

LA NOCIÓN DE RESPONSABILIDAD. PUNTO DE  
ENCUENTRO PARA TRES APROXIMACIONES  
DE LA ETICA



TECNOLOGICO  
DE MONTERREY

TESIS

DOCTORADO EN ESTUDIOS HUMANISTICOS CON  
ESPECIALIDAD EN ETICA

INSTITUTO TECNOLOGICO Y DE ESTUDIOS  
SUPERIORES DE MONTERREY  
CAMPUS MONTERREY

POR

SUSANA MAGDALENA PATIÑO GONZALEZ

DICIEMBRE 2007

LA NOCIÓN DE RESPONSABILIDAD. PUNTO DE  
ENCUENTRO PARA TRES APROXIMACIONES  
DE LA ETICA



**TECNOLOGICO  
DE MONTERREY**

**TESIS**

DOCTORADO EN ESTUDIOS HUMANISTICOS CON  
ESPECIALIDAD EN ETICA

**INSTITUTO TECNOLOGICO Y DE ESTUDIOS  
SUPERIORES DE MONTERREY**  
CAMPUS MONTERREY

POR

SUSANA MAGDALENA PATIÑO GONZALEZ

DICIEMBRE 2007

**LA NOCION DE RESPONSABILIDAD. PUNTO DE ENCUENTRO PARA  
TRES APROXIMACIONES DE LA ÉTICA.**



**TECNOLÓGICO  
DE MONTERREY®**

**TESIS**

**DOCTORADO EN ESTUDIOS HUMANÍSTICOS CON  
ESPECIALIDAD EN ÉTICA**

**INSTITUTO TECNOLÓGICO Y DE ESTUDIOS  
SUPERIORES DE MONTERREY  
*CAMPUS MONTERREY***

**POR**

**SUSANA MAGDALENA PATIÑO GONZALEZ**

**DICIEMBRE DE 2007**





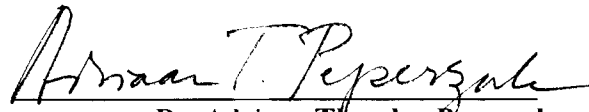
**INSTITUTO TECNOLÓGICO Y DE ESTUDIOS  
SUPERIORES DE MONTERREY**

**PROGRAMA DE GRADUADOS DE LA DIVISIÓN  
DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES**

Los miembros del comité de tesis recomendamos que la presente tesis de  
Susana Magdalena Patiño González  
sea aceptada como requisito parcial para obtener el grado académico de


**Doctorado en Estudios Humanísticos con especialidad en  
Ética**

**Comité de Tesis**

  
Dr. Adriaan Theodor Peperzak  
Sinodal

  
Dra. Martha Eugenia Sañudo Velázquez  
Sinodal

  
Dr. Rafael Moisés De Gasperín Gasperín  
Asesor

  
Dra. Blanca Guadalupe López Morales  
Directora del Programa de Maestría y  
Doctorado en Estudios Humanísticos

**Diciembre de 2007**



A Eliseo, Adrián y Ana Elena

Los quiero mucho.





## Agradecimientos

Este proyecto no hubiera sido posible sin el apoyo de muchas personas. En las siguientes líneas menciono sus nombres como muestra de gratitud al interés mostrado por mi trabajo y su cuidado hacia mi persona.

Expreso mi admiración y aprecio al Dr. Rafael De Gasperín, asesor de mi tesis. A lo largo de mi trabajo, siempre sentí que Rafa estuvo *ahí-para-mí*: para animarme, para ofrecerme sugerencias iluminadoras y para señalarme con franqueza mis equívocos. Mi reconocimiento por su perspicacia intelectual, su sensibilidad y su modestia. Gracias por compartir este reto conmigo.

Un agradecimiento profundo para mis sinodales y lectores de tesis, Dra. Martha Sañudo y Dr. Adriaan Peperzak. El tiempo invertido en mi trabajo es un regalo de valor incalculable. Gracias por sus acertadas críticas y apoyo generoso.

A los profesores y amigos que retroalimentaron este proyecto en alguna o varias de sus fases de desarrollo: Blanca López, Dora Elvira García, Eduardo Parrilla, Emilio Martínez Navarro, Francisco Javier Serrano, Freddy Mariñez, Inés Sáñez, José Antonio Cervera, José María Mardones, Kande Mutsaku y Sofia Reding.

A mis compañeros y colegas de Proyecto de Investigación: Judith Farré, Ambrosio Sánchez, Felipe Montes, Gabriel Vallecillo y Ricardo Guzmán. El apoyo recibido de este grupo en las etapas iniciales de mi proyecto merece una mención especial.

Agradezco también a mis compañeros de los cursos de especialidad: Adán Pérez, Ana Laura Santamaría, Clemente Gaitán, Donato Cárdenas, Elsa Gutiérrez, Gabriela Dávila, Gerardo Garza, Isabel Carmona, Juan Gerardo Garza, Leticia Flores, Liliana Suárez, Olga Sierra, Oscar Tamez y Vicky de Vales. Este programa me brindó la oportunidad de compartir con ustedes inquietudes intelectuales y agradables momentos de convivencia.

Mi gratitud a Dalia Valdez por su paciencia y atinada asesoría en la edición de este trabajo. Aprendí del arte de la escritura gracias a sus observaciones.

Gracias también a Lorena Cavazos por su amable y entusiasta disposición para apoyarme en los trámites administrativos a lo largo de todo el doctorado.

Muchas gracias a todos ellos. También a mi padre, Jaime Patiño Treviño, a mis familiares y amistades que me estimularon a seguir adelante con esta aventura, muchas gracias. Los llevo a todos en mi corazón.



## Índice

<b>Introducción</b>	1
<b>Capítulo 1. La cualidad del vínculo</b>	7
<b>1.1 La relación ética como cuidado del otro</b>	11
1.1.1 La visión de Nel Noddings	14
1.1.2 El cuidado en la relación ética	19
1.1.3 La particularidad como condición de lo relacional	24
1.1.3.1 ‘Cuidar a’ y ‘cuidar de’. Dos tipos de cuidado	26
1.1.3.2 El cuidado como principio	31
<b>1.2 La relación ética como primacía del otro</b>	38
1.2.1 El pensamiento de Emmanuel Lévinas	43
1.2.2 El diálogo de la trascendencia	45
1.2.2.1 Diálogo, socialidad y relación ética	48
1.2.3 La fenomenología del rostro	50
1.2.3.1 El rostro como fuente de obligación moral	52
1.2.4 La relación como responsabilidad absoluta	54
<b>1.3 La relación ética desde la perspectiva de la ipseidad</b>	59
1.3.1 La definición de ethos de Paul Ricœur	61
1.3.2 Sí mismo como otro	66
1.3.2.1 El análisis hermenéutico de la identidad	68
1.3.2.2 La estima de sí y el respeto de sí	70
1.3.3 La relación de solicitud y la relación de justicia	74
<b>1.4 Discusión: el giro relacional y la responsividad</b>	78
1.4.1 La noción de responsividad.	87
<b>Capítulo 2. Conceptualización del sujeto relacional</b>	93
<b>2.1 El self del cuidado ético</b>	94
2.1.1 Buber como fundamento del cuidado ético	103
2.1.2 La reciprocidad como condición de lo relacional	109
<b>2.2 El guardián del hermano</b>	116
2.2.1 De la esencia al des-inter-és (o lo otro que ser)	133
2.2.2 La pasividad del uno-para-el-otro (que no es compromiso)	139
<b>2.3 El sujeto de imputación moral</b>	144
2.3.1 La atestación y la imputabilidad	149
2.3.2 Del ‘Heme aquí’ al ‘Aquí estoy’	152
2.3.3 Tender a la vida buena (con y para el otro en instituciones justas)	160
<b>2.4. Discusión: La dimensión responsiva del sujeto relacional</b>	168
2.4.1 Responsividad y virtud	169
2.4.2 Responsividad y deber	172
2.4.3 Las cualidades del sujeto responsivo	174

<b>Capítulo 3. La capacidad ético-responsiva</b>	181
<b>3.1 Alteridad y singularidad del otro</b>	192
3.1.1 Adivinar el pensamiento del otro	198
<b>3.2 Fenomenología de la responsividad</b>	202
3.2.1 El doble juego del responder	206
3.2.2 La lógica de la respuesta responsiva	211
<b>3.3 El cuidado y la responsividad</b>	214
3.3.1 La confianza (trust) en la relación de cuidado	217
3.3.2 El cuidado como conjunto de capacidades	223
<b>3.4 El sí mismo de la Afectividad</b>	231
3.4.1 La estructura de la afectividad	233
3.4.2 La singularidad de las situaciones y la sabiduría práctica	238
<b>3.5 Discusión: La reapropiación de la capacidad ético-responsiva</b>	243
<b>Conclusiones</b>	253
<b>Bibliografía</b>	257



*Mi tarea no consiste en construir la ética;  
intento tan sólo buscar su sentido.*

Emmanuel Lévinas  
*Ética e Infinito*



## **Introducción**

La actividad reflexiva carecería de valor si no estuviera orientada a encontrar respuestas a las grandes preguntas del hombre y lograr, como resultado de su afán especulativo, ampliar el horizonte de posibilidades para la vida buena y la convivencia justa. Es por ello que la ética siempre ha ocupado y seguirá ocupando un lugar significativo en el pensamiento filosófico. El sentido de la ética puede entenderse, por consiguiente, como el afán de indagación teórica orientado a buscar los fundamentos últimos o los principios esenciales para definir lo bueno y lo justo. Desde la tradición griega hasta nuestros días, la reflexión metódica de la filosofía moral se ha abocado a sentar las bases para determinar la cualidad ética de las aspiraciones de vida personal, así como a estipular los criterios de justicia que han de regular la convivencia de los hombres en el ámbito social.

Desde otra perspectiva, la tarea de la ética también puede contemplarse como el esfuerzo reflexivo que busca encontrar alguna vía para analizar y conciliar las tensiones que surgen entre la aspiración personal del *yo* y la exigencia del *otro*. Bajo esta óptica, nos encontramos ante un tipo de aproximación que indaga y profundiza en el aspecto relacional de la ética, pero desde un enfoque no centrado en lo normativo. Esta tesis se inscribe en este ámbito puesto que coloca en un primer plano y de manera central la dimensión de la relación con el otro. Apoyada en tres aproximaciones teóricas sustanciales que se vinculan bajo la tipificación designada como *giro relacional*, en este trabajo se propone la noción de *responsividad*.

El concepto de *responsividad* entreteje elementos de la ética levinasiana, de la teoría del cuidado ético y de la definición del *ethos* ricœuriano<sup>1</sup>. Estos tres acercamientos constituyen el marco conceptual que sustenta la propuesta. La noción de responsividad aquí formulada se apoya en planteamientos básicos de cada una de las tres teorías y se propone como criterio para determinar la capacidad ético-responsiva del sujeto y para analizar la cualidad ética de la relación interhumana.

Anticipar una definición en la parte introductoria de un estudio sin haber realizado el recorrido por el argumento que la respalda, conlleva el riesgo de conducir a equívocos o confusiones. Por ello, más que una definición de la noción de responsividad, en las siguientes líneas se ofrece sólo una descripción general del itinerario seguido a través de los capítulos que integran este trabajo, no sin antes dejar en claro los presupuestos antropológicos y epistemológicos de esta investigación.

Bernard Waldenfels (1995, 1997) aporta el fundamento epistemológico para la noción de responsividad. Desde el punto de vista fenomenológico, el autor analiza la respuesta “responsiva” para establecer que ésta escapa a la lógica de lo ordinario y se coloca siempre como excepción, o “más allá”, de lo que usualmente se cataloga bajo el concepto de responsabilidad. Por otra parte, y desde el punto de vista ético, el *más allá* de la respuesta responsable —convencionalmente entendida— encuentra eco en los planteamientos levinasianos. La responsabilidad absoluta del otro, ante el otro, para el otro y por el otro, de la ética de Lévinas, puede considerarse casi como

---

<sup>1</sup> Tres planteamientos del pensamiento ético contemporáneo: la ética de la responsabilidad de Emmanuel Lévinas (1905-1995), la aproximación hermenéutica de Paul Ricœur (1913-2005) y la ética del cuidado representada por Nel Noddings (1929 ---), se irán trenzando metódicamente en torno a la noción de responsividad que aquí proponemos. El énfasis que estos tres autores otorgan a la relación ética fue el criterio primordial de selección. En las páginas que integran este trabajo se encontrará una justificación más detallada de lo que en este apartado introductorio sólo dejamos anotado.



sinónimo de la noción de responsividad, según se propondrá aquí. El concepto de *atestación* propuesto por Ricoeur sirve también como sustento epistemológico para esta discusión, específicamente para el capítulo tres, donde se plantea la capacidad ético-responsiva del sujeto. La atestación que el filósofo francés establece como “confianza en el poder de decir, en el poder de hacer, en el poder de reconocerse personaje de narración, y, finalmente en el poder de responder...” (2003. p. XXXVI), constituye una base sólida para el tipo de respuesta ética que aquí se plantea.

Desde el punto de vista antropológico la tesis reivindica al ser humano como *ser relacional*. Para que la noción de responsividad tenga sentido es preciso alejarse de las posiciones antropológicas y ontológicas centradas en el yo, y acentuar la primacía de la relación, la primacía del otro. Esta comprensión de la relación —vale enfatizar desde el principio— difiere de la perspectiva *económica* del ego que se socializa con el otro en la medida en que le resulta *necesario* para su bienestar individual (Peperzak, 2005. p. 29 y sigs.). La socialidad de la que aquí se habla no se basa en una necesidad psicológica o material de supervivencia o bienestar, sino que se funda en la profundidad de las tesis levinasianas.

Al igual que la ética del cuidado, la responsividad se comprende más fácilmente en el plano de las relaciones con “el otro” cercano. En este sentido, la teoría del cuidado ético aporta elementos sustantivos que enriquecen esta discusión. La solicitud, la hospitalidad, la deferencia y el cuidado, corresponden y se aplican indudablemente al ámbito de las relaciones cara a cara. Sin embargo, la noción de responsividad también es susceptible de aplicarse a situaciones no circunscritas al plano interpersonal. Dicho de otra manera: la presente aportación establece que es

posible hablar de una responsividad ética no sólo correspondiente a las personas, sino también a las instituciones, o bien, que la capacidad ético-responsiva, más que limitarse a la relación yo-tú, puede actualizarse en la relación que nos vincula con un tercero, aunque desde una formulación diferente a la de la justicia. Si Ricœur define el ethos del ser humano como deseo de vida realizada, con y para otros, en instituciones justas, la responsividad puede ser colocada entre el segundo y tercer momentos de dicha definición. Como mediación lógica entre la solicitud y el cuidado, por una parte, versus la exigencia de la norma justa por la otra, la responsividad se ofrece como alternativa para describir una forma de vinculación con el otro concreto, pero también con el otro generalizado.

Esta argumentación cubre tres puntos (o capítulos) en su recorrido: la cualidad del vínculo, la conceptualización del sujeto relacional, y la capacidad ético-responsiva. Cada uno de estos capítulos se presenta en un orden de exposición arreglado en razón de cuatro pasos. En los tres primeros se revisan los planteamientos de cada uno de los tres autores que apoyan este trabajo, para cerrar con un cuarto paso donde se presenta una discusión que entreteje los conceptos anteriores con lo que se desea destacar como propuesta del trabajo. Por ejemplo, en el capítulo primero sobre la cualidad del vínculo, se empieza por describir la relación ética como cuidado del otro (Noddings), para luego abordar la relación como primacía del otro (Lévinas), y continuar con una aproximación a la relación ética desde la perspectiva de la ipseidad (Ricœur). Estos tres recorridos aportan los elementos para abordar, como cuarto paso, la discusión que conduce a la presentación y análisis del giro relacional, así como de la responsividad ética.

El capítulo dos se concentra en la discusión del sujeto relacional. Bajo los subtítulos del *self* del cuidado ético, del guardián del hermano y del sujeto de imputación moral, nuevamente se pasa revista a los conceptos aportados por Noddings, Lévinas y Ricœur. Los elementos revisados se van trenzando en una discusión que destaca la dimensión responsiva del sujeto relacional y que describe, de manera puntual, las cualidades del sujeto responsivo.

El capítulo tres constituye la aportación central. Bajo el título de la capacidad ético-responsiva, en este apartado se profundiza en las nociones de alteridad y excepcionalidad del otro correspondientes a la ética levinasiana, se examina la lógica de la respuesta responsiva desde el punto de vista fenomenológico, y se hace una aproximación al cuidado como conjunto de capacidades. También se explora el papel de la afectividad y se establece la sabiduría práctica, según propone Ricœur, para resolver las situaciones conflictivas o dilemáticas del ámbito ético y moral. Todo lo anterior para concluir con una discusión en la que se pone de manifiesto, con toda la contundencia posible, la necesidad de reapropiación de la capacidad ético-responsiva como clave fundamental de la relación ética. La salida a la tensión entre el deseo personal y la exigencia del otro, que puede resolverse desde la responsividad y por la responsividad, se discutirá en las conclusiones. Entre el egoísmo y el desinterés, entre los extremos de un yo en-sí-mismado y un yo que se niega a sí mismo, puede encontrarse, como mediación lógica, la perspectiva de la responsividad o la respuesta responsiva. El apoyo teórico de los autores seleccionados en esta propuesta, hacen posible una afirmación de tal naturaleza. El argumento completo se encuentra en las páginas siguientes.

Este trabajo constituye tan sólo una modesta aportación que aspira, según palabras de Lévinas, a buscar un sentido para la ética, particularmente en lo que respecta a la relación con el otro. Espero que este esfuerzo tenga sentido también para sus lectores.



## **Capítulo 1**

### **La cualidad del vínculo**

Decir que toda ética está referida a un ámbito de relaciones equivaldría a decir algo que está de más. Sin embargo no está de más señalar que ese ámbito de relaciones ofrece un campo inagotable para la reflexión ética. Centrar la atención en la cualidad de la relación y analizarla desde diversas perspectivas, es una tarea que vale la pena abordar.

En el largo recorrido de la historia del pensamiento occidental se han producido diversas formulaciones teóricas para sentar las bases de la moralidad: el cultivo de la virtud como medio para lograr la felicidad, el cumplimiento del deber que responde a una ley moral universal, el diálogo argumentativo para llegar a normas consensuadas, y la búsqueda del mayor bien para el mayor número, por mencionar algunos de los planteamientos más difundidos. En la reflexión contemporánea se utilizan denominaciones como neo-aristotelismo, neo-kantismo, perspectiva dialógica, enfoque consecuencialista, tradición comunitarista, entre otros, para ubicar y agrupar los diversos posicionamientos teóricos. Todos ellos abordan necesariamente el ámbito de las relaciones, el espacio donde se pueden ver plasmados los diversos planteamientos y propuestas. Pero cada teoría, a su vez, se diferencia del resto por la forma en que enfatiza, describe —o prescribe— un aspecto particular de dicha relación. Es la cualidad de la relación la que será discutida en este primer capítulo.

El posicionamiento teórico que aquí se va a proponer podría ubicarse a medio camino entre los enfoques neokantianos y dialógicos de orden universalista, por una parte, y los que proponen una ética que se enfoca más en lo particular enfatizando

otros órdenes como el papel de los sentimientos. A las propuestas que privilegian el aspecto racional y discursivo de la ética —como es la apuesta del diálogo argumentativo de Habermas— se les suele catalogar dentro de lo que se ha denominado el *giro discursivo*. Aquellos planteamientos que, por el contrario, resaltan la importancia del relato, el papel de los sentimientos y el valor de las tradiciones, suelen clasificarse bajo la noción del *giro narrativo*.

Lo que aquí se revisará corresponde a lo que puede llamarse el *giro relacional* —en la literatura revisada no se encontraron autores que utilicen este calificativo—. En este trabajo se utilizará tal designación para agrupar bajo una misma denominación tres propuestas de tradiciones muy diversas: una que se desprende del discurso feminista anglosajón, otra que proviene de la tradición del pensamiento judío, y una tercera ubicada en el marco de la filosofía continental. Estas aproximaciones —la ética del cuidado, la ética levinasiana, y la ética ricoeuriana, respectivamente—, al describir la cualidad del vínculo ético, acentúan algún aspecto de la relación, esencial para la propuesta de este trabajo.

El *giro relacional*, como aquí se propone, implica un posicionamiento teórico que sostiene que el ser del hombre ha de ser construido o definido en términos de relación y apertura a la alteridad. A diferencia del giro discursivo y la apuesta por una razón dialógica que se sustenta sobre la base de una concepción abstracta del hombre, pero diferenciándose también de un giro narrativo que pone más atención en el papel de los sentimientos y se enfoca exclusivamente en el sujeto particular, el giro relacional reclama para sí: una antropología centrada en el reconocimiento del otro y de su diferencia, una antropología donde el yo se define como responsable del otro.

ante el otro, y por el otro; una antropología donde el sentido de lo ético pueda encontrarse al tomar en consideración todos los vínculos posibles entre los hombres, los de solicitud y los de cuidado; los vínculos mediados por la justicia y promovidos por la libertad autónoma, así como los que quedando sujetos a la interpelación del otro exigen absoluta responsabilidad y heteronomía<sup>1</sup>.

En este capítulo se pone especial énfasis en la cualidad del vínculo. ¿Cómo ha de caracterizarse la relación humana para ser definida como relación ética?, ¿qué criterios determinan que la relación con el otro sea una relación ética? ¿Cómo se conceptúa, desde tradiciones teóricas diferentes, la relación con el otro? En este trabajo, y según se señaló en la Introducción, se abordarán tres autores diferentes: Noddings, Lévinas y Ricœur. ¿Cómo conceptúan estos tres autores la relación con el otro?, ¿cuáles son sus puntos de convergencia?, ¿cuáles sus divergencias?, ¿dónde se ubican los límites y alcances de cada una de sus concepciones? Sin caer en la sobre simplificación, ¿hay algo que pueda decirse acerca de la relación ética que valga para

---

<sup>1</sup> No obstante, el concepto de responsabilidad puede entenderse de otras formas y no necesariamente en términos de una *absoluta* responsabilidad por el otro cuando se aplica a la vida práctica. Por ejemplo, a partir de la aplicación imparcial de los principios de justicia, la respuesta responsable no podría considerar la singularidad y diferencia que representa el otro y con ello, escapar a la exigencia de tener que responder por él/ella en un momento determinado. El mismo razonamiento cabe si se trata de describir el vínculo ético a partir de los conceptos de solicitud y cuidado, pues estos enfoques, solicitud y cuidado, remiten al tipo de relación que se establece particularmente, y de manera casi exclusiva, con los otros cercanos. La solicitud que surge, por decirlo de alguna forma, de manera casi “espontánea” hacia las personas que se encuentran en el ámbito de nuestra vida privada, no alcanza para evocar el carácter de obligatoriedad que supone la relación ética. El cuidado y la solicitud, asimismo, se encuentran limitados conceptualmente para poder aplicarse más allá del dominio de las relaciones cara a cara. Es por ello que en este trabajo queremos proponer el término *responsividad* como una noción que pueda emplearse tanto para describir la cualidad ética de la relación con los cercanos pero también susceptible de ser aplicada con un carácter de exigencia ética hacia todos los demás. El compromiso es enfatizar el aspecto relacional de la ética y explorar las posibilidades de una noción que en su uso pueda reflejar y hacer referencia, al mismo tiempo, a distintas aproximaciones teóricas en torno a la relación ética.

aplicarse a los tres enfoques?, ¿cómo podría enunciarse dicho denominador común acerca de la relación?

Antes de entrar de lleno en la exploración sobre la cualidad del vínculo, es decir, de la relación entendida como cuidado del otro, de la relación entendida como responsabilidad absoluta, y de la relación que se funda en un modelo identitario de *ipseidad* y *alteridad*, cabe precisar algunas observaciones respecto a la diversidad de significados que encierra el término *vínculo*.

“Vínculo” puede ser entendido en términos de sujeción o atadura, es decir, a un ámbito de significados que aluden a un sentido de obligación o sometimiento hacia aquel o aquello a lo que estamos sujetos por una suerte de contrato más o menos acordado. Pero por otro lado, “vínculo” puede entenderse en términos de proximidad, nexos, lazos, familiaridad, lo cual remite a significados de identidad compartida y reconocimiento mutuo que evocan afinidades que existen de manera independiente al contrato.<sup>2</sup> Cabe señalar lo anterior porque la interpretación y matiz que se dé a la noción del vínculo que une a los seres humanos será determinante para el análisis ético. De aquí la insistencia e interés en el *giro relacional* y la importancia de explorar y dejar lo más claro posible las modalidades con que se define la relación ética desde las tres aproximaciones que aquí se abordarán.

---

<sup>2</sup> En el capítulo primero de su libro *Alianza y Contrato*, Adela Cortina (2001) hace un interesante análisis de lo que ella misma llama “Dos parábolas sobre los vínculos humanos”. Aquí la autora examina las bondades y limitaciones tanto del vínculo contractualista como el que se establece en términos de alianza.

## 1.1 La relación ética como cuidado del otro

Hablar del vínculo relacional en la literatura contemporánea significa hablar de lo que se ha denominado la *ética del cuidado*. Por ello se inicia esta sección haciendo referencia a esta propuesta que ha cobrado gran relevancia a partir de las dos últimas décadas del siglo XX y que se ha visto como una contraparte importante de las planteamientos éticos derivados de la tradición kantiana y neo-kantiana.

Se establece como punto de partida, para la propuesta del cuidado, el cuestionamiento de Carol Gilligan (1985) acerca del pretendido universalismo de la teoría de desarrollo moral propuesta por Lawrence Kohlberg. Esta autora formula en una “voz diferente”,<sup>3</sup> el corpus teórico básico sobre el que se construye lo que se designa como *ética del cuidado*.

Gilligan sostendrá que la forma en que muchas mujeres abordan los problemas éticos supone una forma distinta, pero no inmadura —como había concluido Kohlberg—, de abordar la moralidad. La voz distinta que Gilligan describe se caracteriza por enfrentar las decisiones éticas con atención en los aspectos contextuales de la situación y la singularidad de las personas involucradas, más que por la aplicación de principios susceptibles de universalización. Pero esta voz no está caracterizada por el sexo sino *por el tema* (1985, p.14), pues Gilligan también se encargará de anotar que la aproximación del cuidado se observa tanto en varones como en mujeres y el hecho de que empíricamente se manifieste mayormente en la población femenina obedece a factores que están determinados por el marco social que moldea las experiencias y la forma distinta de relacionarse de hombres y

---

<sup>3</sup> Cfr. Al título de la obra de Gilligan, C. (1992). *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. (1ª. ed. 1982) USA. Harvard University Press.

mujeres. Subyacente a una ética del cuidado existe un razonamiento, más que de imparcialidad y de justicia, de responsabilidad por las relaciones. El cuidado de la relación como "argumento" para la elección moral, contrasta con la lógica de la imparcialidad, los derechos y las reglas imbuidos en el formalismo de las éticas de corte kantiano y de los enfoques utilitaristas.

Así la ética del cuidado constituye un marco de referencia común para todas aquellas propuestas éticas que aborden la moralidad prestando atención a la circunstancia específica y a la particularidad de los agentes involucrados. Más que intentar soluciones orientadas por algún principio general, o por un conjunto de principios básicos, las éticas del cuidado van a privilegiar, ante todo, el ámbito de las relaciones que es necesario conservar, cuidar y proteger.

Desde una perspectiva desarrollista, la teoría del cuidado establece como obligación moral la exigencia de tomar en consideración las necesidades del otro tanto como las propias, es decir, la ética del cuidado coloca ambas exigencias en el mismo nivel. En un momento dado serán la situación concreta y las particularidades del contexto las que marquen a cuáles exigencias se debe responder, pero no hay forma de prescribir una fórmula universal para la respuesta ética del cuidado. *El cuidado de la relación*, ya sea que esto exija que se atiendan las necesidades del otro antes que las propias o viceversa, será lo que determine el curso de la respuesta de cuidado. Ninguna otra noción o fundamento, como podrían ser la autonomía del sujeto, la aplicación del principio de justicia, la observación del deber de solidaridad, etcétera, se colocan antes del cuidado de la relación. Desde la ética del cuidado, el procurar y mantener el ámbito de relaciones como prioridad, implica sobre todo, la

imposibilidad de ejercer ningún tipo de violencia contra el otro: ni la libertad, ni la justicia, ni la igualdad, pueden servir como base para destruir la relación. Por eso, y desde el punto de vista de la psicología moral, en la teoría del cuidado la capacidad para saber balancear las necesidades propias y las del otro se convierten en la meta de la madurez moral, así como la capacidad de razonamiento autónomo y el discurso argumentativo representan la meta de aproximaciones que siguen las herencias kantianas y neokantianas respectivamente.

Entre las voces importantes en el discurso ético del cuidado se encuentra la norteamericana Nel Noddings. A dos años de haber sido publicada la obra de Gilligan, *In a different voice* (1982), Noddings (1984) se sumó "al coro". Las aportaciones de esta última autora, además de ser una referencia obligada en los trabajos que abordan la ética del cuidado, han logrado impulsar y promover este enfoque. En los últimos veinte años, el discurso del cuidado ha aportado planteamientos y visiones para la teoría ética que se han incorporado de manera significativa en la reflexión filosófica. Esta perspectiva se caracteriza, indiscutiblemente, por privilegiar el ámbito de la relación ética, *el giro relaciona*], cuestión de interés principal en este trabajo. ¿De qué manera se conceptúa la cualidad del vínculo en esta teoría, particularmente desde la visión de Noddings? ¿En qué consiste una relación de cuidado ético? ¿Cuáles son los fundamentos teóricos que lo sustentan? ¿En qué medida se puede diferenciar el cuidado de otras formas de relación ética? ¿Es posible establecer el cuidado como principio ético? En los siguientes apartados se hará una breve revisión de la teoría del cuidado desde la

perspectiva de Noddings. También se discutirán las preguntas anteriores a fin de que quede establecida, explicada y delimitada la cualidad del vínculo desde este enfoque.

### **1.1.1 La visión de Nel Noddings**

*Cuando veo a mi hijo y reconozco la relación fundamental  
en la que ambos nos definimos,  
a menudo experimento un gozo sobrecogedor y profundo  
el gozo que acompaña el cumplimiento de nuestro cuidado*  
Nel Noddings (1984, 6)

La cita que inicia este apartado abre la puerta a varias preguntas. ¿Por qué la autora califica de “fundamental” la relación?, ¿es dicho adjetivo utilizado descriptivamente para enfatizar la relación madre-hijo como diferente de otro tipo de relaciones?, ¿o lo “fundamental” es la función que desempeña la relación para la definición de la identidad? Por otra parte, ¿el gozo sobrecogedor constituye una vivencia reservada para quienes tienen la experiencia de la maternidad?, ¿o cabe la posibilidad de este gozo en otro tipo de relaciones?

De la cita se destaca la identidad compartida en un tipo de relación, esto es, de la relación madre-hijo, y el gozo como resultado, no de la relación en sí misma, sino del cumplimiento del cuidado. Por otra parte el cuidado se establece como “nuestro”, es decir en términos de reciprocidad, lo cual anuncia o anticipa la herencia de Buber<sup>4</sup> que Noddings recupera en sus trabajos.

Pero la relación madre-hijo no es la única en la que puede cumplirse el cuidado. Otros tipos de relaciones, inspiradas tal vez en el cuidado materno, pueden,

---

<sup>4</sup> “No intentéis debilitar el sentido de la relación: Relación es reciprocidad” señala Buber (2005, 15)



y de hecho lo hacen, cumplir con la función de atención, protección, asistencia, vigilancia e interés por el otro. Que exista o no un gozo como resultado de la relación de cuidado puede ser discutible, pero algún tipo de satisfacción ha de haber en ello desde el momento en que existen actividades, enfocadas en esa dirección, que se eligen libremente; por otra parte, recibir el cuidado cuando se está en situación de requerirlo, es algo indiscutiblemente apreciado que se agradece infinitamente. Pero por ahora, sólo se pondrá énfasis en tres puntos esenciales del vínculo: que lo fundamental de la relación está en el cuidado, que el cuidado “pertenece” a ambos miembros de la relación, y que la definición de los involucrados se establece en términos relacionales.

Con los tres puntos anteriores se puede comprender que la posición de Noddings con respecto a la relación se explica en términos de un interés o cuidado por el otro que pide reciprocidad; en razón de una interacción bi-direccional que define a ambos miembros de la relación de manera complementaria. En otras palabras, hay una dependencia mutua entre “el-que-cuida” —*the caring one*— y “el-que-es-cuidado” —*the cared for*—. Desde la perspectiva de estos criterios la relación de cuidado no diferiría significativamente de otro tipo de relaciones, como por ejemplo la relación de amistad. Para determinar la cualidad *ética* del cuidado habría que recurrir entonces a otros criterios que Noddings planteará en términos del valor que representa el cuidado para la supervivencia humana<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Adelantamos que desde nuestro punto de vista esta posición “economicista” de la relación no resulta suficiente para sustentar la noción de responsividad. Pero es preciso que avancemos un poco más en los planteamientos de la autora y no desacreditar su propuesta de manera prematura. Aunque de manera insuficiente, la teoría del cuidado ético nos ofrece sin duda algunos puntos y reflexiones importantes que es preciso rescatar.

De acuerdo con Noddings, la base para la experiencia del cuidado está en la relación humana inicial. Un cuidado absolutamente necesario para la supervivencia que puede ser otorgado por cualquier persona, hombre o mujer que sea *el-que-cuida* y no necesariamente por la madre.

Vale esta aclaración porque, si bien, la ética del cuidado surge y se inscribe dentro de la tradición del discurso feminista, en ningún momento se intenta hacer del cuidado algo exclusivo del dominio femenino, sino todo lo contrario. Esto se puede constatar desde la advertencia que hace Gilligan en sus primeros trabajos y que ya se aclaraba en el apartado anterior: que la distinta voz que utiliza el cuidado no está caracterizada por el sexo sino por el tema. Resulta importante reiterar, por lo tanto, que la perspectiva ética del cuidado no pretende quedar restringida al ámbito de lo femenino, sino que hay que salvar desde el comienzo las limitaciones que supondría una aproximación ética con un sesgo de género.

Parafraseando y coincidiendo con Cortina (2001, p.40) anotamos que la intención de las éticas del cuidado se enfoca a explicar y reivindicar un tipo de racionalidad moral que utiliza una lógica de la unión, de la responsabilidad y de la protección hacia lo vulnerable; una lógica que privilegia la compasión, el valor de lo relacional, la particularidad del cuidado. Una lógica que es perfectamente aplicable o compatible con cualquier persona, independientemente de su género o sexo.

Diferenciando el cuidado de un mero sentimentalismo mal entendido que no se traduce en acción,<sup>6</sup> los trabajos de Noddings están enfocados a mostrar que el

---

<sup>6</sup> Esta afirmación nos recuerda el comentario que hace Mardones con respecto a los sentimientos y el cuidado del otro: “la compasión no se queda en mero sentimiento –sino que mira al cuidado del otro [y es] fuente de una praxis moral... que mantendrá despierta la atención puesta en la superación del estado de necesidad” (2003, p. 224)

fundamento afectivo para la relación y para la respuesta ética está en el cuidado. Para esta autora la relación de cuidado es abordada como ontológicamente básica, es decir, se reconoce el encuentro humano y la respuesta afectiva como un *factum* de la existencia humana. Pero este encuentro no es una mera coexistencia, sino un intercambio en ambos sentidos donde ambos pares contribuyen a la relación como ya se mencionó antes: el-que-es-cuidado resulta tan importante para la relación como quien lo otorga. Para Noddings, la dependencia mutua es determinante: si la persona que recibe el cuidado no reconoce haberlo recibido, la relación NO se lleva a cabo, la relación no ocurre; este condicionamiento está apoyado en la lectura que hace la autora del significado de reciprocidad en Buber y en la cual no coincidimos<sup>7</sup>. Al margen de que la lectura de Noddings está más cerca del campo de la Psicología Moral que del ámbito de la Filosofía Moral, lo cual representa un inconveniente muy serio cuando se trata de fundamentar el cuidado como una exigencia ética, la cuestión de la reciprocidad plantea problemas muy básicos. Por ejemplo si se trata de aplicar la noción de cuidado para analizar la atención hacia los recién nacidos o hacia personas incapacitadas para responder, ¿cómo podría explicarse la reciprocidad?, ¿cómo habría de entenderse el cuidado que se brinda a un paciente en estado de coma?

La aproximación de Noddings se establece a menudo en términos conductuales y desde este acercamiento descriptivo resulta difícil determinar o derivar la índole prescriptiva que ha de caracterizar a una propuesta ética sólida. Sin embargo

---

<sup>7</sup> La lectura de Noddings está más cerca del campo de la Psicología Moral que del ámbito de la Filosofía, y esto resulta un inconveniente muy serio cuando se trata de fundamentar el cuidado como una exigencia ética.

Noddings establece, y este es un punto interesante en sus planteamientos, tres momentos básicos de la relación: la receptividad, la responsividad<sup>8</sup> y la reciprocidad.

Por parte de *el-que-cuida*, estos momentos estarían representados por: a) la capacidad para recibir al otro y percibir su necesidad; b) por la actitud dispuesta a responder a lo que el otro necesita recibir y actuar en consecuencia, y c) la reciprocidad donde se recibe el reconocimiento por parte de *el-que-es-cuidado*. Por su parte, *el-que-es-cuidado* también pasa por tres momentos: a) el momento en que se muestra vulnerable ante el otro; b) el intervalo donde se asume la expectativa de respuesta por parte del otro; y c) el momento de reciprocidad- donde admite y expresa haber recibido el cuidado. Es en este tercer momento de reciprocidad, donde Noddings reconoce el vínculo relacional fundamental del cuidado: un vínculo que define y une a ambos miembros de la relación de una manera especial y única.

De la descripción anterior recuperamos el énfasis en la relación como un aspecto que apoya nuestra propuesta acerca de la responsividad. No obstante, nuestro planteamiento conceptualiza la reciprocidad de manera diferente a Noddings, según argumentaremos en el capítulo tercero de esta tesis.

De momento dejamos anotado que para establecer la cualidad del vínculo en términos del cuidado ético resulta necesario considerar una dinámica de simetrías-asimetrías para la relación: simetría en tanto se exige la reciprocidad para ambos elementos de la relación y asimetría en tanto se toman turnos con respecto a la dependencia que se establece entre ellos. *El-que-cuida* depende de quien recibe el

---

<sup>8</sup> Aclaremos que la noción de responsividad como aquí la propondremos tiene un sentido mucho más amplio y complejo que el que Noddings le asigna. Para la autora, la responsividad se acerca más a un simple mecanismo reactivo que a la complejidad que supone el tipo de respuesta ética que nosotros suscribimos.

cuidado para completarse, y viceversa, *el-que-es-cuidado* depende de la condición receptiva y responsiva del otro para entrar en la relación. En este sentido, el vínculo del cuidado difiere significativamente de la perspectiva levinasiana, según se discutirá más adelante.

### 1.1.2 El cuidado en la relación ética

Dilucidar la cuestión de cómo el cuidado natural se convierte en ideal ético exige precisar lo más claramente posible lo que se ha de entender por “cuidado” desde la perspectiva ética. Por ello enseguida se hace un análisis acerca de los significados del cuidado y de sus implicaciones en la relación.

Ante todo resulta pertinente aclarar que en español el verbo cuidar es transitivo: se cuida algo, o se cuida a alguien. La comprensión gramatical de este verbo nos permite observar la relación de necesaria interdependencia que exige la acción de cuidar. En primer lugar, este verbo es susceptible de utilizarse mediante la voz pasiva. Decir “Pedro es cuidado por mí” y “Yo cuido a Pedro”, describen la misma situación, y aunque la matizan de manera diferente conducen a la misma conclusión en relación a lo que se desea señalar aquí, es decir, la necesaria interdependencia en la acción de cuidar. La utilización de la voz pasiva hace de Pedro, que recibe el cuidado, un sujeto-paciente de la acción de alguien que, a su vez, más que sujeto-agente, desempeña una función de *complemento-agente*.

Por otra parte, al utilizar la voz activa en “Yo cuido a Pedro”, la transitividad del verbo cuidar hace que se requiera, necesariamente, de un complemento obligatorio. Si el hablante se limitara a decir “Yo cuido”, la oración estaría

claramente inacabada, porque como se ha señalado, siempre que se cuida, se cuida algo, o se cuida a alguien. En otras palabras, aunque sujeto-agente en la acción de cuidar, el yo requiere necesariamente de un complemento, lo otro, para que su acción tenga sentido.

Cuidar es un verbo que generalmente se aplica para describir situaciones en las cuales *el-que-es-cuidado* se encuentra en una posición de vulnerabilidad y extrema dependencia. Como el menor de edad que por su misma condición de menor es incapaz de cuidarse a sí mismo, o del enfermo que requiere del apoyo de otros debido a los impedimentos que la enfermedad le impone. Igual puede decirse respecto de las personas adultas con capacidades físicas o mentales disminuidas, quienes se ven limitadas en su autonomía para desenvolverse de manera independiente en el medio social.

Pero cuidar, en un sentido más amplio, también puede entenderse como un *estado mental* de preocupación, interés, atención, o inclinación hacia algo o alguien.

Al respecto dice Noddings:

To care is to be in a burdened mental state, one of anxiety, fear, or solicitude about something or someone (...). If I have an inclination toward mathematics, I may willingly spend some time with it, and if I have a regard for you, what you think, feel, and desire will matter to me. And again, to care may mean to be charged with the protection, welfare, or maintenance of something or someone. (1984, p. 9)

De la cita es preciso diferenciar, en primer lugar, que el estado mental de carga o preocupación hacia un problema matemático, es decir hacia “algo”, difiere cualitativamente del estado de preocupación hacia “alguien”. Se puede ignorar, dejar de lado o para después el problema matemático sin resolver y ello no conlleva, necesariamente, ningún problema moral; pero ignorar, pasar de lado, o dejar para

después la atención y cuidado que alguien necesita, son situaciones que representan, inevitablemente, una dimensión moral. En segundo lugar de la cita resaltamos que la inclinación hacia las matemáticas generalmente expresa una preferencia, al nivel de gusto o del agrado, mientras que la preocupación por el otro no corresponde a este tipo de inclinación. En las matemáticas la inclinación se encuentra habitualmente asociada con una capacidad o habilidad personal anterior a la manifestación de la preferencia, en cambio la preocupación por el otro difícilmente puede entenderse en términos de capacidad mental o habilidad cognitiva. Entonces, ¿cómo y por qué puede surgir la disposición a cuidar del otro en este sentido amplio que venimos discutiendo? Una clave para esta respuesta podría encontrarse en el interés e importancia que el otro representa en el horizonte de vida *del-que-cuida*.

La importancia que se otorga a algo o a alguien es lo que va a determinar la actitud de cuidado. Aquello que se valora, es lo que se cuida.<sup>9</sup> En el ámbito de las relaciones humanas, la exclamación “¡A nadie le importo!” significa el reclamo de una persona cuyo sentir es que no hay alguien en el mundo que se interese se preocupe por él, es decir, que le ponga atención y cuidado. Detrás de la exclamación, al margen de la base experiencial en que ésta se apoye, se percibe la queja, el reclamo, la frustración de sentirse objeto de un trato inapropiado; o de una indiferencia o desatención total; de sentirse poco apreciado o no valorado por aquellos que supuestamente le deberían valorar y quienes tendrían que prestarle

---

<sup>9</sup> Más adelante veremos como esta explicación queda englobada en la noción de *estima de sí* que propone Ricœur. Una estima de sí que incorpora a las tres personas gramaticales: el yo, el tú, y el tercero de la relación (él, ella, ellos).

cuidado.<sup>10</sup>

En el extremo opuesto a la indiferencia está la atención hacia un otro que sí importa. Un otro a quien se valora y se otorga un trato de consideración, solicitud, o cuidado. Y esto sólo puede ocurrir en el contexto de las relaciones particulares, porque tratar a alguien o tratar con alguien implica necesariamente una relación con un otro concreto, aunque dicha relación pueda, en un momento dado llevarse a cabo de manera virtual. El trato por correspondencia como se acostumbraba antaño, es un buen ejemplo de cómo se podía iniciar, mantener, cuidar, consolidar y conservar una relación mediada por la tinta y el papel. Mientras hubiera un remitente y un destinatario que tomaran y compartieran secuencialmente sus respectivos roles (receptividad, responsividad, reciprocidad), la relación podía mantenerse y perdurar, pues sería imposible llamar relación a un carteo unilateral. Mencionar el ejemplo de la relación por correspondencia tiene como único propósito enfatizar el aspecto bidireccional de la relación, puesto que es indudable que la interacción humana por antonomasia se encuentra en la relación cara a cara.<sup>11</sup>

Para Noddings, sin embargo, sería difícil aceptar que una relación de cuidado

---

<sup>10</sup> Al respecto de esto último cabe anotar como la indiferencia “total” hacia el otro puede representar, desde el punto de vista psicológico, una de las formas más brutales de castigo. El castigo de asilamiento es uno de los escarmientos más temidos en las prisiones. La indiferencia es la forma más sofisticada de odio/rechazo que el ser humano puede (y teme) experimentar. Convertirse en “nada” para el otro constituye el grado sumo de rechazo y la imposibilidad de toda forma de relación.

<sup>11</sup> La correspondencia entre Benito Juárez y Margarita Maza de Juárez representan un ejemplo maravilloso de una relación de cuidado a través de la distancia. Las numerosas veces que entre 1861 y 1872 el presidente Juárez tuvo que permanecer alejado de su familia motivó una copiosa e inspiradora correspondencia entre él y su esposa. En estas cartas se deja ver el cuidado mutuo que se prodigaba la pareja ante las adversidades y penurias que les tocó vivir en su momento histórico: persecuciones, amenazas, hambre, muerte de los hijos, etcétera. El aliento amoroso que “tomando turnos” se brindaban los esposos ponen de manifiesto una cualidad de relación que sin ser cara a cara, resulta más que cercana. La historiadora Patricia Galeana (2006) ha realizado una maravillosa labor de documentación al respecto.



es posible de manera virtual, puesto que la base afectiva del cuidado implica una capacidad para percibir y sentir al otro de manera inmediata. Cuando ésta y otros autores identifican la fuente de donde surge el cuidado —y posteriormente se nutre el ideal ético del cuidado—, se refieren a un tipo de empatía o sensibilidad natural, *natural sympathy* (Noddings, 1984, p. 104), presente en el ser humano desde sus primeros años de vida.

Una discusión significativa, ya se ha anotado en párrafos previos, es aquella que reflexiona acerca de las situaciones o casos donde el cuidado que se prodiga no recibe retroalimentación porque el receptor se encuentra incapacitado para responder, como en el caso de una persona en estado de coma. El familiar, el especialista de la salud, médico o enfermera, que cuidan a una persona en este estado, ¿están efectivamente en una relación de cuidado? ¿Sería posible hablar de relación con una persona que se encuentra en estado semejante? Hablando desde el punto de vista de Noddings, la respuesta sería que no, pues el cuidado exige reciprocidad o completarse por parte de quien recibe el cuidado. A menos que se conceda tomar como respuesta los signos vitales del paciente, la relación, estrictamente hablando, no tendría lugar.<sup>12</sup>

Si se afirma que en situaciones donde la reciprocidad es problemática o nula, la relación de cuidado no tiene lugar, ¿qué es lo que queda de la relación?, ¿acaso el mantenimiento mecánico de un cuerpo igual al que se brinda a una máquina cualquiera? ¿Y por qué, para qué, o hasta cuándo habría que tenerla funcionando?

---

<sup>12</sup> Resulta pertinente recordar la película española “Hable con ella” que toma el título de la recomendación que hace un enfermero al esposo de una mujer en estado de coma. El enfermero, por su parte, mantiene una relación muy peculiar, incluso se enamora, de una paciente que también está en estado de coma. El guión de esta película pone de manifiesto interrogantes de la ética médica a la vez que señala tareas pendientes por resolver.

Este tipo de situaciones críticas pone al descubierto las debilidades de la teoría ética del cuidado, así como la imposibilidad de la misma para constituirse como referente suficiente para apoyar la elección moral. Noddings respondería, no obstante, que la ética del cuidado nunca ha tenido la pretensión de erigirse en sistema teórico suficiente para dar cuenta del complejo fenómeno de lo moral; enfatizaría que el cuidado no niega otras posiciones o formas de aproximación para establecer la relación ética. Finalmente señalaría que la ética del cuidado no pretende prescribir sino describir; que para sancionar éticamente una respuesta, se debe analizar cada caso particular prestando atención a las motivaciones y razones en las cuales el agente fundamenta su decisión, es decir, si la decisión estuvo o no basada en el ideal ético del cuidado. (2002, pp.30-31). Esas respuestas de Noddings, sin embargo, sólo conducen a considerar que la propuesta del cuidado decaiga más bien en una alternativa preferencial que en una obligación ética. Esta debilidad de la teoría, se añadirá a otras críticas según discutiremos en el siguiente apartado.

