

Repensando la *otredad* desde la filosofía de Emmanuel Lévinas, con un enfoque intercultural

Rethinking Otherness from the Philosophy of Emmanuel Lévinas, with an Intercultural Approach

Fernando de Santiago Rivero Sánchez ^a

Abstract:

This research takes as its starting point the ethical-philosophical proposal of Emmanuel Lévinas regarding Otherness. In this sense, we develop this perspective, taking into account the idea of otherness. The above is to characterize, in principle, how philosophy has represented the other, which will help us distinguish concepts and use them appropriately according to the philosophical anthropology proposed by Lévinas. From there, we will develop fundamental concepts in Lévinas anthropological perspective, such as face, responsibility towards the other, the relationship between the other and the self, the value of dialogue, in order to apply them to intercultural dialogue."

Keywords:

Otherness, interculturality, dialogue, responsibility towards the other.

Resumen:

La presente investigación recupera como punto de partida la propuesta ético-filosófica de Emmanuel Lévinas en torno a la Otredad. En ese sentido desarrollamos dicha perspectiva, tomando en cuenta en principio la idea de otredad. Lo anterior a fin de caracterizar en principio cómo la filosofía a representado al otro, ello nos ayudará a distinguir conceptos y utilizarlos adecuadamente acorde a la antropología filosófica propuesto por Lévinas. A partir de ahí desarrollaremos conceptos fundamentales en la perspectiva antropológica de Lévinas, tales como rostro, responsabilidad sobre el otro, la relación entre el otro y el yo, el valor del diálogo, a fin de aplicarlos al diálogo intercultural.

Palabras Clave:

Otredad, interculturalidad, diálogo, responsabilidad sobre el otro.

Introducción

La política intercultural de la Secretaría de Salud se ha planteado en el contexto de integrar o favorecer una mejor atención por parte de la institución a la población en general y tomando en cuenta las particularidades culturales de su población objetivo. En buena forma lo anterior implica pensar que cuando hablamos de interculturalidad pareciera ser un hecho la búsqueda por el reconocimiento de la otredad, pero ¿qué se entiende por el Otro? ¿cómo lo vivenciamos en lo personal y a

través de las instituciones? A través de este capítulo pretendemos dar respuesta a la primera pregunta mientras que la segunda será desarrollada más ampliamente en el tercer capítulo.

La otredad, como mencionamos anteriormente, vista desde la institucionalidad de la salud, así como a través de la sociedad mayoritaria es un hecho que no se termina de dilucidar en sus alcances, tanto en la práctica como en lo racional. Ya que se da por hecho la otredad en sí y la visión sobre ella, como quizás la única o la correcta. Es decir, se tiende a propiciar una perspectiva que centra su respuesta en la oposición entre los diferentes, lo cual en

^a Autor de Correspondencia, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo | Escuela Superior de Huejutla | Hidalgo | México, <https://orcid.org/0000-0003-1567-2742>, Email: fernando_rivero10143@uaeh.edu.mx

este caso nos lleva a pensar en oposición a los actores sociales de interés para este trabajo, que son la institución pública de salud, y el personal de salud, en oposición con los integrantes de las comunidades indígenas, así como las comunidades en sí.

Sobre la interacción en una condición de oposición que entablan dichos actores, podemos identificar a través de la historia de las ideas, que esta no es extraña ni algo que este fuera de la lógica sociocultural y filosófica de occidente. Sin embargo, concebimos que podemos repensar la otredad desde una perspectiva inicialmente de reconocimiento de la posibilidad de la otredad completamente otra, así como de respeto a la otredad en sí. Es por ello por lo que nos hemos propuesto trabajar este tema en el presente capítulo.

1.1. Desde dónde pensar la otredad

Empezaremos por decir que no es que no resultará de interés el otro para la filosofía o las diferentes ciencias. Hemos de comentar que desde las ciencias sociales, la preocupación por comprender la otredad la advertimos claramente desde la fundación misma de la disciplina de estudio. Por igual es visible aun en los principios de las ciencias antropológicas y aún más, de la filosofía. En ese sentido, para aproximarnos a el acontecimiento filosófico de la otredad he de recuperar la explicación que realiza el filósofo Enrique Dussel, sobre cómo el pensamiento occidental ha negado la otredad otra.

Hemos señalado al final del párrafo anterior la idea de otredad otra, misma que pareciera ser redundante. Pero dicha conjunción de palabras adquiere sentido cuando reconocemos como punto de partida la propuesta filosófica desde la cual se piensa y en contraposición a qué.

El filósofo Enrique Dussel hace notar que, si bien desde la antigüedad está presente la dialéctica de lo mismo y lo otro, ha pasado desapercibido el que dicha dialéctica puede seguir una doble vía. Por un lado, lo otro en lo Mismo, como di-ferencia y el Otro ante lo Mismo, como distinto.

Para dar explicación nuestro autor nos refiere al origen latino de la palabra castellana "di-ferencia" la cual está compuesta por dos partículas *dis-* (con la significación de división o negación) y el verbo *ferre* (llevar con violencia, arrastrar).

En ese sentido Dussel, nos explica que lo diferente es lo arrastrado desde la identidad, in-diferencia originaria o unidad hasta la dualidad. La di-ferencia supone la unidad: lo Mismo (Dussel, 1973, p. 102). Lo diferente podríamos decir que tiene un mismo origen, un punto de partida dentro de una Totalidad, desde donde no se concibe separación alguna. Es posible que cuando hablemos de lo humano, entramos en este tipo de discurso. Ya que

totalizamos haciendo diferencias entre los pueblos sin llegar con ello a plantear la idea de lo distinto. Es como suponer la unidad entre los seres, negando alguna condición de distinción, lo anterior nos lleva a hablar con mayor claridad sobre la palabra "distinto".

Siguiendo la explicación, tenemos la palabra dis-tinto (de *dis-*, y del verbo *tinguere*: pintar, poner tintura) para nuestro autor esta palabra indica la diversidad y no supone una unidad previa. Es lo separado, no necesariamente procedente de la identidad que como Totalidad los comprende. (Dussel, 1973, p. 102)

"Lo Mismo" y "el Otro" dis-tintos pueden, por su parte, en su curso paralelo (diverso), advertirse como sí mismos, y retrayéndose sobre sí, alejarse o huir del Otro (*a-versio*), o, por el contrario, cambiarse, *trans-ducirse* o converger hacia el Otro, en la solidaridad o circularidad abierta del movimiento del diálogo (*cum* o *circum-versio*). Por ello la dis-tinción podrá ser vivida diversamente: como a-versión o con-versión al Otro, y en ello consistirá toda la eticidad de la existencia. (Dussel, 1973, p. 102)

Lo distinto se hace patente en cada persona, la distinción como una forma de aperturar los ojos hacia lo no propio lo totalmente ajeno, pero que en el caso del hombre es a su vez próximo. Para que nos sea próximo el Otro como distinto, requerimos de una actitud no tanto racional que parta del pretender conocer al otro desde la Mismidad, sino una actitud de acogida que permita el acontecimiento de la otredad completamente otra o distinta a través del diálogo.

El decurso de estas palabras nos habrán de ir llevando paulatinamente a nuestro autor base Emmanuel Lévinas, pero previo quisiéramos recuperar los postulados a los cuales él hará frente al resaltar la valía de el Otro completamente otro y como ello transformará la filosofía.

1.2. "Lo Mismo" cosmo-lógico entre los griegos.

Dussel recupera del documento El Sofista escrito por Platón su metódica de refutación y dialéctica. A partir de ella, se contraponen la quietud y el movimiento, el ser y el no-ser, lo mismo y lo otro. Platón deja ver en este documento como aquellos elementos contrapuestos se encuentran siempre incluidos en una Totalidad que los abarca, comprende y justifica. Sin embargo, cual aporía los contrapuestos no pueden resolver su cuestión, pero Platón opta por eliminar una de las opciones exaltando la otra muy a pesar de que ambas son posibles. Algo que, a final de cuentas, Platón no pone en cuestión es que ambas posiciones se sustentan en la Totalidad.

"Cabe destacarse que "lo otro" dice referencia a "lo mismo"; "lo otro es otro por respecto (*pròs*) a otro; lo otro tiene necesariamente, para ser lo mismo que es, una respectividad a otro" Lo otro de lo otro es "lo mismo"; mientras que lo mismo de "lo mismo" es él mismo. Por ello,

y pensando en esta primacía podría decirse que "lo Uno y lo Mismo no se diferencian en nada, porque cuando se hiciera lo Mismo se haría lo Uno, y cuando lo Uno: lo Mismo". (Dussel, 1973, p. 107)

La Mismidad se convierte en el centro de todo lo que existe, sea diferente o "lo otro". Por mucha distancia que tome respecto a lo Mismo, a final de cuentas se encuentran dentro de lo mismo que lo integra todo aun siendo diferente. Lo otro no dejará de ser meramente diferente y por ende Dussel nos advierte que, para Platón la Totalidad, sea ésta pensada o impensada, indica el último ámbito de su filosofía. Fuera de la totalidad no hay nada.

Algo que podemos recuperar del pensamiento griego clásico es que su concepción de la otredad va desde la perspectiva de lo diferente. Esto es, el otro no puede darse distintamente sino como diferencia interna. Es una totalidad divino-cosmológica, neutra pues no existe una otredad otra, ya que como totalidad todo lo abarca. Es por lo que Dussel, concibe que el pensar griego no pudo ser sino una cosmo-logía, una fisio-logía. (Dussel, 1973, p. 108)

En el tránsito de la historia y el pensar occidental, la modernidad viene acompañada por un proceso de secularización. Lo cual significa, dejar de lado el pensar Divino y la creación de Dios, lo que desde la perspectiva de nuestro autor arrincona la totalidad en el hombre solo.

1.2.1. La modernidad y la otredad en cuestión

Contrario al pensamiento antiguo, cuando la totalidad era capaz de determinar nuestra persona cual una tragedia donde el destino va bajo el designio de los dioses, o lo que podríamos denominar el regreso o determinación dada por el origen. En la modernidad se recupera la necesaria responsabilidad de la praxis autónoma de cada individuo. Es por lo anterior, que de la tragedia pasamos al drama, donde la autodeterminación definirá la consecuencia de los actos.

Del pensamiento moderno se ha desterrado la concepción de destino que partiera de la totalidad de la cual el hombre dependía. Tras dicho acontecimiento racional, queda tan sólo el hombre, el "alguien" una Totalidad completamente distinta de la de los griegos. Una Totalidad que se habrá de vivir completamente en soledad, el conocido "ego cogito". Fuera de ello no hay nada, es ahí donde se instaura el horizonte de lo humano, dentro del ámbito de las ideas claras y distintas, en el

orden trascendental de la razón pura (Dussel, 1973, p. 108).

El yo como Totalidad parte del ego, o como diría Heidegger del Dasein. La Totalidad vista desde la modernidad para Dussel es más bien logo-lógica*, contraria a la Totalidad de los antiguos griegos que pasaba por una concepción cosmológica. El hombre moderno, a partir del paradigma del sujeto racional cartesiano, se convierte en una Totalidad solipsista (vista como yo o como nosotros), en ese sentido no existe alteridad radical. De esta manera aquel que pudiéramos llamar "el Otro" queda neutramente incluido en "lo Mismo", una inclusión que le da la categoría de "lo otro". (Dussel, 1973, p. 107)

Con el tiempo las justificaciones teórico-filosóficas van llevando a la comprensión de lo que es el hombre, llevándolo hacia un encierro cada vez más radical. De forma tal, que se introyecta a "el Otro" en "lo Mismo", hasta que la Totalidad que representa cada individuo, lleva a una imposibilidad de la alteridad real. Lo anterior se verá manifestado en el pensamiento y filosofía de Hegel, autor que recuperaremos más adelante.

Continuando sobre los derroteros de la historia de la filosofía, Dussel reconoce en la teoría de Descartes un proceso de involución en su dialéctica. Dicha involución inicia tras el paso de la experiencia cotidiana y sensible corporal, hacia el encierro en la mismidad del "ego cogito": "de suerte que este yo, es decir, mi alma (res cogitans), por la que soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo, y aún es más fácil de conocer que el cuerpo, y que si no hubiera cuerpo no dejaría de ser el alma lo que es". (Dussel, 1973, p. 109)

Se trata de una negación teórica de cualquier vínculo positivo o necesario entre el cuerpo y la razón, o como diría Descartes, el alma. Por lo tanto, el cuerpo se vuelve una especie de lastre para lo que realmente es cada individuo "un alma", ésta completamente extraña al cuerpo que pudiéramos decir habita. Cualquier reflejo que venga desde la corporeidad sensible, es prontamente definido como irreal†.

La propuesta de Descartes lleva a la imposibilidad del encuentro o de la interpersonalidad. Lo anterior dado que el Otro en cuanto otro percibido sensorialmente y aprehendido por la razón, pierde toda condición de otredad. Ya que el alma es una res cogitans, radicalmente extraña de la res extensa (el cuerpo) a través de la cual somos en el mundo y aparecemos al Otro. Sin embargo, Descartes abre la posibilidad de la alteridad, esto bajo la idea de lo Infinito (Dios). (Dussel, 1973, p. 109)

* Por logológico habremos de entender, y esto siguiendo a Dussel, como un momento de la persona, de la substancia humana, de la subjetividad, el cogito o comprensión expresión de una totalidad radical.

† Si esto es así, cómo podemos abrirnos a la exterioridad. La soledad de ego que requiere encontrar "el Otro" será una de las búsquedas del pensamiento moderno.

Ahora hablemos de la propuesta de Kant, cuando él nos habla sobre la idea de la otredad lo realiza desde su concepción ontológica. El tratar de entender la otredad como fenómeno nos aproxima a la idea de lo físico y biológico, un ente más. La otredad ha desaparecido racionalmente del saber y del conocer, se ha convertido en un tema de fe racional. "El hombre en cuanto noumeno, no se puede conocer, sin embargo, participa del Reino de los fines, de las almas, de Dios." (Dussel, 1973, p. 109) Es en este ámbito donde "el Otro" es persona, es un alguien, pero regresando a la idea del noumeno, este alguien no es objeto de la razón, ni de la voluntad, se trata de un supuesto, un postulado de fe. La relación que nos plantea Kant con "el Otro" es exclusivamente moral y principalmente como un acto de fe existencial. Podemos referirnos al Otro desde esta dimensión más no desde una perspectiva racional. (Dussel, 1973, p. 110)

En el proceso sobre cómo se fue encubriendo la otredad negando su posibilidad, tiene que hacerse presente Hegel. El cual, en principio propone una dialéctica que se dirige cada vez con mayor profundidad hacia el interior del ser humano, haciendo una escisión con el exterior. En principio nos habla sobre la conciencia, la cual concibe como el aparecer del Espíritu, siendo este radicalmente el Absoluto mismo. De esta manera nos dice que, "la conciencia es el fenómeno (aparecer) del Absoluto, la ciencia de la conciencia es la fenomenología"

En ese sentido la fenomenología es un momento del sistema en el que el Absoluto se hace patente "para-sí-mismo". Propiamente como conciencia sensible y representativa, siempre partiendo del mundo objetual o como se dijo anteriormente, sensible.

Cuando se habla de la autoconciencia Hegel refiere a que la conciencia en principio es solipsista. Lo que se entendía como lo otro en realidad nunca estaba separado de la totalidad representativa, en ese sentido la autoconciencia sería un paso más allá del espíritu.

En la autoconciencia, cual acto aparente de magia "lo otro" como exterior desaparece, y lo Absoluto, entendido como conciencia, se desdobra: acontece entonces tanto "lo interior", como "el interior que mira" a lo interior. En este acto también desaparece cualquier forma de mediación en tanto algo otro que ellos.

La dialéctica que en principio se desarrollaba a través del hombre y los fenómenos, pierde el sentido de búsqueda de lo externo. De tal forma que dirá Dussel, que la dialéctica de Hegel involucre hacia el interior de la conciencia. La idea del saber de lo otro, aquello sensible e intelectual, frente a la autoconciencia a desaparecido, generándose únicamente un saber de sí mismo.

"El pasaje del reino sensible-entendimiento al de la autoconciencia es un "entrar en el Reino acogedor

[*einheimische*: al entrar en su propio pago] de la verdad" ya que el reino de la inmediatez de la conciencia ocultaba el ser de lo otro (estaban las cosas en su no-verdad obvia, natural, cotidiana)." (Dussel, 1973, p. 110)

Bajo la propuesta dialéctica de Hegel viene entonces pensar que si la autoconciencia fuera identidad indiferenciada consigo misma, el proceso dialéctico habría terminado. Pero no es así, para Hegel en realidad el proceso dialéctico apenas comienza.