### **1.1.3 La particularidad como condición de lo relacional**

Una fuerte y reiterada crítica que se ha hecho a la ética del cuidado es la que se refiere a considerarla como una propuesta extremadamente particularista e insuficiente que se limita a analizar el ámbito de las relaciones interpersonales y de la vida privada.<sup>13</sup> Sin embargo, quienes se adscriben a sus principios insisten en un abordaje enfocado al encuentro con el otro, prestando especial atención a la dimensión personal y contextualizada que supone la relación, específicamente una

---

<sup>13</sup> Ver Mesa, J. Is the concept of relational-self enough? ponencia presentada en la 27ª. Conferencia de la AME (Association for Moral Education) Vancouver, Canadá, 2001.

relación entre *alguien-que-cuida* y *alguien-que-es-cuidado*. En pocas palabras, para la ética del cuidado lo que importa es la dimensión relacional, pues más que tratarse de una ética que apela a principios, o de una ética fundamentada en el ejercicio de la virtud o en el cumplimiento del deber, el enfoque del cuidado supone una ética que se expresa, como ya se ha anotado, en una “voz diferente”. Una voz que privilegia, según nos recuerda Cortina: la compasión, el valor de lo relacional, y la particularidad del cuidado (2001, p.40).

Muchas teorías éticas han intentado proponer un fundamento universal de la moralidad, pero los teóricos del cuidado no comparten dicha aspiración universalista. El blanco de las críticas ha sido, por lo tanto, la acusación de privilegiar el ámbito de lo privado y dejar desatendido el espacio más amplio de la ética, la esfera de lo público, de lo social. Sin embargo, el debate Slote-Noddings, señala un aspecto novedoso. En el artículo *Caring versus the philosophers*, Slote intenta mostrar que el enfoque del *cuidado* de Noddings tiene suficiente peso para constituirse en un referente teórico para dar cuenta, tanto de las relaciones de cuidado en el ámbito de lo particular, como de las relaciones de justicia en el terreno de lo universal. El autor se define a sí mismo como uno de tantos filósofos morales que intentan mostrar que el cuidado puede ser la base de toda moralidad; además, que la validez de los ideales universales de justicia puede ser subsumida bajo la idea del cuidado y fundamentada a partir de esta noción.

El intento por encontrar una fórmula ética que integre en una sola visión los conceptos de justicia y cuidado, o de establecer un referente conceptual que permita ver que el universalismo de la justicia y la particularidad del cuidado no están

necesariamente separados, constituye un problema fundamental de la filosofía moral.<sup>14</sup> Esto es precisamente lo que intenta resolver Slote sobre la base general del cuidado ético, y tomando de manera especial la propuesta de Noddings: contrario a lo que se esperaría —pues Noddings vería en este autor un apoyo para replicar a sus detractores y críticos—, esta autora no cree que la aportación de Slote ayude a la teoría del cuidado, sino que tergiversa el sentido original de sus planteamientos. En un artículo titulado *Two Concepts of Caring*, Noddings (1999) presenta sus contraargumentos al texto de Slote, mismos que se discutirán en los dos siguientes apartados.

### 1.1.3.1 “Cuidar a” y “cuidar de”. Dos tipos de cuidado

Noddings establece que hay dos formas diferentes para describir la relación de cuidado: *caring for* y *caring about*. En español la primera expresión —*caring for*— puede ser traducida como “cuidar a” en el sentido de proteger o responsabilizarse *por alguien*. Esta expresión describiría la cualidad de la relación hacia los cercanos, es decir la interacción del encuentro cara a cara. Mientras que “cuidar de” o “cuidado hacia”<sup>15</sup> —*caring about*— se utilizaría para hacer referencia a un tipo de relación más impersonal, aquella que da cuenta del cuidado hacia la humanidad en general, del interés o preocupación más o menos empático que puede tenerse hacia todos los hombres y mujeres con quienes no se guarda una relación directa o próxima, pero con quienes se comparte un lazo en tanto humanidad. Este segundo tipo de cuidado es el

---

<sup>14</sup> Así lo atestiguan trabajos como el ensayo *Amor y Justicia* de Paul Ricouer (2001) donde el autor intenta articular estos dos polos de la ética; o la compilación de Katz, Noddings y Strike, *Justice & Caring. The search for Common Ground in Education* (1999) que recopila trabajos orientados por la intención definida en el subtítulo.

<sup>15</sup> El término “hacia” se ofrece como sinónimo “alrededor de” y “aproximadamente”, lo cual ofrece una buena idea de lo que se desea expresar.

que se aplica también para referirse al tema de la protección hacia el medio ambiente y los animales. Así, se *cuida a* un hijo o se muestra *cuidado por* un hijo, pero se tiene *cuidado hacia el* medio ambiente, *hacia* los pobres o *hacia* las víctimas, en un sentido más genérico.

En *Caring versus the philosophers* Slote (1999) afirma que cualquier persona que se comporta dignamente desde el punto de vista moral, combina los dos tipos de cuidado (por los cercanos y por los lejanos) y argumenta que si ambas nociones se prueban como suficientes y quedan integradas en una noción general, entonces no habría necesidad de normar las relaciones. En otras palabras, si universalmente la cualidad de las relaciones personales y sociales fuera de cuidado *por* los otros y *hacia* los otros, cualquier precepto normativo resultaría accesorio, pues la sensibilidad del cuidado, dispuesta a responder por el otro y hacia las necesidades del otro, no requeriría de ningún principio regulador.

Ciertamente Noddings ha señalado reiteradamente que ni el utilitarismo ni la deontología pueden ofrecer una comprensión adecuada acerca de la forma en que las personas, principalmente las mujeres, abordan las preocupaciones éticas. Es decir que la forma en que las mujeres cuidan a otros no está representada y argumentada en las teorías éticas tradicionales. “La aproximación mediada por la ley y el principio, no es la aproximación de la madre. Es la aproximación del desapegado, del padre”. (Noddings, 1984, p.2). De esta afirmación no debe inferirse, como ya se ha dicho, que en la vida práctica existan diferentes aproximaciones típicas de hombres y típicas de mujeres, sino en el sentido de que existe un punto de vista, o *voz de lo femenino* asociada a significados de receptividad, relacionabilidad y responsividad, las cuales

son características que pueden igualmente estar presentes o ausentes tanto en hombres como en mujeres. De la misma forma, la *voz de lo masculino* estará asociada con la lógica de la separación, de la imparcialidad, y del principio abstracto. No obstante, Noddings nunca ha intentado, y por eso se defenderá en esta ocasión, proponer un sistema teórico total y comprensivo para responder al afán universalista de la ética. La aspiración de Noddings se ha circunscrito principalmente al ámbito relacional sin proponerse hacer del cuidado una suerte de fundamento último para una ética universal.<sup>16</sup>

No obstante Slote intenta mostrar filosóficamente que el cuidado puede muy bien constituirse como principio universal. Su argumentación es como sigue: si los teóricos del cuidado aceptan que hay dos tipos de racionalidad, la de la ley moral que se fundamenta en el principio de justicia por una parte, y la que utiliza el discurso del cuidado por la otra, hablar de que el cuidado tiene dos caras (*caring for* y *caring about*) resultaría sensato sólo en la medida en que una de las caras, especialmente la del “cuidar de” (*caring about*) fuera insuficiente para hacer el trabajo de la justicia.

El problema fundamental para Slote será entonces el proyecto de creación de una fórmula ética que integre en una sola visión el “cuidar a” y el “cuidar de”, de manera que el “cuidar de” sea suficiente, y pueda proponerse el cuidado (sin distinciones) como principio general. La idea que Slote afirma es que el “cuidar de” puede hacer efectivamente el trabajo de la justicia, por lo que el cuidado —en general

---

<sup>16</sup> La insistencia con que Noddings señala los alcances y aspiraciones para su propuesta del cuidado, nos recuerda a John Rawls (2002, p. 190) cuando señala que su propuesta de *justicia* como imparcialidad está delimitada para el campo político de los estados democráticos modernos y no está pensada para aplicarse como una concepción moral general en un sentido más amplio. Ambos autores tienen en común una herencia anglosajona, que sin dejar de lado la seriedad y el rigor del análisis filosófico, intentan proponer a través de sus teorías, pautas para respuestas susceptibles de aplicación práctica a contextos muy concretos o delimitados.

y sin distinciones— puede ser un referente conceptual que una el universalismo de la justicia, por una parte, y la particularidad del cuidado de las situaciones concretas por la otra. En otras palabras, el propósito de Slote está orientado a subsumir la validez del ideal de justicia bajo la idea del cuidado.

Slote parte de una observación del mundo de la vida y del sentido común: la vida moral de la persona buena, justa y solícita, es decir la vida cotidiana del hombre ordinario, no opera bajo los principios de ninguna teoría en especial, sino que la persona simplemente toma sus decisiones y vive su vida; algunas veces lidiando con asuntos de justicia, otras veces involucrada en relaciones de cuidado; con atención, en mayor o menor medida, al cultivo de las virtudes, o bien, alternando la preocupación humanitaria ante las miserias de las personas al otro lado del mundo, con un cuidado concreto hacia las necesidades particulares de los más cercanos. En todas estas conductas, intentará mostrar Slote, hay un principio (único) subyacente, y éste podría ser el principio del cuidado.

Esta observación de Slote, si bien supone un punto de partida ingenioso, resultará demasiado débil para soportar en una misma fórmula el "cuidar a" y el "cuidar de". Noddings objetará que al intentar poner en un mismo paquete las dos nociones, se termina por traicionar la esencia misma que define el cuidado, es decir, el énfasis en la relación. El cuidado que se expresa ante un otro concreto, en la relación cara a cara, es fundamental o central en la teoría relacional del cuidado; en cambio, un cuidado generalizado o impersonal hacia todos los demás supone un distanciamiento que denota una atención periférica y no central. Al respecto dice la autora:

It is physically impossible to "care for" all of humanity, strangers who have not addressed us directly, or those unknown others at a great distance. Still, when we have acquired the attitude of care, we feel impelled to do something for any people who are suffering. "Caring about" becomes a sense of justice; it is important, and often it is the only form of caring available to us. However, (...) the insistence on completion in the other is central to care theory, and it suggests a reason for not giving way on the present emphasis on relation. (Noddings, 1999, p. 2).

Conviene añadir, sin embargo, que para Slote el *cuidado por los demás y de los demás* es un hecho que simplemente *es* y que, en todo caso y a fin de cuentas, lo importante es encontrar un balance entre los dos tipos de cuidado, pues Slote señala:

For an ethic of caring to cover all of morality, it needs to accommodate the concern we feel for those we know and love, but also the humanitarian concern that a good person will feel toward people generally. And in a morally good individual there will be some sort of balance between these concerns. (Slote, 1999, p. 5).

El balance, sin embargo, no será desde luego un asunto cuantitativo y cumplirá su propósito en la medida en que el interés y cuidado por los cercanos no desplace el interés y cuidado por los otros, y viceversa. Las acciones de una persona, dice Slote, estarán mal cuando no muestren tal balance y estarán bien cuando lo hagan, pero en ningún caso se supone que el individuo tratará premeditadamente de actuar (o de sentir) de una manera balanceada. Slote no logra mostrar, sin embargo, cómo podrían integrarse en una sola noción los dos tipos de cuidado. En vez de ello, se sale por la tangente planteando preguntas acerca de cómo se podría educar en el cuidado y pasa a discutir situaciones dilemáticas en donde opone el cuidado de una



sola persona (cercana) versus el cuidado de muchas otras personas, cercanas también. Aduciendo que no se puede seguir la lógica utilitarista para este tipo de decisiones, sin traicionar la esencia misma del cuidado, y argumentando que tampoco es preciso recurrir a la deontología tradicional para resolver el asunto, cierra la discusión afirmando que la teoría del cuidado, “no necesita pedir prestado nada a una deontología independiente, sino que puede proveer su propio tipo de fundamento para un pensamiento intuitivo deontológico y su correspondiente acción” (Slote, 1999, p. 8). La cuestión de si el cuidado puede o no constituirse como principio ético se desarrolla en el siguiente apartado.

### **1.1.3.2 El cuidado como principio**

Según la moralidad del cuidado, una persona buena no está guiada por reglas, principios o estándares, sino que simplemente se preocupa por el bienestar de las otras personas. Dicho de otro modo, la calidad moral de las acciones no se apoya en razones y argumentos, puesto que la ética del cuidado postula *otro tipo* de discurso. Un discurso que responde a una cierta clase de sensibilidad o motivación afectiva que induce a hacerse cargo y dar respuesta a las necesidades del otro. Desde la visión clásica del cuidado, la acción “espontánea” de ver por los demás, resulta más digna de aprecio que la que se derivaría de la aplicación de un principio que se estableciera con carácter obligatorio, pues la lógica del cuidado utiliza distintos criterios que los de la lógica de la justicia. Pero, ¿cuáles serían estos criterios?<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> En *Amor y justicia*, Paul Ricoeur habla de la lógica de la sobreabundancia y la gratuidad del don, criterios que llevan inevitablemente impreso un carácter supererogatorio y que no podrían obligarse sin perder su sentido. Pero el discurso de este autor está encaminado a recorrer otro

El aprecio por el cuidado, según Noddings, se establece sobre la base de la relación de cuidado natural, sobre la base del recuerdo de la relación inicial y el deseo —más o menos consciente— de que todos tenemos de ser cuidados; fundamentos sobre los cuales se construye un ideal del yo como procurador de cuidado.<sup>18</sup> La racionalidad del cuidado no establece que la conducta moral de las personas deba estar guiada por una suerte de principio o máxima enunciada más o menos así: “está bien mostrar preocupación, interés o cuidado por el otro, está mal no hacerlo”. Desde la perspectiva del cuidado las personas simplemente se preocupan por el bienestar del otro y responden a sus necesidades espontáneamente. El cuidado por el otro y del otro no se detiene a sopesar argumentos; tampoco se preocupa o se detiene a pensar en términos de si la conducta en cuestión pudiera llegar a establecerse como norma universalizable, ni pretende que dicha conducta pueda validarse moralmente —ni aun a posteriori—. <sup>19</sup>

Slote sostiene que existe una contradicción en el reclamo de una lógica o racionalidad diferente para el cuidado. En primer lugar, dice el autor, hay *un juicio* para evaluar la calidad de la acción moral, para determinar si se dio o no una relación de cuidado. También ha habido un juicio previo cuando se establece que una relación

---

camino y sólo mencionamos estos criterios a manera de ejemplo. Para un comentario más completo respecto a este texto de Ricœur se puede ver Patiño, 2005.

<sup>18</sup> A mi juicio, este argumento resulta un tanto débil, pues aunque se pudiera aceptar el hecho de que todo adulto, para llegar a serlo, debió ser cuidado en las primeras etapas de su vida, de ello no se desprende necesariamente que haya construido un ideal del yo definido y nutrido bajo los criterios delimitados por el cuidado.

<sup>19</sup> La película *Héroje accidental* nos puede servir de ejemplo, pues trata de un personaje que continúa arriesgándose en un incendio a fin de salvar a personas que no son su responsabilidad directa; personas a quienes no conoce y a quienes básicamente no desea salvar. A pesar de que la razón le dice que no tiene que hacerlo, que no hay un principio que lo obligue, es en el ánimo de responder a la petición de ayuda de un niño, en la disposición para hacerse cargo —aunque a regañadientes— de las necesidades de ese niño, que el personaje encuentra la motivación para continuar salvando víctimas de un avión en llamas a punto de explotar.

de cuidado es mejor que una que no lo es. ¿Con base en qué principios o razonamientos, si no en una lógica argumentativa, se establece el aprecio por el cuidado? El autor continúa su argumento para postular el cuidado como “pre-principio” enmarcado en una lógica *a posteriori* de justificación para la acción. El ejemplo que utiliza es la reacción de autodefensa. Cuando una persona es atacada simplemente se defiende sin detenerse a pensar si está actuando bien o mal, o si su conducta está moralmente justificada o no. Sin embargo, el principio de autodefensa, aunque no está presente al momento de la acción, justifica a posteriori la conducta de quienes lo siguen. Así también, dice Slote, podría proponerse un principio del cuidado que sin necesidad de orientar deliberadamente la conducta de quien lo sigue, le otorgue validez a la misma.

De forma similar, otros críticos como Smith (2004) también han sugerido que la teoría del cuidado está basada en un principio. A Slote y a Smith, Noddings les responde:

One might suggest as a basic principle: *always act so as to establish, maintain or enhance caring relations*. A carer, however, does not refer to this principle when she responds to a person who addresses her. The "principle" is *descriptive*, not *prescriptive*. The behaviour of carers is well described by this principle, but their motivation arises either spontaneously (in natural caring) or through deliberate reflection on an ideal of caring that has become part of their character. (Noddings 2002, p. 30-31)

El párrafo citado deja en claro la “naturaleza” o papel que el cuidado podría tener, el cual consiste en una función descriptiva, y no prescriptiva, como sería en el caso de un principio normativo, independientemente de que fuera *a priori* o *a posteriori*. Definitivamente que esta situación constituye un problema serio, pues

según se ha mencionado con anterioridad, es imposible proponer una ética sobre la base de meras descripciones.

Por otro lado y volviendo a Slote, cabe señalar que la analogía con el principio de autodefensa representa un mal ejemplo, pues la motivación para la conducta de autodefensa surge del instinto biológico de auto-preservación. Desde esta óptica resultaría incorrecto evaluar moralmente una conducta por definición involuntaria. La pretendida justificación moral a la que alude Slote en el ejemplo de auto-defensa, resulta fuera de lugar.<sup>20</sup> En todo caso, la resistencia al impulso, es decir, resistirse a la tendencia de responder violentamente ante una agresión o ataque, sería la conducta que podría evaluarse moralmente. A este respecto es que la revolución pacífica de Gandhi, bajo la bandera de la no-violencia, constituye un paradigma admirable de inspiración moral.

Pero la conducta del cuidado no está motivada por un principio previo al que pueda recurrirse para otorgarle validez a posteriori. Si el cuidado *natural* estuviera impreso genéticamente sería un rasgo predeterminado que carecería de valor moral. Pero supongamos, por un momento, que la respuesta del cuidado ético obedece a un impulso natural: ¿podría argumentarse, como se hizo para el ejemplo de la auto-defensa, que ir en contra de esta tendencia podría ser algo valioso? Definitivamente que no: el reconocimiento del cuidado como algo valioso implicaría que su contraparte, la indiferencia hacia las necesidades del otro, supone un contra-valor. Si

---

<sup>20</sup> Cosa muy diferente es cuando se trata de justificar como autodefensa una acción violenta, incluso contra inocentes, cuando no existe un ataque directo o cuando el agresor no está plenamente identificado y la reacción auto-defensiva se despliega indiscriminadamente, y no precisamente de forma impulsiva. Mencionamos lo anterior teniendo en mente algunas intervenciones bélicas que se hacen en el nombre de la autodefensa pero que en realidad encubren propósitos de otra naturaleza. A esas situaciones de la esfera política correspondería, sin embargo, un análisis de tipo diferente.

la teoría del cuidado pone el acento en la relación, la indiferencia, es decir la no-relación, no podría ser valorada sin caer en contradicción. El argumento de Slote para postular el cuidado como principio, o pre-principio de base natural, queda, así, descartado.

Igualmente será descartada la intención de integrar la teoría del cuidado dentro del enfoque de virtudes. La identificación del ideal ético del cuidado como parte del carácter, según lo afirma la misma Noddings, es una aseveración que da pie a diversas interpretaciones que intentan asociar el cuidado con la ética de las virtudes.<sup>21</sup> Pero Noddings enfatiza una y otra vez el significado relacional del cuidado, rechazando que la ética del cuidado se ubique en el marco de la tradición de las virtudes.<sup>22</sup> En un principio, menciona la autora en *Two concepts of caring* (1999), ella no estaba conciente de la distinción entre el cuidado como virtud (que va del agente hacia el paciente y puede ser unilateral) y el cuidado como atributo especial para definir un tipo de relación (que necesariamente tiene que ser en dos sentidos agente-paciente/ paciente-agente). Aunque puede haber mucho en común con la ética de las virtudes, el sentido relacional de la ética del cuidado no debe ser abandonado. El aspecto de reciprocidad, que se exige bajo la premisa del *reconocimiento* de que se recibe el cuidado, es decir, por parte de los receptores del cuidado, es central para la teoría del cuidado puesto que establece la *interdependencia* moral.

---

<sup>21</sup> No sólo Slote hace este tipo de asociación. Maughn Gregory (1999) por ejemplo, escribe un texto titulado "Caring as a Democratic Virtue".

<sup>22</sup> Ver el texto, Are the "virtues" always virtuous?, AME Newsletter Vol. 18, No. 2 .Summer 2002. En este breve ensayo la autora afina y detalla el sentido particular con que se aborda el tema de las virtudes y de la educación del carácter, desde la óptica del cuidado.

El énfasis relacional que supone tal interdependencia concede que el valor moral esté no sólo en el que proporciona el cuidado, sino en quien lo solicita y lo recibe. Dicho énfasis remite al *giro relacional* concebido de una manera particular en la cual el agente deviene paciente, y viceversa. En este sentido la propuesta parece acercarse un poco a los planteamientos levinasianos en los cuales la interpelación del rostro “obliga” a responder, y hace del otro el agente activo de la interacción. Sin embargo, el acento de la teoría del cuidado en el aspecto de reciprocidad supone una dinámica un tanto diferente. En primer lugar, la igualdad se da en la interdependencia: el que cuida depende de quien es cuidado, tanto como el que recibe el cuidado depende de quien se lo otorga. Pero en segundo lugar, y gracias a la reciprocidad, resulta que es *el otro* el que establece si la relación ha tenido lugar o no. Es el otro *el que importa*, antes que el sí mismo. Y en la medida en que se atiende a ese otro es que se actualiza el ideal moral del cuidado, así como el ideal moral del yo, pero en ese orden. O para decirlo en otros términos: porque la propia identidad está necesariamente entrelazada en relación con un otro, y porque la estima del sí mismo no se puede concebir sin el valor que representa ese otro, es que se puede dar la relación de cuidado en una suerte de inversión de términos. El que es cuidado “tiene la palabra” y sólo con su reconocimiento se puede dar la relación.

En el marco de las relaciones concretas con los próximos, esta dinámica no representaría ningún problema para refrendar el cuidado. Pero si se pretende llevar el cuidado al plano de las relaciones con “la humanidad”, queda por resolver el problema de la reciprocidad en términos de reconocimiento.

De una persona que ha brindado ayuda enviando su aportación económica para un(os) desconocido(s), en algún lugar remoto que tampoco conoce, ¿cómo puede decirse que ha establecido una relación de cuidado? ¿Cómo, si desde los planteamientos de Noddings, resulta imposible que el cuidado otorgado sea reconocido, atestiguado o afirmado por un otro concreto? ¿Cómo, si no hay posibilidades de reconocimiento?<sup>23</sup>

La discusión precedente ha pretendido mostrar la imposibilidad de que el cuidado pueda constituirse como la base de toda moralidad. También ha intentado señalar que, como teoría ética, el cuidado de Noddings requeriría complementarse con una teoría de la justicia, pues la exigencia de reciprocidad en la propuesta de Noddings representa dificultades y sólo posibilita la aplicación del ideal del cuidado en las relaciones cara a cara. El vínculo con el otro queda así limitado en su aplicación al particularismo del contexto dejando fuera los vínculos con aquellos otros que quedan fuera de la relación concreta.

Se requiere una definición de vínculo más comprehensiva; un tipo de relación entre los hombres que logre responder a las cuestiones éticas del espacio público o social. Un tipo de relación que incorpore o haga justicia a todos los hombres y que no sólo se circunscriba al ámbito de lo privado. ¿Respondería a este propósito una

---

<sup>23</sup> No sobra aclarar que se utiliza el término reconocimiento, no en el sentido de distinción, ni tampoco en el sentido de mostrar gratitud. Reconocer que se recibe el cuidado, en estricto sentido relacional, supone una mera correspondencia en la relación: hay uno que da y otro que recibe. Quien recibe otorga –reconoce– al otro su cualidad benefactora. Si no se recibe dicho reconocimiento, no hay benefactor, no hay relación de cuidado. Al respecto es interesante anotar las estrategias de ciertas asociaciones de ayuda que utilizan el mecanismo de enviar la fotografía de una persona concreta, con su nombre, al “padrino” que envía el patrocinio, a partir de lo cual puede iniciarse una relación a través de cartas. ¿Será porque dicho mecanismo hace más fácil que la ayuda siga fluyendo? En la psicología de quien brinda la ayuda, apoyar “una buena obra” evidentemente tiene efectos diferentes que apoyar a “Juan” o a “Pedro”.

formulación ética como la levinasiana? En el siguiente apartado se explorará la cualidad del vínculo, según la define Lévinas, con el fin de establecer si desde esta perspectiva se salvan las debilidades que la propuesta del cuidado no ha logrado vencer.

Una última observación antes de cerrar este apartado. Al margen de las limitaciones señaladas, la ética del cuidado ha logrado incorporar en la discusión del mundo anglosajón una perspectiva de la ética hasta entonces desatendida. El ideal del cuidado y el principio de no-violencia que esta perspectiva defiende, resultan señalamientos fundamentales para orientar la cualidad que idealmente debiese caracterizar la relación ética. En la actualidad se exploran las posibilidades para ampliar los alcances de la teoría para que el cuidado pueda proponerse si no como fundamento, al menos como criterio orientador en las relaciones del ámbito público.

## **1.2 La relación ética como primacía del otro**

La obra de Emmanuel Lévinas (1905-1995) constituye uno de los acercamientos más profundos en el tema de la relación con el otro. Su nombre puede aparecer ligado a otros filósofos como Martin Buber (1878-1965) y Franz Rosenzweig (1886-1929). Estos tres filósofos se apartan de la idea tradicional que equipara al ser con el pensar y proponen una nueva filosofía del sujeto como alternativa a la extraordinaria preeminencia del pensamiento que hasta ese momento había caracterizado a la filosofía occidental. Buscando una recuperación del pensamiento judío, se apuesta por una nueva forma de pensar a la filosofía. En este marco es que encontramos a Lévinas (1905-1995) quien propondrá una nueva forma de entender la filosofía que



ya no será como amor por la sabiduría, sino a la inversa, como la sabiduría que nace del amor.

Los tres filósofos antes mencionados tienen en común un alejamiento de la ontología y un posicionamiento contrario al cogito cartesiano —que es llevado a su máxima expresión por el idealismo hegeliano que postula el *yo pienso* como la forma última del espíritu como saber—. Estos filósofos pueden ser llamados filósofos del diálogo (Patiño, 2003) para hacer alusión al sentido de que, desde su perspectiva, el entendimiento del logos se hace en razón de dos, es decir en razón de una relación con el otro. No obstante esta relación con el otro mediante el diálogo no implica una forma de aproximación o interlocución argumentativa fundamentada en la razón, insuficiente, según ellos, para dar cuenta de lo espiritual en el hombre o para decir lo indecible del otro. El diálogo que se postula entonces es un diálogo de la trascendencia y no un diálogo de la inmanencia.

La filosofía del diálogo defiende la socialidad originaria, es decir, la relación interhumana, como la dimensión que otorga sentido a lo humano. Martín Buber y Franz Rosenzweig, pueden ser considerados como filósofos del *diálogo*. Buber nos aporta que la base expresa o tácita de todo *diálogo*, se encuentra en la clave fundamental de la relación *yo-tú*, la cual se diferencia de la relación *yo-ello*. Rosenzweig por su parte suscribe la idea de que en el diálogo hay una distancia absoluta entre el yo-tú. Cada interlocutor es único, absolutamente distinto y sin ningún espacio libre para una coincidencia. La relación extraordinaria del diálogo trasciende esa distancia sin suprimirla ni recuperarla y la socialidad o cercanía humana adquiere un significado supraontológico. En Rosenzweig, el aislamiento

consistente en no tener “nada en común con nadie ni con nada”, significa que el espíritu, lo humano, queda situado “fuera del mundo” y de aquí la no inmanencia. (Patiño, 2003)

Lévinas afirma, a su vez, que precisamente porque el tú es completamente distinto del yo, existe la posibilidad de diálogo entre el uno y el otro. La relación dialógica que supone el diálogo de la trascendencia lleva el logro o la ganancia de ir “más allá de uno mismo”, porque precisamente a causa de la diferencia que los separa, se puede hablar de *proximidad* del prójimo, mejor que coincidencia con uno mismo. La idea del bien aflora en el diálogo de la trascendencia porque el otro es importante en el encuentro. El valer del tú gracias al cual el yo trasciende hace de la relación el lugar y la circunstancia originaria del acontecimiento ético. En el pensamiento levinasiano la ética precede a la ontología y el saber ha de estar precedido por la relación ética.

Puede quedar a discusión la conjetura de ubicar a Lévinas como filósofo del diálogo, pero lo que sí resulta indiscutible es que su filosofía está orientada a un concepto de lo ético que se separa de la tradición de la época en la que surge.<sup>24</sup> Dicha tradición deduce lo ético de un conocimiento que se hace posible gracias a la razón en tanto facultad universal. Desde esta perspectiva, lo ético se concibe como estrato superpuesto al ser (*ser una persona ética*), ya sea como cualidad subordinada a la prudencia en términos de acciones definidas por las virtudes (*ser una persona justa*,

---

<sup>24</sup> Incluso en nuestros días, la ética levinasiana aparece como una propuesta que se aparta “de todas las demás”. Aunque son muchas las personas que se dedican al estudio y difusión de su pensamiento, sus planteamientos éticos aún siguen despertando reacciones de escepticismo y rechazo. Una hipótesis explicativa supondría que este recelo podría comprenderse en razón de la tremenda exigencia que supone adscribirse a las tesis levinasianas. Poner al otro como primacía supone una obligación tan excesiva y contradictoria que no resulta nada sencillo, ni en el nivel conceptual ni en el de las acciones, asimilar y adherirse a los principios que propone.

*honesto*), o como observancia de una ley moral que pasa por la prueba de universalización de la máxima en el cumplimiento del deber. Diferenciándose de las tradiciones teleológica y deontológica, lo ético en Lévinas se encuentra en el yo-tú del diálogo, en la inmediatez de la relación con el otro.

Es así que Lévinas, filósofo de origen lituano y nacionalizado francés, desarrolla durante los años cincuenta una filosofía altamente original que se aleja de la línea de pensamiento ocupada únicamente del saber y/o del ser, es decir, un pensamiento encerrado en sí mismo. Lévinas hace de la ética su tema principal. Pone al sujeto y a la idea de la alteridad como centro de su análisis. Para este autor, la ética es la filosofía primera, afirmación que da título a una conferencia ofrecida en Lovaina en el año de 1982. En ella se refiere precisamente al vuelco que ha de dar la filosofía para dejar atrás la primacía de la ontología y rehabilitar la metafísica como el cuestionamiento del yo por el otro, es decir, como ética.<sup>25</sup> La atención radical que este filósofo otorga a la ética es una de las razones por las cuales Lévinas, y no otro representante del pensamiento judío, haya sido el autor elegido para ese trabajo.

La pregunta fundamental de Lévinas podría formularse así: ¿cómo plantear la existencia del hombre de otro modo que no sea a través del ser? Lo que habrá de definir al hombre ya no estará centrado en el ser, en el interés por la permanencia del

---

<sup>25</sup> En la última parte de esta conferencia Lévinas se pregunta: “Ser o no ser ¿es ésta la cuestión?, ¿es la primera y la última cuestión?” (2006, p.20). La pregunta, dirá Lévinas, mejor ha de plantearse por el sentido del ser, por el derecho a ser, es decir que ha de ser una pregunta ética o una pregunta por la justicia. Lévinas no implica que tal derecho a ser deba ser considerado como ley moral universal o en términos de principios abstractos. El derecho a ser al que se refiere el filósofo es aquel que surge o se deriva de la no-indiferencia por el otro, de que me importe su muerte, de que el otro me concierna y de que yo responda ante él, —a la rectitud o *derechura* (*droiture*) de su rostro—. Derecho a ser, *derechura* del rostro...el juego de palabras que utiliza Lévinas ayuda a comprender lo que el filósofo desea expresar: una ética que, como filosofía primera —y no como ontología— considera que el sentido del ser radica en responder al otro, del otro, y por el otro.

ser, sino en el *des-inter-és*. Como muchos filósofos franceses, Lévinas juega con el lenguaje para develar la idea que quiere expresar. El intervalo, el “inter” del desinterés, puede ser interpretado como la distancia que hay entre el yo y el otro; una distancia infranqueable, que en tanto queda fuera del ser del yo y del otro, remite a la idea de trascendencia (Lévinas, 2002, p. 36). La relación, el intervalo, el diálogo que se establece con el otro, quedará situado fuera de ambos miembros de la relación, y esto es lo que habrá de responder a la pregunta definida al principio de este párrafo. En otras palabras, la existencia del hombre se ha de plantear en términos de la relación *yo-otro*; una relación que en Lévinas será diferente a la planteada por el *yo-tú* de Buber, pues este último la conceptúa en términos de reciprocidad y analogía, mientras Lévinas la plantea en términos de alteridad, asimetría y excepcionalidad.

La asimetría en la relación es un aspecto sobresaliente y fundamental de la ética levinasiana y es un elemento que forma parte de la noción de responsividad que aquí proponemos. Es esperable que haremos referencia a este aspecto de la relación “desigual” en varios momentos de este trabajo.

Si la ética del cuidado, cuyos rasgos esenciales se presentaron en el apartado anterior, se fundamentaba en los planteamientos de Buber como relación de reciprocidad, ahora avanzamos en nuestro trabajo con una perspectiva diferente para conceptuar la relación. El pensamiento de Lévinas que exige una forma de relación donde la responsabilidad absoluta por el otro no está en función de alguna forma de reciprocidad. La relación levinasiana es una relación de asimétrica. En el texto introductorio de *Totalidad e Infinito* (Lévinas, 2002, p. 38), se señala de manera expresa: “la asimetría de la relación con el otro se expresa por la imposibilidad moral

de exigir a otro lo que me exijo a mí mismo”. En este sentido es que el otro se impone al yo con una primacía absoluta.

Sin olvidar que el propósito último de este trabajo es ofrecer una noción, la de responsividad, que pueda servir para reflejar tanto la exigencia ética en la relación de cuidado, como la exigencia ética de la responsabilidad levinasiana, en las páginas que siguen se procederá a presentar los aspectos más relevantes de la ética levinasiana.

### **1.2.1 El pensamiento de Emmanuel Lévinas**

En un trabajo titulado *Emmanuel Lévinas: el deseo de trascendencia como esencia de la subjetividad*, la filósofa mexicana Beatriz De Ita comenta que si las tesis levinasianas fueran conocidas y comprendidas por los seres humanos de cualquier etnia, género, religión, cultura o nacionalidad, podríamos albergar la esperanza de alcanzar otro modo de ser, otras formas de relacionarnos entre nosotros sin egoísmo y sin violencia (De Ita, 2005, p.17).

Este comentario resulta pertinente en la medida en que abre la puerta para considerar una posible respuesta a la necesidad de encontrar una alternativa que superara las limitaciones que la ética del cuidado dejaba sin resolver. ¿Será el pensamiento levinasiano, y particularmente su conceptualización del vínculo con el otro, una base suficiente para fundamentar las relaciones éticas, tanto en el ámbito personal como en el social?

A principios de los años setenta, aparece un conjunto de textos de Lévinas bajo el título *Humanismo del otro hombre* (1974). ¿Cómo es ese hombre?, ¿qué lo constituye?, ¿cuál es la reflexión ética que lo sostiene? En la filosofía levinasiana el

ser del hombre está representado, “de otro modo que ser”. Ser hombre significa *ser-para-otro*, significa responsabilidad, diálogo, relacionalidad. La aproximación a lo humano y lo que definirá el humanismo será “el otro”, a quien se accede mediante una fenomenología del rostro. El yo soberano de la filosofía tradicional queda desplazado en Lévinas por un yo que termina siendo *rehén* de *el otro* en una relación que no es otra que la relación ética. Esta relación, originaria y anterior a una concepción egocéntrica del ser, constituye la existencia humana. En Lévinas, el acceso para llegar al ser, es decir, para llegar a ser, se encuentra en la aceptación de la responsabilidad por el otro. El análisis ontológico de Heidegger no logra dar cuenta de esta dimensión de lo humano planteada de una manera tan radical en el pensamiento de Lévinas. Contra la totalidad del pensamiento hegeliano, contra un humanismo clásico confrontado por la cruenta realidad de los hechos, y contra la desesperanza de la corriente existencial, Lévinas perfila un nuevo humanismo: aquel que se preocupa más por el hambre y la miseria de los otros que por resguardar la propiedad, la libertad y la dignidad de la misma subjetividad.

Para hablar de la relación ética como primacía del otro, es importante revisar ciertas cuestiones fundamentales de la propuesta ética de Lévinas. En los siguientes apartados serán abordados cuatro aspectos cruciales de su pensamiento: el diálogo, la socialidad, la fenomenología del rostro como fuente de la obligación moral, y la relación ética como responsabilidad absoluta. Estos cuatro puntos, primordiales para definir la relación ética como primacía del otro, serán esenciales para apoyar la noción de responsividad que proponemos en nuestro trabajo.

### 1.2.2 El diálogo de la trascendencia

En el texto titulado *Diálogo*, Lévinas (1984) hace una crítica a la filosofía tradicional que reconoce al espíritu en el psiquismo. El espíritu es concebido como un saber que llega a la autoconciencia. La experiencia, en cualquiera de sus expresiones —contemplación, afectividad, sensibilidad, entendimiento, percepción, reflexión sobre sí mismo, tematización, relación—, se convierte en una unidad con el yo. Vivir y ser, saber y ser, pensar y ser, son una misma cosa. En el *cogito* de Descartes la alteridad se resume en la inmanencia: hay un acuerdo entre lo pensable y el ser pensante. El pensamiento aparece y se da colmando una necesidad a la medida de la intención; el ser que se interroga sobre su misma existencia, encuentra respuesta a su necesidad de saber en la medida en que piensa. Ser y pensar, son entonces, una misma cosa.

Pero Lévinas propone una nueva idea para determinar la esencia de lo espiritual en el hombre. Sus tesis constituyen una dilucidación acerca del espíritu humano para definirlo más que por el pensar, por la socialidad, por la relación; más que por el saber, por un vínculo con el otro que se establece mediante el diálogo, y en específico, sobre una forma particular de diálogo.

Para Lévinas, el diálogo no es sólo una forma de hablar sino un modo originario de la trascendencia. Esto significa que en todo ser humano hay una especie de comunicabilidad que precede a la relación establecida mediante el habla. Un “diálogo anterior al diálogo” determina que el ser del hombre no pueda completarse si no es a través del otro. Esta comunicabilidad o relacionalidad está más allá de los límites del lenguaje como forma del habla, por lo que no puede ser explicada ni

encontrar su fundamento en el lenguaje mismo. En este sentido, el diálogo levinasiano está más allá del ser inmanente del hombre, a la vez que cobra su sentido fundamental en la relación con el otro. De ahí se sigue que Lévinas privilegie “el decir” a “lo dicho”, es decir, que lo fundamental no es el tema o el contenido de lo que se dice, sino el hecho mismo de entrar en relación con el otro.

La acción del decir como verbo es lo primordial en el hombre; lo más significativo del diálogo no es lo que se enuncia a través del pensamiento y el lenguaje, es decir, la tematización objetivante. Lo crucial en el decir es la relación que mediante el diálogo se establece entre el yo y el tú. El diálogo es la trascendencia que adquiere sentido cuando un yo dice *tú* sin jamás absorberlo, pues entre ambos, el yo y el tú, está el espacio que los separa y permite, al mismo tiempo, entrar en relación. Es el *dia* del *diálogo*, dirá Lévinas (1984, p. 89). Por otra parte, la actividad de hablar en el *diálogo*, es *ipso facto* la pasividad de la escucha donde la palabra se expone a la respuesta. El encuentro con el tú del diálogo es una relación que trasciende la experiencia humana para evocar la idea de *Infinito*, para evocar a Dios. Al respecto, nos dice Lévinas:

La posibilidad de una espiritualidad humana que no comience con el saber, por el psiquismo en cuanto *experiencia*, y el hecho de que la relación con el Tú en su pureza sea la relación con el Dios invisible representan sin duda una nueva visión del psiquismo humano (...) El viejo tema bíblico del hombre a imagen de Dios adquiere un sentido nuevo: la semejanza de Dios se manifiesta en el tú y no en el yo. El movimiento que nos lleva al prójimo nos lleva también a Dios. (1984, p.90-91)

Este enfoque del encuentro de Dios en la persona concreta del otro divide las opiniones acerca de si el pensamiento levinasiano es filosofía o teología. Según Catherine Chalier (2004, pp.19 y 20), Lévinas no elabora ninguna teología, pues no



propone ningún discurso *acerca de* Dios y, por otra parte, las fuentes hebraicas de su pensamiento: la Tora, el Talmud y ciertos maestros de la tradición judía, no son “teológicas” al pie de la letra.

Equiparar a Dios con la idea de infinito es algo recurrente en los escritos de Lévinas y en cierta forma constituye el meollo de su crítica a un quehacer filosófico que se ha empeñado en un pensamiento *a-teo*, que no sólo ha negado a Dios, sino que también ha dejado relegada la idea y *deseo* de trascendencia. La filosofía occidental tradicional se ha empeñado en una comprensión objetiva, temática y totalizadora de lo humano, que se ha ido alejando cada vez más de la idea de infinito y de la idea de trascendencia.

La reflexión de Lévinas sobre la idea de lo infinito, dice Roldán, está anclada en la “Tercera meditación metafísica” de Descartes, en la cual se afirma que se ha de tener primero la noción de lo infinito antes que la de lo finito, es decir, la noción de Dios antes que la de mí mismo. Continúa el mismo Roldán:

La relación de lo finito con lo Infinito es una relación de Deseo, pero no el tipo de deseo que se tiene de un “objeto de necesidad”, el Deseo al que hace referencia Lévinas es el Deseo metafísico, el deseo de trascendencia, el deseo del Bien —según la noción platónica de “Bien más allá del ser”— (...) Lévinas es claro al diferenciar el deseo de un objeto de satisfacción (consumo) del Deseo metafísico o el Deseo de trascendencia: el primero significa un retorno a la unidad y a lo Mismo, es como el fenómeno de la asimilación gastronómica, en el que deseo y dependo de ciertos objetos que asimilo a mí; el Deseo metafísico, en cambio, significa la radical separación (...) aquello que no puede ser englobado o ser tematizado en un concepto —lo otro en tanto que otro—. (2002, p. 7)

En resumen, es desde el diálogo y desde el encuentro con el otro inalcanzable que se logra la trascendencia. La intención de Lévinas es anclar en la ética el tema de

un diálogo entendido de una manera específica. No obstante la dificultad que supone comprender la escritura de este filósofo, es indudable que sus planteamientos no sólo suponen un vuelco respecto de otras concepciones teóricas de la ética, sino que apuntan hacia la dirección que aquí interesa, a saber, el tema de la socialidad como relación con el otro.

### **1.2.2.1 Diálogo, socialidad y relación ética**

En el diálogo de la inmanencia, el pensamiento busca la unidad del saber mediante palabras o signos que se da a sí mismo, sin hablar con nadie —como en una especie de monólogo que nos recuerda a Platón y el diálogo del alma que se pregunta y se responde a sí misma—. La consideración de que no hay pensamiento sin lenguaje da como resultado que el discurso interior aparezca como una necesidad. Desde la tradición cartesiana, donde ser y pensar se constituyen como una unidad, el lenguaje queda subordinado al saber y el espíritu como saber permanece uno y único.

Desde el diálogo de la inmanencia, los interlocutores (término “aséptico”, dice Lévinas, para implicar que la relación personal queda reducida a la función del acto locutorio) se quedan entonces sin salir de sí mismos, no trascienden. Por otra parte el lenguaje también puede ser empleado como retórica o propaganda, sobre todo cuando el interlocutor es visto como cosa (yo-ello de Buber) y no en la dimensión de la socialidad.

En la socialidad, los hombres requieren construir la paz mediante el diálogo, pero como no se puede forzar el diálogo, es necesario encontrar otro tipo de diálogo para hacer entrar en diálogo. Esta forma de diálogo anterior al diálogo supone una

exigencia previa de no-indiferencia hacia el otro, es decir, la condición de la socialidad. La paz depende del encuentro con el otro en cuanto otro, pero a través de un diálogo previo a la razón, de un diálogo entendido como socialidad que utiliza un lenguaje no subordinado a la razón.

Tanto en Husserl como en Hegel, afirma Lévinas, se subordina el diálogo al saber; y si saber y ser se bastan a sí mismos, si son autosuficientes e inmanentes, el diálogo con el otro queda subordinado, en última instancia, al yo pienso cartesiano. Este yo pienso o espíritu como saber es el que quiere replantear Lévinas al proponer una nueva idea de la esencia de lo espiritual, alejada de lo ontológico y afirmada en la relación.

La relación levinasiana y el diálogo levinasiano suponen, por lo tanto, un pensamiento de lo desigual, un pensamiento que piensa más allá de lo dado. No es un diálogo como saber ni tampoco una relación como en el contrato. Lévinas ha querido mostrar el modo en que la ética del diálogo —en la diaconía del yo con respecto al otro— el yo es más que saber y piensa más de lo que puede comprender. El otro, por su parte, se me devela como misterio a través del rostro. Es un tú que se va revelando: lo primero que se descubre y que inaugura la relación ética es que el tú es *alguien* y no algo. Es así que Mardones (1999), en sus comentarios acerca de esta idea levinasiana nos dice:

Este descubrimiento del otro como persona y no como cosa, como alguien con dignidad y no como mero valor de uso, es el comienzo de toda relación personal. Estamos ante lo que Lévinas denomina un saber originario o razón pre-originaria, prerreflexiva, no tematizable, pero que es anterior a cualquier argumentación. Nos encontramos ante el inicio de la ética, ante la relación ética primera: “la relación con el rostro es desde el principio ética.” (p. 78)

El momento cuando se reconoce al otro es, en Lévinas, un saber ético originario. Un saber al que se accede fenomenológicamente por el rostro y que es anterior a cualquier otro tipo de saber. La relación ética originaria no implica que primero se deba reconocer al otro como persona para luego establecer una relación ética con él o ella. Si así fuera, estaríamos suponiendo que la relación parte de una definición, conceptualización o comprensión previa de aquel o aquella con quien el yo entra en relación. En Lévinas la relación ética originaria implica una alteridad absoluta del otro; una alteridad que se impone al yo y parte del otro; una alteridad que hace posible el diálogo de la trascendencia y la socialidad en la relación ética; una alteridad, en suma, manifestada en el rostro que establece el imperativo ético de no matar.

### **1.2.3 La fenomenología del rostro**

Algunos filósofos, como Julián Marías, han hablado del rostro como el lugar de “localización” de la persona (1987, p.130). Esta aproximación de corte substancialista resulta diametralmente contraria a la perspectiva levinasiana que se expone más adelante.

Si para Julián Marías la significación del rostro es presencia, para Lévinas representa ausencia o huella. Como huella, el rostro escapa de la presencia y escapa al significado, volviéndose eco de una ausencia (Lévinas, 2000, *La Huella del otro*, p. 22).

En la aproximación de Lévinas, el rostro es significación sin contexto, pues no se trata de la coincidencia entre la percepción de ciertos rasgos con determinados contenidos del pensamiento. El rostro no es la cara, es pasar por alto que se ve una

nariz, unos ojos, una frente, o un mentón, pues con ello se estaría viendo al otro como un objeto, y lo que es específicamente rostro resulta ser aquello que no se reduce a la percepción. El rostro es lo incontenible, es lo que sobrepasa al ser en tanto correlativo de un saber; el rostro, dice Lévinas, “es lo que nos prohíbe matar” (2000, *Ética e infinito*, p. 72). El imperativo “no matarás” es un elemento recurrente y fundamental en la ética levinasiana: es el mandato que a través de la mirada en el rostro del otro, nos conmina a responder de él/ella, ante él/ella y por él/ella.<sup>26</sup>

Lévinas equipara la humanidad del hombre con “esas extrañezas éticas” que requieren una ruptura con el ser (2000, *Ética e infinito*, p. 73). En la condición de vulnerabilidad del rostro se define al hombre “de otro modo que ser”. Y esta condición de “ser” del hombre no puede determinarse ni desde una ontología regional o general, ni desde un punto de vista óptico, pues para Lévinas el rostro es “algo más” que no puede ser abarcado por el saber y que trasciende el hecho existencial. Ese “otro modo que ser” corresponde a la relación con lo otro e implica una idea de lo *infinito* y de lo desigual. El análisis del rostro es el presupuesto de toda relación humana. Una relación que va más allá del ser-con-otros como co-existencia, porque el uno-es-para-el-otro más que mera proximidad.

La relación cara a cara, para Lévinas, es metafísica, es decir, un evento que se repite en el día a día, pero que no es reducible a la existencia concebida fenomenológicamente como representación o como intencionalidad. (Bergo, 2005, p.

---

<sup>26</sup> En cierta forma este imperativo puede encontrar su correlato en el principio de no-violencia de la ética del cuidado, sin embargo va más allá de ésta última en el sentido de la primacía absoluta que representa el tú con relación al yo. En otras palabras, yo debo responder por el otro y sujetarme al imperativo “no me mates”, pero mi responsabilidad no está condicionada por lo que ese otro pueda ofrecerme: mi responsabilidad absoluta por el otro no supone que yo pueda exigir que el otro se responsabilice de mí.

20). La explicación viene dada en el marco de la temporalidad en la que ocurre el encuentro cara a cara, pues es en este contexto que la conciencia intencional puede verse interrumpida por un instante en el cual sucede, “sin anunciarse previamente, como acontecimiento, epifanía o revelación” (Mardones, 1999, p. 78). Así, lo metafísico para Lévinas se comprende a la luz de la fenomenología de la conciencia y su temporalidad, pero no en términos de una causa primera o ser anterior.

### **1.2.3.1 EL rostro como fuente de obligación moral**

En Lévinas, el acceso al rostro supone una relación más que una percepción. Y en la mirada vuelta hacia el rostro es que se da la relación ética por la vulnerabilidad que supone la desnudez e indefensión con que se muestra el rostro. “La piel del rostro es la que se mantiene más desnuda, más desprotegida (...), el rostro está expuesto, amenazado, como invitándonos a un acto de violencia. Al mismo tiempo, el rostro es lo que nos prohíbe matar.” (2000, *Ética e infinito*, pp. 71-72) “Extraña autoridad desarmada” anota a pie de página el traductor de la edición en español de *Ética e Infinito* (2000, p. 72), a propósito de lo paradójico que resulta el encuentro con el rostro y la tensión que éste provoca, entre la tentación de matar y la imposibilidad de hacerlo. Imposibilidad no real, sino moral, desde luego.

Esta autoridad desarmada que instaura el imperativo ético, supone una relación desigual en la cual la obligación se impone desde fuera del yo. El yo, sujeto o subordinado al otro, se vuelve rehén del tú en una total heteronomía que trastoca la idea habitual del yo como sujeto autónomo.

Esta inversión de términos remite a la discusión acerca del cuidado en la cual se planteó la transitividad del verbo cuidar y con ello la indiscutible necesidad o dependencia del otro como elemento crucial para que la relación de cuidar adquiriera sentido. En la misma forma, el rostro del otro es la fuente de donde surge la obligación moral. Sin embargo, y a diferencia de la ética del cuidado y de los planteamientos de Buber —para quien “Relación es reciprocidad” (2005, p.15)—, en Lévinas no se va a exigir reciprocidad para la relación. La intersubjetividad del yo y tú de Buber, como la que se describe en la relación del cuidado, evoca una suerte de simetría, mientras que en Lévinas, dicha intersubjetividad se impone desde el otro y de manera asimétrica o desigual.<sup>27</sup>

Al respecto de la desigualdad en la relación, Díaz anota que desde el pensamiento levinasiano la asimetría puede formularse así: “Los deberes del otro no son derechos para mí, mis deberes sí son derechos para el otro.” (1994, p. 296). Esta asimetría implica que cada hombre ha de ser *guardián del hermano* y que sólo en la apertura respondiente y responsable del *heme-aquí-para-ti*, se deviene humano.

Por lo antes discutido no está de más insistir en que el rostro levinasiano no se puede reducir a los aspectos meramente perceptuales, pues en todo caso el reconocimiento estaría limitado al reconocimiento de aquellos rasgos que me son familiares, es decir, aquello que proviene de mí y no del otro: el otro queda reducido

---

<sup>27</sup> En *Sí mismo como otro*, Ricœur llama “irrelación” a este posicionamiento de la filosofía levinasiana. “Toda la filosofía de E. Lévinas descansa en la iniciativa del otro en la relación intersubjetiva. En realidad, esta iniciativa no instaura ninguna relación, en la medida en que el otro representa la exterioridad absoluta respecto a un yo definido por la condición de separación. El otro, en este sentido, se absuelve de toda relación. Esta “irrelación”, define la exterioridad misma” (2003, 196). No obstante las fuertes críticas de Ricœur a los planteamientos levinasianos y no obstante que sus posicionamientos son muy diferentes, el filósofo francés, en el texto aquí citado, manifiesta su deuda para con Lévinas a quien profesó un profundo respeto.

o circunscrito a mi propia persona. Si lo que se hace es observar las propiedades que componen una fisonomía, como el color de los ojos o el tamaño de la nariz, etcétera, ya no estamos en el ámbito de la relación ética. La relación ética levinasiana implica un orden diferente, es decir, una apertura total y una responsabilidad absoluta que no proviene de la propia persona sino del llamado o interpelación para hacerme responsable de él.

#### **1.2.4 La relación como responsabilidad absoluta**

Habitualmente la responsabilidad se entiende referida al yo, dirigida hacia sí mismo, “ser responsable de sus propios actos”. En Lévinas la responsabilidad es “para con el otro” y no es un atributo de la subjetividad como si ésta existiese antes de la relación ética. Más bien es a la inversa, pues el ser se constituye en tanto responsabilidad, en tanto se relaciona con otro.

La responsabilidad en la relación ética es lo que nos hace humanos. En *Humanismo del otro hombre* (1974) Lévinas establece que ser hombre significa *ser-para-otro*, y esto no puede significar sino responsabilidad. Y es en este sentido que la condición humana se pone en juego en el momento de la relación con el otro. Decimos “es inhumano” cuando vemos a un yo que no responde a la interpelación de un otro, cuando vemos a alguien que ignora o permanece indiferente ante la presencia de alguien más. En la medida en que se niega el reconocimiento del otro, de la alteridad, de la diferencia; en tanto el yo persevera en su en-sí-mismamiento negando la alteridad gracias a la cual el ser se constituye, se pierde la posibilidad de constituirse como humano. Se precisa la relación, la *no in-diferencia* y el lazo con el



otro no se anuda más que como responsabilidad (Lévinas, 2000, *Ética e infinito*, p. 81). La propia humanidad se pone en juego a la hora de entrar en relación con otro, una relación en la cual el yo deviene responsable del otro; donde el yo soberano se sujeta al tú en una relación de responsabilidad absoluta. Es así como en *Humanismo del otro hombre*, Lévinas declara: “Ser yo significa, por lo tanto, no poder sustraerse a la responsabilidad” (1974, p.62).

En el pensamiento levinasiano la alteridad y la responsabilidad son anteriores al saber; antes del saber y más allá del ser. En este no-lugar se sitúa la relación ética como *obsesión* por el otro hombre, por lo inabarcable de su alteridad (Lévinas, 1974, p. 97). La alteridad del otro, el hueco de no lugar, es lo que posibilita el ser del yo en la respuesta al otro, en su acogida. Es el otro que me pide y ordena, el otro de quien soy responsable o para con quien soy responsable. Es el otro quien define mi identidad, pues el *ser* no se puede ser responsable si no es en relación con un otro.

Por otra parte la relación yo-tú es una relación que acontece cuando el otro no resulta in-diferente, pues en la alteridad del otro es donde se descubre el valer, el bien. Ese encuentro de la relación ética que se expresa en el decir, no tanto en lo dicho. *Decir* es una manera de responder del yo al otro; es el hecho de que, ante el otro, yo no me quedo ahí a contemplarlo o ignorarlo sin más, porque es en el decir, y no en lo dicho, que se expresa al ser (Lévinas, 2000, *Ética e infinito*, p. 74). La relacionalidad del ser supone entonces una estructura subjetiva descrita en términos éticos, pero no como suplemento de una base existencial previa, pues la relación ética es originaria o anterior al ser.

Es así que en Lévinas la soledad y la indiferencia son modos deficientes del ser-para-otro. Lévinas explica que así como la ociosidad o el desempleo son modos deficientes de la existencia entendida como trabajo —y confirman esta significación a partir del trabajo—, así también la falta de preocupación por otro hombre, la insensibilidad ante su hambre y su sed, la indiferencia que puede inspirar el prójimo, o la soledad fáctica del solitario, son modos deficientes del ser para-otro que confirman dicha significación. En el pensamiento de Lévinas, el ser-en-sí y para-sí queda liquidado. El ser está en el *para-el-otro* de manera radical, en una relación que no puede ser entendida de otra manera más que como responsabilidad.

La expresión “De otro modo que ser” en Lévinas, se refiere entonces a aquello, o a quien “se deshace” de su condición de ser, para hacerse responsable para con el otro. La condición ontológica desaparece, pues ser humano significa vivir como “si no se fuera un ser entre los seres”. Como si por la espiritualidad humana se voltearan las categorías del ser para constituirse como un ser que se deshace, como ser “de otro modo que ser”. La deposición del yo soberano da lugar a la responsabilidad para con el otro de una manera intransferible, pues mi identidad de sujeto hace que mi responsabilidad sea intransferible. Nadie más que yo puede responder al otro como yo, y el yo es, sólo en la medida en que es responsable. (Mardones, 2003)

Por consecuencia, y reiterando lo hasta aquí dicho, la primacía del otro, donde la reciprocidad se sustituye por el principio de alteridad, hace que en la propuesta levinasiana se privilegie al otro como origen de todo sentido posible, privilegiando el valor de la responsabilidad sobre el de la libertad. Esta posición será cuestionada

por Ricœur en su libro *De otro modo. Lectura de "De otro modo que ser o más allá de la esencia de Emmanuel Lévinas* (1999), pues para el filósofo francés, la libertad personal, sometida al principio de la razón comunitaria, constituye el origen y la razón de lo ético (pp. VIII-X).

Pero postular la responsabilidad ética como algo anterior a la libertad, es lo que hace posible escapar a la inmanencia del ser y afirmar su trascendencia. Porque la subjetividad estará relacionada con el deseo metafísico de lo *infinito*, con ese deseo metafísico que está antes de la génesis del ser. La socialidad, la relacionalidad, tal como se ha desarrollado en Occidente, es una socialidad de contrato.

Así como Heidegger considera que el gran error de Occidente ha sido el olvido del ser, y su ocultamiento en el ente, Lévinas propone que el error ha sido el olvido del otro y el olvido de Dios tras las diferentes máscaras: el ser como última fuente de sentido, la libertad del sujeto, la justicia entendida como contrato, la responsabilidad limitada, el deseo entendido como deseo que procura la supresión de la alteridad o lo diferente, el retorno, la presencia, la historia. (Roldán, 2002, p. 7).

Esta apuesta levinasiana, despierta, sin embargo, grandes recelos. En primer lugar se ha señalado que la responsabilidad ilimitada frente al otro, la idea de pretender ser responsable de todo y de todos, resulta tan descomunal y abstracta que puede acabar en escapismo. Esta impugnación se resuelve positivamente aludiendo a la insistencia del mismo Lévinas por mantener siempre la concreción de la relación con el otro: sólo a través del otro concreto es que se logra la trascendencia. Surge entonces el segundo reproche: ¿y qué sucede con el "tercero"?, ¿qué pasa con el que queda fuera del yo-tú de la relación concreta?, ¿no resulta la propuesta levinasiana demasiado intimista?, ¿no queda reducida al individualismo perdiendo de vista el

horizonte social?, ¿no termina la praxis ética olvidando demasiado que, al afrontar la cuestión del otro pobre, desvalido y oprimido, tiene que ser ética política? (Mardones, 1999, p. 88). Esta cuestión, motivo de preocupación para Lévinas, fue abordada en sus textos y entrevistas, pero no de manera tan abundante como otras cuestiones. A este respecto anota Bergo (2006, pp. 18 y 19):

...the question of justice requires an additional transcendental move that Lévinas will not make. That is, what the Other means to the Third Party; or why Third Parties insist that “I” too receive just treatment. These are questions that require a systematic perspective outside the passive now in which “I” emerge, over-full with what is not-me. For that reason, Lévinas is not interested in pursuing a deduction of questions of equity...The site at which comparison, justice, and normativity can be deduced is beyond Lévinas's immediate concern... Politics and the Third Party are, by 1974, largely synonymous with “humanity”.

Esta humanidad, no obstante, se concretiza en la medida en que me haga responsable del otro que tengo ante mí dada la imposibilidad de relacionarme con el universo de todas las personas. Por otro lado, esa misma imposibilidad hace de mí un tercero para otros. Pero si todos entraran a una relación en términos de responsabilidad, con quienes tienen enfrente, cada tercero, por decirlo de alguna manera, tendría a alguien que respondiese por él.

Pero la relación interhumana, entendida como responsabilidad ilimitada frente al otro, resulta una exigencia ética mayor. Esta obligación puede ser muy bien acogida por posicionamientos éticos que finquen sus raíces en alguna tradición religiosa, pero la idea de proponerlo como fundamento universal de la moral resulta una tarea dificultosa, sobre todo cuando se considera la infinita complejidad de cuestiones relativas al orden de la justicia. Incluso en el orden práctico de la relación

cara a cara, la aplicabilidad de una fórmula en la cual los derechos del otro son deberes para mí pero no a la inversa, resulta un proyecto difícil de observar.

Sin embargo para efectos de nuestro trabajo, la idea de responsabilidad según la propone Lévinas, resulta crucial para nuestros propósitos, pues según se irá constatando, es imprescindible para el entendimiento y delimitación de la noción de responsividad que aquí se propone.

### **1.2 La relación ética desde la perspectiva de la ipseidad**

El peso de una exigencia tan desmesurada como la de la ética levinasiana puede encontrar su contrapeso en una propuesta más moderada o “balanceada”. El carácter de obligación hacia el otro que implica toda teoría ética puede verse matizado cuando se plantea desde una perspectiva antropológica diferente o utilizando otro tipo de acercamiento y otras categorías de análisis para aproximarse a la cuestión. Tal es el caso del método hermenéutico fenomenológico que utiliza Ricœur para analizar a la persona a partir de cuatro capas o estratos: lenguaje, acción, narración y vida ética.

De estos cuatro aspectos que son analizados por el filósofo francés en su obra *Sí mismo como otro* (2003), nos interesa desde luego el que se refiere a la ética y que aborda en los últimos capítulos de la obra mencionada. Ricœur nos ofrece un marco teórico coherente y profundo para la comprensión del *quién* de la ética y para el análisis del tipo de relaciones que la ética ha de suponer. La pregunta por el *quién* nos remite desde luego al problema de la identidad, pues detrás de la misma habría que encontrar la definición de sujeto moral, es decir, del sujeto de imputación moral. La pregunta *¿quién es moralmente responsable?* requiere ser analizada desde la

perspectiva de la identidad y nos obliga a buscar una respuesta que remita a alguien que, como yo, tú, él o ella, puedan dar cuenta de su proceder.

Pero la pregunta se regresa reflexivamente sobre la identidad de ese alguien a quien llamamos yo, tú, etcétera para llegar a encontrarnos con el *sí mismo*. Ese *sí mismo* es precisamente el que propone y analiza Ricœur, advirtiendo que la expresión '*sí mismo*' engloba a todas las personas gramaticales. Pero el aspecto más relevante del análisis de Ricœur sobre la identidad es la propuesta de una diferenciación entre *mismidad* e *ipseidad*. Una diferenciación que permite una comprensión del *sí* que supera las limitaciones del yo cartesiano, es decir de un yo encerrado en sí mismo y equiparado únicamente con el pensar.

Mediante el análisis del *sí*, Ricœur nos permitirá acceder a una visión ampliada del yo; a comprender la identidad del *sí mismo* como algo que permanece, —el plano de la mismidad— al mismo tiempo se transforma en el tiempo *como otro* —el plano de la ipseidad—. La dialéctica de la identidad entre estos dos planos, pero particularmente lo que se refiere al aspecto de la ipseidad, es la parte que resulta más significativa para el análisis de relación ética. El mismo Ricœur nos ilustra al respecto de las posibilidades de la noción de la identidad *ipse* y sobre lo conveniente que resulta esta noción para aplicarse al análisis ético, cuando ofrece como ejemplo el estudio acerca del cumplimiento de la promesa<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> En el análisis del cumplimiento de la promesa Ricœur superpone las cuatro capas o estratos que constituyen a la persona, a saber, lenguaje, acción, narración y vida ética. En la promesa hay alguien que tiene la palabra y se expresa a través de ella; este alguien a la vez es un sujeto que actúa y que posee una biografía, es decir, es un sujeto de acción y personaje de narración. Pero lo que más interesa para nuestro análisis es este sujeto que hace la promesa *ante alguien*, es decir que es un sujeto que entra en relación con un otro a quien debe cumplir —o responder— con lo prometido. En este último sentido el *quién* de la promesa es un ser capaz de vincularse y por tanto convertirse en sujeto de imputación moral. Pero hay un aspecto de la promesa tanto o más importante. Se cumple la promesa no sólo por satisfacer lo ofrecido a otro, sino también —y es lo

Con el tema de la identidad como telón de fondo Ricœur definirá el *ethos* en una estructura de tres partes: tender a la vida buena, con y para el otro, en instituciones justas, y lo explicará profusamente en el séptimo estudio de su obra *Sí mismo como otro*. La síntesis lograda en esta estructura ternaria permite distinguir claramente la diferencia entre relaciones interpersonales y relaciones institucionales, o, parafraseando a este autor, entre las relaciones que tienen por emblema la amistad y las que tienen por ideal a la justicia. (2001, p.102). En el apartado siguiente nos aproximaremos de una manera más amplia a esta “triada ética”, según el mismo Ricœur la llama (2001, p.111).

Por otra parte nos detendremos sobre el análisis hermenéutico de la identidad y asignaremos un sub-apartado para analizar las nociones de la *estima de sí* y el *respeto de sí*. Para cerrar esta sección de la propuesta ricœuriana, en el marco del giro relacional e indagando la forma en que se puede definir la cualidad del vínculo desde la perspectiva de este autor, abordaremos las relaciones de solicitud y las relaciones de justicia.

### **1.3.1 La definición de *ethos* de Paul Ricœur**

Superar las dicotomías de orden lógico entre prescribir y describir, entre deber-ser y ser, puede ser considerada como una de las motivaciones que refrendan el estudio séptimo de Ricœur en *Sí mismo como otro*.

---

fundamental— por fidelidad a sí mismo y a la palabra dada. Mantener-se en la palabra implica una capacidad de poder mantener-se a sí mismo. En otras palabras se busca mantener la palabra ante sí mismo incluso cuando el otro haya olvidado lo prometido. Este ‘desdoblamiento’ del yo que requiere ser fiel a sí mismo aunque en razón de la dimensión temporal ya no es el mismo que hizo la promesa, se explica gracias a la noción de *ipseidad* de la identidad.

Tender puentes y establecer puntos de unión entre tradiciones o perspectivas éticas que usualmente se presentan como contrapuestas, es una tarea de inmensa complejidad, y al mismo tiempo, de imperiosa urgencia. La reflexión ética puede correr el riesgo de no estar a la altura de los tiempos cuando la inteligencia y la energía se enfocan a mostrar lo que separa, en vez de atender lo que puede unir. Articular en una misma definición de *ethos* las tradiciones aristotélica y kantiana, resulta una aportación coyuntural para la filosofía contemporánea. Esto es precisamente lo que se nos ofrece en la propuesta teórica de Ricœur. Aunque la definición de *ethos* del filósofo francés parece ser una referencia obligada en muchos de los trabajos actuales que abordan los temas de la ética, en la mayoría de éstos sólo se presenta como una mera mención. No se llegan a explicitar las profundas implicaciones que esta definición supone en la conceptualización del sujeto ético para el sentido que de ella pueda derivarse al analizar y evaluar la relación ética.

Al proponer en una misma definición los dos aspectos de la ética, el teleológico y el deontológico, al articular en una fórmula el deseo personal y el deber universal<sup>29</sup>. Ricœur inaugura la posibilidad de acortar la distancia entre lo que se quiere y lo que se debe. La distancia entre deber-ser y ser, dice el filósofo, “parecerá menos infranqueable” si se logra mostrar cómo se puede relacionar lo que se estima bueno con lo obligatorio; el objetivo ético con el momento deontológico. (2003, pp. 175-176). Que la aspiración ética pueda convertirse en norma sin quedar reducida a ésta, y que la norma sirva a los propósitos de colmar las aspiraciones, constituye un

---

<sup>29</sup> Ricœur nos coloca ante un horizonte de la ética situado entre dos polos: el *deseo* y el *deber*. Deseo en tanto aspiración de vida buena, en tanto proyecto orientado por un anhelo de realización personal elegido libremente. Deber en tanto conjunto de normas donde lo moral se presenta como constricción de la libertad; normatividad de alcance universal que exige ser observada precisamente por el respeto a otros proyectos de realización, por respeto a otras libertades.



problema que Ricœur resuelve magistralmente. La argumentación sistemática e impecable que establece un orden de subordinación y complementariedad mutuas entre las perspectivas teleológica y deontológica, resulta tan convincente que conduce, inevitablemente, a convenir con la propuesta.

La definición de *ethos* como “deseo de una vida realizada, —con y para los otros— en instituciones justas” que el autor reitera en muchos de sus escritos, tiene alcances de orden práctico.<sup>30</sup> Cabe mencionar que otra forma recurrente en la que Ricœur suele referirse a esta definición, es bajo la fórmula “cuidado de sí, cuidado del otro, cuidado de la institución” (2001, p.111). Resulta innegable que esta definición aporta un marco orientador que, no obstante su carácter general, puede resultar bastante útil para encauzar las decisiones y acciones de las personas en la sociedad contemporánea. La fórmula deja claramente establecido que la persona sólo podrá ejercer su libertad plena y cumplir con su finalidad de vida buena en el marco de un contexto donde las normas de convivencia, apoyadas en principios universales, le posibiliten esta legítima aspiración. Y viceversa, la definición lleva implícita la idea de que el sentido de cualquier marco normativo sólo podrá encontrarse en la medida en que éste sirva para un buen propósito, es decir, para aquellos fines valorados como bienes para la realización humana. En otras palabras, “lo que hay de humano en el hombre” podrá verse reflejado en las decisiones y acciones de las

---

<sup>30</sup> Ricœur, 2001, p.98. La definición de *ethos* aparece por primera vez en 1990 en el artículo *Amor y Justicia* de la revista *Esprit*, No. 160, pp. 115-130. Posteriormente será reiterado en 1993: *Lectures 2. La contrée des Philosophes*, Seuil Paris, pp.203-221. En este último texto Ricœur anticipa que ésta, su definición de *ethos*, aparecerá en la obra *Sí mismo como otro* que se encuentra en curso de publicación.

personas en la medida en que éstas observen o se ajusten a los elementos del *ethos* ternario que nos propone Ricœur en su definición (Patiño, 2005, p. 284)

La aparente simplicidad de esta definición, reiterada por Ricœur con insistencia, así como las precisiones y desarrollos teóricos que en torno a la misma nos ofrece, se constituyen en puntos de orientación y fundamento para una ética donde lo personal y lo social quedan indiscutiblemente vinculados. A este respecto podría decirse que la visión del filósofo francés se aparta significativamente de las visiones o propuestas liberales en la línea de Rawls, autor que deja muy claro que la justicia como imparcialidad es una noción sólo aplicable al ámbito de las relaciones *ciudadanas*. En Rawls, la justicia queda delimitada, separada, y podríamos agregar, hasta incomunicada, del ámbito de la relación interpersonal —confinada al orden privado—. La propuesta de una teoría de la justicia, apoyada en unos principios de corte deontológico, se supone que podrá propiciar, como consecuencia de la observancia de la norma, una convivencia social que armonice los diversos proyectos de vida, los cuales, siguiendo a Ricœur, no pueden ser sino *con y para otros*. Pero el ámbito ético relacional, que desde la perspectiva rawlsiana se establece, queda condicionado al velo de la ignorancia y a la imparcialidad. Estas condiciones hacen que nos preguntemos por la cualidad de la relación que podría establecerse con esos otros, que supuestamente han de resultar significativos para el proyecto de realización personal; ¿no podría tomarse en in-diferencia hacia el otro la condición de imparcialidad? La particularidad y diferencia esencial que aporta el otro significativo a la relación, es algo que se pierde definitivamente bajo el esquema teórico que propone Rawls. Ahora bien, el filósofo estadounidense deja muy claras las

pretensiones y los alcances de su propuesta, asimismo, en ningún momento intenta ofrecer un corpus teórico que abarque la totalidad de lo ético en toda su complejidad (2002, pp.187 a 189). Si aquí se ha mencionado a Rawls ha sido simplemente como pretexto para contrastar que, bajo la óptica relacional, la propuesta de Ricœur aporta un valor agregado al articular, en una misma definición, la necesaria y mutua interdependencia entre las relaciones del espacio privado con las del espacio público, sin soslayar el problema de la diferencia, cuestión crucial para nuestra propuesta.

De la decisión ética podría decirse que es simultánea para el sí mismo y para los demás en dos sentidos: en el sentido donde lo personal y lo social se superponen y se implican mutuamente, y en el sentido en donde la identidad del sí mismo, el *quién* de la relación ética, queda definido, necesariamente en relación con la alteridad. Al respecto, nos recuerda la filósofa mexicana Juliana González en su ensayo “Hacia una implicación dialéctica del yo y el otro”.

Las posibilidades de la ética están puestas en los distintos esfuerzos que, desde diversas perspectivas, realiza la reflexión moral contemporánea por restaurar la dimensión de la otredad y, con ella, de la solidaridad: por fundamentar la implicación del yo y los otros, de la moralidad y la eticidad, de la “ipseidad” y la “alteridad”, de la felicidad y la justicia... (2000, p. 130-131).

De acuerdo con las ideas de González, el olvido de la otredad equivaldría a la liquidación de ciertas posibilidades para la ética. El proyecto de *Sí mismo como otro*,

resulta un referente ideal para el análisis y rescate de la otredad y supone, al mismo tiempo, una oportunidad para ampliar las posibilidades de la ética.

Por último, una definición de *ethos* donde lo personal y lo social aparecen vinculados, ofrece un excelente marco de referencia para valorar los alcances de la responsabilidad del agente en escenarios donde la evaluación ética de las acciones adquiere un carácter especial al implicar la dimensión temporal. Tal es el caso en el tema de la responsabilidad referida a la conservación del medio ambiente, donde la previsión se convierte en un imperativo ético que podría formularse, en palabras de Juliana González como “Reconocer la *proximidad* ontológica y ética del prójimo, no sólo respecto a los hombres del *presente*, sino a los del *pasado* y del *futuro*” (2000, p. 131).<sup>31</sup> Planteamientos como los de Ricœur permiten entretejer el tema de la responsabilidad con el de la identidad moral personal. Esta vía, y no la que se cifra de manera exclusiva en las normas, es la que puede asegurar un compromiso ético con las generaciones del presente y las del futuro. En la medida en que el otro pueda ser conceptualizado como parte de la identidad del sí mismo, según se explicará más adelante, la regla de oro podrá adquirir sentido para aplicarse con carácter atemporal.

### **1.3.2 Sí mismo como otro**

Ya se ha mencionado que en el marco teórico de Ricœur, la persona está constituida en cuatro capas o estratos: lenguaje, acción, narración y vida ética. En la obra de *Sí mismo como otro*, el filósofo las analiza en ese orden hasta llegar a lo que él mismo llama, “el último estadio de mi investigación”, donde propone su definición de *ethos*.

---

<sup>31</sup> Para una profundización a este respecto se puede revisar el trabajo sobre Ricœur de Susana Villavicencio (2002), específicamente el punto tercero de su artículo donde analiza “La dimensión ética del sujeto y la responsabilidad”.

(2001, p.98) Sin embargo, en un artículo que aparece por primera vez en francés, en la revista *Esprit*, bajo el título de “Aproximaciones a la persona”,<sup>32</sup> y que sale a la luz antes que *Sí mismo como otro*, el autor procede exactamente a la inversa.

A partir de la constitución ética de la persona, Ricœur hace el recorrido “hacia atrás”. Partiendo de la estructura ternaria del *ethos*, el filósofo va superponiendo los tres términos de la definición, la aspiración ética, la relación de solicitud y la relación de justicia, a los estratos de lenguaje, acción y narración. En otras palabras, empezando por lo último, retoma el principio. Este orden inverso, este movimiento y versatilidad del análisis se vuelve factible gracias a las posibilidades que ofrece la hermenéutica y, desde luego, gracias a la brillantez de quien hace el análisis y la propuesta. Pero más que el método de análisis o la capacidad de Ricœur, queremos enfatizar de nueva cuenta que es la cuestión del *quién*, es decir, el tema del sujeto ético entrettejido con el tema de la identidad, lo que hace posible empezar por el final y concluir con el inicio. En otras palabras, resulta indiscutible que el hilo conductor del análisis ricœuriano es el tema de la identidad, y es por ello que en esta tesis se hace una aproximación sobre la cualidad del vínculo desde esta perspectiva. Resulta imprescindible, por lo tanto, comprender cabalmente la conceptualización del *sí mismo* ricœuriano, ya que esta noción engloba y explica la identidad, así como la manera en que se configura y sostiene en función de la relación con el otro.

---

<sup>32</sup> “Approches de la personne”. *Revista Esprit*, No. 160, 1990, pp. 115-130. La versión en español de este texto aparece en *Amor y Justicia*, publicado por Caparrós en 1993.

### 1.3.2.1 El análisis hermenéutico de la identidad

En el prólogo de *Sí mismo como otro*, Ricœur hace tres aclaraciones acerca de las intenciones que guiaron los estudios contenidos en esta obra. En primer lugar, mostrar una idea de sujeto mediado por la reflexividad, lo cual hace posible distinguir entre las expresiones *sí mismo* y *yo*. Desde esta distinción hace una crítica a las filosofías del sujeto que afirman la posición inmediata del sujeto, tal como se manifiesta en las expresiones de *yo pienso, yo soy*. El *sí* del “sí mismo” equivalente al *self* en inglés, al *soi* en francés, y al *se* en italiano, es un pronombre reflexivo de la tercera persona, pero en su análisis filosófico el autor lo utilizará, y así lo aclara, como pronombre reflexivo, para todas las personas gramaticales. Ricœur hace esta acotación con frecuencia, pues recuerda al lector esta forma inusual de utilización del *sí*.

La debida comprensión en la utilización del *sí* como pronombre reflexivo resulta imprescindible para entender posteriormente una *estima de sí* que no equivale a egocentrismo —o estima centrada en *mí* mismo—. Gracias a esta aplicación particular de la expresión *sí*, la estima de sí resultará incluyente tanto del *yo* de la primera persona, como del *tú* de la segunda persona, así como del *él, ella, ellos*, de la tercera persona, es decir, el universo de todas las personas —y relaciones— posibles. Así la “estima de sí” podría conceptualizarse como aprecio por la humanidad, como condición indispensable para reconocer y respetar el valor que representa todo ser humano, incluido el *yo* y el *otro*. Esta estimación por el *otro*, abordada como *estima de sí*, vendrá a representar uno de los tres pilares básicos que apuntalan la relación ética. En otras palabras, sin la estima de sí, la relación ética no se sostiene. La solicitud hacia los cercanos o más próximos y la observancia de la *regla de oro* para

el cada uno que representa el universo de todos los demás, sólo será posible a partir de una identidad donde el yo y el otro estén implicados dialécticamente. Esta implicación yo-tú habrá de estar dada en términos de estima y respeto, única vía posible para observar el cuidado de sí, el cuidado del otro, y el cuidado de la institución. (Ricœur, 2001, p. 111)

La segunda intención de Ricœur en *Sí mismo como otro* tiene que ver con la descripción y explicación de dos significaciones para la identidad: la identidad *idem* o *mismidad*, y la identidad *ipse* o *ipseidad*.

Para Ricœur la identidad se construye dialécticamente entre esos dos polos de mismidad e ipseidad. Al primero corresponden los elementos del contexto socio-histórico en que nos formamos y ante las cuales la persona tiene un papel pasivo. La ipseidad, por su parte, representa la subjetividad que, como iniciativa, creatividad e intervención en el mundo, resulta inherente a la acción humana. Es esta subjetividad la que, combinada dialécticamente con la formación social y a través del tiempo, permanece fiel a sí misma respondiendo a la propia historicidad.

Por último Ricœur expresa su intención de describir como la identidad-*ipse* pone en juego la dialéctica complementaria de *la ipseidad* y de *la mismidad*, esto es, la dialéctica del *sí* y del *otro distinto de sí*. Este punto será muy importante al tratar el tema de la alteridad.

Mientras se permanece en el círculo de la *identidad-mismidad*, la *alteridad* de cualquier otro distinto de sí no ofrece nada de original: “otro” figura, como de paso (...) en la lista de los antónimos de “mismo”, al lado de “contrario”, “distinto”, “diverso”, etcétera. Otra cosa sucede si se empareja la *alteridad* con la *ipseidad*. (...)

*Sí mismo como otro* sugiere, en principio, que la *ipseidad* del *sí mismo* implica la *alteridad* en un grado tan íntimo que no se puede pensar en una sin la otra (...). Al “como” quisiéramos aplicarle la significación fuerte, no sólo de una comparación —sí mismo semejante a otro— sino de una implicación: sí mismo en cuanto...otro. (Ricœur, 2003: XIV)

El análisis de la identidad como *ipseidad*, y más específicamente la identidad que se entreteteje con la *estima de sí*, tiene profundas implicaciones para el análisis de la relación. Si con Lévinas se había llegado a un entendimiento de la relación como responsabilidad absoluta por el otro, con Ricœur se avanza un paso más al quedar dicha responsabilidad imbricada en la identidad y con la *estima de sí*. La relación ética no sólo será respuesta de sujeción a un otro donde el yo queda como rehén, sino que supondrá una respuesta en la cual el yo y el tú se articulan bajo la noción de *estima de sí*. En otras palabras, la hermenéutica del *sí* garantiza una relación ética donde la responsabilidad adquiere un sentido particular al quedar imbricada en la identidad del sujeto ético, para quien la *estima de sí mismo* lleva implícita la *estima del tú* y de los ellos, tanto como la del yo. No responder al otro es no responder-se a *sí mismo*; una trasgresión a la norma o el descuido de la institución, suponen, al mismo tiempo una acción contra *sí mismo* o un *descuido de sí*.

### **1.3.2.2 La estima de sí y el respeto de sí**

Hasta aquí se ha dicho que la identidad ricœuriana supone una distinción entre *mismidad* e *ipseidad*. Asimismo se ha señalado que el *sí*, del *sí mismo*, es incluyente de todas las personas gramaticales. Es preciso avanzar un paso más y discutir dos



nociones centrales de las cuales Ricœur hace depender las posibilidades contenidas en su definición de *ethos*. Dichas nociones son, la estima de sí y el respeto de sí.

En su estudio *El sí y la intencionalidad ética* (2003, p. 175) Ricœur establece la relación de complementariedad para dos herencias que se condensan en su definición de *ethos*, a saber, la herencia aristotélica, que se ve expresada en la *intencionalidad* de una vida realizada, y la herencia kantiana, que se define por la *obligación* a la observancia de la norma. Esta tensión entre la intención y la norma, entre el objetivo teleológico y el momento deontológico, queda articulada por la mediación del *quién* manifestada como identidad *ipse* y expresada mediante la designación de *sí*.

Ahora bien, el despliegue de la *ipseidad* se hará posible y quedará patentizado gracias a dos características o aspectos constitutivos del *sí*: la estima del sí y el respeto de sí. Estos dos componentes de la *ipseidad* serán, en definitiva, los que articularán los dos términos complementarios de la definición del *ethos*: “al objetivo ético corresponderá precisamente lo que llamaremos, en los sucesivos, estima de sí, y al momento deontológico, el respeto de sí” (Ricœur, 2003, p. 175).

Resulta importante añadir que la estima de sí resultará crucial en la resolución de aquellas cuestiones o situaciones problemáticas en las que la norma no alcanza a ofrecer respuestas acabadas u orientaciones precisas, según argumentamos más adelante. Pero primero conviene repasar la posición que Ricœur sostiene y el uso poco convencional que hace este filósofo de los términos *ética* y *moral*. En palabras del autor:

Por tanto, por convención reservaré el término de *ética* para la *intencionalidad* de una vida realizada, y el de *moral* para la articulación de esta intencionalidad dentro

de *normas* caracterizadas a la vez por la pretensión de universalidad y por un efecto de restricción. (2003, p.174)

Mencionábamos antes que la estima de sí resultará crucial para enfrentar ciertas situaciones porque al aplicarse a casos concretos, la articulación hermenéutica del *telos* y del *deontos* puede dar lugar a casos conflictivos. No obstante Ricœur previene estas circunstancias y nos anticipa el arreglo de subordinación/complementariedad que debe haber entre los dos términos, condensado de la siguiente manera:

1. La primacía de la ética sobre la moral.
2. La necesidad, sin embargo, para la aspiración ética, de pasar por el tamiz de la norma.
3. La legitimidad del recurso de la norma cuando ésta conduce a conflictos cuya única salida está en una *sabiduría práctica* que reenvía a lo que, en la aspiración ética, está más atento a la singularidad de las situaciones. (2002, p.242)

Extrapolada esta fórmula en términos de los componentes de la identidad *ipse*, estima de sí y respeto de sí, queda del siguiente modo:

1) que la estima de sí es más fundamental que el respeto de sí; 2) que el respeto de sí es el aspecto que reviste la estima de sí bajo el régimen de la norma; 3) finalmente, que las aporías del deber crean situaciones en las que la estima de sí no aparece sólo como la fuente sino como el recurso del respeto, cuando ya ninguna norma segura ofrece una guía firme para el ejercicio *hic et nunc* del respeto. (Ricœur, 2003, p. 175)

Hasta este momento, sin embargo, no hemos explicado el significado de la estima de sí. ¿Qué es la estima de sí?, ¿cómo entenderla? La “estima de sí” extrae su primera significación, dice Ricœur, “del movimiento reflexivo por el que la valoración de ciertas acciones estimadas buenas se vuelve hacia el autor de estas acciones” (2003, p.176). En otras palabras, el *sí* se vuelve estimable en cuanto agente capaz de efectuar acciones consideradas buenas. Debe haber por lo tanto y en primer lugar, una idea del bien o de lo bueno hacia donde la acción se orienta, y en

segundo lugar, una convicción en la capacidad del agente para llevar a efecto este tipo de acción —buena.

La idea del bien se encontrará ubicada en el marco de la intencionalidad ética, es decir, como intencionalidad de “vida buena” de un agente que aspira a una vida de realización plena para sí.<sup>33</sup> Pero cualquier proyecto de realización personal se encuentra necesariamente ligado a otros, es decir, se concreta con otros y para otros. De aquí se sigue que el *sí* de la intencionalidad ética no pueda quedar encerrado en un yo “egológico” (Ricœur, 2002, p.243), aunque la forma de referirse a éste sea como *sí mismo*.<sup>34</sup>

Por otra parte, lo estimable del *sí mismo* se encontrará en la capacidad de elección racional y de acción intencionada, es decir, en la capacidad del agente para dar razones de su preferencia por uno u otro proyecto de vida y por su capacidad de introducir cambios en el mundo, o capacidad de iniciativa. Es así que Ricœur define como “momento reflexivo de la praxis” a la estima de sí. En palabras del autor:

En este sentido, la estima de sí es el momento reflexivo de la praxis: es apreciando nuestras acciones como nos apreciamos a nosotros mismos en cuanto autores, y, por tanto, siendo otra cosa que simples fuerzas de la naturaleza o simples instrumentos. (2002, p.243)

---

<sup>33</sup> Cabe aclarar a este respecto que el significado de “intención”, aunque de aplicación “asombrosamente flexible”, se refiere aquí a la razón para actuar, más que a motivos o causas mentales. (Ricœur 2003, p. 52)

<sup>34</sup> Cabe recordar lo que ya se había anotado en el punto 3.2.1, a saber, que “El *sí* del *sí mismo* equivale al *self* en inglés, al *soi* en francés, y al *se* en italiano, y aunque es un pronombre reflexivo de la tercera persona, en el contexto filosófico el autor lo utilizará como pronombre reflexivo de todas las personas gramaticales”.

Conviene recordar, por otra parte, que la noción de estima de sí es incluyente del tú y de los otros, condición que obliga a considerar la necesidad de pasar por el tamiz de la norma los proyectos personales de manera que no impidan la realización de los proyectos de los demás. El tercer elemento de la tríada, las instituciones justas, entra en la dinámica de la elección, porque la posibilidad de realización de la multiplicidad de intencionalidades éticas requiere de un medio adecuado que las posibilite. Es así como la estima de sí pasa a requerir, para completarse y complementarse, del respeto de sí. Si la primera constituye el momento reflexivo de la praxis, el respeto de sí estará determinado por la consideración y observancia del marco normativo que rige a las instituciones justas al momento de la efectuación.

### **1.3.3 La relación de solicitud y la relación de justicia**

El proyecto de realización de una vida personal que se entiende con y para otros permanece en el terreno de lo optativo y queda circunscrito, en el plano concreto de la acción, a las relaciones con los cercanos, a las relaciones de amistad. Este tipo de relación estará caracterizada por la solicitud, que para Ricœur no puede vivirse sin pensar en la estima de sí y en la reciprocidad, pues "el sí implica ya lo otro", dice el filósofo. Con la expresión *tú también*, el autor hace referencia a esta implicación:

..tú también eres un ser con iniciativa y elección, *capaz* de actuar por razones, de jerarquizar fines; y al estimar buenos los objetos de tu búsqueda, eres capaz de estimarte a ti mismo. El otro es, de este modo, el que puede decirlo como yo mismo lo hago y, como tal, tenerse por un agente, autor y responsable de sus actos. (2003, p. 243).

En la relación de solicitud, el tú y el yo se relacionan de manera espontánea, en términos de mutuo reconocimiento y de reciprocidad. Tal es el caso de la amistad. La acción ética que se dirige hacia el bien del amigo es una acción que nace de la iniciativa del sí, pero que regresa hacia el propio agente, tanto en términos de la estima de sí que se refuerza por medio de la acción buena, como por la gratitud o reconocimiento que en reciprocidad le expresa el amigo. Además, el mantenimiento de una relación de amistad en la que la solicitud es un comportamiento natural y espontáneo, se convierte en evidencia palpable de un mutuo aprecio y reconocimiento que nutre y alimenta la estima de sí, si bien como resultado y no como propósito.

Ahora bien, el vínculo de la solicitud yo-tú parece darse al margen de un tercer elemento igualmente importante en el marco de la acción humana: el *uno* impersonal, es decir, el "todos los demás", representado en la tercera persona gramatical del plural. Desde el punto de vista empírico, no se puede tener una actitud solícita hacia todos los seres humanos. No es posible expresar relaciones de solicitud con quienes quedan fuera de la posibilidad concreta del encuentro cara a cara. Y sin embargo "están ahí". Por otro lado el vínculo amistoso y la relación de solicitud que en dicho vínculo se expresa perderían todo sentido si colocáramos bajo la misma definición de amistad *cualquier* tipo de relación posible entre las personas.

Lo anterior no implica, sin embargo, que un tercero ubicado fuera de la relación de amistad, carezca de importancia. La noción de instituciones justas en la fórmula del ethos hace entrar en escena al otro que no es el tú. Un otro con quien no se tiene una relación directa o cercana, pero que igualmente forma parte de la estima de sí. La estima de sí como movimiento de iniciativa personal, habrá de considerar

entonces el marco más amplio del universo de relaciones posibles, de modo que las decisiones personales no bloqueen los proyectos de vida, o momentos ideológicos, de todos los demás. Por otra parte, el tercer elemento de la fórmula del ethos, las instituciones justas, requiere del principio deontológico para evitar el riesgo de la exclusión. Igualmente importante resulta este principio para enmarcar y posibilitar las relaciones de solicitud que el momento teleológico define. La observancia de la norma, y el respeto al otro, serán las condiciones que definan la relación con el tercero. La aproximación a la relación con el tercero será en términos de justicia, y no en términos de amistad; en términos de respeto, y no de solicitud.

La línea argumentativa para afirmar que la relación de solicitud hacia los amigos no podría extrapolarse hacia todos los que no lo son, expondría que la cualidad de la relación amistosa se vería seriamente comprometida si diéramos el mismo trato a cualquiera sin distinción: el mismo argumento que diera Freud (2003), refiriéndose a la relación amorosa para afirmar que no se puede amar a los extraños sin cometer traición contra aquellos a quienes se dice amar.

En *El Malestar en la cultura*, el fundador del psicoanálisis hace una exploración sobre el amor en la cual niega la posibilidad de que se pueda sentir la misma fuerza de atracción y afecto hacia los cercanos que hacia los extraños: "Un amor que no discrimina, dice Freud, pierde a nuestros ojos buena parte de su valor, pues comete una injusticia frente al objeto" (2003, p.47). En el mismo sentido se puede afirmar que una relación de solicitud dirigida hacia todos los extraños —si esto fuera empíricamente posible—, acabaría convirtiéndose en una relación injusta para con los amigos. Y viceversa, considerar que la amistad ha de regularse por las reglas

de la justicia, acabaría por negar la esencia misma de la relación amistosa. Si la amistad fuera a regularse con base en el respeto de sí y con base en la justicia que se aplica para el ámbito de las relaciones institucionales, no habría posibilidad de diferenciar entre aquellos que consideramos amigos de quienes no lo son. Por último, la relación de solicitud quedaría sin posibilidad o espacio para concretarse.

Así, relación de solicitud y relación de justicia son dos polos de la relación mutuamente necesarios y complementarios. Es preciso distinguirlos con suma claridad, pues serán cruciales en la discusión del siguiente apartado acerca de la relación responsiva. En este trabajo se propone la noción de responsividad como alternativa articuladora entre la justicia y la solicitud, como noción que requiere de una identidad conformada por la estima de sí y por el respeto de sí. La responsividad estará fuertemente ligada a la noción de estima de sí ricœuriana, pero a medio camino entre la severidad de la norma y la espontaneidad de la solicitud. La noción de responsividad se propondrá como una alternativa que trascienda los límites de lo que la justicia exige como responsabilidad hacia el cada uno que representan todos los demás, sin llegar al extremo de la sujeción incondicional o responsabilidad absoluta del otro<sup>35</sup>. Pero la responsividad ética tampoco exigirá de la amistad como condición para establecer relaciones de solicitud hacia el otro o para responder a su interpelación.

---

<sup>35</sup> El análisis dialéctico entre el papel activo o pasivo del sujeto ético, la comprensión de que en la relación responsiva se deviene agente y paciente a la vez, constituye una salida que, sin rechazar del todo la responsabilidad levinasiana, coloca la imputabilidad de la acción moral en el sujeto que responde por el hermano. Esto se irá aclarando conforme avancemos en nuestro argumento.

#### **1.4 Discusión: El giro relacional y la responsividad**

Para recapitular lo expuesto hasta aquí, es posible señalar que desde la ética del cuidado, y desde Noddings en particular, la cualidad del vínculo se concibe en términos de una relación de reciprocidad (Noddings, 1984, p. 69 y ss.). La respuesta ética está determinada, no como resultado de un proceso deliberativo, sino como una disposición para captar y responder a una necesidad que requiere ser atendida. Esta disposición no necesariamente ha de concebirse como una mera respuesta de abnegación, pues la ética del cuidado establece que las necesidades del propio yo son igualmente importantes que las necesidades del otro. La ética del cuidado, sin embargo, conlleva la debilidad de circunscribirse al ámbito de las relaciones particulares, aunque quienes la proponen aclaran que no tiene pretensiones de plantearla como una ética comprensiva. Pero ¿cómo entender la existencia de un *igual derecho* a la satisfacción de las necesidades de sí y del otro, negando, al mismo tiempo que se adopta, una perspectiva con criterios correspondientes al discurso universalista? Además de esta dificultad cabría añadir la vaguedad de los criterios que utiliza la ética del cuidado para responder a las situaciones concretas donde hay colisión de necesidades. Procurar las relaciones y evitar que se dañen, son orientaciones demasiado generales y subjetivas para servir como fundamento de la decisión ética. Aún más cuando en el marco de sus planteamientos no se previene con claridad que cuidar una relación puede demandar en muchos casos una relación desigual y sin posibilidades de reciprocidad<sup>36</sup>, ¿cómo se resolvería esta dificultad?

---

<sup>36</sup> Recordar la situación del cuidado que se otorga a una persona en estado de coma, acción que se lleva a cabo precisamente porque se toman en cuenta las consideraciones éticas y morales correspondientes. La relación ética tiene lugar aún sin que se cumpla el criterio de reciprocidad por parte de quien recibe el cuidado.



Parece haber una contradicción interna en la forma de conceptualizar el vínculo desde la perspectiva del cuidado. Esto podría explicarse de la siguiente forma. En el contexto de la tradición liberal, los valores de la igualdad y de la libertad resultan fundamentales. Es una tradición que defiende, ante todo, la capacidad de voluntad autónoma del sujeto. En el marco de este legado pueden ser entendidas las condiciones de reciprocidad y simetría necesarias para definir la relación ética como una relación de cuidado, sin menoscabo para la autonomía.

Por otra parte, y en el marco de la psicología moral, encontramos que la inmadurez del estadio de razonamiento heterónomo, según lo establece la teoría de Kohlberg, encuentra su correlato en una teoría que intenta oponérsele —la del cuidado—, sin lograrlo del todo. Porque la teoría del desarrollo moral sustentada en el cuidado también establece como signo de madurez moral la consideración por el yo autónomo. La *voz diferente* propuesta desde el plano teórico, si bien no sugiere establecer la relación ética en razón de normas o principios de aplicación universal, sí propone una forma de relación donde subrepticamente se infiltran los mismos supuestos y criterios imbricados en el formalismo de las teorías que esta voz denuncia, como el principio de igualdad para puntualizarlo de manera precisa.