El absoluto que tiene como forma de manifestación la conciencia, se divide en dos extremos diferenciados, veamos cuales. Los opuestos en el interior de "lo Mismo" como vida, cuya mutua referencia es la apetencia, deseo de la conciencia inmediata por sí misma como algo vivo: "El objeto del deseo es algo vivo". (Dussel, 1973, p. 110) Aquello que se concibe como vivo tendrá su manifestación como "lo otro" opuesto y como "lo mismo" que él es. Podríamos decir que lo absoluto desea vivir, es por ello que se divide en la oposición entre la autoconciencia y la vida. (Dussel, 1973, p. 110) Cuando esto acontece la diferencia solo tiene autonomía en la conciencia como un algo para otro. En el sentido opuesto encontramos a la autoconciencia para la cual la vida se manifiesta como la diferencia, lo otro.

En esta dialéctica el deseo no se agota convirtiéndose en una movilidad infinita. Cuando el deseo es de dos autoconciencias la forma en que se da la conciliación es a través del retorno como satisfacción. De esa forma "La autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia"

Una vez que se da el encuentro entre dos autoconciencias se abre la posibilidad del reconocimiento. En ello caben por lo menos dos posibilidades el enfrentamiento de dos momentos de la autoconciencia como es la dialéctica del amo y el esclavo y la otra el reconocimiento pleno, pero a final de cuentas son movimientos progresivos de una única autoconciencia.

"Este movimiento de la autoconciencia se representa... como el hacer de una de ellas (*des Einen*)... pues la otra es igualmente autónoma, encerrada en sí misma (*in sich beschlossen*) y no hay en ella nada que no sea por ella misma..." (Dussel, 1973, p. 113)

La otredad en ese sentido se convierte en una mediación que permite que la autoconciencia se reconozca. Pero no desde la exterioridad sino desde sí y para sí. Lo absoluto que se hace patente en las conciencias es el que se reconoce por ellas. Así pues, la autoconciencia logra su realización mediante "otra" autoconciencia.

A final de cuentas dichas autoconciencias no escapan a la Totalidad sea en la dialéctica del Amo y el esclavo

* Dussel, "Para una ética de la liberación latinoamericana", 113.

donde el esclavo es “lo Otro” del señor, queda incluido en “lo Mismo”, o por el contrario si hay dos autoconciencias que se mueven dialécticamente por mediación mutua, se convierten en un nosotros que fungen el papel de Totalidad. Acontece pues la diferencia “lo Otro” que no es como tal “el Otro”, por tanto, no deja de ser parte de “lo Mismo”.

Es por ello por lo que, lo que Hegel plantea como opuesto, nunca se abrirá desde su concepción teórica a lo nuevo a lo completamente Otro. Es como un caminar en círculo moviéndose dentro de “lo Mismo” negando cualquier condición de Alteridad auténtica. La Totalidad como cúspide del pensamiento filosófico moderno, propiciará que los siguientes filósofos tiendan hacia la búsqueda de eludirla a fin de dar otra mirada sobre la Otredad.

Arribamos a Husserl quien identifica en el “nosotros” que está constituido por mi yo empírico y el de los otros lo cual da forma a la Totalidad de sentido, a la relación que se establece entre el yo y el tú. La cual en cierta forma se sigue configurando dentro de la totalidad que es a su vez originaria y constituyente.

“En el interior de la trascendencia originaria de la ipseidad o de la Selbstheit se discierne una polaridad que hace surgir a la vez el ego y el alter-ego, dimensiones complementarias, recíprocas y antitéticas de una relación dialéctica.” (Dussel, 1973, p. 113)

Por tanto, la comunidad que se pueda establecer entre yo o el “para mi mismo” y el alter ego constituido “en mí” como extranjero forma parte de lo mismo ya que el “en mí” es en realidad aquella interioridad que es irrebasable del, denominado por Husserl, “ego trascendental”, se trata a final de cuentas de “lo Mismo”. Otro ego irreal, ilusorio.

1.3. El otro en cuanto otro

Tras el recorrido histórico previamente realizado, ahora corresponde acercarse a una posición distinta sobre el valor y condición de posibilidad de la Otredad o “el Otro”. La pregunta que a continuación quizás tendría que guiarnos es ¿Qué de diferente aporta Lévinas en cuanto al pensar la otredad?

A ello tendría que responder que, por lo menos a lo que la otredad corresponde, lo que nos propone es desandar los derroteros clásicos y aun modernos del conocimiento. Aquel extraer e identificar las características de lo observado, para realizar un modelo de aquello que se muestra ante nosotros, no es suficiente ante el reto que significa la otredad. En ese sentido la ontología y su

herramienta la epistemología nos llevan a colocarnos frente a la otredad en una posición tal que lo que buscamos es definirle, ponerle límites dentro del campo de lo cognoscible. Así pues, nos lo apropiamos en forma tal que lo otro se parece más a lo propio en cuanto que apropiado por mis categorías cognitivas.

En otras palabras, no se trata de aproximarse a la otredad cual objeto a definir, sino de una aproximación relacional. Si bien ello ya lo hemos practicado desde la ilustración misma al considerar al otro en cuanto semejante, el otro como igual; o si no, el otro en cuanto diferente, resulta que no deja de ser una representación de lo que consideramos es la otredad.

A lo que nos invita Emmanuel Lévinas es a despojarnos de las categorías totalizadoras para dar paso a la manifestación de lo particular, lo cual solo es posible en una relación donde se respeta la existencia del otro y su palabra, sin pretender determinarla a través de la razón. Para la filosofía esa forma de pensar la otredad es propia de la Metafísica. Sobre dicho derrotero nos invita a andar Lévinas. “En la metafísica, un ser está en relación con algo que no podría él absorber; con algo que él no podría comprender, en el sentido etimológico de este término.” (Lévinas, 2016, p. 83)

1.3.1. La Metafísica como ética y como filosofía primera, según Lévinas

Cabría mencionar que, si bien el interés se traslada del ser al ente, es en el ente donde se dice el ser. Algo de lo que nos advierte nuestro autor es que cuando pretendemos priorizar el ser, lo que ocurre es que subordinamos la relación con alguien que es un ente, por el ser del ente. Convirtiéndolo en una relación impersonal, lo que lleva a la dominación del ente en pos de una relación de saber, dejando de lado algo fundamental en las relaciones interpersonales: la condición prioritariamente ética de la relación. Es por ello, que partiendo desde una perspectiva metafísica no interesa el ser, sino la expresión de este en el ente concreto de cada uno. Y la aproximación a dicho ente solamente puede ser ética. Así pues, para Lévinas la ética se instaura como la filosofía primera. (Lévinas, 2016, p. 42)

Apuntalando a la ética como filosofía primera, advertimos en ella una función básica. Cuando partimos de la ética, el sujeto se ve liberado de todo pensamiento previo. Generando un pensamiento insumiso, a ideas previas sobre el ente al cual se plantea aproximarse de forma racional. Lo que importa, es el Otro, asumiendo su diferencia y particularidad, negando con ello cualquier

* A. de Waelhens, La philosophie et les expériences naturelles, Dussel, “Para una ética de la liberación latinoamericana”, 113.

intención totalizadora que pudiera coartar la expresión real del ente otro. Así pues, al pensar lo humano, la filosofía desplaza de su condición inicial histórica a la ontología, como instrumento cognitivo totalizador, para dar paso a la ética como instrumento liberador del pensamiento y claro está, en la revalorización del Otro en cuanto otro. (Lévinas, 2016, p. 11)

Al asumir dicha perspectiva filosófica algo que se manifiesta al instante es la pérdida de los límites impuestos por la razón. Donde antes había un objeto, acontece desde la perspectiva de Lévinas el infinito:

“Lo infinito es lo propio de un ser trascendente en tanto que trascendente; lo infinito es lo absolutamente otro. Lo trascendente es lo único *ideatum* de que en nosotros sólo puede haber una idea: está infinitamente alejado de su idea, o sea, es exterior, porque es infinito.” (Lévinas, 2016, p. 46)

Algo que pareciera de lo más contradictorio, el infinito manifestado en lo particular. Pero es que aquello que nombramos particular no es un objeto sino una persona. Y esa persona al entablar relación con otra, da cabida al acontecimiento de lo infinito. Ya que ésta, en cuanto alteridad, es inabarcable e incompresible, “irreducible a la interioridad y que, sin embargo, no violenta la interioridad”. (Lévinas, 2016, p. 225) En ese sentido la alteridad, el Otro, acontece en el Yo como una presencia que solo es factible en una relación de mutua libertad. Si bien el Yo la piensa, ese pensar se ve desbordado por el infinito (Lévinas, 2016, p. 225), trascendiendo así de una relación objetual a una interpersonal.