La cualidad del vínculo de la teoría del cuidado, por lo tanto, está lejos de proponer un tipo de relación como la que se propone desde el pensamiento levinasiano, aunque muchas veces, y de manera equivocada, se intenta asociar la teoría del cuidado con la ética levinasiana. La propuesta de Lévinas sí impone un giro importante que se aleja sustancialmente de la conceptualización teórica del cuidado ético. Para este autor, la cualidad de la relación es asimétrica y necesaria e

ineludiblemente desigual<sup>37</sup>. Porque en Lévinas es el otro quien me despierta con su interpelación. Porque gracias al otro, gracias a su llamado, es que nos descubrimos responsables y nos vemos compelidos a responder por él. Este es el *Humanismo del otro hombre* que reclama Lévinas. Un humanismo que remite a una relación que se inicia en el otro y que me convierte en su rehén. La forma reiterada en que Lévinas cita la frase de Dostoyevski: “yo soy responsable de todo y por todos, y antes que nadie, el más responsable de todos”, alude a esta relación desigual con respecto al otro. La primacía de la responsabilidad sobre la libertad, la desigualdad que hace al hombre “guardián de su hermano” sometiéndolo a una carga no elegida, y supeditándolo a las necesidades del otro más que a las propias, constituyen elementos cruciales para diferenciar y distanciar la propuesta levinasiana del cuidado ético.

La relación que se establece con el otro no está determinada por la esperanza de reciprocidad, pues el imperativo ético se dicta desde fuera del sujeto y es unilateral. Sin embargo esto no quiere decir que no haya lugar para un movimiento que se inicie en el sujeto interpelado. Sólo puedo ser responsable del otro en la medida en que haya espacio para que yo pueda iniciar aquella acción mediante la cual devengo responsable del otro.

No obstante, la exigencia que demanda un tipo de relación con base en lo desigual, un tipo de relación en la cual la interpelación del otro me coloca ante una exigencia abrumadora de responsabilidad absoluta por él, supone, para la cualidad del vínculo que así se establece, posibilidades muy limitadas en el terreno de la concreción. En otras palabras: una relación fundada en un imperativo que establece la sujeción incondicional al otro, la necesidad de ser responsable del otro o no ser,

---

<sup>37</sup> Me puedo exigir a mí mismo morir por el otro pero no puedo pedir al otro que muera por mí.

puede verse plasmada tan sólo en personas extra-ordinarias o en situaciones o casos excepcionales. Una ética como la levinasiana es sumamente atrayente por su viabilidad ante situaciones críticas de victimización en las que el dolor y sufrimiento del otro hacen brotar el sentimiento de compasión, y con este, la urgencia de hacer lo posible para remediar su situación. Hay suficiente evidencia de la respuesta solidaria de los hombres, incluso de respuestas heroicas ante eventuales situaciones de crisis, como ocurre ante los desastres naturales. Una respuesta obligada, para decirlo en términos levinasianos, en la que el hombre se hermana con el hombre para ayudar al más vulnerable o necesitado y hace lo posible por paliar el dolor de sus semejantes.

Pero resulta que la compasión es un sentimiento efímero. Habría que transformarla en compasión solidaria en pro de la prevención o erradicación *de las causas* del sufrimiento en la medida de lo posible, pues muchas veces los procesos de victimización obedecen a conductas y actitudes de indiferencia ante el débil y necesitado. La compasión solidaria, dice Mardones en *La ética ante las víctimas* (2003), busca la mediación para alcanzar una situación que supere el estado de miseria actual. Por esta razón la compasión puede y debe ser vista como fuente de una praxis moral, sin permitir que se agote en actuaciones concretas. Es preciso, entonces, que vaya más allá del momento emotivo y encuentre su anclaje o afianzamiento en las convicciones (p.224).

Dichas convicciones pueden encontrar fundamento en el sentido de responsabilidad absoluta por el otro que ofrece el pensamiento levinasiano. Una responsabilidad que nada tiene que ver con el uso convencional que se hace del término “responsabilidad”, pues quien ha de responder no necesariamente ha de ser

el agente que provocó o causó la situación miserable, y aun así está obligado a responder a la interpelación del otro, a solidarizarse, en palabras de Mardones (2003, p.224), en una “comunidad de sufrimiento compartido”.

Este acento en la noción *comunidad* es un elemento que nuevamente diferencia la propuesta levinasiana de la propuesta del cuidado, aunque desde luego, Lévinas nunca podría ser clasificado como un comunitarista.<sup>38</sup> La cualidad del vínculo levinasiano supone, en síntesis, la exigencia ética de una relación desigual de sujeción absoluta al otro. Un vínculo que se concretiza en la relación cara a cara con un otro concreto y que humaniza a los hombres en tanto se preocupe más del hambre y la miseria de los otros que de resguardar la propiedad, la libertad y la dignidad de la misma subjetividad. El giro relacional levinasiano introduce asimismo la cuestión del tercero, es decir de la relación con los otros *otros*<sup>39</sup> que necesariamente quedan al margen de la relación cara a cara. Pero Lévinas atiende esta problemática en menor medida que otras cuestiones, por lo que conviene explorar lo que dice otro autor respecto a la cuestión del vínculo con el tercero.

Ricœur concibe dos tipos de vínculo entre los hombres. La relación de solicitud hacia el otro concreto, que suele interpretarse erróneamente en términos levinasianos, y la relación de justicia hacia el otro generalizado, relación mediada

---

<sup>38</sup> Ya se ha señalado que este autor queda ubicado en el marco de la tradición filosófica del pensamiento judío, muy anterior a lo que en décadas recientes se ha venido llamando comunitarismo. De acuerdo con Macedo (1998), es en los años ochenta del siglo pasado que surge un grupo de autores, amparados por las ideas de Aristóteles, Hegel o Gramsci, que discordaron de ciertos planteamientos liberales en nombre de los derechos de las comunidades contra el individuo considerado como ser abstracto, desencarnado, sin raíces. Los planteamientos comunitaristas sostienen una concepción de bien objetivo para condicionar la justicia, posicionamiento que no se encuentra en Lévinas.

<sup>39</sup> En una videoconferencia titulada “¿Es relevante para el siglo XXI la ética de Lévinas?” el filósofo Adriaan Peperzak (2004) utiliza esa expresión para referirse al universo de los otros que quedan fuera de la relación yo-tú.

bajo el resguardo de las instituciones justas. La conceptualización de la relación de solicitud en Ricœur se asemeja más a la relación de cuidado que a la relación de responsabilidad absoluta por el otro de Lévinas. Esto se establece en el sentido de que Ricœur, al igual que Noddings, plantean la condición de reciprocidad para definir la cualidad del vínculo o relación, de solicitud en el uno, de cuidado en la otra. La solicitud ricœurina corresponde a un tipo de vínculo que encuentra su expresión en la relación cara a cara de la amistad, un tipo de relación que necesariamente exige ser correspondida, pues nadie puede llamarse amigo de otra persona si ésta no lo reconoce como tal, pues, ¿en virtud de qué se atrevería alguien a auto-designarse amigo de otro, cuando ese otro lo desconoce o no comparte tal apreciación? La relación de amistad es, por definición, y necesariamente, una relación en ambos sentidos, una relación, por decirlo así, de ida y vuelta. Sin embargo, ya se ha explicado que el vínculo levinasiano no exige este tipo de reciprocidad. La responsabilidad levinasiana conlleva otros supuestos conceptuales y se arraiga en otros fundamentos que la solicitud ricœurina no comparte.

Ahora bien, el segundo tipo de vínculo que Ricœur aborda exhaustivamente, al contrario de Lévinas y Noddings, se refiere a la relación mediada por las instituciones. Ricœur analiza aquel tipo de relación, mediada por la justicia, hacia todos aquellos con quienes sería imposible sostener una relación de amistad o cuidado, en términos de proximidad. Haciendo referencia a su propia definición de *ethos*, a la diferencia entre relaciones interpersonales y relaciones institucionales, pero, sobre todo, atendiendo a la idea de justicia en una dimensión ético-política, el autor nos habla

de esa región de las relaciones humanas donde el otro queda sin rostro, pero no por eso debe quedar sin derechos:

Distinguiendo así tajantemente entre amistad y justicia, —en la dimensión política del *ethos*— se preserva la fuerza del cara a cara, dando un lugar al cada uno sin rostro. En otras palabras, bajo el término otro, es necesario situar dos ideas distintas: el prójimo y el cada uno. (Ricœur, 2001, p.102)

En Ricœur es posible encontrar el fundamento teórico de una norma que obligue a la relación de solidaridad en términos de justicia,<sup>40</sup> sin que ello implique la renuncia a relaciones matizadas por rasgos como la solicitud y el cuidado del otro. La relación justamente solidaria, o solidaridad compasiva según la llama Rawls, e incluso la relación de solicitud hacia el otro que Ricœur ubica en las relaciones de amistad, no llegan, sin embargo, a tener los alcances de la exigencia ética que ofrece el vínculo levinasiano de responsabilidad absoluta por el otro.<sup>41</sup>

Los estudios de Ricœur suscriben una ética en la cual la relación con los otros queda sujeta a una interpretación dialéctica-hermenéutica de un *deontos* que obliga a todos los hombres y que se ve expresado, por una parte, en la noción de instituciones justas. Por otro lado se afirma un *telos* cuya aspiración de vida plena queda supeditada de

---

<sup>40</sup> Con los problemas que consecuentemente se derivan de ello, tal como lo analiza el mismo autor al acusar cómo la solidaridad ha conducido a colectivizar la responsabilidad, lo que hace cada vez más difícil y menos claro el proceso de imputar las acciones a los individuos concretos. Ver esta apreciación en Ricœur, P. (1999) “El concepto de responsabilidad. Ensayo de un análisis semántico”. *Lo Justo*. Madrid: Caparrós.

<sup>41</sup> Para una discusión detallada acerca de la compasión y la solidaridad se puede consultar mi trabajo del 2005 “Solidaridad compasiva y compasión solidaria en la conformación de la identidad ciudadana”. Para la discusión acerca de los problemas que plantea la noción de responsabilidad en Ricoeur, también resulta interesante el trabajo “Ricœur on Responsibility” de Van Hooft, 2004.

manera necesaria a la socialidad humana. Un *telos* que se realiza con el otro, para el otro y por el otro.

Ricœur ofrece la riqueza de articular teleología y deontología. El argumento de que el ser humano, para realizar su libertad con sentido y para completar su aspiración de plenitud de vida realizada, requiere de instituciones justas que garanticen el respeto de este legítimo derecho, es sin lugar a dudas contundente. Pero lo que se desea enfatizar aquí es que el sujeto de la filosofía ricoeuriana no es un ente aislado y abstracto, sino una persona concreta que entra en relación con aquellos que constituyen parte imprescindible de su identidad narrativa, es decir aquellos a los que se ama y con quienes guarda una relación de solicitud, de cuidado. Estas últimas dos formas de caracterizar la relación, la solicitud y el cuidado, remiten sin lugar a dudas, a la aproximación de Noddings. Por otra parte, el análisis de la identidad en términos de *ipseidad* en el que se aborda el sentido de la promesa que se hace *a un otro*, abre la puerta a nociones como las de obligación y responsabilidad. Esta última, sin embargo, y a diferencia de Lévinas, queda fundamentada en la libertad, y explicada no en términos de sujeción, sino de imputabilidad según analizaremos en capítulos subsecuentes.

No parece, por lo tanto, que ninguna de las tres aproximaciones revisadas, cada una por separado, puedan ofrecer un marco teórico suficiente para subsumir lo que hemos denominado el giro relacional. Parecería, en principio, que los planteamientos de Ricœur son los que ofrecen una base comprensiva al unir las perspectivas teleológica y deontológica, pero el giro relacional como aquí se

presenta, implica incorporar asimismo planteamientos levinasianos acerca de la responsabilidad por el otro, que el *ethos* ricœuriano no logra asumir del todo.

Ricœur discrepa con Lévinas de manera importante. Si para el filósofo judío la razón de lo ético se sitúa en la sujeción del yo al otro, en la apertura para responder a la interpelación del rostro y hacerme responsable del otro, en Ricœur el origen y la razón de lo ético está no en la responsabilidad sino por el contrario, en la libertad. Una libertad personal sometida al principio de la razón comunitaria de la cual se deriva la necesidad de las instituciones justas. En palabras del presentador del ensayo *De otro modo. Lectura de De otro modo que ser o más allá de la esencia de Emmanuel Lévinas*: “La eticidad en Lévinas germina a partir del <heme aquí> y en Ricœur en el <yo decido>” (Ricœur, 1999, p. VIII).

En Lévinas, el principio de reciprocidad se substituye por el de alteridad que privilegia al otro inasible como origen de todo sentido. Ricœur, en cambio, otorga un lugar importante de su trabajo a “hacer más real y eficaz el principio fenomenológico de la reciprocidad” (1999, p. X - XI).

Para explicar el giro relacional de manera comprensiva, tal como aquí se desea proponer, se requiere tomar en cuenta todas las perspectivas posibles en el tratamiento de la relación, pues según se afirmó en la parte introductoria de este capítulo: el giro relacional implica un posicionamiento teórico que sostiene que el ser del hombre ha de estar definido en términos de relación y apertura a la alteridad, el giro relacional reclama para sí una antropología centrada en el reconocimiento del otro y de su diferencia, una antropología donde el yo se define como responsable del otro, ante el otro, y por el otro; una antropología donde el sentido de lo ético pueda encontrarse



al tomar en consideración todos los vínculos posibles entre los hombres, los de solicitud y los de cuidado; los vínculos mediados por la justicia y promovidos por la libertad personal, así como los que quedando sujetos a la interpelación del otro nos exigen absoluta responsabilidad.

Sólo en el marco de una consideración tan amplia del giro relacional será posible comprender y encontrar el sentido de la noción de responsividad.

#### **1.4.1 La noción de responsividad**

No se puede concluir este capítulo sin atender debidamente a la clarificación del concepto que da título a la tesis: la noción de responsividad. Pero antes de entrar en esta tarea, se expone la siguiente cita de la filósofa Victoria A. Sendón al cuestionar cualquier tipo de modelo ético basado en una lógica binaria de exclusión:

Desde Aristóteles, la lógica de Occidente es una lógica de la contradicción y de la exclusión. Es decir, que contraponen conceptos diferentes como si fueran contrarios, por ejemplo, hombre y mujer, de modo que si el concepto hombre es igual a "A", el concepto mujer equivale a "no-A", en lugar de ser "B", "C", "D", etc. Además, entre "A" y "no-A" no puede existir un tercer término. Entre salud y enfermedad no hay lugar para ninguna mediación lógica que pueda significar salud y enfermedad al mismo tiempo, ya que los contrarios son irreconciliables lógicamente. (2000, p.13)

Se reproduce esta cita porque en cierta medida lo que se intenta hacer en este trabajo, a partir de la noción de responsividad, es acercar posicionamientos teóricos que en principio parecen irreconciliables. Ya se han expuesto las diferencias en la conceptualización del vínculo ético, según el enfoque del cuidado que propone Noddings, según el planteamiento sustentado por Lévinas, y conforme a la propuesta

dialéctica que Ricœur ofrece. Se ha visto que hay diferencias y divergencias entre las tres propuestas, pero que en cada una de ellas se describe la cualidad del vínculo con acento en algún aspecto de la relación. Estos aspectos son los que deseamos ver integrados en la definición de responsividad. La aportación de este trabajo consiste entonces en ofrecer un elemento de referencia general, un punto de encuentro común, para significar un tipo de relación que igualmente podría caber dentro de los marcos conceptuales de las tres aproximaciones éticas que aquí se exploran.

Se insiste en proponer la responsividad como una mediación lógica que pueda sugerir, al mismo tiempo, por más contradictorio que parezca: sujeción y autonomía; libertad y responsabilidad; identidad y diferencia. Una noción de responsividad entendida en tal amplitud de significados, no necesariamente tendría que convertirse en una idea tan vaga, abstracta o vacía, que terminara por no decir absolutamente nada pertinente en relación con lo que aquí interesa, a saber, la cualidad del vínculo ético. Habría que decir, en primer lugar, que la amplitud de significados no es ilimitada, sino que está pensada para describir una característica o cualidad de la relación ética que igualmente puede aplicarse al cuidado, a la solicitud, a la responsabilidad y a la justicia. Aproximarnos a este común denominador de la manera más precisa que nos sea posible, es una de las tareas fundamentales de este trabajo.

En América el término responsividad ha sido mayormente utilizado y difundido por la llamada tradición comunitarista, particularmente a partir de la difusión de la revista que aparece por primera vez en 1991 bajo el nombre de *The Responsive Community: Rights and Responsibilities* bajo la iniciativa del sociólogo Amitai Etzioni (1929---). Pero esta noción no tiene por que ser exclusiva del

comunitarismo y puede proponerse como elemento articulador de propuestas éticas de diversa signatura, específicamente las de los autores ya mencionados: Lévinas, Ricœur, y Noddings. Por otro lado, en el marco de la filosofía continental, los análisis fenomenológicos de Bernhard Waldenfels (1995, 1997) serán sumamente valiosos para sustentar nuestra noción en el sentido en que deseamos proponerla.

Por ahora, tan sólo hacemos un primer acercamiento muy general para ir bosquejando o delimitando el significado de responsividad ética. En primer lugar habrá que señalar que esta noción hace alusión a la capacidad para *responder*, es decir, la capacidad de dar respuesta. Pero en el uso del idioma español, y en lenguaje ordinario, el verbo responder tiende a ser aplicado de manera indistinta o indiscriminada. Se “responde” a un mensaje, a una pregunta, o al llamado de una persona. En cambio, en el idioma inglés parece existir una tendencia a utilizar verbos más específicos como *reply* para los mensajes, *answer* para las preguntas, y *respond* para las personas. Esta observación es importante para esclarecer, desde el principio, que el significado de la responsividad, tal como aquí se propone, estará limitado a un cierto tipo de respuesta: la del ámbito ético-relacional, es decir con las personas. La primera idea a destacar, es que la responsividad supone un tipo de respuesta particular; la de un sujeto que, por la responsividad, se vuelve a la vez, agente y paciente. Este acercamiento a la noción tiene como finalidad integrar elementos de las tres aproximaciones que hemos presentado.

En segundo lugar, es preciso diferenciar la noción de responsabilidad de la noción de responsividad. Porque el concepto de responsabilidad también se entiende como la capacidad para responder o la capacidad para dar respuesta. ¿Cómo habría de

diferenciarse de la responsividad? La responsabilidad remite al concepto de imputación. Alguien es responsable de hacer u omitir algo. Se es responsable de las acciones que libremente se eligen u omiten. La sanción que como mérito o demérito recae en el agente de la acción, es lo que llamamos responsabilidad. La imputabilidad recae completamente en un yo individual que deviene en agente responsable. Es el yo el que delibera, decide y actúa, *desde su voluntad* autónoma, para responder al otro bajo el cobijo de un código de deberes y derechos que le permiten establecer los límites justos de *su respuesta* y la obligación para responder de acuerdo con *su responsabilidad*. Y aunque Ricœur ya ha señalado algunos problemas en torno a la colectivización de la responsabilidad y las dificultades que esto conlleva en la imputación moral individual, no por ello se elimina la comprensión conceptual original de la noción de responsabilidad.

El sujeto responsivo, por el contrario y como hemos mencionado, es agente y paciente a la vez, mientras que el sujeto responsable es solamente agente. El sujeto responsivo deviene como tal en la medida en que *el otro* de la relación le interpela, exigiéndole un tipo de respuesta particular que es *lo que el otro solicita*, no la que el agente determina. Más que una voluntad autónoma que recurre a un código de principios para el establecimiento de los límites de la respuesta —un problema filosófico en torno a la responsabilidad—, la respuesta responsiva está determinada por la *sujeción heterónoma a un otro* que exige una respuesta y a quien se está obligado a responder sin sustituciones o intercambios posibles.

En la responsabilidad la respuesta está en cierta forma estandarizada bajo una noción de individuo abstracto universal, que exige/merece igual trato o respuesta que

cualquier otro. Pero en la responsividad, el otro es un sujeto concreto, cuya singularidad demanda el otorgarle un trato diferente y deferente. La obligación de responder no está prefijada por ningún código aplicable a todos. La respuesta responsiva es singular y exclusiva.<sup>42</sup>

La responsividad, en tercer lugar, implica asimismo, una sensibilidad para percibir al otro en su singularidad y en su necesidad, en esa paradójica vulnerabilidad e indefensión del otro que se convierte en autoridad suprema, y convierte al yo en “guardián del hermano”. El “heme aquí para ti” levinasiano es la idea que refleja esta sensibilidad ética-responsiva aquí anotada. Más que un proceso de deliberación racional, la respuesta responsiva implica una actitud que reconoce intuitivamente el derecho del otro, que como otro, tiene sobre mí. El derecho a interpelarme desde su fragilidad y obligarme a responder ante su situación, sin que por ello quede obligado hacia mí.

Antes de concluir conviene señalar que algunos autores utilizan el término responsividad en sus trabajos, pero lo hacen de manera marginal, o bien de una manera tal que su significado simplemente alude a la capacidad de dar respuesta a otro, sin las condiciones o precisiones que se han bosquejado antes. Noddings, por ejemplo señala y describe como cualidades del cuidado ético los siguientes rasgos:

---

<sup>42</sup> La noción de responsividad ha sido explorada en el ámbito psicoanalítico como aquel tipo de “experiencia relacional con un terapeuta que está preparado para responder en una variedad de formas que sean terapéuticamente específicas, tanto para el particular sufrimiento de su paciente, como para sus esfuerzos en alcanzar sus particulares objetivos en la vida” (Riera,1999,1). Esta definición extrapolada al ámbito de la relación ética, quedaría circunscrita al ámbito de las relaciones con los más próximos, con lo cual se acerca a la propuesta comunitaria, o bien, queda su aplicación restringida al dominio de los espacios privados y de las relaciones interpersonales. Se precisa incorporar otros elementos en la definición para ampliar la responsividad a un ámbito más amplio.

receptividad, reciprocidad, relacionabilidad, y responsividad<sup>43</sup> (1984, p.2). Pero la acción responsiva en la teoría del cuidado, está supeditada por un tipo de respuesta que intenta poner en equilibrio el cuidado del yo y el cuidado del otro,<sup>44</sup> alejándose significativamente de la idea de responsividad en clave levinasiana.

En los capítulos que siguen se retomará y precisará la definición de la responsividad aquí apenas anotada. En esta parte se ha querido introducir, como punto de partida, la discusión sobre las diversas posibilidades de vinculación ética. Sigue atender, de manera puntual, la conceptualización de sujeto ético que subyace en cada una de las aproximaciones teóricas expuestas, para de ahí proponer al sujeto ético como ser responsivo. Este paso permitirá, posteriormente, pasar al capítulo donde se explorará la capacidad ético-responsiva. Esta discusión será como una especie de regreso al punto de partida, pero con nuevas visiones y elementos que permitirán integrar esta propuesta en cada uno de los planteamientos de los tres autores principales del presente trabajo. Finalizará esta tesis con un capítulo de balances y conclusiones en el que se anotarán las preguntas cuyas respuestas queden sin resolver, y en el que se abrirán nuevos horizontes de investigación para el tema de la responsividad ética.

---

<sup>43</sup> El subrayado es mío.

<sup>44</sup> Al menos para lo que resulta ser la respuesta moral “madura”, pues según el marco teórico de Gilligan, al que se suscribe Noddings, la respuesta que pone al otro antes que al propio yo, es decir un tipo de respuesta heterónoma de abnegación, es calificada como un nivel de respuesta de un nivel inferior de madurez moral.

## Capítulo 2

### Conceptualización del sujeto relacional!

En el capítulo anterior se discutió la relación ética desde la perspectiva de tres aproximaciones diferentes. También se presentó la noción de *responsividad* en el marco del giro relacional. Si la discusión acerca de la cualidad del vínculo constituyó el punto de partida, ahora se profundizará en la conceptualización de sujeto ético que subyace en cada uno de los planteamientos abordados, con el fin de identificar y precisar algunas de las cualidades del sujeto relacional según lo propone cada perspectiva. Posteriormente se analizará en qué medida dichas cualidades pueden respaldar la conceptualización de sujeto ético como ser responsivo.

En este trabajo se plantea la noción de responsividad como un tipo de respuesta ética que suscribe, de manera articulada, ciertos rasgos del cuidado ético, de la responsabilidad levinasiana, y de la definición del *ethos* ricoeuriano. La responsividad se pretende formular como punto de encuentro de estas tres aproximaciones, determinando lo que se incorpora de cada una de ellas, resolviendo aquellas cuestiones de elementos que podrían entrar en contradicción, y matizando o especificando la interpretación particular que se asume de cada aproximación, desde la perspectiva de este trabajo.

Por ejemplo, la responsividad se plantea como un tipo especial de cuidado que no necesariamente ha de estar supeditado a la condición de reciprocidad. Este matiz se vuelve necesario en orden a suscribir la idea de total apertura y sujeción a la alteridad de la perspectiva levinasiana. Por otro lado se establece que la responsividad no sólo reconocerá la diferencia del otro, sino que también habrá de

expresarse como solicitud, como deferencia<sup>43</sup>. La solicitud, por su parte implica una actitud para ir más allá de lo que la norma establece como responsabilidad, apoyando la idea de responsividad y así sucesivamente.

En la medida en que se va perfilando con mayor claridad la noción de responsividad, se precisa, asimismo, abordar la cuestión del sujeto que sea capaz de desplegarse como ser responsivo. Es preciso cuidar que esta determinación del sujeto —como ser responsivo— no entre en contradicción con las conceptualizaciones de sujeto ético que sostienen las diversas aproximaciones abordadas en este trabajo. En este apartado se examinan, una a una, las conceptualizaciones de sujeto relacional de los tres autores para arribar, como cierre del capítulo, a una discusión donde se establecen las precisiones pertinentes respecto de la dimensión responsiva del *quien* de la ética.

## 2.1 El *self* de cuidado ético

Abordar la conceptualización del sujeto ético en el marco de la reflexión filosófica anglosajona, particularmente la norteamericana, es abordar la discusión entre dos matices para referirse al *self*: el que responde a los ideales liberales que ponen el acento en el individuo, y el que responde a una idea del *self* definida en términos más bien comunitarios<sup>46</sup>. El *self* de la tradición liberal supone una definición de sujeto

<sup>43</sup> El término deferencia lo emplea Mélich (2001, p. 1 y sigs.) para remitirnos a una reflexión en la cual establece los criterios para tratar la cualidad ética de la relación en torno a la diferencia: "Una diferencia que no remita a nada más que a ella misma, una diferencia que se limite a defender la diversidad, pero que no sea capaz de expresar de qué modo tiene que tener lugar la relación entre las personas diferentes, corre el serio peligro de terminar en indiferencia, porque la diferencia no es un valor ético, simplemente ontológico o, a lo sumo, sociológico. Por esta razón resulta sumamente importante cambiar el punto de vista. Desde una perspectiva ética, la diferencia, para no ser indiferencia, tiene que convertirse en deferencia"

<sup>46</sup> Utilizaremos el concepto *self*, para evitar la psicologización que supone la utilización del término *yo* y para diferenciarlo del *sí mismo* que queda reservado para referirnos a la propuesta de Ricoeur. El término *self* en inglés, se utiliza como pronombre reflexivo del yo para



ético cuya identidad no está determinada únicamente por los referentes heredados de una comunidad particular; es la concepción de un *self* individual, sujeto autónomo de derechos cuya libertad está por encima de los intereses de cualquier comunidad. El *self* de la visión comunitaria, en cambio, es un *self* cuya identidad está imbricada en el conjunto de valores específicos sustentados por la comunidad. Desde esta perspectiva, los intereses de la comunidad están por encima de los intereses individuales. La idea de derechos individuales pasa a un segundo plano en nombre de los derechos y valores comunitarios. La identidad del *self* se define en tanto miembro o parte de un conjunto mayor, y no en términos de la particularidad del sujeto individual.

Desde la teoría del cuidado, se sostiene que el *self* relacional resuelve el problema de mutua exclusión entre la visión liberal y la visión comunitaria del *self*; es decir, se sostiene que el problema de la dicotomía individuo-comunidad puede quedar superada desde el momento en que el *self* del cuidado toma lo mejor de cada una de estas perspectivas<sup>47</sup>. La tensión entre la identidad de un *self* solitario e individualista versus la de un *self* comunitario, quedaría resuelta por la definición de un *self* definido en términos del cuidado ético. Pero, ¿cómo podría conceptuarse dicho *self*?

autodesignarse. Como genitivo, se aplica en singular a los pronombres posesivos de la primera, segunda y tercera personas: *myself, yourself him/herself*. Gramaticalmente esta expresión viene a realzar al sujeto que realiza algo por "sí mismo".

En un trabajo titulado *Is the relational self enough?* Mesa (2001) analiza y contradice que el *self* relacional del cuidado sea la vía para solucionar la tensión individuo-comunidad. El autor señala algunas contradicciones de la propuesta para pasar a sugerir la exploración de planteamientos como la que sugiere el *ethos* de Ricoeur, que podría resultar más adecuado para superar dicha discusión.

El razonamiento mediante el cual el cuidado ético llega a constituirse como parte de lo que definirá al *self*, puede explicarse de la manera siguiente. En primer lugar, habría que señalar que el *self* del cuidado se forma en orden a un ideal ético, el del cuidado, y que ello conlleva implícita y necesariamente un acento relacional. Este ideal ético encuentra su fundamento en la relación natural de cuidado, originaria o primigenia; una relación que se reconoce como buena y que se añora. En un segundo paso, se afirma que ese ideal ético del cuidado será incorporado como parte del ideal del yo personal, de manera que el cuidado se vuelve un elemento identitario del *self* —ser *alguien-que-cuida*—. Por lo tanto y en tercer lugar, tenemos que la respuesta de cuidado hacia el otro va a expresar la necesidad de este *self* ético, o *ethical self*, según le llama Noddings, de mantener la congruencia con un ideal del yo que, mediante el cuidado, busca actualizarse en la relación con otros.

De acuerdo con Noddings, el ideal ético del cuidado se nutre y brota de dos sentimientos: la simpatía natural y el deseo de recapturar o revivir nuestros más entrañables momentos de relación con otro. Pero como estos sentimientos pueden ser negados o ignorados, se requiere de un compromiso más allá de la tendencia emotiva para mantener una actitud de receptividad y apertura al otro, que realmente transforme el sentimiento en acción. Tal compromiso encuentra su marco de referencia lógico en la construcción de un *self* ideal que aspira a permanecer y conservar ese tipo de relación particular con el otro, una relación basada en el cuidado. Ser *alguien-que-cuida* se integra a la identidad personal, a través del tránsito que va desde el cuidado natural que se reconoce como algo bueno, hacia el ideal del cuidado que se reconoce como aspiración ética y con el cual el *self* se compromete.

En este momento cabe aclarar, sin embargo, que el ideal del cuidado ético debe responder al auténtico deseo de brindar apoyo al otro y no a una forma de abnegación apesadumbrada. Cuando la persona que intenta responder al ideal ético del cuidado se descubre a sí misma respondiendo de esta última forma, explica Noddings, buscará comprender las causas de dicho proceder y hará esfuerzos por recomponer su actitud de manera que sus acciones verdaderamente respondan al ideal valorado. Porque el ideal del cuidado en el sentido más literal del término ideal, se orienta por una aspiración a la perfección. Cuando la persona concreta que tiene dicha aspiración no responde a la altura de tal ideal, eso no ha de significar que el ideal haya de abandonarse, sino antes bien, que la persona ha de corregir su conducta. Cuando se enfrentan situaciones que demandan una respuesta difícil de satisfacer en términos del ideal del cuidado y se actúa de manera congruente con dicho ideal, el self ético queda enriquecido, y viceversa, si el comportamiento no está a la altura del ideal, ignorando o siendo indiferente hacia las necesidades del otro, el self ético queda disminuido.

Noddings analiza como ejemplo el caso de la pena de muerte. No es el principio de "No matarás", dice la autora, el que determina su posición respecto a esta sanción extrema. No son los argumentos que se pueden esgrimir para rechazarla, así como tampoco los argumentos que defienden el valor de la vida los que pueden sustentar una oposición. Es el ideal ético del cuidado, el ideal de un self ético, que se resiste a este tipo de condena. El ideal ético del cuidado establece que todo ser humano debería tener la expectativa de una respuesta positiva por parte de sus semejantes cuando requiere apoyo, ayuda y consuelo. El self ético que se niega a

ofrecer esta opción al condenado a muerte, no puede menos que quedar disminuido después de una ejecución, independientemente de lo justo que haya sido el proceso penal y de que el ejecutado haya sido el peor de los criminales. "¿Qué efectos tiene la pena capital en el ideal ético de los participantes: el jurado, los jueces, los guardias, los reporteros que 'cubren' la ejecución, los testigos, los médicos, etcétera?" se pregunta Noddings para responder:

For me, if I had to participate, the ethical ideal would be diminished. The ideal self would be diminished. My act would either be wrong or barely right —right in a depleted sense. I might, indeed, participate ethically —rightly in an execution but only at the cost of revising my ethical ideal downward. If I do not revise it and still participate, then my act is wrong, and I am a hypocrite and unethical... this is why I oppose capital punishment. I do not want to kill if other options are open to me, and I do not want to ask others in the community to do what may diminish their own ethical ideals. (1984, pp. 101 y 102)

Así, el cuidado depende de la fuerza del ideal ético del self y ciertamente el ejemplo de la pena de muerte supone una situación extrema. Pero lo mismo se aplica para circunstancias menos dramáticas. La persona que no incorpora el cuidado como parte de su identidad ideal será alguien que no mostrará preocupación, interés, atención, o inclinación por los otros, al menos no en términos de cuidado, a lo que Noddings llama "capacidad ética disminuida" (1984, p. 113).<sup>48</sup>

Desde nuestro punto de vista, la capacidad ética disminuida obedece, entre otras causas, al énfasis que se otorga en el ámbito de las instituciones y de la vida

<sup>48</sup> Puede darse el caso de un *interés instrumental* de las relaciones con las personas que, desde luego, estaría muy lejos del ideal ético del cuidado que se postula aquí. Para quien hace de las relaciones un mero instrumento para el beneficio personal, los otros no le significan auténtico interés, sino que, para utilizar una expresión coloquial, le tienen "sin cuidado".

social a la competencia más que a la colaboración; a la equidad y a la norma más que a la relación; a la búsqueda de argumentos para justificar la violencia que al compromiso con la no violencia. Toda vez que se recurre a la violencia contra el otro, desde sus formas más sutiles como las estrategias de manipulación, hasta las formas más nefastas de destrucción como en el caso de las guerras de cualquier tipo, "todos quedamos, y necesariamente, éticamente disminuidos" (Noddings, 1984, p. 117). Por otro lado nuestras formas de organización social y el estilo de vida vigente han hecho que dejemos en manos de las instituciones la atención y preocupación de los más vulnerables y desprotegidos, de manera que las relaciones de cuidado están circunscritas al ámbito familiar y/o de las relaciones cercanas, donde es la simpatía, más que el compromiso con un ideal, la que motiva y mantiene la relación de cuidado hacia el otro. El cuidado, en sentido estricto, no llega a formar parte de un ideal ético puesto que pronto se aprende que en la sociedad hay personas designadas para desempeñar ese papel-función, y los ideales éticos personales asumen otros matices de relación con el otro que no necesariamente implican al cuidado.

Cuando Noddings habla de "mi ideal ético" o de su respeto por los ideales éticos de los demás, "their own ethical ideals", queda claro que puede haber tantos ideales de self ético, cuanto número de individuos que los sustenten. En términos generales podríamos decir que los ideales de la justicia, de una vida virtuosa, y del utilitarismo ético serían los grandes apartados en donde se fundarían los ideales éticos. El ideal ético del cuidado, sin embargo, no se ajusta a ninguna de estas tres tradiciones de la teoría ética. La fuente del cuidado está basada en la relación uno a uno; en la relación originaria de donde emerge el ideal del cuidado. Como esta forma

de relación particular es previa al lenguaje, es independiente de contenidos específicos. El ideal del cuidado queda inserto en un universo simbólico atemporal y ahistórico no representativo de ninguna teoría particular. Tampoco el self del cuidado ético quedará emparentado, ni con la tradición liberal, ni con la tradición comunitaria.

Una comunidad particular puede asumir el cuidado como uno de sus valores primordiales e instaurar la tradición del cuidado como elemento identitario de sus miembros, pero esto no correspondería a las aspiraciones teóricas del cuidado. La teoría del cuidado y el self relacional nada tendrían que ver con la tradición comunitaria o el cultivo de las virtudes comunitarias. Pero por otro lado el cuidado tampoco se adhiere a las filas que propugnan por los derechos liberales y la justicia como supremo valor ético. El self relacional, enmarcado en el particularismo de las relaciones, se alejaría de estas tradiciones, pero además sería insuficiente si quisiera proponerse como punto de unión entre ambas, dado su rechazo a cuestiones esenciales como que, por un lado, no asume que la comunidad tenga un valor por encima del individuo, alejándose así del comunitarismo, pero al centrarse en lo particular de cada situación; asimismo, deja de lado la condición de universalizabilidad tan cara para la tradición liberal.

El self relacional implica el reconocimiento del papel de la comunidad, pero sólo en el sentido de que surge en la misma comunidad y es ahí donde se desarrolla el ideal ético. Fundado en la relación originaria, el ideal ético del cuidado se ensancha (o disminuye) en función de los contextos particulares en donde el self se actualiza, y esto ocurrirá, necesariamente, en el marco de una comunidad de donde también se recogen elementos para nutrir el ideal. La misma Noddings reconoce que es difícil

sustraer al self individual de la comunidad de relaciones en las cuales nos formamos (1992, p. 4), pero a nuestro juicio, Noddings no aborda como asunto primordial el papel de la comunidad ni propugna por la comunidad como forma ideal de convivencia. En este sentido se aleja de Buber para quien la vida en comunidad es concebida como aspiración y meta de la vida humana. El selfrelacional de Noddings se expresa en términos de una relación personal, que efectivamente puede entenderse como expresión de la relación yo-tú de Buber, pero la autora no llega a determinar los lazos de esta relación dialogal que intersubjetivamente pudieran establecerse en el marco comunitario.

El self relacional del cuidado se funda de manera primordial en el cuidado mismo y no en algún otro precepto. La respuesta del cuidado surge ante la percepción de una necesidad inmediata de alguien que requiere atención y a la cual se responde. Pero dicha respuesta es independiente de la existencia de un principio o deber anterior que exija o determine que deba responderse así y no de otra forma. Así como no es lo mismo "atender a lo que dice la persona" que "atender a la persona que lo dice", así también el cuidado respondería más bien a la necesidad de la persona, más no a la valoración de principio que obligue a atender a las personas en situación de necesidad. Ciertamente esta división resulta bastante forzada, pues atender a la necesidad particular conlleva, en sí mismo, atender a la persona que la manifiesta; sin embargo, con esta distinción se quiere señalar que el ideal ético del cuidado poco tiene que ver con las concepciones que intentan fundamentar una ética universal basada en la valoración de principios como la autonomía de la persona.

Resulta entonces que no se puede clasificar al self relacional del cuidado en ninguno de los marcos de las grandes tradiciones, tales como la ética de las virtudes, la tradición deontológica o la visión utilitarista. Tampoco logra sostenerse el cuidado, según se ha discutido, como síntesis de la dicotomía individuo-comunidad. Dicha mediación o arreglo no puede lograrse porque se intenta hacerlo en términos de "todo o nada". Si el self relacional del cuidado se propusiera sólo para representar o describir *un aspecto particular* de la relación, un aspecto que resultara común y no contradictorio, tanto para la visión comunitaria como para la visión liberal, que además fuera congruente con la visión teleológica, la deontológica y la utilitarista de la ética, podría entonces adelantarse un poco en dicha discusión. Pero generalmente se intenta resolver las tensiones entre los diversos planteamientos con pretensiones de alcance desproporcionado. En otras palabras, se intenta que una teoría responda, de una vez y para siempre, a aquellas tensiones que se encuentran en la base de la disputa de planteamientos diferentes. Pero la ética del cuidado no aspira a eso.

Noddings manifiesta de manera reiterada que su propuesta sólo pretende hacer una contribución más a la teoría ética, describiendo —y no prescribiendo— una forma de relación: la del cuidado. Son otros filósofos, como Slote, quienes se empeñan en proponer a la ética del cuidado, y al self relacional, como fundamentos de una ética más comprensiva.

La *responsividad*, que es nuestra propuesta en este trabajo, también tiene aspiraciones moderadas. Intenta proponerse como mediación de aproximaciones diferentes, pero sin pretensiones de constituirse como referente único para la relación ética. La relación ética como responsividad, sin embargo, no debe encontrar



contradicción ni con el cuidado, ni con la lógica comunitaria, ni con la lógica de la autonomía individual. Podría reconocerse al *selfrelaciona] responsivo* como un rasgo ideal aplicable a diversas visiones de la ética; un self relacional responsivo que igualmente encontrara eco en los planteamientos del cuidado, en la responsabilidad levinasiana y el ethos ricceuriano.

### 2.1.1 Buber como fundamento del cuidado ético

Noddings reconoce su herencia buberiana, su deuda con este pensamiento. Un repaso por las bases que sustentan su propuesta, además de resultar pertinente, aportará nuevos elementos a esta discusión. Es así que presentamos un sucinto recorrido por las ideas esenciales de Buber —filósofo vienes de origen judío—, entretejiendo aquellos aspectos de su pensamiento que tienen un peso importante en la conceptualización del sujeto relacional del cuidado.

En primer lugar habría que recordar que Buber inaugura una tradición en la historia del pensamiento filosófico que supone un vuelco hacia la interioridad, pero en el marco de la inter-subjetividad. El pensamiento de Buber se contrapone a una filosofía que sustenta una idea de sujeto y una idea de hombre como ser autosuficiente y encerrado en sí mismo. La obra clásica de Buber *Yo y tú*, escrita en 1923, establece los principios fundamentales de la filosofía del diálogo y de una conceptualización del hombre como ser abierto a la relación; un ser humano que sale al encuentro del otro y se constituye a sí mismo a partir de la palabra básica yo-tú.

Al comienzo está la relación, dice Buber, una tendencia relacional que es lo primero; como disponibilidad, como modelo anímico, como categoría del ser, el *tú*

*innato*, el apriori de la relación. El tú es tan necesario para constituir el yo que la tendencia relacional se vuelve primordial para el yo. Buber explica esta tendencia relacional como algo originario, anterior al yo, y anterior incluso a la percepción de un tú concreto. Recurriendo a la analogía de un bebé que extiende su mano azarosamente, antes de siquiera percibir el objeto, nos dice:

No es precisamente que el niño sólo perciba un objeto y que entre después en relación con él, sino que la tendencia relacional es lo primero, la mano extendida hacia la cual se acerca el interlocutor; lo segundo es la relación con éste, una forma previa del decir tú aún no verbal; (2005, p.30).<sup>49</sup>

La tendencia relacional puede ser de los hombres entre sí, y de los hombres con las cosas. Cuando la relación es sujeto-sujeto, es decir yo-tú, estamos en el terreno de lo que verdaderamente nos hace humanos, pero cuando la relación es sujeto-objeto, estamos en el ámbito de la relación yo-ello. Esta distinción es la que se encuentra en la base de las dos distintas formas de aproximación al conocimiento: la fenomenológica y la experiencial. El acercamiento yo-tú de Buber, corresponde a la aproximación fenomenológica, ya que ningún tú puede ser experimentado por el yo.

El examen fenomenológico de Buber establece que la relación interpersonal del yo-tú se establece como participación, como interacción, como concurrencia, como un estar situados en la relación; pero no hay una captación del tú como objeto,

---

<sup>49</sup> Esta imagen se nos propone de manera sugerente, pues siempre podría decirse que la mano extendida es un ademán reflejo, pero Buber responderá, que con ello no se explica nada, y continuará hablando acerca de cómo el niño también fija la mirada en el rojo del tapizado, “hasta que el alma del rojo se les haya revelado”... Buber escribe yo-tú con un lenguaje poético pleno de sentidos metafóricos. Esto exige una lectura pausada y reflexiva que permita descifrar las claves esenciales de lo que constituye su propuesta fundamental: la filosofía del diálogo.

pues no es posible una aproximación empírica a la persona del otro. Si la interacción yo-tú fuera examinada desde una perspectiva empírica en vez de fenomenológicamente, quedaríamos situados más bien ante un tipo de relación yo-ello.

Pero el yo no puede entrar en interacción directa con ningún objeto, porque los objetos suponen límites definidos que impiden al yo *entrar* en relación con ellos. Cada ello limita con otro ello, está confinado dentro de sí mismo y no puede haber participación o interacción en la relación entre los objetos, ni de los objetos o cosas con el yo. .

En la vida de los hombres, analiza Buber, la estructura y cualidad de la relación varía. La relación entre las personas puede ser en términos de yo-tú o de yo-ello. Pero en este último caso no se entra en auténtica relación con el otro, pues la relación auténtica, la que nos hace humanos, sucede como acontecimiento y sólo puede ocurrir en términos de yo-tú. Ahora bien, la idea buberiana es que el encuentro con el tú sucede fuera del tiempo y del espacio; es algo que nos llega inintencionadamente, como una manifestación del espíritu. Así como el objeto que sale al encuentro de la mano extendida del bebé, la relación yo-tú no es algo que se pueda provocar, sino en todo caso, es algo para lo que el yo debe estar preparado y abierto a recibir.<sup>50</sup>

Esta apertura para recibir al otro es explicada por Noddings como receptividad: condición primera y sin la cual el cuidado ético resultaría imposible.

La receptividad es una actitud por la cual nos es posible percatarnos de la necesidad

---

<sup>50</sup> La receptividad es el término que utiliza Noddings para describir este tipo de actitud hacia el otro. Actitud necesaria para recibirlo, para percatarnos de su necesidad como condición necesaria y anterior a la respuesta de cuidado. Porque el cuidado supone también una cierta forma de anticipación, supone una actitud de estar “permanentemente” en actitud abierta para la relación con el otro.

del otro. La receptividad es un pilar necesario y anterior a la respuesta de cuidado propiamente dicha, a la vez que constituye un elemento que define al cuidado en sí. La receptividad supone la mano extendida del bebé de Buber, una disposición o forma de anticipación mediante la cual se está permanentemente en actitud abierta para la relación con el tú, “aún cuando el ser humano a quien digo Tú no lo perciba en su experiencia” (Buber, p. 16).

El tú que se recibe, sin embargo, no es objetivable, no es una cosa, puesto que no tiene confines. Como ya hemos anotado, del tú no se puede tener conocimiento experiencial, pues la experiencia corresponde a la relación con el ello. De aquí se sigue que la receptividad supone, ante todo, una disposición para entrar en la relación yo-tú. Una relación que se explica como acontecimiento, como encuentro personal. En relación con el encuentro yo-tú, Schujman (1992) comenta que el verdadero encuentro sucede sólo en forma esporádica, “Nos sentimos más cómodos en el mundo del ello pues es un mundo que ofrece seguridad, satisfacción y que no exige compromisos.” En el mundo del ello, continúa la frase, “somos observadores, experimentadores, y nos valemos de las cosas y de los otros como si fueran instrumentos para nuestras realizaciones.”(p. 2). Relacionar este comentario con la actitud de receptividad, significaría que el permanecer cerrado a la relación con el otro se traduce, en términos de cuidado, en una indiferencia hacia él y sus necesidades. Una falta de preocupación por el tú que se podría expresar inequívocamente en la frase coloquial de que el otro “me tiene sin cuidado”.

La relación yo-tú puede entonces ser también una relación yo-ello, lo cual inevitablemente sucede, pues dice Buber, “Cada Tú *debe* llegar a ser un Ello una vez

transcurrido el acontecimiento de la relación. Cada Ello *puede* convertirse en un Tú por la entrada en el acontecimiento de la relación” (2005, p. 35). Pero para que el acontecimiento suceda, se vuelve imprescindible la actitud de receptividad. La relación como acontecimiento, el encuentro que no es acción deliberada ni experiencia intencional, depende de esa actitud de receptividad pasiva, que en Buber adquiere tintes metafísicos al describir el encuentro como algo exterior al yo y al tú; como manifestación del espíritu y de la trascendencia. Un espíritu que para Buber es diálogo, es relación, es apertura, y no un saber que, como logos, se encierra en sí mismo. Ese espacio de encuentro donde el yo y el tú coinciden, es el *dia* del dia-logo, según lo dirá más adelante Lévinas.

Para Buber, la manifestación de lo auténticamente humano estará en el intervalo que queda entre el yo y el tú. Y para que la relación yo-tú sea posible, se requiere una actitud de apertura y receptividad, inmanentes al cuidado ético. En el sentido de esta última afirmación, cabría contemplar al cuidado ético como una manifestación *sine-qua-non* ninguna relación auténticamente humana sería posible.

Abundando más sobre la relación según la concibe Buber, diremos que la dualidad yo-ello implica asimismo un tipo de aproximación que, al ser meramente experiencial, deja fuera la posibilidad de cualquier participación, transformación o afectación mutua entre sujeto-objeto.

En cambio, en la concurrencia yo-tú, ambos miembros de la relación resultan mutuamente afectados, más allá de sí mismos, y es en este encuentro donde se localiza la esencia de lo humano.

El hecho fundamental de la existencia humana es el hombre con el hombre. Lo que singulariza al mundo humano es, por encima de todo, lo que ocurre entre un ser y

otro ser.. Esto no encuentra paralelo en ningún otro rincón de la naturaleza. (Buber, 1970, p. 146)

En párrafos anteriores ya hemos anotado que en el mundo cotidiano no se puede vivir sólo en la forma de relación yo-tú, y que la relación yo-ello es parte de la convivencia entre los hombres. Pero Buber advierte: “sin el Ello no puede vivir el ser humano. Pero quien solamente vive con el Ello, no es ser humano” (2005. p. 35). Es en este sentido que se reiterara lo significativo y necesario de la relación yo-tú, con las condiciones que este tipo de interacción conlleva.

En la visión antropológica de Buber se requiere estar abiertos a la relación para ser “humanos”; estar dispuestos al encuentro con el otro, mantener una actitud de receptividad y dejarse afectar por el otro. Para Buber, el concepto de persona es relacional. Para que aparezca como persona el yo de la palabra básica yo-tú, dirá Buber, se requiere apertura, se requiere auténtica relación, pues “la persona aparece cuando entra en relación con otras personas” (2005, p. 58). Y una forma de entrar en relación es bajo la signatura del cuidado ético, del que ya hemos señalado la condición de receptividad.

Pero hay otro requisito que para Noddings es imprescindible en el cuidado ético: éste se refiere a la condición de reciprocidad. La relación ha de ser de alguna manera completada por el otro, si es que aspiramos a describirla como relación de cuidado, sostendrá la autora. Reconocer la relación como ontológicamente básica, simplemente significa que reconocemos el encuentro humano y la respuesta afectiva como un dato básico de la existencia humana. Pero para que dicha relación pueda ser descrita como relación de cuidado, Noddings insistirá una y otra vez en la necesidad

de que dicha relación se manifieste en forma bidireccional, es decir, que existe una suerte de reciprocidad de parte de quien recibe el cuidado hacia quien se lo brinda. En el siguiente apartado discutiremos este aspecto de la relación.

### **2.1.2 La reciprocidad como condición de lo relacional**

En el primer capítulo de este trabajo, al hacer un primer acercamiento a la teoría del cuidado, se mencionó que para Noddings hay una dependencia mutua la cual determina que, si la persona que recibe el cuidado no reconoce haberlo recibido, la relación *no* se lleva a cabo, la relación no ocurre. A esto se añadió que dicha condición encontraba su fundamento en la lectura que la autora hacía sobre el significado de reciprocidad en Buber. Se analizaron, asimismo, algunos de los problemas consecuentes a esta interpretación, específicamente aquellos que se derivan del intento de explicar cierto tipo de relaciones fácticas de cuidado ético como los casos en que las personas pueden verse incapacitadas para responder.

En una primera lectura de Buber podemos encontrar elementos para afirmar el aspecto bidireccional del vínculo yo-tú, es decir, la necesidad de reciprocidad para la relación. Pero en el mismo autor también podemos encontrar los términos o medios para sostener que el cuidado ético no necesariamente ha de estar determinado por dicha condición de reciprocidad. Esta aparente contradicción es la que intentaremos dilucidar en los párrafos siguientes, relacionándolo, desde luego con lo que aquí nos interesa, la relación de cuidado.

Noddings (1984, p. 73) elige dos citas de Buber al entrar a discutir el tema de la reciprocidad. Estas citas las reproducimos a continuación, extraídas de la traducción al español de *yo y tú*, versión de Carlos Díaz.

La relación puede subsistir aun cuando el ser humano a quien digo Tú no lo perciba en su experiencia. Pues el Tú es más de lo que el Ello conoce. El Tú hace más y le ocurren más acontecimientos de lo que el Ello sabe. Ninguna decepción tiene lugar en este ámbito: Aquí está la cuna de la vida verdadera. (Buber, 2005, p. 16)

Por otro lado tenemos, que el mismo Buber declara: “No intentéis debilitar el sentido de la relación: Relación es reciprocidad” (2005, p.15).<sup>51</sup> El problema suscitado por estas dos afirmaciones tan contrapuestas, lo va a resolver Noddings aduciendo lo siguiente: que aunque quien recibe el cuidado no logre percibir el tú del yo que se lo otorga, es decir, que aunque quien recibe el cuidado permanezca en el ámbito experiencial del yo-ello, donde fenomenológicamente, hablando la reciprocidad, no puede llevarse a efecto, la relación puede completarse de otra forma. A tal efecto dirá la autora:

The freedom, creativity, and spontaneous disclosure of the cared-for that manifest themselves under the nurture of the one-caring complete the relation... What the cared-for gives to the relation either in direct response to the one-caring or in personal delight or in happy growth before her eyes is genuine reciprocity. It contributes to the maintenance of the relation and serves to prevent the caring form turning back on the one-caring in the form of anguish and concern for self. (1984, p. 74)

Sin embargo, esta apreciación entremezcla dos ámbitos de análisis: el estrictamente filosófico y el psicológico. Si lo que se busca es abordar el cuidado ético en

---

<sup>51</sup> La autora hace la cita en inglés, pero tomamos la misma referencia de la traducción al español de *yo y tú*, versión de Carlos Díaz, para facilidad de lectura.



términos fenomenológicos, sería preciso mantenerse en dicho campo, sobre todo si se desea mantener la teoría del cuidado en el ámbito filosófico más que en el psicológico. Sin embargo sabemos que Noddings no tiene demasiada predilección por teorizar<sup>52</sup> y que su preocupación se centra en la conducta ética. Al respecto ella misma señala que las discusiones abstractas en torno a posicionamientos teóricos “son irrelevantes para la conducta moral”. Reconoce que son cuestiones de considerable interés intelectual, pero que constituyen distracciones si “nuestro interés primario está en la conducta ética” (1984, p. 94). Esta agenda de la autora marca de manera importante el estilo de su escritura y la forma en que expone sus ideas, a menudo acompañadas con descripciones de casos o ejemplos concretos. No es de extrañar, por lo tanto, que ocurra un desliz de lo fenomenológico hacia lo psicológico y que la necesidad de afirmar la idea de reciprocidad como elemento imprescindible de la relación de cuidado la conduzca a suponer como “reciprocidad genuina” una serie de elementos que resultan un tanto erróneos.

Al indicar, por ejemplo, que la reciprocidad sirve para prevenir que el-que-cuida se aleje de su ideal, que deje de manifestar la conducta de cuidado y que se vuelque sobre sí mismo, la autora está aduciendo a necesidades psicológicas del ámbito individual, y no a una aproximación de la relación en términos del yo-tú buberiano.

---

<sup>52</sup> Al respecto vale recordar lo que la misma Noddings anticipa en la introducción a su obra: “Presentaremos una visión coherente e iluminadora sin *probar* nada, y ciertamente, sin reclamar que presentamos o que buscamos el *conocimiento* moral o la *verdad* moral”. Más adelante explica que su texto es un “ensayo en ética práctica desde la visión femenina” y puntualiza que el problema de la reciprocidad será, posiblemente, el problema más importante que se discutirá. Lo que el otro aporta a la relación es crucial, entre otras cosas, para separar a los infantes humanos de los animales no-humanos; también para no recurrir a nociones o fuentes externas —como las de Dios o la santidad de la vida humana— en la fundamentación de la eticidad de las acciones (1984, p. 3 y 4).

Para evitar la psicologización del yo-tú, sería preciso, en primer lugar, no perder nunca de vista la insistencia de Buber en la aproximación fenomenológica hacia la relación. Habría que proponer que la relación del cuidado ético, desde el punto de vista teórico, también ha de abordarse fenomenológicamente. El valor epistemológico de la teoría del cuidado resulta comprometido si intentamos fundamentarla en ciertas formas de subjetividad psicológica que corresponderían, más bien, a un tipo de relación yo-ello. Tendría que aceptarse, por lo tanto, que la relación subsiste “aun cuando el ser humano a quien digo tú no lo perciba en su experiencia” (Buber, 2005, p.16) o bien buscar otras vías de explicación para afirmar la reciprocidad como condición imprescindible para la relación de cuidado. Una clave podría estar en la distinción que hace el mismo Buber acerca del ser humano:

No hay dos clases de seres humanos, pero hay dos polos de humanidad. Ningún ser humano es pura persona, ningún ser individual puro, ninguno completamente real, ninguno completamente irreal. Cada uno vive en un Yo doble. Pero hay seres humanos tan marcadamente personales que podría denominárseles personas, y otros tan marcadamente individuales, que podría denominárseles seres individuales. (2005, p. 59)

Es posible que la exigencia de reciprocidad como requisito para mantenerse en la relación de cuidado concerniera al yo individual, mientras la posibilidad de subsistir en la relación con independencia de la reciprocidad perteneciera al yo personal. De esta forma se respetaría la herencia buberiana de la que se nutre la relación de cuidado y podría reconocerse, a la vez, la condición de reciprocidad como requisito para mantenerse en dicha relación. En esta lectura de Buber también se ampliarían los alcances del cuidado

ético, si bien circunscrito a las relaciones entre los seres humanos, más allá de lo que la misma Noddings establece.

Al respecto de lo anterior, cabe recordar lo acertado de la discusión de Noddings —en su capítulo siete—. Ahí distingue el cuidado hacia los animales no-humanos, hacia las plantas, las cosas y las ideas (1984, pp. 148-172), con lo cual plantea, sin lugar a dudas, que no hay verdadera posibilidad de relación ética entre las plantas y los humanos, porque la relación lógica es unilateral y no existe ninguna forma de conciencia que pudiera recibir el cuidado. En otras palabras y para utilizar la terminología de Buber, ninguna planta podría pronunciar la palabra básica del par “yo-tú”. El tú tiene un fundamento que va más allá del mundo sensible y está reservado para los seres humanos. La relación yo-tú queda como algo exclusivo de las relaciones entre las personas (Buber, 2005, pp. 12 y sigs.) y, en todo caso, el cuidado de las plantas como expresión de un cuidado ecológico estaría en función de su conservación y de su posibilidad de disfrute por parte de las futuras generaciones (del tú por venir).

Ni siquiera es necesario hacer alusión a la noción de reciprocidad para hablar de las posibilidades, o más bien imposibilidades, de una relación de cuidado entre humanos y plantas. La clave está en la definición de lo específicamente humano.

Otro riesgo más cuando se habla de reciprocidad en la relación de cuidado estriba en que dicha relación se puede describir erróneamente en función de los roles sociales y no en términos de una forma de relación auténticamente humana, es decir, personal, que trascienda los papeles asignados socialmente. Por ejemplo, en el caso de las profesiones dedicadas al cuidado de la salud, una enfermera puede establecer una relación de cuidado yo-ello con sus pacientes, y de hecho muchas veces precisa hacerlo de esta manera por

ciertos requerimientos técnicos o demandas de la situación particular que le exigen un distanciamiento y una objetivación del otro en aras de la aplicación eficiente de un procedimiento. Cuando esto ocurre, la actuación de la enfermera está en función de su rol profesional; un papel que como “técnica” posibilita el brindar un servicio equivalente al que realizaría un mecánico al reparar un motor. Decir que la salud del paciente es una forma de reciprocidad que “completa el cuidado” constituiría una falacia, pues significaría que si el paciente recupera la salud, el cuidado ético efectivamente se brindó, y que en cambio, si el paciente no se recupera, se diría que la enfermera no lo cuidó. Sin embargo, en ninguno de los dos casos, podemos aventurar, con una simple descripción, si la relación de cuidado se dio en términos del encuentro yo-tú o en términos de una relación yo-ello.

Es posible describir las habilidades técnicas que se manifiestan en un procedimiento particular, incluso describir conductualmente algunas características susceptibles de ser observadas en el trato de una enfermera hacia sus pacientes, pero estas descripciones, por sí mismas, no permitirían afirmar si la relación de cuidado ético ha tenido o no lugar. En todo caso podría hablarse de cualidades en el desempeño de una profesión, y no tanto de la autenticidad de la relación humana que Buber intenta explicar.

Es conveniente recordar la concepción del giro relacional que aquí se propone, la cual, reclama para sí una recuperación del concepto de persona y una comprensión amplia del significado de lo humano; o en términos de Buber, la posibilidad de distinguir los “dos polos de humanidad”: como persona y como ser individual (2005, pp. 58 y 59). Si bien la ética del cuidado pretende ser, como dice Noddings, “práctica, hecha para este mundo” (1984, p. 99), igual es cierto que algunos de sus planteamientos requieren mayor revisión.

Pero esta teoría aporta elementos muy importantes en la conceptualización de un self relacional; un self orientado por el cuidado hacia el otro como ideal ético. Por este ideal se asigna un especial valor al mantenimiento o conservación de las relaciones bajo el único principio de “no-dañar”. Enlistar algunos de los rasgos que perfilan al sujeto relacional del cuidado no deja de ser riesgoso, aún más si tomamos en consideración las críticas que aquí se han señalado. Se pretende, sin embargo, asumir el riesgo y cerrar este apartado con el bosquejo de algunos aspectos sugerentes acerca del sujeto del cuidado.

Comenzaremos por decir que, en el encuentro ético, el self del cuidado se sitúa en la relación yo-tú, más allá de la relación objetivable, el self permanece lejano a los juicios acerca del otro y antes bien, se muestra atento a sus necesidades. El self del cuidado ético está presto a responder porque está abierto y sensible a las carencias que el otro manifiesta. Porque se deja afectar por el otro es que se hace cargo de él. El self del cuidado ético privilegia la diferencia y la deferencia, se aproxima al tú del otro asumiendo de antemano su misterio y su cualidad de inasible. No obstante, el self del cuidado ético también se hace cargo de sí mismo, pues para que la relación permanezca es necesario que se conserve el que cuida. En síntesis, el self del cuidado ético recupera, en el marco del giro relacional, el sentido de la ética en el quién y el para quién de lo moral. Porque el imperativo que obliga al cuidado ético, y al que obedece este self del cuidado, está determinado por el valor que se otorga a las relaciones. Y si la relación importa, “no puedo menos que cuidar de ti, así como de mí”.

Pero hay una propuesta ética que supedita el cuidado del otro al cuidado del yo. Una propuesta donde el yo queda totalmente subordinado al tú, sin la mínima posibilidad de esperar, ni mucho menos exigir, reciprocidad. ¿Cuáles son los fundamentos de una

actitud ética de tan descomunal exigencia? ¿Podrá haber algo más importante que el cuidado de la relación? ¿Qué condiciones se exigirán para el sujeto relacional desde esa perspectiva? Estas son las preguntas que en la siguiente sección se tratará de responder.

## 2.2 El guardián del hermano

En la introducción a *El tiempo y el otro* (Lévinas, 1993, pp. 30 y sigs.) aparece una observación muy pertinente para la comprensión del pensamiento de Emmanuel Lévinas. *Autruí*, señala el introductor, es un término que en sentido riguroso no se puede traducir. Es un término que no admite artículo, ni distinción de género, ni plural, y que sólo se da en una forma de caso *dativo*,<sup>53</sup> que lleva implícito el *ahí*. *Autruí* es un término que, por otra parte, sólo puede aplicarse a personas y no a cosas como sería *l'autre*. Así la designación del otro para Lévinas, tiene un sentido muy particular. No es este el espacio para entrar en detalles filológicos, pero estas observaciones nos sirven para aclarar, como entrada para este apartado, dos cosas:

1. que el otro de Lévinas es *otro-ahí*, lo cual implica una posición que no es ni el referente de lugar de quien habla, el cual sería “aquí”, pero tampoco es el referente de lugar de quien escucha, que sería “allí”. Este tercer lugar del *ahí*, representa el espacio de una tercera persona, un tercer elemento, un *prójimo*

---

<sup>53</sup> El caso dativo se aplica a sustantivos y pronombres, y generalmente marca el complemento indirecto, es decir, sirve para designar a la persona o cosa que recibe el daño o provecho de la acción verbal. Un sustantivo en caso dativo responde a las preguntas: “¿a quién?” o “¿para quién?”, formuladas al verbo.

sin palabra que no es “uno de los dos” sino “uno entre los dos”; al margen de la relación y al margen del diálogo.<sup>54</sup>

2. que si bien ese *otro-ahí*, evoca una onto-teo-logía, no hay que perder de vista que en este trabajo hacemos una aproximación eminentemente ética al pensamiento levinasiano. El mismo Lévinas asigna prioridad a la ética sobre la idea de Dios cuando afirma que “el reconocimiento de la bondad es más importante que el amor a Dios. O el verdadero amor a Dios es el amor al bien”. (2000, *La huella del Otro*, p.116). Con esto queremos enfatizar que la ética, y no otra cosa, constituye el interés primordial de Lévinas: la ética como filosofía primera.<sup>55</sup>

Teniendo claro lo anterior podemos situarnos en un nivel de discusión donde la relación con el otro ya no será la relación *yo y tú* de Buber, en la cual encuentra su fundamento la ética del cuidado, sino una relación que difiere sustancialmente de ésta. Cuando hablamos del tema de la reciprocidad en el punto anterior, se argumentó que ésta no tiene que ser condición necesaria para que se dé el cuidado, intentando expandir los alcances de este tipo de relación ética. Ahora, con Lévinas, la relación

---

<sup>54</sup> “De ahí las críticas de Lévinas a la relación buberiana del yo y el tú”, pone entre paréntesis quien escribe la introducción citada (1993, p.31). En Buber, la relación yo-tú queda situada en un mismo plano ontológico del ser. Con la utilización de *Autri*, Lévinas quiere expresar que hay una dimensión más allá del plano ontológico en el que los miembros de la relación se encuentran “encerrados”.

<sup>55</sup> A este respecto dirá Mardones: “Estamos ante un correctivo de toda la tradición filosófica desde Parménides (el ser y el pensar coinciden). Se siente más bien la tesis anti-idealista de la relación entre el ser y el bien. La ética tendrá la primacía en la filosofía de Lévinas”. (1999, p.73). El libro editado por Adriaan T. Peperzak (1995) *Ethics at First Philosophy: The Significance of Emmanuel Lévinas for Philosophy, Literature and Religion*, constituye igualmente una excelente recopilación de trabajos contemporáneos que abordan los planteamientos levinasianos desde diferentes perspectivas, refrendando desde luego el acento que el filósofo lituano otorga a la ética como filosofía primera.

con el otro toma un sentido más amplio, un sentido metafísico cuyo fundamento ya no estará en aquello que señalamos como “uno de los dos polos de humanidad”, es decir en el hombre mismo bajo la concepción de persona de Buber. El fundamento de la relación levinasiana se va a cimentar en algo que está más allá de la condición ontológica del ser, en algo que trasciende y desborda aquello que tradicionalmente se ha venido entendiendo como humanidad. La categoría de interiorización o autorreflexión del yo deja paso a una posición donde el ser del yo y del otro van a ser definidos como exterioridad y alteridad absolutas, como deseo metafísico, como idea de infinito. Un otro que se manifiesta en una relación ética definida como responsabilidad por el otro:

Relación ética que no se refiere a ninguna ontología previa. Ella rompe el englobamiento clausurante —totalizante y totalitario— de la mirada teórica. Ella se abre, a modo de responsabilidad, sobre el otro hombre —sobre el inenglobable—: ella va hacia lo infinito. (Lévinas, 2002, pp. 9 y 10)

El sentido de lo humano en el pensamiento levinasiano rompe así con la filosofía de la unidad totalizadora o del sujeto universal, para proponer una nueva forma de humanismo y una valoración de la persona concreta del “otro hombre”. Un humanismo que se preocupa por el hambre y la miseria de los otros concretos. Un humanismo que se funda en un tipo de relación ética en la cual resulta imposible sustraerse de la responsabilidad por el otro y hacia el otro. De una relación, en síntesis, en la que el hombre responde a su hermano convirtiéndose en su guardián. Los planteamientos levinasianos constituyen elementos clave que permiten ensanchar



los horizontes de la comprensión del giro relacional, donde la responsabilidad por el otro se convierta en parte medular al definir relación ética.

En este apartado se profundizará en la conceptualización del sujeto relacional de Lévinas. Un sujeto que se encuentra vinculado con el otro por una responsabilidad absoluta, y obligado moralmente a ser el “guardián de su hermano”. ¿En razón de qué se ha de asumir una responsabilidad tan imponente? ¿Qué itinerario recorre Lévinas para sostener esta afirmación que en las últimas décadas del siglo XX y principios del XXI capta tanto el interés de muchos filósofos contemporáneos?<sup>56</sup> ¿Sobre qué argumentos descansa la primacía de la ética sobre la ontología?

En *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, publicado por vez primera en 1978, Lévinas ofrece un desarrollo amplio y profuso de las ideas esenciales que él mismo había plasmado en diversos ensayos y entrevistas publicados antes de la aparición de esta obra. De dicho análisis seleccionamos las siguientes categorías que dan cuenta de lo que caracteriza al sujeto relacional levinasiano, un sujeto que se relaciona éticamente en términos de responsabilidad por el otro, hacia el otro, y del otro. Tales categorías son, el des-inter-és o lo “otro” que ser, la excepcionalidad del otro que resiste toda comparación, la pasividad del *uno-para-el-otro* que no es compromiso, y en el marco de la pasividad, la proximidad, la no-indiferencia y la substitución. De estos tres órdenes se destacarán los elementos centrales en la conceptualización de sujeto relacional levinasiano que posteriormente se examinarán

---

<sup>56</sup> Basta constatar la cantidad de textos electrónicos que se despliegan cuando se busca en la Internet las palabras “guardián de mi hermano” con la frase exacta “Lévinas”. La obra de Lévinas sirve de sustento a numerosos trabajos que “ponen el dedo en la llaga” respecto a la indiferencia con que se contemplan situaciones deplorables —inhumanas— en el mundo contemporáneo. Las propuestas por responsabilizarnos del otro reconociendo los vínculos que nos unen como seres humanos, encuentran una sólida referencia en los planteamientos de este gran filósofo, exponente del pensamiento judío y notable representante del personalismo dialógico.

a la luz de la idea de responsividad. Pero antes se indagará en tres cuestiones medulares desplegadas de manera reiterativa y sistemática en la escritura de Lévinas.

1. La primera de ellas es la que se refiere a la recuperación de la sensibilidad.

En palabras de Antonio Pintor-Ramos, traductor e introductor de la obra *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (2003), para Lévinas “La vida sensible tiene unos relieves y acentos propios, una pluriformidad que ninguna ontología es capaz de traducir adecuadamente”, de aquí que Lévinas se oponga sin contemplaciones a una neutralización de la sensibilidad.

En los escritos de Lévinas es evidente su gusto por utilizar todo tipo de metáforas, por permitirse ciertas licencias literarias y jugar con el lenguaje, sin por ello abandonar el rigor filosófico. Esta característica —que en ocasiones hace crípticos sus escritos, pero al mismo tiempo parecen desplegarse con toda naturalidad y espontaneidad— puede interpretarse como una manifestación de su interés por el cultivo de la sensibilidad, o bien, como un interés suyo por despertar otras formas de acceso a su discurso, diferentes a la vía argumentativa.

En el contexto en que surge y se desarrolla la obra de Lévinas es sencillo constatar que la tradición filosófica ha privilegiado por demasiado tiempo la razón, y dejado al margen un aspecto esencial de la experiencia humana que tiene que ver con la sensibilidad. Si bien se ha dado espacio al estudio de la emotividad, la sensibilidad a la que Lévinas se aboca es una categoría que se resiste al análisis lógico. Es preciso recuperar esta sensibilidad y que ocupe un lugar importante en la experiencia humana. Su olvido en aras de la razón ha llevado a cometer las atrocidades de las que

en el siglo XX se ha sido testigo<sup>57</sup>. La sensibilidad resulta crucial en el vuelco hacia el giro relacional; pues la apertura al otro, la susceptibilidad para dejarse afectar por él, la pasividad para responder a su interpelación, son disposiciones que se desprenden de la misma sensibilidad y no operaciones lógicas que racionalmente podamos instrumentalizar. El giro relacional aquí propuesto, no supone una relación entre contratantes. Los pactos son producto de la razón humana y de la misma forma que se suscriben, se pueden cancelar o invalidar. En cambio, la relación fraternal, la intersubjetividad de una ética como la levinasiana, supone un tipo de relación entre los hombres de la que no es posible sustraerse. Desde esta conceptualización de lo relacional, la categoría básica de la vida social, dirá Adela Cortina,

...es entonces la de “sujeto-sujeto”, y no la de individuo, ni tampoco la de comunidad, porque amén de los vínculos que los individuos contraen libremente y amén de los vínculos comunitarios, existe un vínculo más profundo entre todos los seres humanos, una *ligatio*, que es la que les obliga a responder unos de otros... (2002, Verano, p. 5)

En el mismo artículo, al discutir la responsabilidad en el contexto de la globalización, la autora retoma la pregunta de Caín, “¿acaso soy yo el guardián de mi hermano?”, y comenta:

La pregunta de Caín, que parece tan brutal, sería totalmente razonable en un mundo sin vínculos, y todas las prédicas sobre las responsabilidades globales de la humanidad

---

<sup>57</sup> Atrocidades como la guerra, el genocidio, la explotación que hunde en la miseria a millones de seres humanos. Violencia del hombre contra el hombre que continúa en el siglo XXI, cuando se sigue repitiendo el fratricidio de Abel, sin escuchar la voz que pide cuentas por el hermano. En este sentido, el rescate de la sensibilidad levinasiana supondría una esperanza: la posibilidad de volver la vista hacia el otro y recuperar la capacidad de conmiseración, de manera que ésta se transformara en acción responsable hacia el hermano.

no serían sino mala retórica para ocultar el hecho de que nadie tiene por qué responder ante nadie por la suerte de los otros seres humanos o de la naturaleza. (p. 4)

En la misma tónica, el filósofo y sociólogo polaco Zygmunt Bauman en *The Individualized Society* (2001), nos recuerda que “en la pregunta de Caín empezó toda la inmoralidad”, como afirmó Lévinas. Bauman llama a Lévinas “the greater ethical philosopher of our century” y anota:

Of course I am my brother's keeper; and I am and remain a moral person as long as I do not ask for a special reason to be one. Whether I admit it or not, I am my brother's keeper because my brother's well-being depends on what I do or refrain from doing. And I am a moral person because I recognize that dependence and accept the responsibility that follows. The moment I question that dependence, and demand as Cain did to be given reasons why I should care, I renounce my responsibility and am no longer a moral self. My brother's dependence is what makes me an ethical being. Dependence and ethics stand together and together they fall. (p. 72)

Tanto los comentarios de la filósofa española, como los del sociólogo polaco, sirven para reafirmar nuestra apuesta por el giro relacional, y en el marco de éste, la recuperación de la sensibilidad levinasiana. La viabilidad de cualquier proyecto ético supone recobrar aquello que, a pesar de ser parte esencial de lo humano, ha quedado relegado, como la sensibilidad para dejarse conmover por el otro para dar lugar a la piedad y a la compasión. También, para dejarse afectar por una mirada doliente, experimentar la excepcionalidad del otro y encontrar el sentido de lo humano en un encuentro definido por una lógica que no es la de la negociación o la del contrato. Por un discurso que no exige razones pero acepta responsabilidad, un discurso que tiene sus raíces en un tipo especial de sensibilidad: aquella que se requiere para

reconocernos responsables los unos de los otros, para mover las voluntades y para hacernos cargo de aliviar y prevenir el sufrimiento humano.

2. La segunda cuestión que de manera repetida aparece en la escritura de Lévinas es la noción de diacronía. La experiencia por la cual el sujeto deviene guardián de su hermano, está fuera de todo tiempo: se impone al sujeto desde fuera y supone una exterioridad que se manifiesta como ruptura diacrónica entre la conciencia del ser y el tiempo en que dicho ser se reconoce como ser. En otras palabras, en el pensamiento levinasiano *ser y tiempo no coinciden*. De ahí su insistencia en buscar otra salida al ser, un ser *de otro modo que ser*. Pero no sólo “ser de otro modo”, pues ser de otro modo es aún ser. Lo “de otro modo que ser”, dirá el mismo Lévinas en *Ética e Infinito*, en verdad no tiene un verbo para designarse. (2000, p. 84). La salida del ser ha de ser a través de la socialidad y no por el conocimiento (p. 55). Esta socialidad se relaciona de manera particular con el tiempo.

En *Ética e Infinito* (2000), el mismo Lévinas explica que su libro *El Tiempo y el Otro* (1993) es una investigación que intenta comprender el papel del tiempo en esa relación: el tiempo no como una simple experiencia de la duración, sino como un dinamismo que nos lleva más allá de lo que es igual a nosotros, es decir, con la alteridad. Los dos análisis principales que sostienen esa tesis son, por una parte, la relación erótica, “relación —sin confusión— con la alteridad de lo femenino” (p. 56), y por otra parte la relación de paternidad que va de mí a otro que, en cierto sentido, es todavía yo y sin embargo absolutamente otro.

“¿Es el tiempo la limitación propia del ser finito o la relación del ser finito con Dios?”, se pregunta Lévinas en el prefacio que escribe para la re-edición de *El Tiempo y el Otro*. Este trabajo, advierte el autor, no presenta el tiempo como horizonte ontológico del *ser del ente*,

...sino como modo del *más allá del ser*, como relación del pensamiento con lo Otro y mediante diversas figuras de la socialidad frente al rostro de otro hombre: erotismo, paternidad, responsabilidad respecto del prójimo —como relación con lo Absolutamente Otro, con lo Trascendente, con lo Infinito. (1993, p.68)

*El Tiempo y el Otro* consiste en pensar el tiempo no como una degradación de la eternidad, sino como relación con lo inasimilable, con lo infinito que no se deja com-prender, con un Invisible,

...cuya invisibilidad no procede de la incapacidad del conocimiento humano sino de la ineptitud del conocimiento en cuanto tal —de su inadecuación— frente al Infinito de lo absolutamente otro, del absurdo que en este caso resultaría un acontecimiento como coincidencia. Imposibilidad de coincidir, in-adequación... el *fenómeno* de la no-coincidencia *que se da* en la diacronía del tiempo. El tiempo significa ese *siempre* de la no-coincidencia, pero también el *siempre* de la *relación*. (Lévinas, 1993, p.70)

La diacronía, y no la sincronía, constituye el meollo de la cuestión para entender la relación. No es porque coincidamos que entramos en relación, eso resultaría intrascendente. El sentido de la trascendencia se encuentra precisamente en la diacronía, en la no-coincidencia. La imagen de la paternidad resulta sumamente útil para reafirmar estas nociones. Es importante entender que al decir que el hijo es “todavía yo”, no se trata de asumir una permanencia en él de manera simplista o en

sentido egocentrista. Nada más lejano a la filosofía levinasiana que intentar justificar el afán inútil y neurótico de algunos padres que pretenden vivir a través de los hijos. Por el contrario, en el marco del análisis de Lévinas, es precisamente porque la relación con el hijo sucede en términos diacrónicos, en términos de no-coincidencia, y gracias a que el hijo es absolutamente otro, la relación con esa alteridad implicará la incapacidad absoluta para *com-prender* al otro, y mucho menos para vivir a través de él/ella. Recordemos que la relación levinasiana se define con el *autri*, con aquello que si bien se manifiesta en la relación de un yo y un tú en su concreción singular, no se reduce a éstos.

El encuentro con el otro, supone el acercamiento a una alteridad absoluta que no se puede abarcar y que nos parece completamente ajena, considerando inclusive la relación con el propio hijo. En este acercamiento o relación de proximidad con la alteridad, la trascendencia se revela no en la coincidencia, sino “en la mirada del extranjero, de la viuda, del huérfano” (Lévinas, 2002, p. 100).

La imagen levinasiana del extranjero y la idea de aproximación al otro, desde el punto de vista de la relación ética, queda sencilla y sobriamente ilustrada en una parábola situada en un bar de barrio que podría encontrarse en cualquier ciudad del mundo. En esta parábola su autor, Emilio Martínez Navarro, presenta las diversas actitudes que las personas tienden a desplegar en su aproximación hacia un desconocido, es decir, hacia el otro. En la narración se observa la actitud abierta a la alteridad, la actitud que sale de la coincidencia en lo Mismo para encontrarse con el otro, es la que abre la posibilidad de una auténtica transformación en las vidas de las personas. Más allá de la moraleja que ofrece la parábola, a saber, que el encuentro

con el desconocido produce un ánimo renovado, y que éste a su vez despierta la sensibilidad para estar más atentos hacia las necesidades de los más desfavorecidos y vulnerables, lo más interesante de esta historia se encuentra en la parte final del relato. En la última parte de la narración el autor expresa cómo, en el fluir de la vida humana, todos y cada uno de nosotros somos desconocidos o extranjeros para otros, en la cadena de acontecimientos o sucesos que constituyen nuestra biografía. Que nuestra biografía se escribe en la diacronía de la relación intersubjetiva; que dependemos de la no-coincidencia, del reconocimiento de la alteridad, y de una socialidad que se aproxima abiertamente al otro, presentándose en toda su vulnerabilidad, como única vía para constituirnos como seres auténticamente humanos.

La relación ética, contextualizada en esta dinámica de la diacronía, posibilita la recuperación de la dimensión fraternal —amorosa— de la socialidad humana. La herencia del amor fraternal constituye ciertamente un legado de la tradición judeocristiana, pero esta herencia también se ve reflejada, en términos seculares, en uno de los ideales liberales que la modernidad parece haber dejado en el olvido.<sup>58</sup> La idea de fraternidad, gracias a la cual nos hacemos prójimos del desconocido, del extranjero, *aproximándonos* a él, es lo que nos recuerda, en síntesis la parábola aquí comentada (Martínez Navarro, 2005, pp. 88 y 89).

3. Por último, hemos de señalar una tercera condición que también surge de manera reiterada en la obra de Lévinas y es la que se refiere al lenguaje; una

---

<sup>58</sup> *Igualdad, libertad, fraternidad*, eran los ideales que perseguía la Revolución francesa. La aspiración de estos ideales liberales la podemos ver concretada actualmente en la Carta de Derechos Humanos, un gran avance para la humanidad. No obstante, a pesar de que este documento atiende esencialmente las ideas de igualdad y libertad, se queda corto en su intento de reflejar las aspiraciones de relación fraternal entre los hombres.



cuestión a la que el filósofo se aproxima insistiendo en la diferenciación entre *el decir de lo dicho*. La función del lenguaje no va a ser analizada en tanto estructura gramatical regida por normas formales, pues esta es una función que lleva al intercambio de informaciones y significaciones regidas por la lógica del ser, y es a lo que Lévinas llama el ámbito de lo dicho. Este ámbito, el de lo dicho, quedará supeditado al decir, forma de comunicación interhumana que Lévinas propone como anterior a cualquier forma de estructura lingüística y que la trasciende.

La diferenciación entre el decir y lo dicho nos recuerda, en cierta forma, aunque equívocamente, los estudios y los datos de la investigación proxémica que fuera tan popular en los años setenta. Los estudios proxémicos en torno a la comunicación reportaban que, al hablar, el lenguaje verbal aporta sólo siete por ciento de lo que deseamos transmitir; el tono de voz contribuye con treinta y cinco por ciento, y el lenguaje no verbal o lenguaje gestural, representa cincuenta y ocho por ciento de nuestra expresión.<sup>59</sup> Sin embargo, en el pensamiento de Lévinas la proximidad con el otro supone una dimensión relacional que va más allá de los objetivos o pretensiones de tales investigaciones, pues para el filósofo, el encuentro con la alteridad supone una salida del ser y el encuentro con la trascendencia. Y el propósito de Lévinas es dar cuenta de la dimensión ética de tal encuentro. Por el

---

<sup>59</sup> Apuntes del curso Competencias Comunicativas impartido por la Dra. Alma Silvia Rodríguez. Tecnológico de Monterrey, 1998. También es posible encontrar estos datos en Watzlawick, Paul (et.al.) (1971) *Teoría de la comunicación humana. Interacciones, patologías y paradojas*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.

contrario, lo que buscan los estudios proxémicos es aportar datos que permitan mejorar las competencias comunicativas. Pero este tipo de competencias, así como la investigación de la que venimos hablando, suponen una psicologización de las relaciones. Relaciones de un yo centrado en sí mismo y en lo dicho; criterios como efectividad, eficiencia, optimización, y otros semejantes, son los que se aplican para describir el intercambio de informaciones entre el yo-tú. Las “competencias comunicativas” ignoran el vasto misterio del decir y se emplean para una instrumentalización de las relaciones. La atención a las estructuras formales del lenguaje así como la captación y manipulación de los aspectos gesturales, son procesos que únicamente pueden ser explicados cuando se permanece en el ámbito de lo dicho mientras se ignora el decir. Ciertamente, dice Lévinas (2002),

...se puede concebir el lenguaje como un acto, como un gesto de comportamiento. Pero se omite lo esencial del lenguaje: la coincidencia del revelador y de lo revelado en el rostro” (2002, p. 90). Con esta alusión al rostro que no es la cara ni su expresión gestural, pues según explicamos en el capítulo primero (pp. 34 a 37), el análisis fenomenológico del rostro apunta hacia una dimensión que trasciende la mera percepción sensorial. La obra del lenguaje es distinta, afirma Lévinas, puesto que no se refiere a la generalidad de los conceptos y “consiste en entrar en relación con una desnudez desligada de toda forma, pero que tiene un sentido por sí misma. (p. 98)

La “comunicación” de las ideas, la reciprocidad del diálogo, ocultan la esencia profunda del lenguaje. Esta reside en la irreversibilidad de la relación entre el yo y el otro y en la condición de que ambos permanezcan fuera del sistema de codificación en que el lenguaje se inscribe. Porque el decir no se agota en lo dicho, sino que es exposición ante el otro. En el decir no se trata del intercambio de signos,

sino de una forma de comunicación o socialidad originaria para la cual el conocimiento, la información, lo que se dice, no es lo relevante. Lo fundamental en el decir “reside en el descubrimiento arriesgado de sí mismo, en la sinceridad, en la ruptura de la interioridad y el abandono de todo abrigo, en la exposición al traumatismo, en la vulnerabilidad” (Lévinas 2003, p. 101). En otras palabras, lo que expresa y manifiesta el decir, independientemente de que lo dicho sean verdades o no, constituye una forma de entrar en relación y reconocer la esencia de la vulnerabilidad humana: la propia y la del otro.

El lenguaje es, por lo tanto, una expresión derivada del decir como manifestación de lo absolutamente otro. Lo dicho a través de la palabra constituye el tema, pero eso no es lo esencial. Lo esencial del lenguaje está en su función reveladora. Una función que, lejos de suprimir a lo otro, ya sea mediante la representación o reduciéndolo a una relación sujeto-objeto, posibilita su *revelación*. Es esta función reveladora del lenguaje la que hace que el decir sea más importante que lo dicho, que la relación con el otro sea lo originario y no a la inversa. En otras palabras, no es gracias al lenguaje que entramos en relación, sino que gracias a que existe en el hombre la socialidad originaria, utilizamos el lenguaje como recurso —pretexto— para entrar en relación, para encontrarse con el otro.

Uno dice “¡Buenos Días!” antes de hablar con el otro. El buen deseo inaugura todo lo que seguirá. En un cierto sentido es el pensamiento, el *Cogito* mismo, desde siempre un habla. (Pero) aquí no se trata de la pregunta psicológica acerca de si puede haber un pensamiento sin habla. Y aunque así fuese, el pensamiento se hablaría a sí mismo. Y en el Decir uno se ha encontrado al otro”. (*La Huella del Otro*, 2000, pp. 104-105)

Para Lévinas, el análisis del lenguaje está orientado a reafirmar el sentido de una relación en la que por el decir se nos revela la profunda alteridad del otro y, gracias a ello, encontramos la trascendencia de lo humano.

Esta aproximación al lenguaje, donde el decir resulta más importante que lo dicho, evoca asimismo una conferencia de Noddings titulada *Conversation as Moral Education* (1994), en la cual la autora sostenía que no es por lo que decimos —lo dicho— que podemos enseñar valores morales. Haciendo una crítica a los límites que impone la “conversación formal” del diálogo argumentativo en la ética discursiva, así como a los inconvenientes que impone la “conversación inmortal” de los grandes relatos, la autora proponía la “conversación ordinaria” como una forma relegada, aunque la más importante, para educar moralmente a los niños y jóvenes. Obviamente imponía ciertas cualidades a dicha conversación ordinaria, describiéndola, en gran medida, en términos de un tipo de relación que bien podría evocarnos el decir levinasiano. En la conversación ordinaria lo importante no es presentar un buen argumento, ni tampoco desplegar o buscar el conocimiento. La conversación ordinaria no intenta “educar” al otro. Lo que se persigue en la conversación ordinaria es simplemente estar ante el otro y con el otro, compartir un espacio donde se experimente una relación de aprecio y cuidado por el otro. El contenido, lo que se dice, no es lo relevante; el “tema” puede ser un intercambio de información intrascendente, o bien, de chistes o anécdotas. También puede ser la ocasión para platicar las “novedades” de la cotidianidad. “¿Qué hay de nuevo?”, solemos preguntar, y sin embargo no es en realidad el deseo de escuchar la crónica del día lo que nos interesa. Lo que importa es estar *ahí* porque el otro es quien nos

importa. En otras palabras, lo importante en la conversación ordinaria no es lo que dice la persona, sino el hecho de entrar en relación con ella.

En el desarrollo de su conferencia, Noddings hacía hincapié en el valor de mantener una actitud de auténtica apertura e interés por el otro, en la disposición para “estar ahí” y escuchar a los niños, como la vía idónea de proveer una auténtica educación moral. Educar en el valor de la persona exige apoyarse en la vivencia de una relación que así lo atestigüe. Los niños no aprenderán a valorar al otro mediante discursos, sino con la vivencia de un cierto tipo de relación, así como la observación de la forma en que sus mayores se relacionan con terceros. Cabe aclarar que la aproximación de Noddings no equivale al decir exactamente, pues en su análisis no se está presuponiendo una salida del ser. Lo que Noddings nos recomienda es *ser de otro modo* en nuestras relaciones, pero al fin de cuentas, seguir en el ser. La propuesta ética levinasiana supone, por el contrario, *otro modo que ser*, es decir, una salida del ser. Analizaremos esta última idea en el apartado donde nos aproximamos al tema del des-inter-és.

Para recapitular lo recorrido hasta ahora, podemos reconocer que en la filosofía levinasiana las nociones de sensibilidad, diacronía y primacía del decir, apuntan hacia una forma particular de concebir el encuentro interhumano y hacia una forma particular de conceptualizar al sujeto de dicho encuentro. La relación ética supondrá algunas exigencias que no se habían perfilado ni en la ética del cuidado ni en la conceptualización del yo-tú de Buber. Ser el guardián del hermano se convierte en el imperativo ético. Un imperativo sostenido por una sensibilidad que no requiere de razones para admitir la dependencia absoluta con respecto al otro. Una

dependencia cuya aceptación estriba en la capacidad que podamos desarrollar para compadecernos ante las tribulaciones del otro, para conmovernos ante su condición de vulnerabilidad, que nos mueva a hacernos responsables de prevenir situaciones de sufrimiento innecesarias. Parafraseando a Bauman (2001, p. 72), desde la perspectiva levinasiana no se requiere buscar razones para responsabilizarse del otro. Lo único que cabe es ser el guardián del hermano o dejar de ser una persona moral.

Por otro lado, la alteridad absoluta del otro exigirá una relación de proximidad que, en la diacronía del tiempo, necesariamente queda situada en el fenómeno de la no-coincidencia. El otro es aquel que sobrepasa toda experiencia que de él se pueda tener, ya que, precisamente, porque hay una distancia infranqueable entre el yo y el otro, cabe la posibilidad del acercamiento y del encuentro que nos revelará la trascendencia. El sujeto relacional levinasiano supone entonces un yo que se aproxima —*aproxima*— en relación con un tú que le interpela desde la desnudez del rostro. Un yo que se torna guardián del hermano en la diacronía del tiempo y queda sometido a la interpelación del otro en su alteridad *inasequible*.

Por último, y en relación con el decir, cabe aclarar que, como expresión anterior a toda conceptualización de lo dicho, el decir no es simple, “balbuceo ni tampoco mero decir primitivo o infantilismo del decir” (Lévinas 2003, p. 60). Porque el decir no pertenece al orden del ser sino que acontece como responsabilidad más allá del ser y como actitud de pasividad en el encuentro con otro. Una actitud que más allá del ser, y de la esencia, devela el sentido ético de lo humano en otro modo que ser.

### 2.2.1 De la esencia al des-inter-és (o lo otro que ser)

Al final del ensayo *Ética como filosofía primera* Lévinas se plantea si la pregunta “ser o no ser” deba ser la primera y última cuestión para la filosofía. Es que el ser humano se pregunta, ¿sólo consiste en esforzarse en ser? (2006, p.21). El rechazo a una respuesta afirmativa para tal cuestión será precisamente lo que se tomará como punto de partida en este apartado, para la indagación por un “*otro modo que ser*” para el ser humano. El rompimiento con la condición ontológica del ser será lo que permitirá a Lévinas desarrollar y proponer una original comprensión del ser humano ligado a la ética.

En el capítulo primero de *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (2003, pp. 45 y ss.), el argumento que el filósofo propone para alejarse de la condición ontológica del ser e introducir la dimensión ética de lo humano, se sintetiza así: si la trascendencia tiene un sentido, no puede significar otra cosa por lo que respecta al *esse*<sup>60</sup> del ser, que el hecho de pasar a lo otro que el ser. Pero cuando ser y no-ser se oponen en una dialéctica especulativa, la negatividad que se pretende rechazar queda igualmente subsumida en el ser. En todo caso, se abre un vacío que “se rellena inmediatamente con el sordo y anónimo ruido del “hay”. Y si la pregunta entre ser o no ser no pudiera resolver el problema de la trascendencia, la vida humana sería insignificante, in-trascendente. Entonces, ¿cómo se resuelve el problema de lo humano? Si no es en el ser, ¿dónde podrá encontrarse su sentido?, ¿qué quiere decir entonces esa modalidad de “lo otro” que no sea en el ser o desde el ser? Porque no se trata de *ser de otro modo*, ya que esto implicaría permanecer en el ser, sino que pasar a

---

<sup>60</sup> Lévinas pondrá una nota para explicar por qué escribe *esencia* y no *esancia*, y para diferenciar al *esse* en cuanto distinto del *ens*.

“lo otro” significa buscar una respuesta a ser *de otro modo que ser*, es decir, a una modalidad fuera del ser.

Para efectuar este paso a “lo otro” fuera del ser, Lévinas recurre a la noción de esencia, la cual describe como “invencible persistencia” en el ser, como la propiedad del ser que colma todo intervalo de la nada (2003, p. 46). Lévinas sostiene que esta esencia o *esse* es, por lo tanto, *interesse*. Y en este juego de palabras donde equipara esencia e interés, Lévinas examina el sentido de las acciones humanas.

El interés del ser se dramatiza en los egoísmos que luchan unos contra otros, todos contra todos, en la multiplicidad de egoísmos alérgicos que están en guerra unos con otros y, al mismo tiempo, en conjunto. La guerra es el gesto o el drama del interés de la esencia. (2003, p. 46 y 47)

De aquí se desprenderá que la clave ética para la trascendencia, para ser *de otro modo que ser*, estará en el des-inter-és. El sujeto humano no es *conatus*, sino desinterés y adiós, afirmará sin ambages Lévinas en *Dios, la muerte y el tiempo* (1998, p. 26). Porque la definición de lo humano en tanto *conatus* en tanto esfuerzo por perseverar en el ser, en tanto fuerza que impele a continuar existiendo, es una idea que requiere abandonarse para dar paso a una dimensión ética de lo humano. Una dimensión en la cual se exige abandonar los egoísmos “alérgicos” para hacerse cargo del otro, hasta el grado de sufrir y morir por él. En el des-inter-és se revela lo distintivo de lo humano. El ser-para-la muerte, se convierte en *ser-para-el-otro*; un *otro modo que ser* humano “más humano que el *conatus*” (1998, p. 34)<sup>61</sup>.

---

<sup>61</sup> El párrafo que aquí concluye describe la posición de Lévinas y permite contemplar la exigencia de su ética en toda su desmesura. Porque en la vida cotidiana ser humano significa, por una parte, el deseo de apropiarse del mundo y de ser feliz, pero por la otra, nos topamos con el hecho de que el otro tiene que ser atendido y demanda nos hagamos responsables por él.



Siguiendo a Lévinas “Ser o no ser” no ha de ser la primera y última cuestión para la filosofía. La pregunta por lo humano no será: ¿por qué el ser más bien que [la] nada?, sino ¿cómo el ser se justifica? La respuesta a la justificación del ser se fundará en la relación ética, en la responsabilidad absoluta hacia el otro que parte del ser-para-el-otro, es decir, del des-inter-és. El derecho a ser y la legitimidad de este derecho no podrán encontrarse en la abstracción de una regla universal que así lo determine; en el ser-para-el-otro es que se podrá justificar y encontrar lo característico de lo humano.