Tras lo anterior una pregunta que quizás surge al instante es ¿cuáles son aquellos signos que nos presenta el infinito a través del Otro? Hasta el momento hemos desarrollado desde donde vamos a aproximarnos a la otredad. Así mismo hemos tratado de advertir que ocurre frente al cambio de perspectiva, de una visión prioritariamente ontológica a una metafísica. Bueno, a continuación, habremos de adentrarnos en la expresión de lo infinito a través de la manifestación de la otredad. Ello requerirá que dilucidemos el cómo se manifiesta la otredad y en qué forma nos interpela a través de la relación.

1.3.2. El Rostro

“El rostro no es... se manifiesta”

Hablemos ahora sobre un concepto fundamental para poder entender la propuesta de Lévinas, “el rostro”. Comúnmente referimos a esta palabra las características que nos puede brindar una cara, pero no se trata únicamente de una parte del cuerpo humano como si hiciéramos referencia al conjunto de nariz, ojos, boca, orejas, etc. El rostro desde la perspectiva de Lévinas tiene una condición de profundidad que supera la dimensión material, el rostro es la forma en cómo se nos presenta el otro y a la vez es el misterio que le arroja. Rostro también es fragilidad, el rostro es apertura hacia el infinito*.

Lévinas lo define de esta manera: “El rostro es exposición, desnudez, indigencia.” Si partimos de esa idea podemos decir que el rostro no es aquello que recuperamos del otro y nos apropiamos a manera de definirlo y conocerlo, por el contrario. El rostro no puede ser apropiado, sino más bien es asumido como expresión del otro†. (Lévinas, 2016, p. 98) Expresión que refleja una exposición sin barreras, una desnudez tal que obliga al yo a resguardarle en forma de responsabilidad por el otro.

Pero esta desnudez no es literal, o propiamente la del cuerpo, es más bien de índole conceptual. Es una forma de desnudez que se expresa en la presentación sin barreras por parte del otro, donde no tiene referencia alguna a un sistema de ideas. En ese sentido siguiendo a Lévinas “el fenómeno que es la aparición del Otro, es también rostro”. (Lévinas, 2019, p. 58)

Nuestros sentidos cual cámara fotográfica pueden hacerse de la imagen que se presenta ante nosotros. Pero en ello, no queda impresa la condición de rostro, cual si pudiéramos aprisionar lo inasible. Cuando acontece el rostro estamos frente a lo inacabado, lo inagotable, aquello que, al permanecer abierto, desnudo, es trascendente. (Lévinas, 2019, p. 59)

Pero cómo es que acontece el rostro, sobre ello Emmanuel Lévinas nos dice “La manifestación del rostro es el primer discurso. Hablar es, ante todo, esta manera de venir desde atrás de su apariencia, desde detrás de su forma, una apertura en la apertura.” En ese sentido estamos en presencia de la otredad misma, la cual sale de cualquier representación‡ para manifestarse en

*El rostro como acontecimiento en la relación entre la mismidad del yo y la otredad, es una forma de apertura hacia el infinito. Esto, al momento en que el yo se abre de forma sensible a él. Trascendiendo de esta forma los límites del yo, ya que me hago cargo de mi prójimo, le doy mi atención. Dicha actitud de apertura no sólo me abre al infinito, también me transforma ya que aprendo de la otredad al ponerme a mí mismo en cuestión.

† No hay apropiación dado que dicha manifestación de la otredad supera cualquier idea de lo que es el otro en mí.

‡ El rostro no concuerda con la representación, ya que esta va sobre la dimensión del logos o la razón. Al querer propiciar la concordancia entre lo representado y el rostro lo que acontece es, una reducción de donde lo visible se conforma como objetivo. La objetividad de lo que define al otro no es posible ya que esta es invisible, ósea el rostro siempre va a significar un más allá de lo que se manifiesta en el otro o de lo que muestra.

apertura total. Algo interesante que nos presenta Lévinas es que cuando acontece el rostro, no se trata del descubrir de un mundo (Lévinas, 2019, p. 59), sino que:

“Despojado de su forma, el rostro está aterido en su desnudez. Es miseria. La desnudez del rostro es indigencia y ya súplica en la lealtad que me señala. Pero esta súplica es exigencia. La humildad se une a la grandeza. Y así, se anuncia la dimensión ética de la visitación.” (Lévinas, 2019, p. 60)

Sobre la anterior afirmación surge la pregunta, ¿por qué el rostro es miseria e indigencia?, nos atrevemos a aventurar que lo es, porque el rostro es vulnerabilidad, al no tener barreras. Al no presentarse como una imagen única y total queda expuesto en la indigencia, en el despojo como miseria. Es por ello por lo que el rostro nos interpela, nos llama, aunque ese llamado puede tomar dos rumbos. El de la tentación de violentar al otro, hasta el punto de privarle de la vida o usurpar su lugar; por otro lado, está el llamado que nos lleva a sumir dicha vulnerabilidad a través de la responsabilidad^{*}.

El tipo de experiencia que podemos vivenciar en el acontecimiento del rostro tiene que ver con aquel prójimo que mira al yo, haciéndonos ver aquello que está detrás de la máscara y lo que acontece para nosotros en el encuentro. A saber, la condición de mortalidad e indefensión, así como el llamado a la trascendencia del yo a través de la responsabilidad por el otro, cual si este fuera el único en el mundo y que por tanto espera ser amado por la propia persona.

La expresión del amor viene de la suplica que es el rostro, misma que se torna exigencia. Ella proviene de una responsabilidad que se hace compromiso para con el otro. Así pues, desde aquella vulnerabilidad el rostro nos demanda, de forma tal que no podemos dejarlo en abandono alguno.

Y es que la epifanía del rostro obliga, exponiendo esa idea Lévinas nos menciona “El rostro se me impone sin que pueda hacerme el sordo a su llamada, ni olvidarlo, quiero decir, sin que pueda dejar de ser responsable de su miseria. La conciencia pierde su primacía.” (Lévinas, 2019, p. 61) Cuan principal es para el hombre el rostro, que la conciencia como aspecto de nuestra voluntad de razón se pierde en un segundo nivel[†]. Una primacía que es casi natura, ya que en la conciencia no se

refleja lo absolutamente otro (Lévinas, 2019, p. 61), de acuerdo con nuestro autor.

De esta manera la revolución filosófica que representa la postura de Lévinas, da un vuelco a la relevancia de la conciencia, para dar paso a la ética como sustento de lo humano, por sobre cualquier forma de ontología fundante. La visitación del rostro trastorna al yo que trata de realizar la conversión de lo infinito en finito. De esta manera, nos señala Lévinas, “el rostro desarma la intencionalidad que lo señala. Se trata del cuestionamiento de la conciencia y no de la conciencia del cuestionamiento.” (Lévinas, 2019, p. 61)

1.3.3. El sentido de la Responsabilidad

“La relación entre lo infinito y lo mismo es una relación ética”

Algo fabuloso que podemos encontrar en Lévinas es el hecho de que el hombre en su relación con otros seres humanos no solo mantiene una cierta socialidad, sino que en dicha relación se funda algo más. Algo más poderoso y profundo que habrá de marcar el sentido del existir mismo, se trata de la responsabilidad.

Y es que, como se mencionó anteriormente, no solo coexistimos uno junto al otro, sino que dicha relación conlleva un cierto grado de responsabilidad. Misma que desde la perspectiva de Lévinas, se convierte en un ejercicio radical o en otras palabras somos radicalmente responsables del otro.

Para Lévinas cuando hablamos de responsabilidad, no estamos directamente frente a un acto de elección. Ello tiene que ver con el hecho de que, si bien el pensar está presente en ella, no es el punto de partida. Mucho antes de poder elegir de forma libre, y aún más, antes de ser sujetos propiamente de conocimiento, somos desde ya responsables del otro.

El aspecto de la elección y la libertad que pudiera tener el sujeto para definir su responsabilidad por sobre el otro, es posterior. Ya que la responsabilidad tiene una condición fundante, previa, dada a mi desde mi llegada a este mundo. Soy heredero del otro y existo por él, por lo tanto, soy responsable de la vida misma.