Ahora bien, ser-para-el-otro significa, necesariamente, la no-indiferencia ante su muerte, pues si el derecho a ser se justifica en razón de ser-para-el-otro, la muerte del otro significará en buena medida la pérdida del propio derecho a ser. Es por eso que no se puede permanecer impasible ante la interpelación del otro, pues ahí se juega la propia humanidad. Una interpelación que se expresa en el imperativo ético que prohíbe matar. A este respecto cabe anotar la afirmación de Peperzak (2004) al analizar el discurso levinasiano y dejar anotado: “It is better to lose my life than to take yours; the worst thing that can happen to me is to live on without moral worth” (*Elements of Ethics*, p. 134).<sup>62</sup>

La pregunta por la justificación del ser estará entonces respondida por una inversión de términos: en vez de la “invencible persistencia” del *esse* o *interesse* será

---

<sup>62</sup> En párrafos anteriores, Peperzak ha mostrado que el rostro del otro revela que el imperativo “¡No me mates!”, responde al hecho innegable de que no podemos pretender tener el monopolio del mundo; el mundo no me pertenece sólo a mí. El otro tiene tanto derecho como yo a ser en el mundo. La justificación de mi ser en el mundo estará dada en términos del reconocimiento y aceptación de tal derecho en el otro. Y si yo no reconozco en ese otro su derecho a ser, estaré renunciando irremediabilmente a mi propio derecho. A ese derecho en el que se juega la propia dignidad y la propia humanidad.

el *des-inter-és*, es decir la retirada del yo frente al otro, lo que vendrá a colmar la medida de justificación de lo humano. La relación ética, el *ser-para-el-otro*, pasa a ser *lo otro que ser*. La relación ética será entonces responsabilidad por el otro, hacia el otro, y del otro: una responsabilidad anterior al ser [para sí].

Este giro implica el abandono del *sí para sí* del yo, es decir, de un yo ensimismado, que pudiera sentirse libre y merecedor del derecho a existir por encima de todo y de todos o con independencia del otro. El yo se vuelve responsable de todo y de todos; un yo que se conceptualiza como rehén o sujeto —en el sentido de sujeción— del mandato del otro, antes que sujeto libre y autónomo. Antes que merecedor de cualquier derecho que pudiera exigírsele a otro como deber, el yo se descubre como deudor insustituible ante el otro.

Ahora bien, Lévinas nos previene de que el modo de pensar que él propone no significa desconocer el ser, ni tampoco tratarlo en ridícula pretensión de un modo desdeñoso, antes bien, la entrada en escena de un tercero que irrumpe en la relación cara a cara del yo-tú, impondrá ciertas exigencias que habrán de regresarnos al discurso del ser y del saber como conocimiento. Porque en la relación interpersonal, en la relación yo-otro, el desinterés no supondría dificultades para concretarse, pero cuando aparece un tercero, ¿a quién atender? Un tercero para el cual el yo representa un tú, y que me impone la exigencia de responder a su interpelación. ¿Cómo dejar a ese tercero fuera de la relación? O ¿cómo entrar en relación con ese tercero sin traicionar la relación yo-tú anterior? No responder a la interpelación de alguien supondría una injusticia, pero desde el desinterés no se alcanza a responder satisfactoriamente o simultáneamente a ambos. Es así como hay que hacer el camino

de regreso y volver al sitio que se pretendía abandonar, pues se requiere de una norma, de una regla para regir la infinidad de relaciones posibles entre todos los yoés, y los túés. Porque el tú con el que me relaciono representa un yo o un tú para alguien más, es decir, para un tercero. De igual forma, el yo de mi relación con un tú particular, es al mismo tiempo, un tú u otro yo para un tercero.

La absoluta alteridad del otro, su condición de excepcionalidad que le hace “único en su género”, introduce serias tensiones a la hora de pensar la relación intersubjetiva ante la aparición del tercero. Es ante estas tensiones que Lévinas concede:

Se necesita una justicia entre los incomparables. Por tanto, es necesaria una comparación entre los incomparables y una sinopsis, una puesta en conjunto y una contemporaneidad; se necesitan tematización, pensamiento, historia y escritura... En este desinterés que, siendo responsabilidad para con el otro, es también responsabilidad para con el tercero, se perfila la justicia que compara, reúne y piensa, así como la sincronía del ser y la paz. (2003, pp. 61 y 62)

En el argumento de “Ser e interés” (2003, pp. 46 y ss.), Lévinas analiza los matices de una paz lograda mediante la razón, gracias al cálculo, a la mediación y a la política. La lógica del desinterés no cabe en estos argumentos, pues en esta paz, los seres permanecen unidos por el interés: la lucha de todos contra todos se ha convertido en intercambio y comercio. Si bien este comercio es preferible a la guerra, en una paz así lograda, no se ha avanzado nada respecto de la permanencia en el ser. Ello quiere decir que no se ha encontrado aún la salida de los “egoísmos alérgicos”.

La paz fundada en el interés sólo logra una coexistencia en el tiempo en la medida en que el interés que la fundó permanece. Es, por lo tanto, una paz inestable, y el sentido de la trascendencia, lo que está *más allá de la esencia*, es decir, el desinterés o el ser-para-el-otro, ese modo de ser humano “más humano que el *conatus*”,

aún no se ha logrado. En esta argumentación, si bien Lévinas reconoce que esta paz inestable es mejor que la guerra, y acepta los límites de su planteamiento acerca del desinterés, sigue sosteniendo su posición original por la cual la salida del ser es la única vía para acceder al sentido trascendente de lo humano.

Es así que el análisis levinasiano apunta algo muy específico respecto al rol de la norma, del derecho, el Estado. Nos permite ver la conveniencia de su existencia, pero al mismo tiempo nos hace ver que su fundamento es bastante superficial e *intere-esse-ado*. Retroceder a la vía de la tematización y de la sincronía del ser, parece ser la única salida posible. La necesaria “comparación entre los incomparables” que requiere la justicia para, valga la redundancia, hacer justicia al tercero, deja la puerta cerrada cuando se continúa hablando en términos de una alteridad absoluta resistente a toda comparación. De aquí se comprende que la única salida sea por medio de los textos talmúdicos y la tradición judía.

... los seres no se comparan como rostros sino como ciudadanos, como individuos, como una multiplicidad en un género, no como «unicidades» (...) Cuando hablo de unicidad, me refiero también a la alteridad del otro: el único es el otro en sentido eminente, no pertenece a un género o no está en su género. Hay un antiguo texto talmúdico que siempre me ha impresionado: Dios es extraordinario en todo lo que hace. En efecto, los Estados usan un molde para imprimir moneda. Con un único molde fabrican muchas piezas semejantes. Con el molde que imprime su imagen, Dios es capaz de crear una multiplicidad disímil: los *yoes*, únicos en su género. Un rabino lituano del siglo xviii, Rabbi Haim de Volozine, concluye de ello que cada uno -cada hombre único en el mundo- es responsable del universo entero. Con ello quiere probablemente sugerir también que, más allá del derecho -y toda vez que el derecho es respetado en todo su rigor-, la misericordia de cada cual contiene recursos infinitos, no deducibles, imprevisibles: los poderes del único. (Lévinas, 1993, 254)

No obstante y al margen de la dificultad anotada, el análisis levinasiano resulta insuperable cuando propone ciertas nociones que resultan centrales en la conceptualización de la relación ética, específicamente en el plano de la interacción yo-tú asumida más allá de la esencia. El desinterés y la excepcionalidad del otro que impide toda comparación, que ya hemos discutido, así como la pasividad del uno-para-el-otro que abordaremos en el apartado siguiente, son conceptos esenciales de la ética levinasiana. Estos planteamientos serán esenciales para sustentar nuestra propuesta sobre la noción de responsividad, cuya comprensión no sería posible sin estos elementos de la ética levinasiana.

### **2.2.2 La pasividad del *uno-para-el-otro* (que no es compromiso)**

¿Cuáles serían las actitudes distintivas que desde la perspectiva levinasiana describirían al sujeto relacional en su interacción con otro? ¿En qué medida es factible esperar que se desplieguen dichas actitudes en la persona concreta? ¿No supondría una exigencia ética inalcanzable para el hombre común, dar el brinco del egoísmo alérgico al desinterés, es decir, pasar del ser en sí y para sí, al ser-para-el-otro? Y, en todo caso, ¿cuáles condiciones o transformaciones sería necesario asumir para acercarnos a esa humanismo del otro hombre que se propone en una ética como la levinasiana?

En primer lugar, habría que alejarse del esquema del sujeto intencional, un sujeto que es voluntad, interioridad al ser, interés, y por tanto, psiquismo. Desde esta perspectiva, la humanidad se define en tanto “experiencia”, y la trascendencia se concibe como “búsqueda de transmundos de la Ciudad Celeste que gravitan en el

cielo de la Ciudad terrena;” (Lévinas, 2003, p. 261). La nada sutil ironía con que nuestro autor describe el tipo de subjetividad de la cual es preciso alejarse, no deja lugar a dudas: la trascendencia no ha de buscarse fuera de este mundo, sino en la relación concreta, o para ser más precisos, la trascendencia no se ha de buscar, puesto que la ética levinasiana no supone una actividad de la voluntad, sino una pasividad extra-ordinaria, por la que el yo se convierte en *rehén* del otro.

El sujeto levinasiano se constituye en tanto sujeción al otro, en tanto rehén del otro, en una radicalidad tan originaria y contundente anterior a la constitución del propio yo. El yo aparece ya como deudor del otro, porque la responsabilidad por el otro y del otro es anterior a la subjetivación de una conciencia de sí.

...el uno-para-el otro, fundamento de la teoría en tanto que hace posible la relación y el punto fuera del ser, el punto del desinterés necesario para una verdad que no quiere ser pura ideología, no es lo que se entiende por “subjetividad comprometida”. El compromiso supone ya una conciencia teórica en tanto que posibilidad de asumir... asunción que desborda la susceptión de la pasividad. (Lévinas, 2003, pp. 211 y 212)

La proximidad con el otro no resulta de una actividad intencional, pues esta forma de aproximación contradeciría el planteamiento levinasiano. La proximidad con el otro sucede como acontecimiento, es decir, como algo que viene de fuera del sujeto y cuya ocurrencia no depende de la voluntad del sujeto. En otras palabras, no es porque me aproximo al otro que me convierto en “su prójimo”, o que por mi aproximación a él lo haga “mi prójimo”, asimilándolo a mi subjetividad. La

proximidad resulta posible gracias a la apertura pasiva para recibir al otro, una pasividad que se expresa en la frase “heme aquí para ti”.

El sentido de la expresión antes mencionada, apoyada en la noción de ser-para-el otro, ha de ser interpretada en toda su profundidad y hasta sus últimas consecuencias, esto es, hasta el grado de la sustitución. El yo levinasiano ha de responder por el otro hasta el grado de tomar su lugar y morir por el otro. Pero esta exigencia no puede ser reversible, es decir, mi yo es insustituible ante el otro, pero no se puede pedir que el otro me sustituya a mí, puesto que recurrir a esta lógica del intercambio supondría entrar nuevamente en el dominio del ser y del *esse*. El yo levinasiano es absoluta pasividad con respecto del otro. En otras palabras, sólo se constituye como yo en tanto “está aquí” para el otro y por el otro. Un yo situado aquí por sí y para sí, no podría permanecer abierto para recibir al otro. Volcado sobre sí mismo, no estaría preparado o no podría percatarse del otro. Por eso el yo abordado a partir de la responsabilidad para-con-el-otro, dirá Lévinas,

...no se pone poseyéndose y reconociéndose, sino que se consume y se vacía, se desitúa, *pierde su sitio*, se exilia, se relega en sí mismo... se vacía en un no-lugar hasta el punto de substituirse por el otro y sin mantenerse en sí más que en cuanto huella de su exilio. (2003, p. 213)

Los que sugieren los verbos como vaciarse, consumirse, exiliarse, refieren a modalidades de la pasividad, de manera que no será el compromiso, sino el uno-para-el-otro de la proximidad, el que otorgue significación a la relación.

La cita de la página anterior señala que “El compromiso supone ya una conciencia teórica en tanto que posibilidad de asumir...”. El verbo asumir tiene

significados como adjudicarse, arrogarse, posesionarse, tomar, ocupar, conseguir, alcanzar, admitir, contraer, comprometerse. Nada más alejado de la pasividad del uno-para-el-otro y de las significaciones como vaciarse, consumirse, etc. Así pues, la pasividad del “heme aquí” sería una condición *sine-qua-non* para aproximarse al otro. El sentido de la frase nos indica que es el tú el que determinará la acción a la cual el yo habrá de sujetarse. Desde la perspectiva levinasiana, el yo no determina nada, sino que es absoluta pasividad y sujeción respecto del otro.

Esto motiva a preguntarse, ¿es entonces la respuesta a la interpelación del otro una mera reacción?, ¿acaso el ser-para-el-otro supone un mero mecanismo reactivo? Peperzak (2004) ayuda a encontrar una respuesta apropiada cuando, en el marco de su análisis fenomenológico sobre la *Correspondencia*,<sup>63</sup> dice:

That acceptance and obedience to the calls by which the phenomena provoke us do not constitute purely passive events is easily shown. An appropriate response is not an automatic reaction, such as that found in a laboratory, a mechanical device, or vegetative growth, because the attention, reception, and acceptance presupposed by a sensitive response is entirely dominated by the effort of inventing and realizing an appropriate (re)action.<sup>64</sup> (*Elements of Ethics*, p. 117)

De la cita subrayamos dos aspectos: en primer lugar, el que se refiere a la sensibilidad que se pide como condición para la respuesta, y en segundo lugar, la idea de que la acción ha de ser apropiada. En términos de la noción de *Correspondencia*, equivaldría a decir que, en primer lugar, se tendría que hacer coincidir la respuesta de aproximación hacia el fenómeno con lo que las propiedades del fenómeno exigen

---

<sup>63</sup> “*Correspondence* is ...a name for our capacity to respond appropriately to all that is given”. (Peperzak, 2004, p. 101)

<sup>64</sup> Los subrayados son míos.



para hacerle justicia. En el caso de la respuesta ética, el “fenómeno” es un tú cuya alteridad o diferencia exige, en primer lugar, una aproximación de no-indiferencia.

En segundo lugar, la demanda que el rostro exige al yo “No me mates”, deja claramente establecida la acción que se espera de la relación, de manera que una respuesta que no siguiera el camino que el imperativo le dicta no sería una respuesta apropiada. En tercer lugar, queda sobrentendido que en la relación yo-tú, el yo no puede sustraerse de su responsabilidad. En otras palabras, nadie puede tomar su lugar. Cuando la interpelación del otro está dirigida de manera particular a una persona concreta (A), aun en el caso de que alguien más (B) actuara en el lugar de (A), esta última persona no habría dado cumplimiento a su responsabilidad hacia el otro, porque, estrictamente hablando, A no hizo lo que se exigía de sí. En el marco de la unicidad y excepcionalidad de la persona, el yo no puede sustraerse de la respuesta que el tú le exige.

Pero a la inversa, el yo sí puede tomar el lugar del tú y sustituirlo cuando, desde la perspectiva de uno-para-el-otro, ésta sea la respuesta apropiada. Ya vimos que el sentido del uno-para-el-otro ha de ser interpretado hasta sus últimas consecuencias, es decir, ha de responder por el otro hasta el grado de tomar su lugar y morir por él. Para expresarlo de manera sintética, desde la perspectiva levinasiana, yo sí estoy obligado (u obligada) a sustituir a todos, pero nadie está obligado sustituirme a mí.

Resumiendo tenemos que: (a) la no-indiferencia y la sumisión al dictado del imperativo que prohíbe matar son condiciones de la pasividad, (b) la pasividad o ser-para-el-otro está caracterizada por una sensibilidad para responder de manera

apropiada, (c) la respuesta apropiada supondrá una responsabilidad intransferible, (d) por la pasividad o responsabilidad para-con-el-otro el yo se consume y se vacía de sí mismo hasta el grado de tomar su lugar y morir por el otro. Con estas cuatro condiciones de la pasividad, consideramos haber dado elementos suficientes para afirmar que la respuesta a la interpelación del otro no puede ser considerada, de ningún modo, un mero movimiento reactivo.

Hasta aquí hemos hecho una presentación de tres aspectos cruciales que caracterizarían al sujeto relacional levinasiano. El desinterés o “ser-para-el-otro” que sustituiría al egoísmo alérgico que tiene al yo como centro; el reconocimiento de la alteridad absoluta del otro y de la excepcionalidad que impide toda comparación y, finalmente, la pasividad que exige una responsabilidad intransferible y una disposición para tomar el lugar del otro hasta el extremo de morir por él.

A continuación se revisarán los planteamientos de otro autor. La aproximación que realiza Paul Ricœur en torno de la ética, y particularmente la conceptualización de sujeto ético que ofrece, podrán aportar nuevas perspectivas a este trabajo.

### **2.3 El sujeto de imputación moral**

Del *self* de la teoría ética del cuidado, pasando por el guardián del hermano de la ética levinasiana, llegamos al sujeto de imputación moral ricœuriano, a partir del cual se destacarán los elementos necesarios en la propuesta en torno de la responsividad presentada en este trabajo. A las consideraciones aportadas por la ética del cuidado habremos de añadir elementos del análisis fenomenológico levinasiano y, finalmente, algunos aspectos derivados de la hermenéutica del *sí mismo* ricœuriano.

En el punto anterior abordamos una propuesta que plantea como imperativo ético la responsabilidad por el otro hasta el extremo de estar dispuesto a morir por él. Esta exigencia supone, indudablemente, un imperativo ético superlativo. Si bien es cierto que la disposición para responder a la interpelación del otro en sentido levinasiano, se puede observar en algunas personas según lo atestigua su entrega y dedicación en favor de los desprotegidos y débiles, también es cierto lo contrario: que la violencia y la indiferencia del hombre contra el hombre, son acciones que se observan habitualmente y que muchas veces se recrudecen ante situaciones límite. Si los desarrollos teóricos de la ética tienen como finalidad ofrecer elementos conceptuales para fundamentar la reflexión y las acciones orientadas hacia la paz, la justicia y la fraternidad entre los hombres, será importante explorar las objeciones que se hacen a las diferentes propuestas, e investigar lo que sus críticos proponen a cambio. Conocer las flaquezas de una teoría y buscar alternativas para subsanarlas, o bien, proponer planteamientos más consolidados, significa avanzar en el conocimiento de la ética como disciplina filosófica. Este conocimiento, a la vez, hará posible una reflexión renovada y profunda con potencial para orientar las decisiones y acciones humanas; una reflexión, desde luego, que habrá de contar con fundamentos calificados y consistentes.

¿Qué podríamos contraponer a la ética levinasiana?, ¿a esa ética que, como filosofía primera, intenta fundarse lejos del *ser-para-sí* y se nos propone como *ser-para-el-otro*? Podríamos empezar por preguntarnos si la posición ontológica del *ser-para-sí*, tendría que desembocar necesariamente en un egoísmo alérgico. Questionarnos también si la posición de *ser-para-el-otro* sería la única vía de acceso

a la alteridad tras la deposición del yo soberano. Situándose en la perspectiva ética, ¿cabría alguna forma de consideración hacia la alteridad desde el enfoque de un *sí mismo* que no fuera equivalente al yo?, o para decirlo de otra forma, ¿sería posible una forma de aproximación al otro desde un *sí mismo* no encerrado en el sí de la mismidad, sino abierto a la alteridad? Desde el ámbito de la identidad de la persona, ¿cómo se concebiría una identidad de *sí mismo* que, sin colocarse en el extremo de *ser-para-el-otro*, tampoco quede encerrada en una egología?, ¿en qué consistirá una identidad del *sí mismo* que puede incluir al otro en su propia constitución?, ¿qué órdenes o determinaciones explicarían a ese *sí mismo* abierto al *otro*?

Las preguntas anteriores nos conducen a retomar los planteamientos aportados por Ricœur (2003). En el capítulo anterior hicimos un primer acercamiento a la definición de *ethos* planteada por este autor, introdujimos una breve discusión acerca de la identidad en cuanto *ipseidad* y *mismidad*. Analizamos asimismo, la estima de sí y el respeto de sí. Estos últimos como elementos entretnejidos con la identidad de la persona y como condicionantes de la relación yo-tú, así como de la relación yo-otros. Señalamos entonces que la solicitud hacia los cercanos, por una parte, y el apego a las normas de las instituciones justas, por la otra, constituían las dos configuraciones para demarcar la relación ética desde la perspectiva ricœuriana. Ahora, se retomarán estos elementos de manera más amplia e introduciendo, además, otros aspectos requeridos para la comprensión adecuada del sujeto ricœuriano, como los conceptos de *imputación moral* y de *atestación*, así como la interpretación que

hace Ricœur de las *tres modalidades de la pasividad* como formas en las que, de acuerdo con su análisis, se expresa la alteridad.<sup>65</sup>

Lévinas es, sin duda alguna, el filósofo de la alteridad, sin embargo, Ricœur hace una crítica fuerte acerca de ciertas posiciones defendidas por Lévinas. El ensayo titulado *De otro modo. Lectura de "De otro modo que ser o más allá de la esencia de Emmanuel Lévinas"* (1999) es un buen ejemplo de las objeciones que Ricœur hace a los planteamientos levinasianos. En dicha *lectura*, la crítica se llega a expresar con tal sarcasmo que bien podría confundirse con una fuerte animadversión. La escritura hiperbólica del filósofo lituano y la vehemencia de su expresión, se convierten en blanco de ataque para las críticas de Ricœur; pero, desde luego que no sólo es el estilo de escritura lo que se critica, sino nociones como la de *obsesión por el Otro*, el planteamiento del *uno-para-el-otro*, las ideas de *sustitución*, de *exterioridad*, de la pasividad de una identidad sin *arché*, entre otras. A estos conceptos, el filósofo francés opondrá con "todo empeño" según sus palabras, las tesis que se condensan en la hermenéutica del *sí mismo* ricœuriano; un *sí mismo* que se presenta como eje central y telón de fondo para la propuesta de una identidad como *ipseidad* argumentada como fundamento de la alteridad.

...no hay en E. Lévinas una modalidad distinta de esta exterioridad. El modelo de toda alteridad es el otro. A la alternativa...de la exterioridad según E. Lévinas, opondré con todo empeño el carácter original y originario de lo que me parece

---

<sup>65</sup> Esta última cuestión, abordada en calidad de estudio exploratorio en el último capítulo de *Sí mismo como otro* (2003), la relaciona Ricœur a una reconsideración de la teoría aristotélica, a la cual recurre el autor como elemento mediador para un análisis de la estructura dialéctica de la relación entre ipseidad y alteridad. En dicha investigación el filósofo examina la pregunta por el modo de ser del sí, es decir que es un estudio de carácter ontológico en el cual el autor afirma que: "una ontología sigue siendo posible en nuestros días, en la medida en que las filosofías del pasado sigan estando abiertas a nuevas interpretaciones y apropiaciones" (Ricœur, 2003, p. 330)

constituir la tercera modalidad de alteridad, *el ser-conminado en cuanto estructura de la ipseidad*. (Ricœur, 2003, p. 396)

El propósito en este apartado es aproximarse a una conceptualización de sujeto ético, con elementos derivados del *sí mismo* ricœuriano, elementos que el self del cuidado ético, por una parte, y el sujeto levinasiano, por la otra, no alcanzan a resolver desde sus respectivos encuadres teóricos. Por otro lado resulta necesario buscar una vía alterna para atender el tema de la justicia hacia el tercero, es decir, para considerar la cualidad ética del ámbito de relaciones que quedan fuera del marco del vínculo interpersonal, o para decirlo en palabras de Peperzak, para atender el tema de la justicia hacia todos “los otros *otros*” (2004, “¿Es relevante para el siglo XXI la ética de Lévinas?”). El problema teórico de la justicia hacia el tercero es una cuestión que ni el cuidado ético ni la ética levinasiana resuelven del todo en sus correspondientes desarrollos conceptuales, una razón más para explorar lo que Ricœur aporta a este respecto. Este último autor muestra especial atención al tema de la justicia,<sup>66</sup> por lo que consideramos que una aproximación a su propuesta alimentará sustancialmente nuestra visión acerca de la *responsividad*, de manera tal que podamos proponerla de manera más aquilatada.

La noción de *responsividad*, según se propone en este trabajo, pretende abarcar un ámbito de aplicación que pueda ir más allá de la relación interpersonal, es decir, se aspira a que dicha noción se extienda a un tipo de vínculo existente en relaciones articuladas por la mediación de las instituciones. En otras palabras, se

---

<sup>66</sup> Mencionamos dos obras que expresan esta preocupación central del autor: *Lo Justo* (1999) y *Amor y Justicia* (2001).

propone extender esta noción al ámbito de las instituciones y plantear que no sólo han de manifestar lo que se ha venido llamando responsabilidad social, sino que sus acciones también deberán caracterizarse por la *responsividad social*. El acercamiento a los planteamientos ricœurianos puede aportar elementos que sustenten este planteamiento, y viceversa, esta noción puede contribuir a una reinterpretación y apropiación de lo que Ricœur ya expone, pero a la luz de la *responsividad*, como se plantea aquí.

### 2.3.1 La atestación y la imputabilidad

Esclarecer la noción de *atestación* es un paso obligado para la comprensión de la filosofía ricœuriana. Este concepto se refiere, en primer lugar, a una significación que “se opone primordialmente a la noción de *episteme*, de ciencia, en la acepción de saber último y autofundamentador” (Ricœur, 2003, p. XXXV). Es una noción que pretende definir el tipo de certezas a las que puede aspirar el análisis hermenéutico en contraposición al *Cogito* exaltado por Descartes. Se puede definir la atestación como una especie de creencia, si bien, una creencia no dóxica.

Por otro lado, y en segundo lugar, la atestación se contrapone también al recelo que trasluce el *Cogito* humillado de Nietzsche. La atestación se ha de ubicar a medio camino entre la certeza pretendida del saber cartesiano y la sospecha recelosa del nihilismo nietzscheano. Como creencia, la atestación supone una suerte de precomprensión que se acerca al testimonio: se cree en la palabra del testigo, dice Ricœur: “No hay ‘verdadero’ testigo sin ‘falso’ testigo. Pero no queda más recurso contra el falso testimonio que otro testimonio más creíble; y no hay más recurso

contra la sospecha que una atestación más *fiabile*” (p. XXXVI). Nunca tendremos la certeza acerca de la verdad o de falsedad de un testimonio, por lo que la atestación, no puede sino quedar inscrita en el reino de la creencia. La atestación significa dar *crédito*, tener *confianza*, que alguien es de *fiar*. Y la atestación, dirá Ricoeur, es fundamentalmente confianza y atestación *de sí*:

...confianza en el poder de decir, en el poder de hacer, en el poder de reconocerse personaje de narración, y, finalmente en el poder de responder a la acusación con el acusativo ¡heme aquí!, según expresión del gusto de Lévinas. (2003. p. XXXVI)

Crédito sin garantía, pero más fuerte que toda sospecha, la noción de atestación ricœuriana permite la afirmación del sí en todos los niveles: lingüístico, prático, narrativo, y lo que aquí nos interesa de manera particular, el nivel prescriptivo. “La atestación puede definirse como la *seguridad de ser uno mismo agente y paciente*”, dice Ricoeur (2003, p. XXXVI), y gracias a esta seguridad es que podemos reconocer como propias nuestras acciones y omisiones, y gracias a ello, podemos ser calificados como sujetos de imputación moral.

Ser interpelado por otro, recibir la acción del otro, supone una actitud de pasividad en relación con el otro. En tanto movimiento que procede del exterior, el sí mismo se puede atestar como paciente o receptor de la acción iniciada por otro. Pero en la medida en que se inicia un movimiento de respuesta a la interpelación —movimiento que puede ser de aceptación o rechazo, de retirada o de acercamiento, de solicitud o de hostilidad, etc.—, en el momento en que se responde al otro, el *sí mismo* se convierte en agente de la acción desplegada. La indiferencia hacia el otro como un tipo de respuesta que hace caso omiso de su interpelación, puede tomar



diversos matices, o desplegarse por diversos motivos. Esta indiferencia puede corresponder a una ignorancia real y efectiva del otro, es decir, a una ignorancia que resulta de una deficiencia en cuanto a la captación de su presencia a nivel sensorial o perceptual. En tal caso, la interpelación, en sentido estricto, no puede haber ocurrido o no ha tenido lugar. Pero en cambio, *hacernos* “sordos y ciegos” a la interpelación, ignorar deliberadamente la presencia del otro, no puede sino suponer una respuesta activa del sujeto, por lo cual, la acción de ignorarlo, como “respuesta”, queda sujeta al criterio de imputabilidad.

El hecho de hablar de *interpelación* presupone, por otra parte, el reconocimiento de que hay alguien ahí para ser interpelado, es decir, que hay alguien ahí para responder, y que en función de esta expectativa es que se expresa la interpelación.<sup>67</sup> En otras palabras, hay una atestación, como precomprensión o creencia, de que alguien está ahí para responder. Esto conduce a suponer que se requiere la existencia de un *sí* anterior al movimiento de interpelación, puesto que sería absurdo una interpelación dirigida al vacío. En este orden de ideas es posible ver que quien interpela, agente en primera instancia, pasa a ser paciente al recibir la respuesta del otro, y viceversa, quien fuera interpelado ha de pasar de su pasividad inicial a una respuesta activa, según lo exige la dinámica de la interacción. En esta forma se cierra el círculo donde, el que es llamado, responde, y el que solicita, obtiene; o bien, donde el que es llamado “se hace sordo” a la interpelación, y quien

---

<sup>67</sup> Sería absurdo pensar en una interpelación expresada y dirigida al vacío, ya que la interpelación presupone en sí misma una relación que tiene sentido. Y hacemos uso del término *sentido* tanto en su acepción de significación, como en su acepción de orientación. En otras palabras, hay una expectativa de respuesta y este sería el valor interpretativo de la significación y, al mismo tiempo, la interpelación está dirigida a un agente concreto, a un otro que está ahí para responder, lo cual remite al sentido de orientación.

solicita sólo recibe su rechazo. Pero en cualquiera de los dos casos, la interacción ha tenido lugar y los dos miembros de la relación se ha convertido sucesivamente en agentes y pacientes de la acción, de manera entrecruzada: atestando y atestándose.

La atestación posibilita, de esta forma, la imputabilidad de las acciones. Gracias a la seguridad de ser uno mismo agente y paciente, —paciente en cuanto interpelado y agente en cuanto que respondo a la interpelación—; gracias a que se reconoce al otro también como agente y paciente, —agente en cuanto interpelador y paciente en cuanto receptor de mi solicitud—, gracias a ello es que se puede hablar de imputabilidad moral.

Se puede hablar de imputabilidad, en síntesis, porque hay un *sí mismo* que es reconocido como tal por quien le interpela. También, porque hay un *sí mismo* que se reconoce como capaz de responder. Es posible hablar de imputabilidad cuando se tiene la confianza, que no la certeza, de que hay otro ahí para responder; cuando se cree, en el sentido de la atestación, que hay un *sí* expresándose en el “¡heme aquí!”,<sup>68</sup> atestando al otro a quien se dirige, y atestándose a sí mismo en su expresión.

### 2.3.2 *Del ¡heme aquí! al ¡aquí estoy!*

Partir de la idea del sujeto levinasiano como “guardián del hermano”, como sujeto ético que se debe al otro, que responde por el otro y para el otro y que existe sólo para el otro, desemboca en una conceptualización de sujeto gracias a la cual el “¡heme aquí!” constituye el indicador por excelencia de que se ha “recibido” al otro.

---

<sup>68</sup> Que el “¡heme aquí!” signifique una afirmación o una negación del *sí*, es otra discusión que será abordada más adelante. Pero en todo caso, podemos anticipar que incluso en el caso de sostener una negación del *sí*, es posible argumentar, con base en la atestación, que se requiere un *sí* previo, que hay una necesidad imprescindible de un *sí*, antes de proceder a su negación.

Pronunciar las palabras ¡heme aquí! significa decir que el otro puede contar conmigo, que estoy ahí para responderle y en mi respuesta cargar con la imputabilidad de la acción. Pero si se considera que la respuesta se debe exclusivamente a la interpelación, que al ser rehén estoy a merced del otro en una especie de heteronomía extrema —que es sujeción radical—, la imputabilidad moral de la acción puede parecer borrosa a menos que se acepte verla en el dinamismo de ser uno mismo agente y paciente a la vez.

La respuesta a la pregunta por el *quién* de la ética, por el *quién* de la imputación moral, no se ve clara del todo cuando se considera la radicalidad de la pasividad del uno-para-el-otro; una pasividad que implica vaciamiento, exilio, consumación, desposeimiento. Pues, si yo no me poseo, si no está el *sí mismo* de la atestación, ¿a quién asignarle la imputabilidad de la acción? Ante estas dificultades, la filosofía de la *ipseidad* sugiere una salida satisfactoria. Al respecto dice Ricœur:

La caracterización de la ipseidad mediante la relación con la posesión (o pertenencia) entre la persona y sus pensamientos, sus acciones, sus pasiones, en una palabra sus “experiencias”, no carece de ambigüedad en el planteo ético... En una filosofía de la ipseidad como la nuestra, debemos poder decir: la posesión no es lo que importa. Lo que los casos límites... sugieren, es una dialéctica de la posesión y del desposeimiento, del cuidado y de la despreocupación, de la afirmación de sí y del oscurecimiento de sí. (2003, pp. 171 - 172)

Vale recalcar que el *oscurecimiento de sí* no representa una expresión equivalente a la de *renuncia de sí*; tampoco se vuelve sinónimo de la disolución del sí, y mucho menos puede decirse que el oscurecimiento de sí represente algo ajeno a la estima de sí. La retirada del sí y la respuesta ética del “sujeto hecho culpable por la

expectativa del otro”, no han de tener por efecto sustituir la estima de sí por el odio de sí (Ricœur, 2003, pp. 171 y 172). Para Ricœur la imputación de la acción moral ha de ser atestada en razón de la autonomía de la persona, de una afirmación del *sí* contrapuesto dialécticamente a su oscurecimiento. Ricœur quiere pasar del acusativo “¡heme aquí!” al nominativo “¡Aquí estoy!”. Un nominativo que reclama un *sí* de la autonomía, que no obstante, y según advierte el filósofo francés, “puede y debe preservarse de toda contaminación por cualquier tesis egológica” (2003, p. 301). La clave para la comprensión de esta autonomía, reside, pues, en una adecuada comprensión de ese *sí* que se descubre o reconoce —ya sea afirmándose o contemplándose a media luz, es decir, oscurecido, pero siempre reconociéndose— por medio de la atestación.

Pero si es reconocimiento, añadimos nosotros, entramos entonces en el campo del conocimiento, en el campo del saber, ¿en la equiparación del ser con el pensar que intentaba dejar atrás la fenomenología levinasiana?, ¿es que estamos de vuelta en la filosofía del Mismo? La respuesta es negativa, pues el autor francés reclama para sí una filosofía del Mismo distinta de aquella a la que replica la filosofía del otro.

En primer lugar, vale recordar que “*Decir sí, no es decir yo*” (Ricœur, 2003, p. 187): ese yo soberano del *Cogito* que hace de ser y pensar algo sinónimos o equivalentes, no corresponde al *sí* mismo ricœuriano. La identidad del *sí* de Ricœur supone, al mismo tiempo, una identidad *idem* equiparable al Mismo de las filosofías del sujeto, y una identidad *ipse* donde se inscribe la capacidad de acogida, de discriminación y de reconocimiento para recibir al otro. Es el *sí* de la identidad *ipse*

la que, en “nombre propio”, responde por la promesa hecha al otro.<sup>69</sup> Identidad que responde al imperativo dictado por el otro en el “No matarás”, pero que responde porque ha hecho propia esa voz, porque la voz que dicta el imperativo se ha convertido en una convicción propia que permite pasar del acusativo “¡heme aquí!” al nominativo “¡aquí estoy!” (Ricoeur, 2003, p. 377).

A la pasividad levinasiana Ricoeur opone otras modalidades de la pasividad, pero este movimiento exige pasar del discurso fenomenológico al discurso ontológico, lo cual representa un franco alejamiento de la posición levinasiana. La posición del filósofo francés es que “una ontología sigue siendo posible en nuestros días” (2003, p. 330), y esto precisamente es lo que ocupará su atención en el último capítulo de *Sí mismo como otro*. Este estudio, el décimo en el marco de la obra, se titula precisamente “¿Hacia qué ontología?”, puesto que Ricoeur quiere establecer una demarcación muy clara con las ontologías del pasado, filosofías cuyo valor histórico reconoce, pero a las que acusa de haber reprimido un potencial de sentido, “por el proceso mismo de sistematización y de escolarización” al que han estado sometidas (2003, p. 330).

Lo que nuestro autor se propone hacer en esta investigación es abordar el modo de ser del sí, esclarecer el tipo de ente o de entidad, que es el sí. Esta tarea la asume mediante el abordaje de tres cuestiones. La primera se refiere al compromiso ontológico que supone la noción de atestación; la segunda, al alcance ontológico de

---

<sup>69</sup> La capacidad de cumplir una promesa depende de la constancia de la identidad *ipse*, concebida como fidelidad a sí mismo. La acción de cumplir una promesa difiere de otro tipo de acciones que son producidas a partir de una perduración de las disposiciones del carácter o identidad *idem*. En la identidad *ipse*, la promesa se cumplirá con independencia de la inclinación natural que constituye el carácter y, muchas veces, a pesar de ella. Por eso las acciones que se producen desde la ipseidad conllevan una determinación moral que no es igualmente aplicable a las disposiciones de carácter.

la distinción entre ipseidad y mismidad; y por último, la tercera, “con mucho la más compleja y la más englobadora, puesto que compromete al título mismo de esta obra, concierne a la específica estructura dialéctica de la relación entre ipseidad y alteridad” (2003, p. 329).

Es esta última cuestión la que interesa analizar en este apartado, pues es precisamente en la dialéctica entre ipseidad y alteridad donde Ricœur se opone al discurso levinasiano, al establecer y analizar tres experiencias de *pasividad*: la del cuerpo propio, la del otro, y la de la conciencia.

El propósito de Ricœur es rescatar el término “alteridad” del discurso especulativo, y proponer la pasividad como “atestación misma de la alteridad” (2003, p. 353), aproximación que resulta de interés para este trabajo por lo siguiente. Si la responsividad supone una noción que describe el tipo de aproximación que una persona puede manifestar en su acercamiento hacia la alteridad del otro —un tipo de acercamiento que en la praxis pueda ser sometido al criterio de imputabilidad moral—, será preciso contar con una aproximación de la alteridad y de la pasividad que lo permitan. En este sentido, pensamos que el análisis ricœuriano puede aportar ciertos elementos esenciales, específicamente en lo que respecta a la hipótesis planteada como “*trípode de la pasividad y, por tanto, de la alteridad*”, la cual puede plantearse de la manera siguiente:

En primer lugar, la pasividad resumida en la experiencia del cuerpo propio, o mejor, como diremos más adelante, de la *carne*, en cuanto medidora entre el sí y un mundo considerado según sus grados variables de practicabilidad y, por tanto, de extrañeza. En segundo lugar, la pasividad implicada por la relación de sí con el *extraño*, en el sentido preciso del otro distinto de uno, y, por tanto, la alteridad inherente a la

relación de intersubjetividad. Finalmente, la pasividad más disimulada, la de la relación de sí consigo mismo, que es la *conciencia*, en el sentido de *Gewissen* más que de *Bewusstsein*. (2003, p. 353)

Estas hipótesis llevan a plantear el cuerpo propio como el lugar donde coincidimos en una doble pertenencia: con el reino de las cosas o la carne, y con el sí o sitio de la identidad. El cuerpo será el lugar material gracias al cual el sí puede poner su sello sobre aquellos acontecimientos que son sus acciones. La fenomenología de la pasividad del cuerpo se puede revelar en el padecimiento, un tipo de sufrimiento que es superior al del dolor físico y que se manifiesta como “disminución del poder de *obrar*, sentida como una disminución del esfuerzo por *existir*”. Porque decir “soy” es decir “quiero, muevo, hago” y padecer, por definición, es experimentar exactamente lo contrario a la “gloria” de la acción (Ricœur, 2003, p. 355 y 356).

Ahora bien, el cuerpo propio, gracias al cual “puedo” obrar en el mundo, no deriva del “quiero”, sino exactamente a la inversa; no es porque quiero obrar que puedo hacerlo, sino al contrario, es porque puedo obrar que se puede querer. En este sentido, el cuerpo propio representa un principio pasivo del cual el yo depende para obrar en el mundo. Ahora bien, ¿cómo se relaciona esto con la alteridad? Sacando a relucir la distinción entre la carne y el cuerpo de las *Meditaciones Cartesianas* de Husserl, Ricœur nos dice:

La carne es el lugar de todas las síntesis pasivas sobre las que se edifican las síntesis activas, las únicas que pueden llamarse obras... ella es el origen de toda “alteración de lo propio”. De éstas resulta que la *ipseidad* implica una alteridad “propia”, si se puede hablar así, cuyo soporte es la carne (2003, p. 360).

El mismo Ricœur señala la forma en que su posición se aleja de la de Husserl, en tanto que éste nunca pensó el sí como otro y sólo pensó la alteridad en cuanto a un cuerpo distinto entre todos los otros cuerpos igualmente diferenciados. En cambio, para Ricœur la alteridad se revela en la *ipseidad* de la identidad, de un sí mismo *como otro* que se experimenta como alteridad “propia” en forma pasiva.

Para el análisis de la alteridad del otro, de la pasividad implicada en la relación de sí con el *extraño* y de la alteridad inherente a la relación de intersubjetividad, Ricœur recurre a Lévinas, pero no para suscribirlo, sino para criticarlo. Desde el punto de vista ricœuriano, la alteridad como exterioridad absoluta supondría una incapacidad en la relación intersubjetiva, ya que, para responder a la interpelación del otro y ver en la epifanía del rostro un llamado a la responsabilidad, habría que reconocer al *sí* una capacidad de acogida. Este *sí* puede diferenciarse y escapar a lo Mismo, según la misma intención que persigue Lévinas, en tanto se asuma mediante la identidad *ipse*, pues con la *ipseidad*, Ricœur va un paso más allá de donde el análisis levinasiano nos deja. El *sí* de la identidad *ipse* presupondrá una estructura reflexiva para diferenciar la llamada del maestro, de la llamada del verdugo; un *sí* capaz de sostenerse a sí mismo en su palabra para cumplir su promesa; un *sí* que pasivamente recibe la alteridad del otro, pero que también es capaz de responder a su conminación, pasando a ser sujeto de imputación.

Para ir cerrando este apartado, diremos que la expresión nominativa del “aquí estoy” presupone la afirmación de un sí que se reconoce por la atestación definida como “*la seguridad de ser uno mismo agente y paciente*” (Ricoeur (2003, p. XXXVI), por lo que atestación y pasividad quedan relacionadas. La pasividad, por su



parte, será relacionada con la alteridad mediante el estudio de la conciencia. Este análisis buscará reforzar la relación pasividad-alteridad, a modo de prevenir la supresión de la alteridad y evitar el riesgo, según advierte el mismo Ricœur, de convertirla en idéntica a ella misma... (2003, p. 379).

El estudio de la conciencia o *Gewissen* parte de la metáfora de la voz de la conciencia que llama o conmina al sí de la *ipseidad*; una voz que no obstante estar o surgir “dentro” de mí, me sobrepasa o resulta alteridad con respecto de mí. La dialéctica entre ipseidad y alteridad se pone sobre la mesa de nueva cuenta.

La pasividad del ser-conminado consiste en la situación de escucha en la que el sujeto ético se halla colocado respecto a la voz que le es dirigida en segunda persona. Hallarse interpelado en segunda persona, en el centro mismo del optativo del bien-vivir, después de la prohibición de matar, y después de la búsqueda de la elección apropiada a la situación, es reconocerse conminado *a vivir-bien con y para los otros en instituciones justas y a estimarse a sí mismo en cuanto portador de este deseo*. (Ricœur, 2003, p. 393).

¿Pero de dónde procede la voz de la conminación? La alteridad del otro es la contrapartida de la pasividad específica del ser conminado, concluirá Ricoeur después de haber realizado un amplio rodeo por Hegel, Kant, Fichte, Nietzsche y Freud. Sólo nos referiremos a este último para sintetizar el argumento que refuerza la relación entre ipseidad-alteridad, que es lo que aquí nos interesa. La voz de los antepasados, que desde el psicoanálisis freudiano se expresa en la conciencia moral o superego, encuentra su autoridad en un presunto vínculo inmemorial con la Ley. De aquí que, por mediación de la figura ancestral, la conminación del otro resuena en mi mente como alteridad de la conciencia, alteridad relacionada con la *ipseidad* del sí

mediante el siguiente argumento: para que la interiorización de las voces ancestrales sea posible, se requiere de una estructura de acogida, la de la *ipseidad*, la cual se afirma a sí misma gracias a una atestación que es fundamentalmente confianza y atestación *de sí* (2003, p. XXXVI). Con la atestación del *sí*, Ricœur salva el obstáculo de la sospecha que, por el exceso de sentido implícito en las nociones de “buena” y “mala” conciencia de la moralidad, fueron formulados por Nietzsche y Freud, y que parecían dejar sin agencia al sujeto de imputación moral.

### 2.3.3 Tender a la vida buena (con y para el otro en instituciones justas)

La pregunta por el *quien* de la imputación moral nos ha conducido, gracias a Ricœur, a la órbita de la *ipseidad*. Pero esta dimensión de la identidad no ha de quedar constreñida a una definición abstracta, pues los “seres” en torno de los cuales se medita, afirma el filósofo, son sujetos particulares de los cuales se pueden afirmar que son seres hablantes y agentes, que son accesibles a preceptos, y que utilizan el recurso de ficciones narrativas en anticipaciones de carácter ético o de vida buena (2003, p. 174). El séptimo estudio de *Sí mismo como otro* (2003, pp. 171-212), está dedicado al análisis de esa intencionalidad ética del sujeto, un estudio que se aborda a partir del *sí* de la *ipesiedad*.

Respecto a la primera afirmación, a saber, que como sujetos particulares los seres humanos somos accesibles a preceptos, a consejos o instrucciones que nos enseñan a hacer bien lo que se ha emprendido, Ricœur distingue dos comprensiones: *praxis* y *ergon*. A la primera aplica la expresión “patrones de excelencia” de MacIntyre, la cual remite a las reglas aplicadas a las prácticas humanas en orden a

alcanzar los ideales de perfección comunes a una colectividad. El *ergon*, por su parte, remite a la función que, como tarea más amplia, se aplica a la vida humana en el sentido ético-cultural que nos viene de Aristóteles. “El *ergon*, es a la vida tomada en su conjunto, lo que el patrón de excelencia a una práctica particular” (Ricœur, 2003, p.183). Estas distinciones son importantes en la medida en que se relacionan con el objetivo ético de un sujeto cuya comprensión depende de la estima de sí.

En el primer capítulo ya anotábamos, siguiendo a Ricœur, que “la estima de sí es el momento reflexivo de la praxis: es apreciando nuestras acciones como nos apreciamos a nosotros mismos en cuanto autores, y, por tanto, siendo otra cosa que simples fuerzas de la naturaleza o simples instrumentos” (2002, p.243). Habría que añadir, ahora, que la significación de la estima de sí “sigue siendo abstracta mientras le falte la estructura dialógica introducida por la referencia al otro” (2003, p.176). La implicación dialogal en la estima de sí es imprescindible para entender la relación de solicitud: una relación donde se reconoce el “tú también” del otro, es decir, donde se reconoce al otro como sujeto capaz de intencionalidad.

“Como a mí mismo” significa: tú *también* eres capaz de comenzar algo en el mundo, de actuar por razones, de jerarquizar tus preferencias, de estimar los fines de tu acción y, de este modo, estimarte a tí mismo como yo me estimo a mí mismo. (Ricœur, 2003, p. 202)

En el análisis de Ricœur la intencionalidad del sujeto moral que se traza un plan de vida buena se encadena al segundo componente del objetivo ético, al que “designamos con el hermoso nombre de *solicitud*” (2003, p. 186). Pero la solicitud no se inicia por la interpelación del otro, sino que más bien constituye un despliegue

de esa estima de sí que se expresa en una dimensión dialogal — estima de sí mismo y del otro—. En otras palabras, la estima de sí y la solicitud no pueden vivirse ni pensarse la una sin la otra y no puede considerarse como bueno ningún plan de vida buena que no considere al otro. El razonamiento que sostiene esta última afirmación se expone enseguida.

En primer lugar tenemos que la estima de sí se constituye en función de las *capacidades* del sujeto. Ricœur toma de Merleau-Ponty la expresión “yo puedo” para aplicarla al plano ético y explicar el significado de esta expresión, aclarando que es preciso evitar el riesgo de interpretar el “yo puedo” en términos egológicos o de yoicidad. Por el contrario, el acento principal de esta frase “hay que ponerlo en el verbo, en el poder-hacer, al que corresponde, en el plano ético, el poder-juzgar”. (2003, pp.186 y187). Es así que la capacidad para evaluarse a sí mismo, para estimarse bueno o malo no depende de las realizaciones personales sino primordialmente de esa *capacidad* para evaluar y juzgar. Como segundo punto advertimos, según se ha mencionado en párrafos previos, que la estima de sí incluye la estimación por el otro. Por lo tanto, no se podrá juzgar como bueno ningún proyecto de vida elegido “en solitario”, es decir, sin tomar en cuenta que éste ha de ser *con y para otros*. Por último el tipo de relación que me liga a esos otros a quienes considero como parte y razón de ser de mi proyecto de vida, recibe el nombre de solicitud.