Ahora bien, cuando decimos responsabilidad no necesariamente decimos obligación. Esta, surge a partir de una ley, un contrato jurídico que exige de mí una

^{*} Dicha responsabilidad se hace necesario ya que lo que está frente a nosotros es la fragilidad del otro, ante ella se hace presente la posibilidad de la hospitalidad, pero así mismo puede surgir la violencia. Visto desde esta perspectiva y tomado desde una condición de poder es posible que en el encuentro uno de los interlocutores opte por relacionarse desde una situación de violencia o imposición frente a la fragilidad del otro. En forma contraria, sería asumir la responsabilidad ineludible por la fragilidad del otro. En ella

se hace evidente el abandono y desgaste al cual cada uno de nosotros está sometido arribando a una constante posibilidad de morir.

[†] De tal forma que, si en la indagación sobre la otredad siguiéramos sobre los derroteros de la filosofía tradicional que da énfasis a la búsqueda del ser a través de la razón, nos perderíamos en un ser neutral, universal siendo que el rostro, como manifestación de la otredad en realidad es singularidad.

elección racional. Contrario a ello la responsabilidad me lleva hacia la innegable seriedad y gravedad del amor al otro. Estamos en terrenos de la ética, pero una vez más, no una ética del deber ser, sino una ética que se aproxima al placer y el dolor del otro.

Si bien dicha responsabilidad no aparece como si no hubiera más opciones, se nos presenta como la opción de vida que da profundidad y sentido a nuestra existencia. Según Emmanuel el hombre frente a la vulnerabilidad del otro puede elegir entre hacerle daño al grado de matarle o hacerse responsables de él. Y es que la otredad significa una apertura hacia lo infinito y en ese sentido hacia una situación en la cual el otro no se presenta como una máscara o algo ya definido por condiciones de salvaguarda o defensa, sino que el otro se nos presenta como un ser vulnerable ya que la otredad no pretende ser totalidad que defina o abarque a través de su hacer y su palabra, sino una vulnerabilidad que se presenta tal cual es, un infinito intocado que nos descubre nuestro propio infinito a través del encuentro. De esta manera podemos decir que la responsabilidad aparece cuando sucede el otro, cuando se nos presenta su rostro. Rostro que se devela sin ataduras, ni defensa, es vulnerabilidad pura.

A continuación, quisiera citar una frase de Lévinas que nos puede ampliar el panorama sobre la idea de responsabilidad: "Ser Yo significa, por lo tanto, no poder sustraerse a la responsabilidad como si todo el edificio de la creación reposara sobre mis espaldas." (Lévinas, 2019, p. 62)

En los escritos de Emmanuel podemos encontrar una antropología bastante interesante ya que nos advierte que nuestro yo no reside meramente en la isla de nuestra existencia, sino que va mucho más allá. El "Ser Yo", como acabamos de leer, no es ser pasivo o indiferente frente al mundo, el "Ser Yo" es asumir nuestra responsabilidad por sobre el otro a un grado de radicalidad que nos coloca como sustentantes de la creación misma.

Lo anterior no significa renunciar a ser, sino ser plenamente. Y es que, si lo miramos desde una perspectiva filosófica, en particular como el existencialismo, pensaríamos que nuestra existencia está sustentada en nada, cual si hubiéramos sido escupitados en el mundo sin mayor propósito que el existir mismo, llevándonos a tratar de sustentar de alguna manera el sentido de nuestro ser únicamente desde lo que logremos configurar desde nuestro interior. Para Lévinas no es así, no somos escupitados en el mundo, al contrario, hubo un ser y a su vez un cuerpo social que nos arropó y nos dio sentido, fuimos sujetos de la responsabilidad de alguien más, una responsabilidad que peso sobre sus espaldas al grado de permitirnos existir. Ello, de acuerdo con nuestro autor, se replica en nuestra existencia al momento en que salimos de nosotros mismos. Pero, acaso dicha

responsabilidad niega nuestro yo, nuestra libertad, a ello responde Lévinas:

"Pero la responsabilidad que vacía al Yo de su imperialismo y de su egoísmo --aunque se trate de egoísmo por la salvación --no lo transforma en un momento del orden universal, sino que lo confirma en su unicidad. La unicidad del Yo es el hecho de que nadie puede responder en mi lugar." (Lévinas, 2019, p. 62)

Somos insustituibles, nos menciona Lévinas, el egoísmo es desterrado para dar paso a la expresión plena del yo. Y es que el yo cobra valor y sentido al momento en que asume su responsabilidad, nada ni nadie podrá hacer lo que al yo le corresponde, alguien más se podrá hacer cargo del otro, pero nunca como tú lo harías, nunca con tu forma, fuerza y palabra. El infinito que tu representas se ahonda al momento que la otredad cual infinito que es, es asumido en tu responsabilidad. Los límites que habrías impuesto al tratar de definirte como persona se habrán roto para dar paso al descubrimiento de nuevos aspectos sobre ti mismo y del otro. Y del otro con mucho mayor razón, pues no es meramente tu objeto de responsabilidad, sino otro que en su fragilidad permanece abierto indefinible. Para Lévinas el hombre tiene una cierta hambre del otro, un deseo del otro, leámoslo en sus propias palabras y después comentamos:

"Esto es el Deseo: arder de un fuego distinto a la necesidad que la saturación apaga, pensar más allá de lo que se piensa. A causa de este acrecentamiento inasimilable, a causa de este más allá, hemos llamado a la relación que une el Yo y el Otro idea de lo Infinito." (Lévinas, 2019, p. 63)

Y es que el otro no es una totalidad cerrada, sino una ventana a lo inabarcable tan enriquecedor que despierta un hambre que no se sacia con lo ya determinado y finito. Por igual el yo para el otro es otro, en ese sentido somos ambos infinitos que se encuentran, pero no es un mero encuentro de iguales sino uno donde la responsabilidad del yo sobre el otro supera cualquier otra dimensión posible del encuentro. Estamos, entonces, en presencia de la relación, una que une el Yo y el Otro en el campo de lo infinito.

1.3.4. El otro y el yo

Uno de los procesos más fascinantes que podemos identificar desde la perspectiva que nos propone Lévinas es el de la conformación del yo. Y es que el yo contrario a lo que muchos pudiéramos pensar, no se trata de un ente cerrado. Cual un Robinson Crusoe que vive y descubre el mundo desde la isla que habita y que casi casi representa al "sí mismo". Mucho se ha hecho desde la filosofía para tratar de identificar qué es la persona y lo que nos propone nuestro autor es salir de la pregunta por el ser en sí mismo para trasladarla hacia la idea de la relación. Y es que

siguiendo sobre la perspectiva de superar el carácter ontológico del conocimiento del hombre nuestro autor nos advierte que el camino que nos permite dilucidar de mejor manera aquello que somos es a través del otro.

En la relación con el otro es donde acontece el yo, no antes. Pensémoslo desde la dimensión física y desde la dimensión psicológica y social. En principio el yo como ente corpóreo ni siquiera pudiera ser en aislamiento como tal. Desde nuestro nacimiento requerimos del acompañamiento de otro, en este caso nuestra madre, la cual no sólo nos brinda la vida al nacer, sino que la va forjando y llenando de sentido desde el primer día, dándonos el alimento, la palabra y el cariño que habrá de darnos fuerza para existir. Sin embargo, nuestra relación con el otro no se queda ahí, se va extendiendo hacia la familia y posteriormente hacia círculos sociales más grandes en la medida que vamos creciendo. Nunca somos realmente desde la soledad.

Y es que si quisiéramos caracterizar nuestra yoidad esta tendría visos de nuestro paso por el mundo, y recordemos que dicho paso está marcado por la otredad, aquellos otros que nos han acompañado directa o indirectamente con su presencia y su palabra, con sus acciones y aún más aquellos con los que entramos en juego, en relación creativa. De tal manera que el yo es algo más que individualidad es a su vez relación o en otras palabras comunidad.

Algo que es importante reafirmar es que las personas que nos circundan muy a pesar de su proximidad no pierden su condición de otredad, aun ante la familiaridad que acompaña su presencia. Esa otredad de la cual hablamos si bien es prácticamente un hecho, solo nos es visible al momento que consciente o inconscientemente nos permitimos que acontezca dejando que aflore como apertura, trascendencia, discontinuidad, infinito. En caso contrario estaríamos una vez más frente aquello que conformamos como totalidad y continuidad.