La solicitud puede verse ejemplificada en la relación de amistad —que Ricœur coloca en el plano ético, tomando como referencia el tipo de amistad orientada por lo bueno, atendiendo a la clasificación de Aristóteles.<sup>70</sup>

---

<sup>70</sup> Aristóteles distingue tres clases de amistad; según lo “bueno”, según lo “útil”, y según lo “agradable”. Ricœur se apoya en esta discusión clásica para afirmar cómo la clase de amistad a la

La amistad de la solicitud va más allá de la psicología de los sentimientos, y exige ciertas condiciones de las cuales resaltamos, en primer lugar, la condición de que sea *mutua*, es decir, recíproca. No puedo decir que alguien es mi amigo, si ese alguien, a su vez, no me reconoce como amigo suyo. Este primer acercamiento a la amistad de la solicitud nos recuerda aquella condición exigida por el cuidado ético, a saber, que cuando quien recibe el cuidado no reconoce o manifiesta de algún modo haber recibido el cuidado, la relación de cuidado no ha tenido lugar. En el marco de la teoría del cuidado a esta condición se le llamó reciprocidad y quedó establecida como condición de lo relacional. En Ricœur encontramos algo semejante, aunque la reciprocidad que el filósofo aborda desde la amistad, posee otros rasgos que conviene resaltar.

A diferencia de la amistad utilitaria en la cual se quiere al amigo por el provecho que éste pueda aportarnos, en la perspectiva ética de la amistad, *se quiere al amigo porque es amigo*, es decir que se le quiere *por ser quien es* y sólo por eso. No se le quiere por interés, sino que se desea su bien y se tiene la convicción de que él desea el bien para nosotros. Se podría decir que hay una especie de gratuidad en la amistad, que sin embargo no se circunscribe al aspecto sentimental, ni supone la asimetría característica ni el olvido de sí de la relación levinasiana, porque la amistad ricœuriana supone reciprocidad. Aunque pudieran presentarse situaciones donde la solicitud por el otro de la amistad exigiera el “oscurecimiento” de sí, la relación ricœuriana se funda en el reconocimiento y la estima de sí, y no lo contrario.

---

que aquí se refiere, debe estar orientada por referencia a lo *bueno* y no mediatizada por el egoísmo.

La mutualidad de la amistad, por otro lado, hace posible llegar a poner en común un “vivir juntos”. Este “poner en común” posibilita que nos alegremos con el amigo y padezcamos con él, pues en la reciprocidad y en el desdoblamiento del sí mismo, el bien del amigo representa también “mi” bien; y lo contrario, el pesar del amigo, me aflige a mí también. En este orden de ideas, la solicitud de la amistad sólo puede estar anclada en una estima de sí que sea incluyente de la primera y segunda personas de la relación interpersonal.

Otro elemento que merece atención en la relación de amistad es la carencia, expresada en el innegable hecho de que los seres humanos *necesitemos amigos* (Ricoeur, 2003, p. 200). De esta necesidad o carencia se desprenden las condiciones de reversibilidad, insustituibilidad y similitud. La reversibilidad se explica por la interlocución mediante el modelo del lenguaje:

...cuando digo “tú” a otro, él entiende “yo”. Cuando se dirige a mí en segunda persona, me siento concernido en primera; la reversibilidad descansa simultáneamente en las funciones de locutor y de alocutor, y en una capacidad de designarse a sí mismo... Pero sólo son reversibles las funciones. (Ricoeur, 2003, p. 201).

Por “reversibilidad” en la amistad puede entenderse, según anotábamos en párrafos anteriores, que no se puede decir “ese alguien es mi amigo”, si ese alguien no me reconoce a su vez como amigo suyo. Pero esto no quiere decir que la amistad sea una mera cuestión funcional, pues si de acuerdo con la cita anterior las funciones son reversibles, no lo es así con las personas, para quienes habría que añadir la noción de insustituibilidad. “Lo que la solicitud añade es la dimensión de valor que hace que cada persona sea irremplazable en nuestro afecto y en nuestra estima”

(Ricoeur, 2003, p. 201). En este sentido, un nuevo amigo nunca podrá reemplazar a un amigo que se ha perdido. Cada amigo tiene un sitio único e insustituible en nuestras vidas y en nuestros afectos.

Por último, la similitud se refiere a una idea cuya significación se desprende del intercambio entre estima de sí y solicitud por el otro. Dicho intercambio permite decir “que no puedo estimarme a mí mismo sin estimar al otro *como* a mí mismo. “Como a mí mismo” significa: tú *también...*”. La idea de similitud no sólo es aplicable a la amistad, sino también “a todas las formas inicialmente desiguales del vínculo entre sí mismo y el otro” (Ricoeur, 2003, p. 201).

Aquí nos detenemos, por el momento, en nuestra explicación acerca de las relaciones de solicitud. Por lo que respecta a las relaciones con todos los demás, no es posible aplicar los criterios de la solicitud, porque en principio, y sólo para anotar una dificultad, sería imposible “poner en común”, como en la amistad, la pluralidad de proyectos de vida posibles en el universo de todos los *otros otros*. “Así, se impone un límite a cualquier intento de reconstruir el vínculo social sólo sobre la base de una relación dialógica estrictamente diádica. La pluralidad incluye terceros que nunca serán rostros” (Ricoeur, 2003, p. 204) Para esta vida en común se requiere, ya no de la amistad y la solicitud, sino de instituciones guiadas por la justicia.

Por institución, entenderemos aquí la estructura del vivir-juntos de una comunidad histórica —pueblo, nación, región, etc.—, estructura irreductible a las relaciones interpersonales y, sin embargo, unida a ellas en un sentido importante... La idea de institución se caracteriza fundamentalmente por costumbres comunes y no por reglas coaccionantes. (Ricoeur, 2003, p.203)

Ricœur distingue, por una parte, la idea de *querer-vivir-juntos* que subyace en la estructura de la institución, una idea que mantiene la cohesión de la comunidad histórica, que la hace fuerte en tanto organización social *plural* por la inclusión del tercero. Por el otro lado se tiene la idea de *dominación* como regulación de las relaciones por parte de la institución política que distingue a los gobernantes y los gobernados. O para decirlo muy sucintamente, la distinción está dada por la acción social, por una parte, versus la concertación política, por la otra.

Cuando habla de instituciones, y específicamente de instituciones justas, Ricœur se refiere a esta idea de *querer-vivir-juntos* en acomodo a relaciones plurales y justas, más no precisamente al tipo de relaciones —de dominación— del ámbito político. Las instituciones políticas, es decir, las que cuentan con el poder legítimo para establecer y hacer cumplir las reglas coaccionantes, no son las instituciones justas a las que alude o interesan a nuestro autor. Ayudará a entender con mayor claridad esta distinción la siguiente cita:

... lo *justo* comprende dos aspectos: el de lo *bueno*, del que señala la extensión de las relaciones interpersonales en las instituciones; y el de lo *legal*, el sistema judicial que confiere a la ley coherencia y derecho de restricción. En el presente estudio, nos referiremos únicamente al primer aspecto (2003, p. 206)

Para salvar los riesgos que supone la institucionalización de las relaciones, específicamente en orden al posible detrimento de la alteridad cuando se pretende aplicar una norma *común* para los proyectos *singulares* que se desprenden de las diversas concepciones de vida buena, Ricœur propondrá la sabiduría práctica.



Haciendo una revisión de tres situaciones concretas donde la aplicación de la regla correría el riesgo de convertirse en arbitrariedad, en el noveno estudio de *Sí mismo como otro*, Ricœur analiza la fidelidad debida al otro en la obligación de cumplir con la promesa, la verdad debida a los moribundos, así como el respeto debido al embrión (que no es persona ni cosa). Luego de analizar cada situación por separado, aderezando sus argumentos con ideas y planteamientos de autores como Kant y Peter Kemp, Ricœur llega a concluir que en los tres casos existen tres mismos rasgos que justifican la aplicación de la sabiduría práctica, y no la aplicación de la regla, para solucionarlos:

- que las posiciones adversas apelan al mismo principio de respeto y sólo difieren en la amplitud de su campo de aplicación,
- que la búsqueda del “justo medio” parece ser un buen consejo y que su aplicación requiere de un tacto moral muy desarrollado,
- que la arbitrariedad del juicio moral en situación será menor en tanto el “decididor” tome consejo de los hombres y mujeres más competentes y sabios. La convicción que sella la decisión, dirá Ricœur “goza entonces del carácter plural del debate”.

Así, el tender a la vida buena y las instituciones justas tendrán que ser metas o aspiraciones perseguidas en función de la apertura a la alteridad, del respeto a la singularidad y dignidad de cada persona, de la aplicación o ejercicio de la *phronesis*, y de una sensibilidad o “tacto moral”<sup>71</sup> desarrollado, así como de una actitud abierta

---

<sup>71</sup> El filósofo catalán Norbert Bilbeny, en un ensayo titulado *La revolución en la ética. Hábitos y creencias en la sociedad digital*. Barcelona: Anagrama, 1997, aborda magistralmente el papel de

al diálogo y al debate. Se retomarán estas condiciones en la conceptualización de una *responsividad* ética susceptible de ser aplicada a la relación interpersonal, así como en la relación mediada por las instituciones.

#### **2.4 Discusión: La dimensión responsiva del sujeto relacional**

Dilucidar la cualidad o modo de ser del sujeto relacional como ser responsivo exige un acercamiento cauteloso y metódico que evite el riesgo de crear confusiones innecesarias. Empezaremos, por lo tanto, por acotar la noción de *responsividad* para diferenciarla de otros conceptos éticos. Posteriormente se destacarán aquellas cualidades que definirían al sujeto responsivo. Para abordar esta segunda cuestión se articularán ciertos rasgos del cuidado ético, de la responsabilidad levinasiana, así como de la solicitud y del respeto ricœuriano, puesto que la noción de *responsividad* ética a la cual responderían las cualidades del sujeto responsivo, no podría sustraerse a la herencia que la liga con otros desarrollos teóricos de la ética. Vale aclarar que ambas cuestiones, la definición de la *responsividad* y la determinación de aquello que caracteriza al sujeto responsivo, serán retomadas de manera más amplia en el capítulo siguiente de esta tesis.

Por otra parte, este capítulo tiene el propósito central de discutir la conceptualización del sujeto relacional de la ética, por lo que este apartado constituye sólo una primera aproximación para determinar las cualidades que, desde nuestro

---

los sentidos en la interacción humana, y analiza la incorporación del tacto y la mirada al lenguaje moral. Al respecto nos dice, "el hecho de actuar o hablar con acierto y delicadeza, esto es el obrar *con tacto*... Pero el tacto moral por antonomasia es aquel en que el contacto, de palabra o de hecho, se lleva a cabo con sabia medida, sin presión ni energía, pero también sin desdén ni titubeo ante el ser con que tratamos" (p. 91).

punto de vista, el sujeto éticamente responsable debería tener. Este acercamiento conlleva un trabajo de reinterpretación, apropiación y síntesis de los aportes de los autores centrales de nuestra investigación, pero complementado a su vez con los planteamientos más recientes que aportan al tema de la *responsividad* otros filósofos contemporáneos. Para apoyar nuestra discusión, echaremos mano de vocablos cuyo significado evoca o ilustra el tipo de cualidades o disposiciones que deseamos proponer para la conceptualización del sujeto éticamente responsable.

#### 2.4.1 Responsividad y virtud

Las preguntas primordiales de la ética pueden condensarse en dos grandes cuestiones: en qué consiste el bien y qué se entiende por justicia. El carácter general y amplio de estos dos conceptos obliga a dilucidar, mediante aproximaciones y metodologías diferentes, desarrollos y consideraciones más específicas en torno del bien y de la justicia. Esta ha sido y es la tarea de la reflexión ética, la cual ha dado como resultado las diversas teorías contemporáneas desprendidas de las tradiciones teleológica y deontológica respectivamente. La *responsividad*, como noción ética, debe quedar contextualizada en el marco de tales tradiciones, es decir, que la responsividad ha de quedar ubicada en relación con el bien y a la justicia. En este apartado, e intentando indagar cuál es el estatus de la responsividad en relación con el bien, haremos una exploración para determinar si esta noción puede o no quedar enmarcada en el contexto de la teoría de las virtudes.

Si consideramos la virtud como el *mesotés* de una cualidad que se encuentra a medio camino entre el exceso y la carencia, hemos de decir que la *responsividad* no

puede ser equiparable a una virtud, y que, por lo tanto, no podríamos hablar del sujeto responsivo como persona virtuosa en el sentido aristotélico en que se utiliza esta designación.

No puede haber un justo medio para esta noción desde el momento en que la *responsividad* es una forma de “acomodamiento”,<sup>72</sup> y como tal, no puede remitirse a medición alguna. Al consultar la palabra acomodamiento, la Real Academia de la Lengua Española nos remite al verbo comedir, que se deriva del latín *commetiri*, con significados como anticiparse, moderarse, contenerse, pero también, ofrecerse o disponerse para algo. La *responsividad* entendida como acomodamiento para prestar un servicio, como disposición que se anticipa a las necesidades del otro, que se adapta o modera para responder en concordancia con lo que el otro requiere y en concordancia con las circunstancias específicas que exigen un tipo particular de respuesta,<sup>73</sup> sin quedar sujeta al cálculo prudencial. Como a-comedirse significa no medirse, no oponer ningún límite para responder al otro, la respuesta de acomodamiento, o respuesta responsiva, quedaría situada del lado de la *desproporción*, lo que nos llevaría a afirmar que el acomodamiento no tiene *mesotés*. Esta cuestión nos recuerda la discusión entre virtud y justicia del capítulo V de la *Ética Nicomaquea*, donde Aristóteles señala que “La justicia es también una posición intermedia, pero no

---

<sup>72</sup> En el idioma español, acomodarse es una expresión que se utiliza en Colombia, Guatemala, México y Perú, para referirse a la disposición de prestarse a hacer un servicio al otro. Los significados tienen que ver con gratuidad, desinterés, solicitud espontánea, consideración por el otro, etc. Implican tomar como tarea personal aquello que, en principio, es responsabilidad de otro; acomodarse con el otro es hacer por el otro y con el otro lo que se tiene que hacer. Hay una “iniciativa” para apoyar al otro sin que el otro lo pida expresamente. El acomodamiento se da ante lo que se percibe como una necesidad o “interpelación silenciosa” del otro. No hay en el acomodamiento algún interés ulterior de por medio. No se trata de “hoy por ti, mañana por mí”. El acomodamiento es gratuito y no instrumentaliza la relación.

<sup>73</sup> Esta forma de responder, veremos en el capítulo siguiente, tiene que ver con la alteridad. El trabajo de Waldenfels (1997) apoyará fuertemente nuestra argumentación en esta línea.

del mismo modo que las otras virtudes, sino porque es propia del medio, así como la injusticia lo es de los extremos” (p. 9). Si la justicia es “propia del medio”, el acomedimiento será “propio del extremo”, de acuerdo con nuestra argumentación. Lo opuesto al acomedimiento, y a la *responsividad*, sería la indiferencia o falta de disposición para responder al otro. Pero situar al acomedimiento como posición intermedia sería errado, pues por su significado no puede colocarse en el mismo sitio que la generosidad, que sí es un justo medio virtuoso. El acomedimiento no tiene el límite que la generosidad guarda para no convertirse en derroche. El acomedimiento y la responsividad pueden colocarse en el extremo de la sobreabundancia del don.<sup>74</sup>

La responsividad, por otra parte, supone una dimensión relacional que la virtud no posee, o no al menos en su esencia lógica, porque siguiendo de nuevo a Aristóteles en sus razonamientos acerca de la justicia, tenemos que: “La virtud y la justicia son lo mismo en su existir, pero en su esencia lógica no son lo mismo, sino que, en cuanto es para otro, es justicia, y en cuanto es tal hábito en absoluto, es virtud.” (*Ética Nicomaquea*, p. 3).

Pero la responsividad, aunque es para otro, no se relaciona con la lógica de la justicia que supone un intercambio recíproco. Tampoco la responsividad puede constituirse como hábito, ya que éste puede cultivarse de manera personal y con independencia del otro, mientras que la *responsividad* siempre estará referida a un

---

<sup>74</sup> Apoyan esta idea los argumentos de Ricœur en *Amor y Justicia* (2001). Específicamente la diferenciación entre la lógica de sobreabundancia y la lógica de equivalencias, así como el sentido des-medido de la economía del don. Ver reseña sobre dicho texto en Patiño (2005). *Amor y Justicia. El afán conciliador de la filosofía moral. Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*, No. 18. (pp.283-291).

otro y requiere de ese otro para expresarse. De manera que nuestra noción no es esencialmente ni virtud, ni hábito, ni nada parecido a la justicia.

### **2.4.2 Responsividad y deber**

Otra forma de aproximarnos a la responsividad, —y al acomedimiento— consiste en pensarla en términos del deber. ¿Se puede decir que tengamos el deber de ser responsivos y acomedidos con el otro de la misma manera que afirmamos el deber de respetarlo? La respuesta no es sencilla. Darse al otro no es siempre obligatorio aunque hay ciertas situaciones que obligarían éticamente a responder al otro mediante la gratuidad del don<sup>75</sup>. La regla aplicable a todos implicaría, en primer lugar, saber distinguir qué tipo de situaciones suponen la exigencia ética de acomedirse y ser responsivo con el otro y cuáles no. En segundo lugar, habría que llevar al plano de la acción aquello que el deber nos dicta hacer.

Ahora bien, este segundo momento de la acción se puede efectuar de varias formas, es decir, con actitudes diferentes. Aquí es donde cabe hacer una distinción. No se puede, como *deber directo*, obligar a una persona a que tenga “de corazón” una actitud de acomedimiento y consideración hacia el otro. Puede, efectivamente, mostrar mediante sus acciones ciertas conductas responsivas y acomedidas, pero no se puede saber en qué medida dichas conductas sean auténticas o actuadas, es decir, en qué medida brotan del deseo genuino de satisfacer las carencias o necesidades del otro.

---

<sup>75</sup> Kant ofrece los argumentos pertinentes para mostrar desde el aspecto formal, cómo la máxima altruística de beneficencia hacia aquellos en necesidad es un deber universal (2006, [6:453] §30, pp. 202).

Kant llama *deber indirecto* a la obligación de cultivar ciertos sentimientos como la compasión por ejemplo, pues este sentimiento, nos dice el filósofo, pues “éste es todavía uno de los impulsos que la naturaleza ha implantado en nosotros para hacer lo que la representación del deber por sí misma no lograría cumplir”, (2006 [6:457] §35, pp. 205)<sup>76</sup>. La responsividad y el acomedimiento se podrían considerar como deberes indirectos desde esta perspectiva.

El sentido de obligación moral de la responsividad, por lo tanto, difiere cualitativamente de las reglas que rigen al deber que funda el contrato —moral—. Estas precisiones son importantes para que la responsividad no pierda su sentido. Desde la perspectiva de contrato, por ejemplo, la relación interpersonal se da muchas veces en razón de ciertos deberes y derechos determinados por la función de *rol* que se representa. En el marco de la responsividad, por el contrario, el vínculo que define la relación tiene que ver más con las *personas* independientemente del rol o papel social que se desempeñan<sup>77</sup>. En otras palabras, y parafraseando a Carmona (2006), diremos que si intentásemos colocar la responsividad en la perspectiva de deber directo, la *responsividad* supondría más bien un tipo de relación con “el socio” y no con “el prójimo”. Sin embargo, el sentido de la responsividad tal como aquí la concebimos supone más una relación con el prójimo y no con el socio.

Por otra parte si se estableciera como deber directo la obligación de ser responsivos, la responsividad en la relación sería equiparable o se confundiría con la responsabilidad y no tendría sentido la intención de explicar el concepto de

---

<sup>76</sup> La traducción al español de esta cita fue realizada por la autora de esa tesis.

<sup>77</sup> Quién debe estar al servicio de quién, quién se debe acomedir hacia quién, son cuestiones que a menudo se encuentran tipificadas en los códigos éticos de las profesiones, por dar un ejemplo. Pero la noción de responsividad como deber indirecto, no puede estar tipificada puesto que nos obliga a todos con independencia del papel social o profesional que se desempeñe.

responsividad. Por otra parte, la responsividad es un tipo de respuesta que sorprende, que posee el carácter extraordinario y espontáneo de las acciones acomedidas; no conviene, por lo tanto, ubicarla en el marco de un tipo de respuesta previsible. En otras palabras, así como nadie se sorprende de que las personas deban guardarse respeto entre sí porque el respeto es algo exigible a todos y esperable de todos, así tampoco habría admiración ni agradecimiento cuando alguien se mostrase acomedido, puesto que esta disposición, manifestada en las acciones, sería lo moralmente esperado conforme al deber. Sin embargo, en la vida cotidiana, el acomedimiento es algo excepcional que se manifiesta en algunas personas como algo “fuera de la norma”<sup>78</sup>. No obstante, podemos argumentar que el cultivo de cierta sensibilidad y de ciertas actitudes que disponen hacia el otro puede plantearse como un deber moral indirecto. Sólo cultivando ciertas capacidades y cualidades humanas puede haber cabida para que la responsividad se exprese como una forma de relación ética con el otro.

### **2.4.3 Las cualidades del sujeto responsivo**

En este apartado toca entretener ciertos rasgos del cuidado ético con algunos aspectos centrales de la responsabilidad levinasiana, así como con ciertas propiedades de la solicitud y del respeto ricœuriano. Con ello intentaremos dar cuenta de la dimensión responsiva del sujeto relacional. Estas consideraciones estarán apoyadas además por las contribuciones que hacen al tema otros filósofos contemporáneos, como Peperzak

---

<sup>78</sup> Que el acomedimiento y la responsividad sean algo “fuera de lo normal”, resulta ser un hecho ciertamente lamentable, pues lo ideal sería que cada vez fueran más los casos extra-ordinarios de “estar ahí para el otro” y no lo que constatamos a la inversa, “mejor no cuentes conmigo”. Debido al marcado individualismo que actualmente se agudiza, parece que cada quien vela por sí mismo y por sus propios intereses, sin percatarse siquiera de que hay otro ahí, mejor dicho, *muchos otros ahí*, a quienes vendría bien una consideración acomedida y/o responsiva de parte de sus semejantes.



—con la noción de correspondencia que propone— y Waldenfels —con su análisis fenomenológico acerca de la respuesta responsiva—.

De la perspectiva del cuidado resaltamos, en primer lugar, el planteamiento que establece que la capacidad ética puede fortalecerse en la medida en que se cumple con el ideal ético del cuidado, y viceversa, que la capacidad ética se ve disminuida cuando la persona no responde a dicho ideal. En segundo lugar señalamos la condición de anticipación y apertura para recibir la relación, a la que Noddings se refiere como receptividad. Conforme a la herencia buberiana con la cual se identifica esta autora, en la relación del cuidado, el encuentro yo-tú ocurre como acontecimiento y no es acción deliberada o experiencia intencional. El self del cuidado ético corresponde a la idea de un sujeto capaz de receptividad pasiva. Del cuidado ético también resaltamos la necesidad de que *el-que-cuida* cuente con una percepción y una sensibilidad desarrolladas para captar las necesidades del otro, *el-que-es-cuidado*.

Dejarse afectar por el otro es igualmente una condición del cuidado. Las condiciones y disposiciones que hemos enumerado para el self del cuidado: que tiene como ideal ético al cuidado, que es receptivo, que se deja afectar por el otro y que posee una percepción y sensibilidad desarrolladas para captar sus necesidades, pueden aplicarse a la noción de responsividad y/o a la respuesta responsiva como *respuesta apropiada*. Basta asumir que cuidar al otro es una cierta forma de correspondencia o respuesta apropiada. “If correspondence is understood as the appropriate response, coming from the heart, to the realities that occur to us, to me, it is certainly an important principle of ethics, perhaps even *the principle*” (Peperzak,

2004, *Elements of Ethics*, p. 108).<sup>79</sup> Cuando la realidad que nos ocurre presenta ante nosotros un otro que requiere ser cuidado, un otro en necesidad, la respuesta apropiada, es decir, la respuesta responsiva o correspondiente, no puede ser menos que cuidar de él/ella. De esto ha dependido, desde siempre, la supervivencia de la humanidad.

Que la respuesta provenga del corazón y no del resultado de un proceso deliberativo, está en consonancia tanto con las condiciones del cuidado ético como con las de responsividad. Ya se mencionaba en el primer capítulo que desde la perspectiva del cuidado las personas simplemente se preocupan por el bienestar del otro y responden a sus necesidades; que el cuidado por el otro y del otro no se detiene a sopesar argumentos, ni tampoco se preocupa o se detiene a pensar en términos de si la conducta en cuestión pudiera llegar a establecerse como norma universalizable.

Una posición semejante la encontramos en Blum (1987) cuando describe las acciones de la persona compasiva, en contraste con las de la persona justa: “The compassionate agent need not be thinking of herself as acting compassionately in order to be doing so, while the just agent must see himself as acting justly in order to be doing so” (p. 332). No se debe malinterpretar, sin embargo, que la responsividad, la correspondencia y la compasión, quedarían circunscritas al ámbito de los sentimientos. Aclarando el lugar que tienen lo cognitivo y lo afectivo para la expresión de la responsividad, el mismo Blum señala:

---

<sup>79</sup> El subrayado en *appropriate response* es nuestro. Por otra parte, en “Respuesta a lo extraño. Rasgos fundamentales de una fenomenología responsiva” (Waldenfels, 1997), se señala que el término responsividad procede originalmente del campo de la medicina, y se emplea para referirse a “la capacidad de un organismo para “responder” a las exigencias del medio en que vive”. En términos del entramado de relaciones que aspiran a calificarse como éticas, diremos que cuando un otro exige cuidado, la respuesta correspondiente, o responsividad, sería lo lógicamente esperable.

First of all *merely* understanding another's condition is insufficient for responsiveness, since this understanding can be used for example to manipulate or ridicule. The purely cognitive is not sufficient because it does not ensure the altruistic concern for the other (...) Second, experiencing the same *feeling* as the other person is neither necessary nor sufficient for responsiveness... it is also perfectly intelligible, that a person be truly concerned about another's pain without having feelings of pain or distress herself (1987, p. 312-313)

Peperzak, por su parte, también enfatizará la capacidad de percibir adecuadamente aquello que se nos presenta o sucede ante nosotros, es decir, la comprensión adecuada del fenómeno singular a la luz del contexto en el cual emerge. Esta agudeza perceptual, junto con la disposición para dejarse afectar por el otro y abrirse ante su interpelación, son elementos que se exigen también para la respuesta de correspondencia (2004, *Elements of Ethics*, pp. 98-120). Estos elementos igual se requieren o son condiciones del cuidado ético y pueden expresarse sin contradicción con la *responsividad ética*.

Por otra parte, y de acuerdo con la teoría ética del cuidado enmarcada en los planteamientos de la psicología del desarrollo moral, cabría rescatar algunas cuestiones. De acuerdo con Gilligan (1993), el estadio de madurez moral implica poner en un mismo nivel las necesidades propias y las del otro, es decir, que cuidar al otro y cuidar de uno mismo son exigencias igualmente válidas. En situaciones concretas cuando las necesidades del yo y del otro entran en conflicto, cuando atender unas implica desatender otras, la respuesta moralmente apropiada tendrá que atender a la particularidad de la situación y lo que se exija de ésta. No se trata de priorizar al tú sobre el yo, como en los planteamientos levinasianos, ni viceversa, que el yo esté por encima del tú indiscriminadamente. No hay respuestas generales ni

simples que puedan aplicarse universalmente. La respuesta *apropiada*, en algunos casos, será aquella que posterga las propias necesidades por atender al otro y en otros, será exactamente a la inversa. Lo que determinará que el cuidado del yo no resulte ser una mera respuesta egocéntrica, sino la respuesta apropiada, habrá que buscarlo más allá de las meras apariencias.

Vale la aclaración anterior porque en una lectura superficial de la teoría del cuidado se tiende a interpretar erróneamente el cuidado ético como una posición de abnegación incondicional al otro, y esto no es así. El cuidado ético no es equiparable, aunque sí un elemento, de la exigencia levinasiana de *ser-para-el-otro* hasta el extremo de estar dispuesto a morir por él. Estrictamente hablando, no habría forma de convenir “a medias” con la filosofía levinasiana, sin entrar en contradicción: *ser-para-el-otro* o *no-ser*. Sin embargo, esta exigencia ética tan inspiradora, pero poco probable de ser aplicada literalmente en la vida de todos los días, puede matizarse mediante el recurso de la responsividad ética. Esta última ha de entenderse como *respuesta apropiada* que incluye también al propio self como un otro, para el propio yo. Un yo como alguien que también requiere cuidado, atención y trato ético. A este respecto Peperzak se pregunta:

Can the rule of correspondence be extended to myself, insofar as I am also confronted with my own being as a phenomenon that claims recognition, justice, respect? If so, is self-recognition, as demanded from me, similar to my recognition of other phenomena? (2004, *Elements of Ethics*, p. 108).

En el capítulo titulado *The Analogy of Should*, el autor antes citado analiza a profundidad las tensiones de la relación ética en el nivel interpersonal y en el ámbito social. La forma como cierra el apartado *Correspondence* ofrece una síntesis

esclarecedora acerca de la pregunta planteada. Alejándose de una reflexión que se queda en el nivel meramente abstracto, Peperzak propone una ética que se materialice en las situaciones concretas de toda relación humana; una ética que incluye a todas las personas gramaticales del singular y del plural.

Intersubjective and social correspondence is fundamental to an ethics of being-for and being-with. Friendship and solidarity, devotion to you and us and them must be unfolded in concrete situations and activities in order to become perceptible as principles of ethical life. The same is true of care for my own “soul”. My first and all-encompassing burden is my life itself. Being good is realized by heeding what you, I, she, he, we, and they appear to be for those who are involved in our variously belonging together. (2004, *Elements of Ethics*, p. 133)

No obstante, la obligación levinasiana que impone el rostro, dice el autor más adelante, debe servirnos como hilo conductor y paradigma (o *analogatum principale*) para orientar el tipo de relaciones que hemos de procurar y procurarnos.

Otro camino para resolver las tensiones yo-tú que suscita la ética levinasiana lo encontramos en una interpretación donde la identidad del *sí mismo* resulta incluyente de la alteridad del otro. Esta cuestión es a la que atiende Ricœur mediante el análisis de la identidad *ipse* y la estima de *sí*. Desde el punto de vista teórico, con el *sí* y el *ipse* se resuelve el problema de la oposición yo-tú o yo-otro. Es más, se modera la posición del yo como “primera” persona para dar lugar a un *sí* donde no hay primeros, ni segundos, ni terceros, pues el *sí* ricœuriano incluye al yo, tú, él/ella; en singular y en plural.<sup>80</sup> Esto por lo que se refiere al nivel de abstracción que implica

---

<sup>80</sup> Vale decir que el camino recorrido por Lévinas contribuyó, y en mucho, a lo que Ricœur produjo. Para criticarlo ciertamente, pero sin duda como un claro referente en torno al cual pudo presentar contra-argumentos en orden a la construcción de su propia teoría ética.

el manejo teórico de estos conceptos. Las situaciones concretas demandarán, sin embargo, respuestas apropiadas y puntuales para resolver lo singular de cada caso. Para esto último Ricœur propone recurrir a la sabiduría práctica —y a la razón prudencial—, lo cual añade una dimensión más a lo que teníamos anotado acerca del cuidado ético como respuesta apropiada.

Añadimos a lo anterior que la estima de sí, el respeto de sí y la solicitud hacia el otro, son cualidades del sujeto responsivo. Además, que la preocupación por crear y mantener instituciones justas debe ser parte medular en su motivación para actuar socialmente. De Lévinas, además de la inspiración que, como *analogatum principale* impone el rostro del otro, añadimos la consigna de *guardián del hermano*. Todas estas cualidades pueden coexistir en la respuesta responsiva, sin entrar en contradicción, pues incluso la incondicionalidad absoluta hacia el otro puede ser la respuesta apropiada en muchos de los casos.

Podría parecer que los atributos señalados como condiciones o cualidades del sujeto responsivo son ideales imposibles de plasmar en la singular concreción del ser humano, pero afortunadamente, la humanidad nos ha dado muestras de que tales ideales éticos sí se cumplen.

En el próximo capítulo se analizará la capacidad ético-responsiva desde diferentes ángulos y se profundizará en el entretejido formado en torno a la *responsividad ética* según se ha desarrollado hasta este punto. El propósito será enfatizar, con fuerza y claridad, que la capacidad ético-responsiva supone un planteamiento esencial que no ha sido lo suficientemente resaltado en la reflexión ética contemporánea y que conviene rescatar.

## Capítulo 3

### La capacidad ético-responsiva

¿En qué sentido la respuesta ético-responsiva depende de una capacidad? ¿Cuál es la naturaleza de dicha capacidad? ¿Cuáles son las características o determinaciones que la distinguen? ¿Puede esta capacidad ser susceptible de desarrollo o de deterioro? Estas preguntas son, entre otras, las que orientarán el desarrollo del presente capítulo. Hasta ahora se ha hablado del giro relacional, de la cualidad del vínculo y de la conceptualización del sujeto relacional, desde tres perspectivas teóricas de la ética. A lo largo de dicho recorrido se han hecho algunas aproximaciones sobre la noción de *responsividad ética*. Es el momento de retomar y puntualizar, de la manera más clara y precisa que sea posible, las ideas acerca de la responsividad. Se enfatizarán aquellas condiciones o elementos sin los cuales la respuesta ética no podría quedar catalogada como respuesta *responsiva*.

La respuesta ética puede ser analizada desde diversos enfoques o tradiciones éticas. Las acciones humanas en que se responde éticamente al otro pueden estar apoyadas, por ejemplo, en el sentido del deber. El dictado del imperativo kantiano es una de las bases para responder éticamente al otro, conforme a su condición de persona digna y en razón de los derechos que le corresponden en su calidad de sujeto universal. Pero dicha respuesta estaría determinada por el carácter abstracto y formal de un principio sustentado en una razón universalista, y no tanto como respuesta a la alteridad de un otro concreto cuya interpelación constituye el imperativo al que se ha de responder.

En otras palabras, desde la perspectiva kantiana, el agente de la acción considera en primer lugar un deber que, desde su autonomía, tiene que observar con respecto al otro. El cumplimiento del yo es lo primero, el otro viene después. Desde luego que la necesidad del otro es lo que demanda que el agente haga algo, es decir, que cumpla con su deber. Pero al enfrentar la situación particular, es el yo autónomo quien toma la iniciativa satisfaciendo el criterio de universalidad de unas normas que podrían ser aplicables a todos *sin excepción*. En cambio, desde la perspectiva levinasiana, el otro representa una excepcionalidad absoluta y no es la razón universal la que conmina a la respuesta ética, sino la interpelación de otro concreto que, desde su alteridad inaprensible, me sujeta a responder ante él/ella y por él/ella. La sujeción del yo con respecto al otro cambia el orden de autonomía por el de la heteronomía.

Así como *no es lo mismo interesarse por lo que hace la persona, que interesarse por la persona que lo hace*<sup>81</sup>, también diremos que no es lo mismo la actuación ética que responde a un deber racionalmente fundamentado —aunque dicha actuación estará necesariamente referida a la persona —, que la actuación ética que responde a una interpelación del otro no explicable en el orden de una razón universalista. Esta precisión resulta importante porque las formulaciones del imperativo categórico, de aplicación general y universal, impiden pensar la alteridad y singularidad del otro. Estos últimos elementos fundamentales en la respuesta ética los llamamos responsividad.

---

<sup>81</sup> Interesarse en lo que hace la persona es enfocar la atención en el *qué* de lo que se hace mientras la persona pasa a un nivel secundario. En cambio interesarse *en la persona* que lo hace, es dejar el *qué* como algo secundario para centrar la atención en el *quién*.



Además del deber kantiano hay otras formas de fundamentar y explicar la respuesta ética, ya sean las valoraciones utilitaristas, o los presupuestos que se postulan desde la formación del carácter y el cultivo de las virtudes, por mencionar dos de ellas. Pero, de nueva cuenta, en estas aproximaciones el acento se encuentra colocado en el yo que ejecuta la acción, es decir, en *un agente* que actúa desde su autonomía. La responsividad, por el contrario, *supone un tipo de respuesta particular; la de un sujeto que, por la responsividad, se vuelve a la vez, agente y paciente.*

El análisis de este capítulo se centrará en ese tipo particular de respuesta que tiene que ver con la *capacidad* ético-responsiva; una capacidad que si bien ubicamos en el agente de la acción, no puede desplegarse, sin embargo, sin la asistencia de otro. Empezaremos por aclarar, en primer lugar, el sentido preciso en el cual utilizamos el término capacidad. Para ello nos apoyaremos en algunos de los planteamientos del análisis hermenéutico de Paul Ricœur y en la noción de correspondencia de Adriaan T. Peperzak.

En el cuarto estudio de *Sí mismo como otro*, Ricœur analiza el paso de la acción al agente, estableciendo una relación estrecha entre teoría de la acción y teoría ética (2003, p. 77). Mediante una recuperación de los planteamientos aristotélicos, el autor introduce y discute el término de *adscripción*. Esta noción resulta cercana a la de atribución y coloca la pregunta en el *quién* de la acción, salvo que la adscripción, tal como Ricœur la utiliza, y en contraste con la de atribución, incorpora el elemento de la intencionalidad del agente. Dicha intencionalidad es resultado de una deliberación:

En primer lugar decimos que la *acción* es mía, tuya de él, de ella, que depende de cada cual, que está en su poder. También decimos que la *intención* es la intención de alguien, y es de alguien de quien decimos que él/ella tiene intención-de. (...) el propio agente [examina su intención] cuando considera las opciones que se abren ante él y sobre las que delibera. La adscripción consiste, precisamente, en la reapropiación por el agente de su propia deliberación: decidirse es resolver la discusión haciendo suya una de las opciones consideradas [cursivas mías] (p. 83-84).

En el estudio citado, Ricœur se ocupa de analizar tres aporías de la adscripción. En la primera aborda el problema de la *autodesignación*, ya que los predicados que constituyen los fenómenos psíquicos pueden ser atribuibles tanto al *sí* como a otro (*self/adscribable/other/adscribable*). En este análisis el autor pone sobre la mesa y discute el amplio repertorio de cogniciones, voliciones y emociones cuyo sentido comprendemos sin tener en cuenta la diferencia entre las personas a las cuales son atribuibles. Esta cuestión la resuelve proponiendo la salida de la semántica a la pragmática.

La segunda aporía tiene que ver con el estatuto de la adscripción con respecto a la descripción y a la prescripción: “Si adscribir no es describir, ¿no se debe a cierta afinidad, que está por precisar con prescribir?”, se pregunta Ricœur (2003, p. 88). El examen de la adscripción como prescripción conduce al autor a introducir la noción de *imputación* moral en la que se deducen dos cosas: que las acciones son susceptibles de ser sometidas a reglas (estimadas lícitas o ilícitas) y que los agentes pueden ser tenidos por responsables de sus acciones (susceptibles de alabanza o reprobación). “El agente, decíamos, es el poseedor de las acciones que son suyas. Decíamos también que pertenece a alguien el hacer esto antes que aquello” (Ricœur 2003, p. 88). Como ni la semántica ni la pragmática resuelven el problema de la

imputación moral, la necesidad de dar el paso de la teoría de la acción a la teoría ética se hace evidente<sup>82</sup>. No obstante en este cuarto estudio de *Sí mismo como otro*, Ricœur permanece aún en el plano de la teoría de la acción para analizar, como una tercera aporía de la adscripción, la capacidad de actuar del agente.

“¿Qué significa capacidad de actuar?” se pregunta Ricœur para luego afirmar, “Decir que una acción depende de su agente equivale a decir que está en su poder”. (2003, p. 91)<sup>83</sup> Este poder-hacer como seguridad del agente de poder hacer cambios en el mundo, resuelve su estatuto epistemológico mediante la atestación<sup>84</sup> y su estatuto ontológico mediante el análisis fenomenológico que determina un ser del *sí* que es a la vez, agente y paciente.

La capacidad ética-responsiva puede entonces encontrar sustento en el análisis ricœuriano de la adscripción. Si hablamos de capacidad ética-responsiva hemos de suponer la existencia de un agente *capaz* de responder al otro, es decir, *con poder* para responderle. Pero en este caso parece que se deja fuera del marco de la responsividad el planteamiento levinasiano de absoluta vulnerabilidad y sujeción al otro, pues no se puede ser “poderoso” y “débil” al mismo tiempo. Sin embargo, el mismo estatuto ontológico del *sí*, en cuanto agente y paciente, ofrece una salida. La capacidad del agente para responder a la interpelación del otro depende en primer lugar, de una disposición previa para recibir dicha interpelación. Una disposición que, diremos, junto con Lévinas, supone apertura al otro y absoluta pasividad. Es el

---

<sup>82</sup> En *Sí mismo como otro*, Ricœur anuncia con frecuencia las relaciones que tendrán sus estudios acerca de la teoría de la acción con sus estudios posteriores donde aborda el problema de la ética.

<sup>83</sup> El sentido de poder *hacer* de esta capacidad hay que abordarla en el sentido de *poiésis* y no de *praxis*. Cada encuentro personal supone una situación singular, es decir, que la respuesta ética siempre tendrá un sentido particular o *extra-ordinario*. En sentido estricto, no se pueden establecer normas y reglas concretas para una respuesta responsiva como *praxis*.

<sup>84</sup> Que es una certeza que proviene de una creencia “no dóxica”, conviene recordar.

otro quien en principio “despierta” la capacidad de responder del agente, irrumpiendo como alteridad absoluta e imponiendo, desde su altura, el imperativo ético que obliga a responderle.<sup>85</sup>

En otra forma de aproximación más empírica, podemos analizar la capacidad al señalar que cuando el hombre dice “puedo” es porque lo sostiene una certeza: la de saberse capaz de hacer, pensar, desear o sentir aquello de lo cual dice “poder”. Es decir, que este poder es la condición que da lugar a una comprensión del hombre como ser capaz de realizaciones propias. Sin embargo, la capacidad personal como *capability*, es como algo que se agrega al ser, como un atributo gracias al cual el ser consigue o puede hacer algo, y que empero no lo define en su totalidad. En la expresión “to be able (of)...” o *ser capaz (de —actuar en el mundo—)*... queda claro cómo la capacidad describe una cualidad, y que igualmente es correcta y comprensible la expresión de *ser incapaz*. Esa capacidad o incapacidad, en el plano ontológico o antropológico, sólo se piensa en función del agente, sin aludir en ningún momento al recurso del otro como elemento necesario en la constitución de dicha capacidad.

En el plano ético, la capacidad ética no está definida *únicamente* en función del agente, pues se requiere necesariamente del otro para que la expresión *ser éticamente capaz*, “to be ethic-able” tenga sentido. La capacidad ética, como aquí se

---

<sup>85</sup> En un yo ensimismado, es decir, encerrado herméticamente en su mismidad, no hay cabida para esta irrupción de lo ajeno, de la irrupción del otro. No hay por lo tanto, la posibilidad de actualizar la capacidad ética-responsiva. Esta situación nos recuerda el testimonio de Primo Levi cuando decía del soldado nazi que “no lo veía”, que “lo traspasaba con su mirada”: no había ahí ninguna posibilidad de respuesta ética para obedecer el imperativo “no me mates”. Por otro lado, la posición de altura que el otro representa para el yo fundamenta la idea de sujeción al otro gracias a la cual se hace posible hablar del sujeto responsivo como paciente y no sólo como agente.

aborda, supone una dimensión relacional donde el otro y su alteridad resultan imprescindibles. En otras palabras, podría decirse que la capacidad ético-responsiva tendría que suponerse en plural, y nunca en singular; que esta capacidad requiere al menos de dos para actualizarse, y que no hay un sujeto éticamente responsivo sin un otro que lo complete o complemente.

Podemos relacionar la capacidad ética con la aspiración por el bien cuando decimos, por ejemplo, que *el hombre es capaz de desear el bien para sí y para su prójimo*, y que este deseo o aspiración es lo que nos caracteriza éticamente como seres humanos, es decir, como aquello que nos humaniza. Pero la capacidad de desear no siempre se convierte en acción concreta. *Desear el bien*, a pesar de que queda inscrito en el ámbito de la potencialidad humana en tanto inclinación o aspiración, exige una condición adicional que obligue a la respuesta ética ya no como deseo, sino como acción obligada, es decir, como concreción de un mandato para *hacer el bien* —para sí y para el otro.

Esta condición adicional para ver transformado el deseo en acción concreta, puede ubicarse en el marco de la capacidad ético-responsiva cuando entendemos esta última, bajo la conceptualización de *correspondencia* tal como la define Peperzak (2004). Este autor define correspondencia como la capacidad para responder *apropiadamente* a todo lo que nos es dado, y que las respuestas apropiadas dependen en una armonización y sensibilidad prescriptivas, más que en una teoría o introspección explícitas (p. 101 y 110). En este contexto es comprensible que responder apropiadamente al otro implica la sensibilidad para percibir su interpelación, así como la capacidad de actuar en el sentido que la interpelación exige.

El sentido del imperativo “No me mates”, en el encuentro cara a cara, exige acciones concretas de nosotros. Es un imperativo que demanda “mírame”, “tómame en cuenta”. Por eso en ocasiones se evita el encuentro con el otro, “le sacamos la vuelta” intentando evitar sentirnos afectados por la exigencia ética. Lo evadimos, lo ignoramos, lo hacemos “transparente” para evitar su mirada, para evitar la necesidad de tener que responder de manera apropiada, es decir de responder a su interpelación.

El papel que juega el otro en la actualización de la respuesta ética, resulta fundamental. De manera que la capacidad ético-responsiva no es opcional o espontánea, como parece a primera vista y responde a un doble juego del sujeto como agente y paciente, de un sujeto que tiene el poder para actuar, pero que al mismo tiempo muestra se muestra abierto y sensible para dejarse interpelar por el otro.

Ciertamente hay una forma de respuesta ética elemental: el buen deseo hacia el otro. Para explicar esta afirmación, vale recordar el *¡Buenos días!* de Lévinas que, como buen deseo, “inaugura todo lo que seguirá” (*La huella del Otro*, 2000, pp. 104 y 105). Ahora bien, este buen deseo no necesariamente ha de manifestarse mediante la expresión verbal del lenguaje. Una mirada, un gesto, cualquier movimiento de comunicabilidad hacia el otro en el que se manifieste el decir, será la constatación de esa *socialidad* que se expresa como exposición ante el otro y que constituye la base de toda respuesta ética. Porque lo fundamental en el decir, dirá Lévinas “reside en el descubrimiento arriesgado de sí mismo, en la sinceridad, en la ruptura de la interioridad y el abandono de todo abrigo, en la exposición al traumatismo, en la vulnerabilidad.” (2003, p.101).

En esta forma la capacidad ética supone, paradójicamente y al mismo tiempo, un poder y una debilidad. Tal capacidad implica, ante todo, la disposición para dejarse afectar por el otro, un estar abierto al otro que se topará, irremediabilmente, con la urgencia de responderle. “As soon as we allow something (or someone) to affect us, we are challenged: being affected (that is, feeling an affection) is feeling provoked and urged to react”, dice Peperzak (2004, p. 62). La estructura de la afectación es totalmente relacional, dirá ese mismo autor más adelante (p. 63) y no puede ser experimentada en el solipsismo de un sujeto encerrado en sí mismo. La apertura al otro supone, por tanto, el riesgo de tener que responderle, de quedar a su merced.

Es así que la capacidad ético-responsiva es *un poder* que se manifiesta, en primer lugar, por la disposición para ser afectado por el otro. Desde la perspectiva responsiva, el sujeto éticamente capaz es aquel que se muestra asequible al otro, es decir, que está a disposición del otro, en una posición de asimetría donde se convierte, como diría Peperzak, en “su humilde servidor” (*Ética como filosofía prima*, manuscrito sin publicar, p. 29).

Por ello es posible afirmar que el sujeto éticamente responsivo se debe al otro al que sirve y no a la inversa, como se suele comprender. Porque en un sentido convencional, cuando un agente actúa en favor de otro, es decir, cuando se muestra solidario, respetuoso, considerado, compasivo, etc., el otro es quien se percibe como depositario de la acción buena, además, usualmente se muestra agradecido ante su benefactor. En el sentido que aquí se ha dicho, quien debe estar agradecido es el sujeto responsivo, quien es “elegido” por el otro para interpelarlo y demandar de

él/ella la respuesta ética. La expresión convencional “gracias a ti” (o “no hay de qué”) expresada como respuesta a una persona que agradece un favor recibido, es una fórmula que en cierto sentido representa la mutua dependencia de la relación. Incluso cabría decir que en esas expresiones se puede observar el elemento de asimetría donde siempre será el otro (el tú) quien se sitúa en la posición más alta con respecto al yo.

Ahora bien, de todo lo anterior se puede concluir lo siguiente:

- 1) que ciertamente no puede haber acción sin agente y que esto es aplicable a la respuesta ética;
- 2) que en la respuesta ética la capacidad responsiva del agente no se encuentra determinada totalmente por el propio agente de manera autónoma; es el otro quien con su interpelación “despierta” dicha capacidad. De esta manera quien responde al otro, no es sólo agente, sino también paciente de la misma acción;
- 3) que no obstante, la respuesta ha de tener un asiento o ser imputable a “alguien”. Ese alguien es el *sí* de la ipseidad —Ricœur—. Un *sí mismo* incluyente de la alteridad que no es equivalente al yo egológico;
- 4) que la dependencia con respecto al otro hace que la capacidad ético-responsiva, más que consistir en una fuerza poderosa, sea más bien una fuerza sutil que se manifiesta como vulnerabilidad y capacidad para dejarse afectar por el otro.