Si bien en la relación acontece tanto el otro como el yo, no quiere decir que sea una relación simétrica y homogénea. Sino todo lo contrario acontece la diferencia lo cual implica asimetría y heterogeneidad. Y es que cuando la relación que entablan las personas se da de forma abierta y con una disposición a recibir al otro estamos frente a lo que podemos definir como intersubjetividad, dicho acontecimiento significa para Lévinas asimetría, heterogeneidad y desproporción.

La determinación de la otredad no corre desde la mirada del yo, sino que esta acontece a través de la diferencia en relación con él mismo. La alteridad no está determinada por externos a través de representaciones en las cuales el yo le brinda tal o cual atributo, más por el contrario la alteridad es el otro como tal. Si bien el otro es alteridad en sí mismo, algo que acontece en el encuentro es que tanto el yo como el otro se ven descentrados de sí

misimos. Ya que al realizarse el contacto el yo está frente a lo desconocido aspecto que lo turba, sacándolo del centro de la reflexión ontológica y le hace cuestionarse su egoísmo. Tal desplazamiento le permite reorientar su atención hacia el otro.

En la atención al otro es posible advertir su fragilidad, su desnudez, hecho que nos interpela, nos llama a asumir una actitud de responsabilidad. Un llamado que de hacer oídos sordos se puede convertir en la disolución del encuentro, un restablecimiento de la hegemonía del yo y el desvanecimiento de la otredad ante mis ojos dando prioridad al conocimiento y a la actitud de poder que le acompaña. Es así como en la relación intersubjetiva con el otro y ante la alteridad se impone la ética.

Pero quién es el otro, no podemos pensarlo meramente como aquello que no es yo, no se trata de una mera contraposición cual, si de totalidades en oposición se tratara, es mucho más allá de lo que mi propia conciencia es capaz de comprender y he ahí la maravilla del otro. Ya que en el encuentro con el yo dicha profundidad se ahonda aún más tanto en el otro como en el yo. Al otro pudiéramos tratar de caracterizarlo a través de diferentes atributos, generando una representación del "Mismo", pero ello no es suficiente para determinar al otro. El otro o la alteridad, es ella misma, no lo que pudiéramos pensar o fijar desde nuestra perspectiva.

Si el develamiento de la otredad acontece a través del encuentro ni el yo ni el otro son totalidad, muy por el contrario, cual enigmáticos e inasimilables que son devienen ante sí y ante el otro como infinito. Un devenir que se extiende en el aprendizaje de lo que el otro nos da a través de su expresión y palabra, y que no está en nosotros. Se trata de lo desconocido que le agrega algo a nuestro ser, sin que ello signifique que seamos seres incompletos, sino que el yo y el otro son sistemas abiertos.

Para poder convivir en la alteridad es necesario ser capaces de verse como el otro del otro, así como no buscar el parecido, no se trata a su vez de colocar en la balanza de la paridad lo que se da y se comparte en la relación, ya que al no ser iguales las personas no pueden darse lo mismo, en ello encontramos la base de la asimetría que propone Lévinas.

Para Lévinas el enigma que es el otro, perturba al ser, a la vez que lo coloca en el tiempo del infinito, pues lo lleva más allá del ser. Por ello, el otro no es ser, es lo distinto, o mejor aún él distinto; en cambio, la noción de ser excluye a la alteridad, puesto que es identidad consigo mismo, en él está todo comprendido, todo contenido. De ahí que nuestro autor señale que el infinito es lo que no se puede asimilar, el enigma, lo distinto.

En la relación intersubjetiva no se plantea la necesidad de sostener la existencia en el otro cual si fuera una prótesis en una condición de utilidad cual objeto a mi servicio. Por el contrario, el acontecimiento del infinito

propicia el desbordamiento del yo, en el cual el dar es proporcionar ese excedente al otro, pero también el yo es capaz de recibir lo que el otro le ofrece. Dicha acción de donación no es ni definitiva ni simétrica, sino abierta y asimétrica, hecho que de no ser así no se permitiría la trascendencia, el yo en términos generales no saldría de sí mismo, finalmente no sería fecundo.

La asimetría también se alberga en la mirada ya que no es igual la mirada del otro hacia mí al modo en que yo me veo o reconozco a mí mismo. Ello tiene reflejo por igual en el resto de la realidad, de forma tal que personas y cosas adquieren a su vez sentidos diversos para el yo y para el otro. Si asumimos dicha perspectiva podemos decir que es imposible generar ideas globalizantes que sean capaces de incluir el universo de todas las perspectivas, a forma de definir cada elemento de la realidad. Es así como, dicha imposibilidad se convierte en un reflejo de la asimetría entre el yo y el otro.

Lévinas concibe que el yo no comienza en el autorreconocimiento como un yo soberano, que posteriormente inicia el tránsito hacia el otro. Para explicarlo nuestro autor parte de la noción de subjetividad, la cual alude a una situación de cautiverio, ello significa no poder escapar a la responsabilidad por el otro. Desde esta perspectiva la idea de sujeto que enarbola la modernidad, como alguien que puede hablar desde un yo aislado y excluyente del prójimo se viene a tierra. Así pues, la persona es cautiva del otro en el bien, haciendo preferible dicha situación al encierro del ensimismamiento del yo.

1.3.5. El sentido del Diálogo

Quizás vendría la pregunta por en qué momento el yo cobra verdadero sentido, y es quizás cuando este pasa a segundo plano en importancia para dar prioridad al Otro en la responsabilidad que le representa a la persona su presencia. Esa responsabilidad una vez más hace advertir el valor del yo y su vital importancia para dar cabida a la otredad (Lévinas, 2019, p. 25).

Sobre esa idea Martín Buber hace una crítica que a mi sentir no resta ningún valor a lo dicho por Lévinas pero que si suma en forma de vital importancia a el valor del encuentro y/o el diálogo.

En palabras de Buber, lo "dialógico" "no está en el yo, no en el tú, sino "entre" yo y tú. No es como la sangre que circula en ti, sino como el aire que respiramos. Sólo podremos comprender al hombre en toda su profundidad, si lo concebimos como seres que se construyen en el diálogo, como seres cuyo estar dos en recíproca presencia se realiza y se reconoce cada vez en el encuentro del uno con el otro. (Buber, 2017, p. 37)

Y es que en efecto al dialogo visto tanto por Buber como por Lévinas tiene la característica de que no es un algo de mi propiedad o de la otra persona es un espacio

construido por ambos, es un entre que solo es posible en una condición de reciprocidad dialógica. Diría Buber "no descubrimos el sentido en las cosas o en los otros, ni en uno mismo. Tampoco lo introducimos en los otros, pero puede darse entre nosotros y el otro"(Buber, 1997, p. 64)

Ahora bien, en el anterior párrafo hemos hablado ya de reciprocidad y aparentemente hemos con ello contradicho la idea de Lévinas sobre la responsabilidad radical del yo sobre el otro sin esperar nada a cambio. En ese sentido recupero una vez más a Buber y su crítica sobre la importancia inicial de la ética y cómo por sí misma no tiene ningún sentido. "El otro es lo que posibilita el diálogo que constituye y confirma a cada uno en su ser. Uno "puede tener una fuerte compasión y preocupación por los demás, puede ayudarlos, hasta el punto de no esperar ninguna reciprocidad, pero aun así no deja de ser un objeto de mi mera solicitud, no es ningún 'tú', sino un 'él' o un 'ella'." (Buber, 2003, p. 25)

Expuesto lo anterior, podemos decir que en este caso reciprocidad no significa otra cosa, sino que para propiciar el entre o el diálogo es necesario una cierta responsabilidad mutua. Algo que debe de quedar claro es que en principio soy yo el responsable del otro en forma radical al punto de que permitir y propiciar el dialogo es dar la acogida al otro en su otredad y así propiciar la condición de infinito que en ambos se desarrolla, un ambos que Buber definirá como Yo-Tú. Quizás lo que nos propone Lévinas es que el otro puede asumir una condición de apertura o no, pero eso ya está en él y su libertad, pero sí de mi viene la condición ética inicial de propiciar el diálogo podremos decir entonces que se abre una puerta hacia el otro y su reciprocidad dialógica es muy probable no tarde en llegar.

A continuación, hablaremos sobre la condición fundante del yo y el otro que acontece a través del dialogo. Para ello hemos de partir de la palabra, la comunicación. Recuperaremos lo que para Lévinas significa una comunicación auténtica y su contrario.

1.3.6. El yo y el otro

Cuando acontece la palabra yo en realidad se quiere decir "heme aquí", respondiendo de todo y de todos. El "heme aquí" es la prestansa para acudir ante el otro, mucho antes de que este me lo demande. Sin embargo, aún bajo esa condición resulta que la mayoría de las veces nuestro arribo llega en retardo, pues cuando nos presentamos frente al otro, este ya nos había llamado antes.

Ese llamado que nos realiza el otro es un salir de sí dando con ello lugar a la trascendencia, la cual tiene lugar cuando el encuentro se inmortaliza en un acto fecundo. El sustento de dicha fecundidad está en el salir de uno y a su vez ser con el otro, ser dos, sentando las bases para poder

engendrar, crear. Una vez iniciado este camino creativo se abre la ventana de la comunicación.

Dicha comunicación cuando es auténtica propicia que acontezca el rostro, el cual al presentarse ante nosotros interrumpe el orden, hace un corte a la continuidad de la identidad. El lenguaje como expresión del rostro juega un doble papel pues, así como el otro busca mi reconocimiento, a la vez conserva su calidad de desconocido, es decir, se manifiesta y se oculta; de aquí que el lenguaje sea la posibilidad de un enigmático equívoco. (Lévinas, 2019, p. 22)

La comunicación es el espacio donde el rostro se hace presente en la forma del lenguaje*. Al aparecer el rostro a través de la dicción del otro interrumpe el orden, abre un hueco en la continuidad de la identidad. Si bien al hablar el otro busca el reconocimiento del yo, mantiene su condición de desconocido, de forma tal que a la vez se manifiesta y se oculta.

Entonces si el enigma que me representa el otro se hace presente a través del lenguaje, pareciera en un primer momento que estamos frente a la imposibilidad de la comunicación. Claro, esto si pensamos que la comunicación consiste en la coincidencia de discursos y sus significados. Si así fuera, la realidad nos muestra dos significados diferentes, implicando una incomunicación permanente. Sin embargo, en realidad se hace evidente la asimetría. "Los objetos llegarían a ser significantes a partir del lenguaje y no el lenguaje a partir de los objetos dados al pensar, objetos que designarían las palabras que funcionan como simples signos." (Lévinas, 2019, p. 26)

Y es que, para empezar, no existe coincidencia alguna entre la denominación de algo y la cosa en sí, por tanto, tampoco entre el término que yo pueda utilizar y el que forja el otro. De tal manera que la relación que se entabla entre el yo y el otro surge desde la desigualdad de términos†, lo cual favorece la trascendencia. Lo anterior debido a que tanto el yo como el otro traspasan sus límites sin que se agoten en el lenguaje que intercambian. De forma tal que podemos decir que dicha desigualdad en los pensamientos es lo que hace posible el diálogo.

1.3.7. La Comunicación

En una relación donde la palabra entre el yo y el Otro se entrecruza en forma de diálogo los interlocutores asignan una palabra a una cosa, pero a su vez se asigna lo dado o la palabra a otro. De tal forma que se da un ejercicio del dar, donde la palabra se desprende del yo al

momento de ser emitida, no existe posesión de la palabra en ese sentido es objetiva e independiente.

Sobre ello Lévinas señalará "La objetividad resulta del lenguaje que permite poner en duda la posesión. Este desprendimiento tiene un sentido positivo: es la entrada de las cosas en la esfera del otro" (Lévinas, 2016, p. 22)

En la palabra es posible distinguir el fluir de la presencia de la persona una presencia que en la aparición corpórea de la misma devela, pero también oculta. Es por ello por lo que la palabra sobrepasa cualquier disimulo de la aparición de la persona. En la palabra transita el infinito y se dona a la otredad que escucha.

El lenguaje como instrumento de comunicación es a su vez una evocación, un llamar al otro, lo que se convierte para Lévinas en una demanda, pero así mismo se convierte en un espacio de generosidad para con el Otro.

Algo interesante que nos menciona Lévinas, es que si bien la comunicación hace posible el encuentro entre el yo y la otredad a través del develamiento del rostro. También es posible su ocultamiento, al momento en que la conciencia monta la escena y se desempeña el papel correspondiente, tras ese ocultamiento lo que acontece en realidad es la incomunicación. (Lévinas, 2016, p. 75)

Cuando existe la comunicación el lenguaje adquiere pleno sentido, invocando al suceso de la otredad. Pero no es una invocación que pretenda representarse previamente al otro. La función del lenguaje, por tanto, es expresiva y tiene como objetivo la trascendencia en la cual los interlocutores advierten, en las palabras de la otra persona, una condición de obligación o de responsabilidad sobre el otro. Siempre bajo su condición de hablantes.

Ahora bien, la comunicación según Lévinas pasa por dos dimensiones posibles, por un lado, el Decir y por otro lo Dicho. La distancia entre el decir y lo dicho habría que pensarla inicialmente como una distancia entre lo vivo y que se da, y por otro lado lo rígido y "ocultante". Para dar mayores señas sobre estas nociones desarrollemos un poco más la idea del Decir.

En el Decir de las personas que se comunican, se expresa cercanía con la otra persona, ya que en el decir circula una condición de sensibilidad de uno mismo y hacia el Otro. La continuidad de la palabra y la identidad con respecto a sí misma contradice completamente el decir y su propósito. En el decir pareciera viajar el delirio y la extravagancia, en otras palabras, lo encasillable.

En el decir, al no haber ocultamiento, lo que acontece es la necesidad de receptividad y sensibilidad con respecto al otro, un acto de hospitalidad que recibe al otro tal cual es. Lo anterior permite afirmar que en el decir transita

* Lo que nos motiva a hablar es tratar de conocer al otro y al mismo tiempo darnos a conocer a él. El otro es el motivo del lenguaje, así pues, su presencia puede convertirse en una demanda de saludo, así como su ausencia provocar su invocación.

† La expresión de la palabra hace acontecer su singularidad, su originalidad. Se trata de algo que rompe con el yo, de esa forma el lenguaje retoma su expresión, evidenciando la discontinuidad de la relación yo-otro.

también el dar, un dar donde la diferencia se entrega en un acto de donación, tanto de significados, de responsabilidad y especialmente de sinceridad.

La otredad tiene como lenguaje el Decir, es a través de este que se expresa el rostro, la apertura y sinceridad. No es un lenguaje descriptivo, que se estructura a través de un esquema o sistema cerrado, en el lenguaje del Decir se hace presente lo inabarcable e intocable ósea lo enigmático, lo desconocido. En el decir se da una especie de religar, entendiendo esto como un tender un lazo de proximidad con el otro. Es por ese medio que me hago responsable del Otro, de mi interlocutor, se trata pues del lenguaje que asume la ética como punto de partida.

No podemos hablar de lenguaje sino existe previamente un alter, otro. El punto de partida para el diálogo es el yo mismo, el cual desde su interior reflexiona o se cuestiona. A su vez se encuentran los interlocutores externos con los cuales se puede experimentar tanto lo familiar como lo desconocido. En lo idéntico y a su vez en lo distinto encontramos la motivación al diálogo, en el enfrentamos lo desconocido y la distancia. Ya que el lenguaje es nuestro medio de encuentro, que no de igualación, entre el yo y el otro.

Habiendo dado unos leves trazos sobre lo que es el Decir corresponde ahora tratar de delinear a que nos referimos cuando decimos lo Dicho. Cuando hablamos de lo Dicho, Lévinas advierte que estamos frente al lenguaje convencional, una manera de uniformar, delimitar y definir. En lo dicho no hay cabida para la sensibilidad, lo subjetivo o particular. Es un espacio de máscaras donde los rostros se ocultan, dejando de lado la responsabilidad por la verdad del yo, ello oculta la vulnerabilidad y niega la desnudez, propia del acontecimiento de la otredad. (Lévinas, 2016, p. 108)

Podemos decir entonces que el lenguaje de la alteridad no pasa por lo dicho sino por el Decir, ya que lo Dicho pasa por lo formalizado, categorizado tomando como referente las representaciones que el pensamiento produce en torno a su experiencia empírica. Es finalmente el medio de comunicación de lo regular, lo inmutable extraído de lo plural y con ello negando la pluralidad misma.

¿Qué ocurre cuando se requiere de una comunicación formal? Como entre la población indígena y las instituciones de salud. Para Lévinas se trataría de un momento en el cual el decir se subordina a lo dicho. En ese sentido lo dicho adquiere la forma de organizador y traductor de lo que encontramos ante nosotros, sistemas de signos compartidos. Si bien dicha subordinación se convierte en una traición al decir, es un ejercicio necesario para lograr a través de su subordinación la manifestación del decir mismo. Lo dicho se aferra y cobra sentido en la tematización y está en la ontología entendida como lo que se sabe acerca del ser. Pero que acontece cuando dicha ontología de principio no es del todo compartida dado que

los contextos culturales se pueden entrecruzar, pero de base son distintos uno de otro.

1.4. Sobre el diálogo intercultural

Creemos que dicho ejercicio de diálogo donde se prepondere una postura próxima a Lévinas tiene que ser guiado por una visión clara de qué perspectiva comunicativa se parte, de tal manera que se priorice el diálogo y el encuentro y se evite el ejercicio discursivo como otra forma de dominio. A fin de aclarar esta idea, y siguiendo los trabajos realizados en favor del diálogo como uno de los instrumentos necesarios para la transformación social, nos aproximamos a autores como Jürgen Habermas, Karl Otto Apel y Enrique Dussel.

Sobre el propósito que siguen las diferentes formas de comunicación, Habermas las ha caracterizado como la acción teleológica, normativa, dramática, y la comunicativa. La primera, la acción teleológica se encuentra orientada hacia una relación utilitaria con arreglo a fines, donde los hablantes se comunican a fin de influir en su interlocutor y sacar de ello el mayor provecho; la acción normativa tiene como fin reafirmar los valores previamente compartidos; la acción dramática tiene como fin la mera expresión personal. Por último, la acción comunicativa tiene como propósito la "Interacción simbólicamente mediada, que se orienta de acuerdo con normas intersubjetivamente vigentes. Estas normas definen expectativas recíprocas de comportamiento y tienen que ser entendidas y aceptadas, por lo menos, por dos sujetos agentes. La meta de la acción comunicativa es el acuerdo o entendimiento" (Habermas, 1983, p.137)

Avanzando sobre la propuesta de la acción comunicativa, Karl-Otto Apel advierte que para que este ejercicio comunicativo sea realizable, tiene que partir de una comunidad real de comunicación y de una racionalidad discursiva, la cual se construye como una forma particular de comunicación de normas "consensuales" de la moral y el derecho, y como un discurso argumentativo para el principio de la ética (Apel, 1998, p.147)

El diálogo tiene siempre un contexto socio-histórico y cultural que permite a los interlocutores una comunicación con sentido, ésta será para Apel la Comunidad Real de Comunicación. Frente a este tipo de comunidad nuestro autor nos plantea la posibilidad de una Comunidad Ideal de Comunicación, en la cual los interlocutores, más allá de su etnicidad concreta, se ven implicados como argumentantes en un diálogo que reconoce como condición una serie de presupuestos e ideales universalmente válidos (Apel, 1998, p.157), tales como la corresponsabilidad o la igualdad de derechos en cuanto participantes en el ejercicio comunicativo.

Si tomamos en cuenta este salto, en el cual el sujeto no es la condición última del conocimiento sino la comunidad de comunicación real, ésta, en su condición ideal, nos puede permitir ir en búsqueda de una nueva posibilidad, que sería la comunidad ideal de comunicación, normada por un lenguaje idealmente conformado o trascendental. Es pues responsabilidad de la comunidad ideal de comunicación la racionalidad de las reglas o normas éticas, así como la conformación de la sociedad de la cual forma parte.

Sobre este punto nos advierte Enrique Dussel los límites de dicha afirmación, ya que el problema que nos plantea la comunidad ideal de comunicación es que es eso propiamente, una situación ideal. Es necesario establecer una relación efectiva entre la comunidad real y la comunidad ideal de comunicación para poder conseguir los consensos que han de generar las transformaciones que requiere la sociedad.

Para ello será necesario ir más allá de los límites del sujeto o de las diferencias interétnicas hacia el encuentro con el Otro. Aunque la propuesta de Habermas y Apel presentan esta posibilidad, su límite se cumple en el momento en que en la dialéctica que se proponen no se advierte la necesidad de salir de sí mismos o del propio horizonte cognitivo, hecho vital, ya que sólo en la búsqueda del horizonte comprensivo del Otro se logra un nuevo conocimiento.

Dussel incluye en su construcción teórica la propuesta de Emanuel Lévinas la cual le ayudará a dar razón de una realidad concreta que surge en el momento que reconocemos la plena existencia del Otro, misma con la cual cada persona es responsable de reconocer su libertad y exterioridad. (Dussel, 1994, p. 18) La forma de recuperar la propuesta de Lévinas fue llevando su planteamiento ético de lo individual a lo colectivo e históricamente situado. Dussel reconoce en los proyectos de sociedad que surgen alrededor de América Latina y el resto del tercer mundo, al igual que en el aspecto ontológico, la repetición de un pensamiento totalizante que se guía a través del ideal modernista europeo; de esta manera, al relacionar esta propuesta socio-histórica con la otredad advierte que todo aspecto sociocultural que en su originalidad procure lo distinto, queda vedado, de esta manera la negación de la otredad se convierte para los fines de los grupos de poder en un instrumento ideológico de opresión.

Sumando lo anterior y volviendo al planteamiento del diálogo, Enrique Dussel acepta la necesidad de una comunidad ideal de comunicación, pero señala que se requiere una verdadera inclusión del Otro para generar la situación consensual de verdad. Los planteamientos que genera Apel de manera abstracta deben de tener una referencia a los sujetos concretos, personas irrepetibles, bajo una situación sociocultural concreta que les hace

irreductibles a una universalización conceptual, pero que por lo mismo plantea la pregunta del cómo propiciar la inclusión:

“Las exigencias del oprimido, de aquellos que se encuentran ‘más allá’ del sistema, destruyen el velo de la pretendida universalidad de la sociedad concreta. La irrupción del pobre desenmascara el carácter ideológico del consenso fáctico” (Dussel, 1994, p.20)

El Otro puede ser cualquiera en cuanto diferente a la totalidad. Se trata en especial de aquel que ha sido negado por la historia; aquello que al ser algo más que la totalidad se convierte en gratuidad y novedad. En el contexto latinoamericano y del Tercer Mundo el Otro adquiere prontamente el rostro del marginado, del pobre, del indígena, entendido tanto en lo individual y como pueblo.

En ese sentido y siguiendo a Dussel, consideramos que para comprender la otredad no se puede hacer desde un acto meramente cognitivo, sino a través del encuentro y la relación directa. Se trata en realidad de un proceso a lo largo del tiempo que inaugura la posibilidad de la comprensión, es el encuentro “cara a cara”. La aproximación verbal en ese sentido tiene que encaminarse a romper los propios horizontes interpretativos, de esta manera se abre camino a lo que denomina Dussel la “destotalización”, (Dussel, 1994, p. 21) al poner en duda el propio mundo de la vida y reconocer los límites que le conforman. La plena comprensión del Otro no es el ideal único, ya que ningún ser es un ser acabado; todos se encuentran en un proceso constructivo fundamentado en el propio mundo de la vida y contexto histórico, se trata en otras palabras, de un proceso continuo basado en la relación y el encuentro.

Referencias

- Apel, K.-O. (1998). **Teoría de la verdad y ética del discurso**. Barcelona: Editorial Paidós.
- Buber, M. (1997). **Diálogo y otros escritos**. Barcelona: Ediciones Riopiedras.
- Buber, M. (2003). **El camino del hombre**. Buenos Aires: Editorial Altamira.
- Buber, M. (2017). **Yo y Tú**. México: Editorial Herder.
- Dussel, E. (1973). **Para una ética de la liberación latinoamericana: Tomo 1**. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI.
- Dussel, E. (1994). Debate en torno a la Ética del Discurso de Apel. *Diálogo Filosófico Norte-Sur desde América Latina*. México: Editorial Universidad Autónoma Metropolitana.
- Habermas, J. (1983). **Teoría de la acción comunicativa: racionalidad de la acción y racionalidad social**. Madrid: Editorial Taurus.
- Lévinas, E. (2006). Ética como filosofía. **Revista A Parte Rei**, (43).

Lévinas, E. (2016). **Totalidad e infinito**. México: Editorial Herder.
Lévinas, E. (2019). **Humanismo del otro hombre**. México: Siglo XXI Editores.