Así, la capacidad ético-responsiva conjunta vulnerabilidad y poder, acercando nociones levinasianas y ricœurianas: de la sujeción que representa el ser-para-el-otro, y de la agencia de un *sí* cuya identidad se constituye *como otro*.

Cabría agregar que aunque la capacidad ético-responsiva no es algo que se agregue artificialmente al sujeto desde fuera, resulta aceptable hablar, en términos coloquiales, de que se puede *tener o poseer* una capacidad de esta naturaleza. Como cuando decimos que el ser humano *tiene* una capacidad para relacionarse, para pensar, para amar, etc. Sin embargo, en el marco de la responsividad se requiere un acto de “reapropiación” de la capacidad ético-responsiva para que ésta se despliegue y actualice como respuesta ética. Es decir, demanda ante todo *una disposición para dejarse afectar por el otro y hacerse responsable de él/ella*,<sup>86</sup> pero también de *una convicción para asumir el sentido relacional que nos humaniza*, más allá del sentido meramente económico de la necesidad de interrelacionarnos en términos de supervivencia. En la medida en que dicha reapropiación efectivamente tenga lugar o, por el contrario, sea ignorada o abandonada, se podrá hablar del correspondiente desarrollo o deterioro de la capacidad ético-responsiva del sujeto de la ética en su

---

<sup>86</sup> Al respecto de esta capacidad para dejarse afectar en términos levinasianos, Tallon (1995) escribe una esclarecedora nota al pie de página de su texto *Nonintentional Affectivity, Affective Intentionality, and the Ethical in Levinas's Philosophy*: “Levinas holds that affectivity is the basis of responsibility; that is, one’s ability to be affected in vulnerable embodiment grounds one’s ability to respond. Being created is the event of our most aboriginal affectivity: one exists only as recipient of being given existence (...) one’s very existence is due to a nonintentional affectivity (...) The second affectivity is intentional (not in the sense of willed but in the sense of conscious): as embodied one is already in motion toward others, moving in space and time in a world already peopled with others. Diachronic nonintentional affectivity becomes synchronic affective intentionality when the trace of the infinite left in us by creation meets the other person in time and becomes the face to face of my neighbor (p. 118). De la misma manera analiza los dos momentos de la intencionalidad afectiva según Ricœur: *an affection plus an intention*, “the first is a being affected (affection) and the second the affective response (intention). (p. 109). Como se puede apreciar en estas anotaciones, Tallon hace coincidir la intencionalidad afectiva de Lévinas y de Ricœur.

dimensión como persona concreta, y/o del desarrollo o deterioro de dicha capacidad en el amplio espectro de lo solemos designar como humanidad.

### 3.1 Alteridad y singularidad del otro

*When I speak to you, while you are speaking to me,  
I hear the similarity of two voices, but  
the voice that speaks to me is radically different of my own voice...  
Your voice and mine are not heard as two instances of one kind of "voice",  
... the two voices voice irreducible universes: yours and mine.  
(Peperzak, 2004. p. 127 y 128)*

Considerar que se puede comprender al otro para responder, desde esa comprensión, a lo que pensamos que el otro requiere o solicita, no puede ser calificado como un tipo de respuesta *responsiva*. Es preciso deshacerse de la pretensión de que se puede descifrar o conocer al otro, pues, siguiendo a Lévinas, el otro no se puede comprender en razón de su profunda alteridad. Cualquier afirmación respecto de lo que el otro *es*, cualquier pretensión de que podemos develar el misterio que constituye la alteridad del otro, es volver a lo Mismo y negar la trascendencia que el otro representa como alteridad inaprensible.

La posibilidad de establecer una relación con el otro concreto no se encuentra en la comprensión de ese otro como alguien semejante o igual a mí, más bien, en lo contrario: en la diferencia absoluta que ese otro representa con relación a mí. En la relación ética no trata de asimilar o englobar al otro desde el yo, sino por el contrario, dejar el lugar de privilegio en el que el yo se encuentra, es decir que la relación ética implica una ruptura de la interioridad de manera que el yo pueda salir al encuentro del otro para responder a su exigencia; o bien, que exista la necesaria apertura del yo para recibir al otro, pues en un yo ensimismado, en un yo encerrado en sí mismo, no

cabe la posibilidad de ningún encuentro con el otro. La relación, desde esta perspectiva, ocurre en el *inter* del intervalo que separa al *tú* del *yo*.

Cuando se piensa que se puede comprender al otro, y desde esa comprensión se pretende responderle éticamente, en realidad estoy traicionándolo o negándolo en su otredad, pues el otro ha quedado reducido a una definición: *mi* definición. Es mi yo en-sí-mismado, el que responde, y no el yo relacional. La actitud dialógica, implica salir de lo Mismo y quedar abierto y receptivo al acontecimiento del encuentro. Como la analogía de la mano extendida del bebé a la que hace alusión Buber (2005, p. 30). Una disposición abierta al encuentro que no busca algo preconcebido, sino que ignora totalmente lo que puede encontrar y sin embargo, se prepara a recibirlo, estar ahí para lo otro, o estar ahí para el otro.

Así considerado, el encuentro con un otro concreto, ha de suponer una apertura para recibirle y para responder a *sus* posibles exigencias, pero tal como ese otro las formula, no en razón de lo que yo pudiera pensar que ese otro necesita. La materialización de una respuesta ético-responsiva implica, por lo tanto, un reacomodo a las exigencias del otro concreto. El otro es quien demanda de mí que haga algo en *sus* términos y no que yo le imponga, desde mi pseudo-comprensión de su otredad, lo que yo decida como bien para él. Esto significa la imposibilidad de prever respuestas estandarizadas igualmente aplicables a todo otro. Desde el punto de vista ético implicaría una reformulación de la regla de oro “no hagas al otro lo que no quieras que te hagan a ti” a “no hagas a otro lo que ese otro no quiere para sí”, o bien, de “haz con el otro lo que te gustaría hicieran para ti” a “haz con el otro lo que ese otro

gustaría para sí".<sup>87</sup> Sólo a partir de esta reformulación responderíamos responsivamente, es decir, apropiadamente, pues como bien lo expresa la cita con la que abrimos este apartado, los universos de lo *tuyo* y de lo *mío* son irreductibles entre sí.

Ahora bien, es importante señalar que el querer al que nos referimos no está referido a una mera apetencia o inclinación caprichosa, sino que se trata de un querer que podría ser racionalmente elegido como algo bueno para la propia persona<sup>88</sup>. Esta aclaración resulta pertinente para abordar, por ejemplo, el tema de la diversidad cultural. Podemos caer en el error, por ejemplo, de imponer al otro formas para tratarlo que representan amabilidad y consideración desde nuestro punto de vista, sin caer en la cuenta que desde su perspectiva y/o cultura particular dichas formas podrían resultar importunas o inapropiadas. La reformulación de la regla de oro exige, por lo tanto, una sensibilidad especial para apreciar el valor de la diferencia y una apertura para acoger esa diferencia en cuanto tal.

El otro es singularidad, es alteridad absoluta de acuerdo con Lévinas. En este sentido, más que un igual o semejante a mí, el otro es un *extraño*.<sup>89</sup> Esta

---

<sup>87</sup> En esta reformulación se utiliza el *sí* en un sentido referido sólo a la tercera persona, y no en el sentido amplio en que lo utiliza Ricoeur

<sup>88</sup> No se trataría, por ejemplo, de responder a los antojos o chifladuras de un niño, cuando ello podría acarrear un daño para el niño mismo. Tampoco estamos hablando de satisfacer los caprichos de una persona que demanda algo a todas luces irrazonable o disparatado. Estamos hablando de un respeto a la singularidad y diferencia que el otro representa, y de actuar conforme al respeto que dicha diferencia demanda de nosotros.

<sup>89</sup> La imagen del extranjero a la que hace alusión Lévinas, y la responsabilidad ética que nos sujeta a éste, tanto como a la viuda y al huérfano, se puede interpretar no sólo en términos de la vulnerabilidad que este otro representa y que paradójicamente desde su debilidad, exige, sujeta, obliga a responder ante él y por él. Pero la imagen del extranjero también tiene una lectura en el sentido del *extraño*, de la alteridad absoluta que el otro representa para mí, de mi incapacidad para comprenderlo, de su completa irreductibilidad a lo familiar, a lo conocido. No obstante ese grado de extrañeza, he de ser capaz de responderle y sujetarme a su exigencia ética; una exigencia que me viene desde su altura, desde su extrañeza o extranjería, y que requiere una forma particular de respuesta. El análisis de este tipo particular de respuesta es de lo que Waldenfels se ocupa en el trabajo *Respuesta a lo extraño. Rasgos fundamentales de una fenomenología responsiva* (1997).

aproximación con implicaciones de asimetría, tiene repercusiones con respecto a la manera de entender la responsabilidad hacia el otro. La responsabilidad desde la perspectiva levinasiana adquiere un matiz diferente y requiere, según la expresión de Waldenfels, una “retraducción” (1995, p. 39). El concepto tradicional de responsabilidad está fundado en una racionalidad de universalidad desde la cual, lo que se exige a uno es igualmente exigible a todos. La respuesta responsable puede ser susceptible de ser sometida al juicio de un tercero. Se puede hacer un dictamen con el fin de saber si la respuesta del respondiente satisfizo o no las exigencias que se piden de él/ella. La persona responsable, como sujeto de imputación moral, ha de dar cuenta o justificar sus acciones.

Desde la perspectiva de la alteridad, no se puede aplicar la lógica anterior. Lo que demande el otro, como alteridad absoluta, siempre será algo que escapa a la razón universal. La interpelación no es susceptible de ser analizada ni comprendida sin correr el riesgo de borrar la alteridad de donde surge, ya que si la razón —que es una y universal— así lo hiciera, caería en un monólogo en el que la alteridad no tendría cabida.

En la lógica levinasiana no hay coincidencia posible. El otro irrumpe en el logos del yo con una voz que es alteridad absoluta, por lo que la respuesta, “respuesta de responsabilidad”, obedece a una lógica que no es susceptible de encontrar justificaciones (razones) para su actuar. La ética que nace del espíritu de esta respuesta de responsabilidad desde la perspectiva de la alteridad, puede denominarse, de acuerdo con Waldenfels, como “ética responsiva” (1995, p. 39), ética de la responsividad, o responsividad ética, agregaríamos nosotros.

En el siguiente apartado se abordará con detalle la lógica de la respuesta responsiva. Por ahora sólo se quiere enfatizar la diferencia entre responsabilidad —entendida del modo convencional— y la retraducción de la responsabilidad, en términos de alteridad, a la cual nos podemos referir como responsividad.

Siguiendo a Waldenfels, destacamos tres elementos que se distinguen al abordar la responsabilidad en términos convencionales: hay *un sujeto*, que es *responsable de algo* y que responde *ante alguien*. Ser responsable de mí mismo ante el otro, por ejemplo, implica que hay *algo* que debo decir y/o hacer por él o para él; un algo que está en mi poder concederle porque es algo que yo poseo.<sup>90</sup> En segundo lugar, debo dar cuenta de mi proceder ante alguien, como si hubiera una especie de tribunal anónimo, el tribunal de la razón, que desde una perspectiva universalista juzgará si mi respuesta al otro efectivamente fue como debía. Esto supone, desde luego, que hay un orden prescrito o preestablecido de cómo ha de ser la respuesta responsable. En tercer lugar, estoy yo mismo que, como sujeto de imputación moral o sujeto de deberes, respondo por mí mismo para justificarme o dar razones de mi proceder.

Sin embargo, la responsividad no puede analizarse en razón de estos tres elementos. En la respuesta responsiva no hay presuposición de que se posee algo que se puede dar, sino que es precisamente lo contrario, se responde con lo que no se tiene.

As saying that cannot be absorbed by what is said, responding is a sort of doing by which the respondent gives what he does not have. If responsibility goes together with the power of disposition over what is said and done, responding appears to some extent as irresponsible, even if I stand behind what I have said” (Waldenfels, 1995, p. 42).

---

<sup>90</sup> Respondo por *mi mismo*, por *mis* palabras, por *mis* acciones, por *mis* omisiones. Porque poseo el lenguaje, porque soy dueño de mi tiempo, porque soy dueño de *mi mismo* y de mi voluntad para actuar. Estamos ante un logos “egológico”.

A este respecto cabría detenerse a analizar cómo ciertas situaciones suelen ser calificadas como heroicas porque suponen un tipo de responder responsivo, es decir, una respuesta que va más allá de lo que en términos de una responsabilidad fincada en la razón universalista, pudiera ser exigible a todos o de todos. Suele acontecer que cuando la respuesta supera tales límites, y luego se entrevista a la persona que actuó de esta manera extra-limitada, la persona en cuestión llega a expresarse con frases sobre su propia actuación, como las siguientes: “me desconocí a mí mismo”, “nunca me creí capaz de tal cosa”, “no sé de donde me salió la fuerza o valor para hacerlo” o “ignoro lo que me empujó a hacerlo”. El sentimiento de extrañeza, la salida de sí mismo que implica tales frases, pone de manifiesto esa condición de “dar lo que no se tiene” de la cual habla Waldenfels; un tipo de respuesta que parece salir “de otra parte” y que no responde a las razones del yo.

En segundo lugar, es imposible tener previsto un orden de respuesta, si la interpelación viene dada por una alteridad que escapa a toda comprensión. El hipotético tribunal ante el cual se responde, nunca podría absolver ni condenar al respondiente puesto que no tiene criterios para juzgar algo que escapa al orden de universalidad. “... responding to the demand of the Other is an “empty response”, señala Waldenfels, (1995, p. 43) porque la demanda del otro no puede ser satisfecha como un deseo o una orden comprensibles. Estamos ante un nivel premoral o prejurídico en el que la justicia distributiva o correctiva no puede actuar. Satisfacer la demanda del otro sólo es posible en un orden teleológico o deontológico en el que la

alteridad y singularidad del otro se han borrado en razón de un logos que equipara a todos sin distinción.

Respecto al elemento de justificación, es decir, el momento en que el sujeto responsable argumenta las razones de su proceder para dar cuentas de sus acciones y saldar así su compromiso moral ante el otro, hay que señalar que desde la perspectiva de la alteridad esto nunca es posible. En la responsabilidad convencional, la persona puede decir “ya cumplí” y quedar “liberada” de su obligación hacia el otro. Pero en la responsabilidad levinasiana no hay justificación ni liberación posibles. La deuda que obliga a responder ante el otro es anterior y posterior al propio yo, de manera que uno nunca puede decir “ya cumplí” y dejar saldada la deuda. La respuesta de responsabilidad como responsividad implica más que libertad, reconocimiento de la alteridad y sujeción al otro.

En el análisis precedente puede destacarse que la responsividad, y por lo tanto la capacidad ético-responsiva, nos coloca ante una dimensión que escapa al logos tradicional y nos ubica en una ética que hunde sus raíces en la alteridad; una ética que nos pone en relación con un otro que habla desde su altura y exige una respuesta que ya no llamaremos responsable, sino responsiva.

### **3.1.1 “Adivinar” el pensamiento del otro**

Cuando hacemos algo amable por el otro o para el otro, en ocasiones dice, “me adivinaste el pensamiento”. ¿Cuáles son las implicaciones de esta expresión? ¿Qué significado tiene en el contexto de lo que aquí se ha dicho sobre la alteridad e



inaprensibilidad que representa el otro, de la imposibilidad de satisfacer a su demanda?

Diremos, para empezar, que la metáfora de *adivinar* el pensamiento posee una doble significación. Por una parte, alude a una incapacidad para saber con certeza lo que el otro piensa, lo cual coincide totalmente con lo que se ha afirmado acerca de la alteridad del otro. La idea de adivinar alude a una capacidad que no se ubica en el plano de un saber racional, sino en el plano de una lógica que responde a dones especiales y misteriosos, o bien, a la fortuna del azar. Por otro lado, y dado que, quien adivina concretiza en una acción *deliberada* lo que el otro quiere, necesita o desea, el hecho de “adivinar” lo que el otro piensa nos coloca en la posición de un *poder-saber* acerca del otro que contradice la afirmación acerca de su singularidad. ¿Cómo se resuelve el problema de una acción que, como respuesta, “adivina el pensamiento del otro”, sin entrar en conflicto con la aseveración de que el responder se inicia en el otro y no en la intencionalidad del agente?

Una respuesta que atina a responder a lo que el otro ha pensado o estaba pensando implicaría, en primer lugar, que antes de la respuesta tiene que haber un pensamiento: el del otro. Pongamos como ejemplo el pensamiento de un otro cuyo contenido se refiriera a una necesidad que requiere ser colmada. Tal pensamiento podría estar acompañado de la expectativa de que alguien, un tú o un tercero, se aproximara a colmar dicha necesidad; o por el contrario, que no se esperara respuesta de nadie, en cuyo caso, la acción que concretiza lo que el pensamiento deseara sería doblemente sorpresiva. Pero independientemente de la expectativa de respuesta para

adivinar el pensamiento, se requiere, ante todo, que haya un otro que haya pensado aquello que se adivina.

En segundo lugar, habría que considerar que no es posible conocer en qué medida el pensador está más o menos atento, o más o menos conciente, de lo que piensa. Podríamos suponer que, a mayor urgencia o intensidad de la necesidad experimentada, los contenidos del pensamiento se presentarían con mayor fuerza y claridad que tratándose de una necesidad débil o de una necesidad cuya satisfacción no fuera apremiante.

En tercer lugar, y partiendo del hecho de que no podemos saber lo que el otro piensa a menos que nos lo comunique, podríamos plantear como hipótesis que no hay adivinanza, sino que sucede lo siguiente. Quien experimenta la carencia envía señales involuntarias acerca de lo que le falta, de manera independiente a la conciencia o claridad que tenga acerca de su necesidad o de su pensamiento acerca de ésta. Así, la supuesta adivinanza no sería sino la expresión de una sensibilidad muy agudizada, capaz de captar una suerte de interpelación callada por parte del otro; una interpelación que el otro manifiesta con su mera presencia, porque en algún momento ha pensado en su necesidad, y porque tal vez ha pensando que haya alguien ahí para colmarla. Por eso la respuesta que colma la necesidad, sin haberla solicitado siquiera,<sup>91</sup> se vuelve doblemente sorpresiva.

---

<sup>91</sup> Cuando se pide y/o se espera algo del otro, ya sea mediante gestos o de forma disimulada, la expresión “me adivinaste el pensamiento”, es utilizada como una mera fórmula de cortesía cuyo uso puede esconder múltiples motivos: unos meritorios y otros no. Por ejemplo, como halago para la persona que se ha mostrado solícita, como gesto de gratitud, como reconocimiento del valor que supone haber recibido el favor. Pero también puede utilizarse la frase para implicar que no queda deuda por el favor recibido, ya que dicho favor fue otorgado sin ni siquiera haber sido solicitado.

Lo importante a destacar, no obstante, es que el otro sigue siendo inaprensible, y que el otro sigue estando primero. La respuesta de adivinanza no se inicia en el que responde, sino en el otro. Sin el otro no hay respuesta posible, y la adivinanza no es otra cosa que su dictado, es decir, la exigencia del otro sobre mi persona.

Pero igual, podríamos suponer lo contrario de lo señalado dos párrafos arriba. Es decir, que aquel que experimenta la carencia no envía señal alguna, ni conciente ni inconcientemente y que, sin embargo, el otro efectivamente adivina y responde a la necesidad. Aun así, podríamos adelantar que además de que haya un otro que, de manera previa, ha pensado aquello que posteriormente se adivina, tendría que haber algo más para que se dé la respuesta, ya que no todos los pensamientos se adivinan. Ese “algo más” podría obedecer a una combinación de dos aspectos: el dato de que, en cualquier caso, con independencia de la intensidad del pensamiento o conciencia acerca del mismo, *hay una necesidad o un deseo* real y concreto en el sujeto que lo piensa. El segundo aspecto tiene que ver con la respuesta propiamente dicha, con el hecho de que *se da algo cuando se responde*. En la respuesta, en el responder al deseo o necesidad del otro, se establece la relación u ocurre algo *entre* dos, es decir, se llena el intervalo que los aproxima y los pone en contacto.

Los dos aspectos mencionados, necesidad o deseo del uno, y respuesta que lo satisface por parte del otro, son los que destacamos en esta breve digresión. Estos elementos pueden ser considerados como una constante de la relación ética en general, pero en la responsividad ética supondrá un tipo de respuesta con características particulares, según se aclarará más adelante.

En esta discusión también merece la pena resaltar cómo el carácter meramente abstracto del otro como alteridad, puede pasar a convertirse en la necesidad de una persona singular. La noción de alteridad y la respuesta ética hacia el otro se entrelazan. La primacía del otro —sobre la que tanto insiste Lévinas en sus escritos— se muestra en toda su concreción cuando surge en mí una respuesta a su necesidad o deseo, cuando me descubro brindando una respuesta atinada a su solicitud, la cual puede ser expresa o tácita. También, cuando me relaciono y respondo al otro de manera hospitalaria, solícita, atenta. Desde la necesidad del otro se actualiza mi capacidad para la responsividad. Es el otro quien me hace salir de mí para atenderle. No es que adivine los pensamientos del otro como si fuera una especie de vidente, sino que simplemente escucho su interpelación callada y me dejo fluir en el “heme aquí para ti” por el que me constituyo en mi respuesta.<sup>92</sup>

### 3.2 Fenomenología de la responsividad

Las palabras “interacción”, “intersubjetividad”, “interculturalidad”, advierte Waldenfels (1997), seguirán siendo términos vacíos mientras el *inter* “no sea pensado expresamente, y mientras no se avance hacia una esfera intermedia, que es contraria a

---

<sup>92</sup> Cabe aclarar lo que sucede en la interacción con el otro cercano. Por ejemplo, en la relación conyugal, en la relación paterno/materna-filial, o en una relación de amistad de muchos años. En este tipo de relaciones la convivencia prolongada propicia una *familiaridad* con el otro que, en el terreno de la experiencia concreta, produce un aprendizaje o conocimiento del otro y de sus necesidades particulares. La disposición de “estar ahí para el otro” brota espontáneamente del amor hacia quienes considero “los míos”. En sentido estricto, el otro, por más familiar que me parezca, continúa siendo alteridad absoluta. Mas el simple dato de decir “los míos” nos coloca en otro plano. Un plano en donde la respuesta de satisfacer una necesidad ajena puede estar más bien motivada como respuesta a una necesidad propia; una necesidad referida al yo y no tanto al otro. Cuando esto sucede, no estamos en una auténtica relación con el otro y la respuesta, aunque atinada, no se puede considerar como respuesta responsiva.

todos los centramientos” (p. 18). La aproximación fenomenológica a lo extraño, a lo contrario de lo propio, es un problema que sin duda se inscribe en el tema del tú de la alteridad como excepcionalidad absoluta. El trabajo de Waldenfels “Respuesta a lo extraño. Rasgos fundamentales de una fenomenología responsiva” (1997), representa un excelente compendio de cuestiones que son centrales para nuestro tema.

La primera cuestión a esclarecer es si lo extraño ha de considerarse en términos de lugar, en determinaciones de posesión o bajo condiciones de modo. Retomando los últimos párrafos del apartado anterior, sería como aclarar si el extraño es el extranjero, el que no vive aquí, el que viene de “fuera” de casa por lo que respecta al lugar. Si abordamos lo extraño en términos de posesión, diríamos que extraño es equivalente a lo ajeno, a lo que no me pertenece, a lo que no puedo referirme como “lo mío” o “los míos”. Por último, el modo estaría referido a los aspectos relativos a la homogeneidad o heterogeneidad del fenómeno. Si el fenómeno me resulta familiar, conocido, predecible, y comprensible, no estamos ante algo extraño. Algo con lo que me identifico porque se parece o es igual a mí, no puede resultarme, de ningún modo, algo extraño. Por el contrario, si me resulta exótico o extravagante, si se me hace raro, desconocido, impredecible y representa una incógnita para mí, estamos ante el género de lo extraño.

De los tres aspectos presentados, lugar, posesión y modo, Waldenfels se inclina por el primero. El *locus*, nos dice, es el decisivo para la determinación del fenómeno. No es que lo extraño me sea “ajeno” en el sentido de que no me pertenece; tampoco en razón de que sea simplemente de un modo diferente a mí o heterogéneo. El fenómeno de lo extraño se determina fundamentalmente en función de aquello que está

fuera del propio ámbito, es decir, en un sitio fuera de mí que, no obstante, tampoco es el lugar del otro, porque no se trata de un simple deslinde. De ahí que el significado del *inter* sea interpretado como especie de umbral, como sitio de entrada y salida, pero no de instalación. El fenómeno de lo extraño, dice Waldenfels, “procede de una *inclusión dentro de límites y una exclusión fuera de límites simultáneas*” (1997, p. 19) porque, para que me sea extraño, ha de irrumpir en el *locus* de mis límites y excederlos al mismo tiempo.

Aplicado a la relación ética con el otro, esta inclusión-exclusión de los propios límites, esta especie de umbral que no es mi lugar pero tampoco el del otro, corresponde al *inter* de la interacción. El *inter* de la interrelación y del desinterés al que se refiere Lévinas. Espacio y tiempo, por otro lado, se implican mutuamente. Como relación sin *arché*, la relación ética sucede en un no-lugar o en todo-lugar donde acontece el encuentro del tú y el yo.

No se puede decir que la relación ética “pertenezca” a uno u otro miembro de la relación. Tampoco que la extravagancia o rareza que uno pueda representar para el otro sea lo que determine el acontecimiento ético. Lo que marca y determina lo ético de la relación es esa irrupción de lo extraño dentro y fuera de los límites del yo de manera simultánea.

La interpelación del otro que, como alteridad, como extraño, irrumpe y se impone en el *locus* propio, sucede siempre y cuando exista una suerte de permeabilidad, una especie de apertura que, como umbral, permita que la entrada del otro no pueda ser ignorada. Este es el espacio ético. Un espacio donde el yo puede salir de sí mismo para encontrarse con el otro y recibirlo.

En la experiencia concreta, sin embargo, sucede con frecuencia que se cancela este espacio. No hay apertura-umbral que haga posible el encuentro con el otro. El yo permanece encerrado en su propio logos y desconoce al otro *como otro* en toda su significación de extrañeza. Al no haber lugar para el otro *como otro*, se le niega toda posibilidad de ser. Aunque en el terreno de la experiencia se reconozca que hay otras personas en tanto existentes, éstas se definen en razón del propio yo, subsumiéndolas en el *locus* propio sin reconocer su diferencia. Esto ocurre, por ejemplo, en relaciones de tipo paternalista en las que un logos egológico determina “el bien del otro”, sin realmente considerar al otro en toda su otredad. Desde esta perspectiva, no hay un auténtico encuentro ético sino una imposición del yo. Por más bien intencionada que sea la acción encaminada a procurar el bien del otro, si la respuesta al otro está determinada por el propio yo y no como respuesta a la alteridad del otro, no se actualiza la capacidad ético-responsiva.

La respuesta ético-responsiva tiene que aproximarse a lo extraño *como extraño*, es decir, como alteridad absoluta. La aproximación fenomenológica de la intencionalidad, sin embargo, no está en condiciones de procurar ese espacio. Al respecto Waldenfels señala:

Intencionalidad significa que *algo* es pensado *como algo* y comprendido *como algo*, por tanto, que es concebido o tratado en un determinado *sentido* (...) Comprender es ya una forma de apropiación, es más, una forma especialmente sutil porque aparenta que en la verdadera comprensión, lo extraño, o, como se le llama preferentemente, lo otro, llegaría a expresarse como él mismo. En cambio, quien insiste en un extraño que se sustrae a la comprensión, cae al parecer en la trampa de la auto-contradicción realizativa, pues intenta hacer comprensible en su discurso lo que él mismo presenta como incomprensible (Waldenfels, 1997. p.21).

Responder éticamente al otro en tanto otro, requiere, por lo tanto, una forma de aproximación que no sea la de la intencionalidad. Una forma de aproximación que salve el problema de caer en la trampa de auto-contradicción. Este acercamiento es el que Waldenfels propone como fenomenología de la responsividad. Un tipo de aproximación que,

...rebasaba una esfera de sentido constituido intencionalmente (...) El rebasamiento se efectúa en un responder a *una pretensión extraña, que ni tiene un sentido, ni sigue una regla*, sino que por el contrario, pone en suspenso las acostumbradas formaciones de sentido y de reglas, para poner en marcha otras nuevas (...) Lo extraño como extraño exige una forma responsiva de fenomenología que empieza *más allá del sentido y de las reglas*” (Waldenfels, 1997, p. 22).

Siguiendo el mismo orden de ideas, la responsividad ética rebasa cualquier aproximación de tipo normativo. Supone una disposición y una capacidad para responder al otro que trasciende cualquier forma de previsión o medida.

### **3.2.1 El doble juego de responder**

Un acercamiento fenomenológico a la respuesta responsiva exige identificar y diferenciar varios niveles o dimensiones de sentido del responder. De hecho, hablar de “respuesta responsiva” podría parecer un pleonasma desde el punto de vista de las reglas gramaticales, así como una tautología desde el punto de vista lógico. Sin embargo es preciso referirse a un *responder responsivo* puesto que esta forma de expresión nos ayuda a dos propósitos: precisar con mayor finura lo que ha de entenderse por responsividad y, por otro lado, enfatizar el sentido ulterior que adquiere la respuesta cuando se dirige al otro en tanto alteridad.



En otra parte de este trabajo se mencionó que en inglés, los verbos “*answer*”, “*reply*”, “*respond*” tienden a utilizarse de manera más precisa y diferenciada en el habla cotidiana, lo que no ocurre de manera tan estricta en español pues, por ejemplo, para una pregunta, un mensaje, o una persona se utiliza indistintamente el verbo *responder*. Se dará ahora un paso más con la intención de explicitar ya no sólo el contexto de aplicación del verbo, sino el doble juego que supone el responder cuando éste ocurre entre dos personas.

Cabe señalar que resulta aceptable hablar de organismos responsivos<sup>93</sup> o de máquinas que responden, de la misma manera que hacemos cuando hablamos de personas que responden o nos referimos a sus capacidades responsivas. Sin embargo, el doble juego del responder que aquí vamos a tratar queda inscrito en el análisis fenomenológico de la responsividad y es aplicable solamente a las personas. Igual vale aclarar que este análisis puede extrapolarse sin mayores dificultades a la responsividad ética.

Lo primero que habría que destacar es que toda respuesta supone ante todo una pregunta, es decir, una exigencia, interpelación, llamado o pretensión anterior. Esta solicitud está dirigida a *alguien* y busca *algo*. No importa que la solicitud sea silenciosa o expresiva según anotamos en el apartado *Adivinar el pensamiento del otro*, lo relevante es que en la pretensión se ponen en juego: el llamamiento a alguien, y la exigencia sobre algo.

Ahora bien, nos recuerda Waldenfels que este llamamiento, o interpelación hacia alguien, hace que el hecho de preguntar sea más que un hecho (1997, p. 23).

---

<sup>93</sup> Ya se ha mencionado como el propio Waldenfels remite a las investigaciones de K. Goldstein en el campo de la medicina, del que procede originalmente la expresión de *responsividad* (N. del T. Waldenfels, 1997, p. 2).

Quien interpela irrumpe en el *locus* del otro, es decir, se impone al otro con su interpelación. Entendiéndolo de este modo cobra sentido la expresión convencional de introducción que se utiliza, al menos en México, cuando una persona se acerca a solicitar alguna información: “*Disculpe*, ¿me podría decir cuál es la calle tal?”. Desde el punto de vista aquí planteado, es posible ver esta frase como una fórmula que encierra un sentido de profundo respeto hacia el otro<sup>94</sup>. Como si de antemano se supiera que se va a entrar por la fuerza en el lugar del otro, imponiéndole una obligación para brindar la respuesta solicitada.

Pero por otra parte, el responder de quien es interpelado, inicia antes de cualquier intento de respuesta en tanto enunciación de palabras.

El responder no empieza con el hablar sobre algo, ni empieza en absoluto con el hablar, sino con el fijarse y prestar atención, que tiene una forma propia de ineludibilidad. No puedo oír el imperativo “¡Escucha!” sin atender a él. La prohibición “¡No me atiendas!” lleva al conocido *double bind*: Se reaccione a ella como se reacciones, lo hace uno al revés. El mismo no querer oír presupone un oír, el apartar la vista, un ver (Waldenfels, 1997, p. 23).

La persona a quien se dirige la interpelación queda irremediabilmente sujeta al otro, ya que independientemente de que proporcione o no aquello que se busca, el mero hecho de haber sido elegido para recibir el llamado tiene implicaciones ético-relacionales que no se pueden ignorar. La respuesta que doy al otro en tanto otro, es

---

<sup>94</sup> La Psicología que intenta encerrar la complejidad de lo humano en un logos científico, ha brindado interpretaciones para la utilización de este tipo de fórmulas contrarias a lo que aquí sostendremos. Esto ocurre específicamente en lo que se refiere a ciertos estudios acerca de la psicología del mexicano. Para las fórmulas como “disculpe usted”, “a sus órdenes”, “para servirle”, se han dado explicaciones como el complejo de inferioridad, la actitud servil o de “agachados”, etcétera. Autores como Samuel Ramos, Santiago Ramírez, Rogelio Díaz Guerrero, entre otros, han llegado a establecer un perfil del mexicano con el que no coincidimos del todo. Pero no es intención de este trabajo discutir este tema que, desde luego, merecería un tratamiento más amplio y profundo.

más que un mero enunciado fonético y no equivale a la respuesta proporcionada por una máquina contestadora. En la respuesta al otro se da, —o se retiene— algo más que información, datos, cosas: se reconoce al otro, afirmándolo o negándolo, y en este responder se reconoce y se afirma —o se niega— la propia humanidad.

Porque quien responde al otro “maquinalmente”, no sólo está evitando la responsividad hacia el otro, sino que se está repitiendo a sí mismo y se está perdiendo lo humano que puede encontrar al responder responsivamente. Así cobra sentido lo que Waldenfels señala al decir:

A la pretensión a algo corresponde la respuesta (*answer*) que doy (...) Esta forma de respuesta remedia una carencia; pero con esto no está agotado de ninguna manera el responder. A la pretensión que se dirige a mí corresponde un responder (*response*), que no llena ningún hueco, sino que acepta los ofrecimientos y pretensiones del otro. Este responder, que da lo que él no tiene, sino que lo que encuentra e inventa en el responder, se distingue de la respuesta dada de manera semejante a como la negación se distingue de la declaración negativa (Waldenfels, 1997, p. 23).

Para ilustrar con un ejemplo concreto y sencillo lo que se ha dicho, es posible decir que la afirmación que supone el “sí” del compromiso matrimonial, supone mucho más que una mera declaración afirmativa. Lo que representa ese *sí* es una donación de la persona misma. Una donación al otro, un “heme aquí para ti”. De igual forma, el responder responsivo, ha de suponer una donación personal hacia el otro.

El hambre de una persona una persona famélica, por ejemplo, puede satisfacerse desde una máquina dispensadora de alimentos, o tirando costales de alimentos desde un helicóptero. Desde el punto de vista asistencial y humanitario,

esto resulta indiscutiblemente obligado y elemental en términos de la responsabilidad hacia el otro: constituye la forma más básica de justicia en su expresión más mínima o elemental. Pero si aplicamos los planteamientos levinasianos podríamos apreciar que el mero hecho de padecer hambre, constituye ya de por sí un reclamo y una exigencia ética que nunca quedarán saldados<sup>95</sup>, ni como deuda del presente, ni como deuda de un pasado en el que no hemos sabido responder —responsivamente— al otro.

Si se aplica el análisis fenomenológico del responder que hasta aquí se ha desarrollado, el hecho de tirar comida desde un helicóptero o enviar un cheque a una institución de ayuda contra el hambre, no constituirían una verdadera respuesta responsiva hacia el otro. Por eso molestan e indignan las imágenes en las que se refleja en toda su crudeza el hambre y la miseria de las personas en otras partes del mundo, o del propio país para el caso de México, porque nos sentimos interpelados y no hemos sabido responder. Porque aunque no seamos los responsables directos de aquello que determina esas condiciones de extrema precariedad, nos sentimos interpelados<sup>96</sup>. La pregunta de la ética se vuelve doblemente punzante cuando

---

<sup>95</sup> La ética ante las víctimas constituye un proyecto que recupera el sentido de deuda inmemorial hacia el otro poniendo especial énfasis en el papel de la memoria (Mardones, J.M. y Mate, R. (2003). *La ética desde las víctimas*). Waldenfels nos advierte, sin embargo, del riesgo de que en el presente podamos sentirnos con una conciencia limpia, al compararnos con el “Verganagenhietsbewälligung” del pasado (1995. *Response and Responsibility in Levinas*. p. 51). Igualmente, Todorov hace una advertencia semejante en *Los Abusos de la Memoria* (2000, p. 22 y sigs.) cuando denuncia lo cómodo que puede resultar estar reiterando los horrores del pasado mientras nos desentendemos de las situaciones urgentes del presente.

<sup>96</sup> Un excelente ensayo de Sontang, Susan (2003), *Regarding the pain of others*, hace un análisis magistral de la función social que ha tenido la reproducción de imágenes del sufrimiento humano. Esta autora contrasta posiciones encontradas con respecto a la difusión de tales imágenes. La que reclama la censura de las mismas bajo el argumento de una sobresaturación que conduce a la desensibilización, versus la que establece la obligación moral de denunciar tales horrores. La señora Sontang se inclina por la segunda, estableciendo como condición, y esta es la tesis principal de su ensayo, que tales imágenes se nos presenten de manera contextualizada para que efectivamente puedan provocar indignación para motivar a la acción. Hay una historia humana

constatamos que por más esfuerzos que hagamos en nuestro ámbito de influencia, nunca alcanzaremos a satisfacer lo que el otro exige, lo cual no es sólo pan.

La aproximación fenomenológica al doble juego del responder nos ha permitido derivar las implicaciones éticas de la interpelación del otro. El responder responsivo, hemos intentado mostrar, no es una mera tautología desde el momento en que permite entender una forma de relación ética con un matiz especial. Esto es, una relación en la que el otro se me impone en toda su alteridad exigiéndome una respuesta que no obedece a la lógica del intercambio sino a una lógica “más allá del sentido y de las reglas” (Waldenfels, 1997. p. 22). Esta será la que analizaremos en el siguiente apartado.

### **3.2.2 La lógica de la respuesta responsiva**

¿Qué órdenes o determinaciones pueden establecerse para un tipo de respuesta que no sigue reglas ni tiene un sentido preestablecido? Cabe hacer esta llamada al orden para evitar el riesgo que supondría considerar que al no haber reglas para la respuesta, *cualquier* respuesta valdría como respuesta responsiva o responsividad. Será conveniente revisar, al menos someramente, lo que Waldenfels propone como la racionalidad de la respuesta responsiva: un tipo de racionalidad que se origina, según lo afirma este filósofo, en el mismo responder. En la lógica de la respuesta responsiva se pueden identificar cuatro momentos: singularidad, ineludibilidad, posterioridad, y asimetría.

---

detrás de cada imagen. No es la presentación de la imagen en sí la que provoca el efecto de indiferencia, sino la frialdad aséptica con que se nos ofrecen.

La singularidad no se refiere a que los hechos o casos ocurran una sola vez, o que sea uno de los casos en una fila de casos individuales. Se trata de una singularidad como excepcionalidad; como acontecimientos que se apartan de los acontecimientos acostumbrados y posibilitan otro ver, pensar y actuar.

La ineludibilidad se refiere al hecho de que sea imposible sustraerse a una interpelación percibida.<sup>97</sup> La pretensión o interpelación del otro, “se asemeja, en su radicalidad, a instancias tradicionales como la aspiración a la felicidad, el instinto de conservación, el imperativo categórico y la libertad, que, si se dan, ninguna depende de nuestra elección” (Waldenfels, 1997, p. 25). A este respecto conviene anotar cómo en la interpelación, el extraño, que es el otro, irrumpe en el *locus* de lo propio, es decir, dentro de unos límites que al mismo tiempo excede. La interpelación irrumpe, entra, se impone sin que nada pueda hacerse al respecto. Incluso hacerse “el desentendido” implica que primero tuvo que darse *el entendido*, es decir, que tuvo que haberse captado la interpelación o irrupción del otro para luego actuar *como si no hubiera ocurrido*. Las expresiones *hacerse el sordo*, *hacerse el desentendido*, *hacerse el occiso*, son frases coloquiales que aluden a estrategias en las que alguien intenta escapar a una interpelación. Pero paradójicamente en sus mismos enunciados las frases llevan el significado implícito de que la interpelación sí se recibió: se escuchó

---

<sup>97</sup> Waldenfels cita la tesis de Watzlawick acerca de la imposibilidad de no-comunicabilidad de los seres humanos, para afirmar que no se puede no responder una vez que se ha percibido una demanda de respuesta. “Hacerse el desentendido” constituye en sí misma, una forma de respuesta, deficiente o insuficiente, más no obstante, *una* respuesta. Como recordatorio, los cinco axiomas sustentados en la teoría de la comunicación de Watzlawick (*Pragmatics of Human Communication*, 1967) son los siguientes: 1) Es imposible no comunicarse. 2) Los seres humanos se comunican en forma digital y analógica. 3) La pragmática de la comunicación tiene aspectos de contenido y de relación. 4) La naturaleza de una relación depende de cómo ambos miembros priorizan la secuencia comunicativa. 5) Toda comunicación o es simétrica o complementaria.

algo y luego se desatendió; se captó algo que luego se relegó; alguien vivo pretendió hacerse pasar por muerto, etcétera.

La posterioridad significa que el responder que sucede aquí y ahora, ha empezado en otra parte, esto es, que la fundación de la responsividad se sustrae a un orden que dependiera de la propia iniciativa. La respuesta responsiva no es un comienzo ni sucede como acontecimiento originario así como también se le reconoce únicamente con posterioridad al hecho.

Por último la asimetría ha de entenderse en toda su complejidad. No se trata solamente de dejar atrás las pretensiones de igualdad de la regla de oro, ni tampoco al hecho de que los papeles estén desigualmente repartidos —fuerte/débil, independiente/dependiente, el-que-cuida/el-que es-cuidado—. La asimetría responsiva se refiere a que pretensión y respuesta no convergen hacia algo *común*. Si la pretensión o exigencia provienen de lo extraño en su condición de alteridad inaprensible, resulta imposible pensar en una respuesta responsiva “justo a la medida” de alguien que, en su extrañeza, no se puede comprender. Por ello la deuda hacia el otro, la responsabilidad absoluta levinasiana con respecto al otro, nunca termina de saldarse. La altura del otro hace que la mejor de mis respuestas siempre se mantenga en una estatura inferior. Algo que tal vez se pueda entender mejor cuando aplicamos a la respuesta ético-responsiva, aún cuando dicha respuesta implicara el extremo de morir por el otro, esa expresión coloquial que en respuesta a un agradecimiento declara: “Era *lo menos* que podía hacer por ti”.

### 3.3 El cuidado y la responsividad

En la discusión precedente hemos estado moviéndonos en una reflexión que, por momentos, parece quedarse sólo en el nivel conceptual o teórico. No obstante hemos procurado brindar algunos ejemplos y aproximaciones para acercar los razonamientos de orden especulativo a situaciones específicas del actuar cotidiano. La reflexión ética ha de “bajar del Olimpo”<sup>98</sup> y ser susceptible de aplicar sus planteamientos teóricos al ámbito mundano, si es que efectivamente se propone contribuir a posibilitar mejores formas de convivencia humana.

Ofrecemos esta explicación preliminar porque la ética del cuidado, particularmente la que articula Nel Noddings, tiene un acento muy particular. Se explicó anteriormente que el enfoque del cuidado ético es una cuestión que no podemos dejar de lado con respecto a la responsividad ética, puesto que dicho enfoque aporta elementos importantes en la determinación de la respuesta responsiva. Asimismo la teoría del cuidado, desde su visión más pragmática, permite bosquejar alternativas ya no sólo para la definición del *qué* o del *quién* de la ética, sino también del *cómo* actualizar o promover la capacidad ético-responsiva.

Una constante en Noddings ha sido y sigue siendo su preocupación por aplicar los aportes de su reflexión al campo educativo. Puede constatarse tal afirmación con sólo revisar lo que anuncian los títulos de algunos de sus textos: *Caring, a feminine approach to ethics & moral education, The challenge to care in*

---

<sup>98</sup> Tomamos la expresión a propósito del comentario que hace el chileno Cristian Warknen al presentar a la filósofa Adela Cortina de quien dice: “ha bajado la ética del Olimpo... la ha hecho circular por la calle, por la ciudad, y, además ha recogido ese espíritu de la vieja filosofía que remonta a Sócrates, que entendía la filosofía y la ética como diálogo y no como imposición....” ([http://www.presidencia.cl/upload\\_documentos/Adela%20Cortina.pdf](http://www.presidencia.cl/upload_documentos/Adela%20Cortina.pdf).)



*schools: an alternative approach to education; Conversation as Moral Education,*<sup>99</sup> por mencionar algunos nombres. Asimismo, sus publicaciones encuentran su principal fuente de difusión en revistas académicas como el *Journal of Moral Education*, la revista *Philosophy of Education*, o editoriales asociadas con el ámbito educativo como *Educator's International Press*, o *University of California Press*, entre otras.

Por otra parte, la teoría del cuidado es una ética que conceptualiza al sujeto en tanto *self relational*. Las aportaciones de esta perspectiva quedan integradas, por lo tanto, en el conjunto de teorías que se clasifican en el marco de lo que hemos denominado el giro relacional.

Es evidente que los matices y aproximaciones hacia la relación con el otro se definen desde cada una de las teorías de manera diferente. No es lo mismo la relación yo-tú en Buber, que la relación yo-tú de Lévinas, según hemos explicado en otras partes de este trabajo. De igual forma, no es lo mismo la responsabilidad hacia el otro en términos levinasianos, que la respuesta de cuidado en los términos de Noddings. Por lo que resulta conveniente preguntarse: ¿cómo se entiende la capacidad ético-responsiva desde la ética del cuidado? ¿Qué puede agregar la respuesta del cuidado a lo que llevamos anotado hasta ahora?

Para responder a las preguntas antes formuladas nuestro itinerario habrá de detenerse a analizar dos cuestiones centrales: 1) la condición de confianza (*trust*) de quien-es-cuidado hacia quien se lo proporciona y 2) el cuidado como conjunto de capacidades. El análisis de estos puntos nos ayudará a relacionar el cuidado con la responsividad ética, específicamente como capacidad ético-responsiva. Asimismo nos ayudará a contemplar ciertas condiciones relacionadas con la interpelación, es

---

<sup>99</sup> Los subrayados han sido añadidos por nuestra parte.

decir, abordar las disposiciones o modos de ser que desde “el otro lado” de la relación acompañan a la interpelación.

A las múltiples significaciones del rostro levinasiano como imposición, súplica, fragilidad, vulnerabilidad, altura, etc., se añadirá la de confianza (*trust*). Desde la teoría del cuidado se observará que la interpelación surgida desde una posición donde paradójicamente coexisten superioridad y fragilidad, también conlleva un aspecto de credibilidad o confianza hacia el otro; una suerte de creencia en que el otro habrá de responder. A la idea de alteridad absoluta y a la metáfora de la viuda, el huérfano y el extranjero, sumaremos ahora este planteamiento adicional: una aproximación interpretativa de lo que significa depositar la confianza en el otro, es decir, de “ponerse en sus manos” confiando en su capacidad para responder.

Cabe aclarar que “estar a merced de alguien” y “ponerse en las manos de alguien” son expresiones que pueden aludir a significaciones muy diferentes. En el primer caso, la expresión nos evoca una vulnerabilidad extrema, que coloca a quien está a merced del otro en una forma de pasividad absoluta y sin alternativa de escapatoria alguna. En el segundo caso, ponerse en las manos de alguien supone una forma de acercamiento diferente; una forma de aproximación matizada por una actitud activa y de confianza hacia el otro; una manera de relación en la que se plantean las alternativas de confiar o desconfiar, en la cual cabe la posibilidad de una elección para la actitud o expectativa de respuesta.

Para ponerlo de otra forma, aquí planteamos que el otro no sólo demanda o solicita “no me mates” o “cuídame” desde una posición de altura o vulnerabilidad sin más. Detrás de la demanda o súplica expresada, o implícita en la misma, tiene que

haber no sólo una expectativa de respuesta en tanto esperanza incierta, sino una especie de confianza o fe en que el otro responderá. La perspectiva del cuidado nos permitirá acercarnos a esta disposición que, como confianza, acompaña a la interpelación.

### **3.3.1 La confianza (trust) en la relación de cuidado**

Ponerse en las manos de alguien, abandonarse totalmente al cuidado de alguien, es una experiencia que, en mayor o menor grado, resultará familiar para la mayoría de las personas, ya sea de manera directa o por la vivencia o testimonio de alguien muy cercano. Tomemos como ejemplo una situación de extrema indefensión y vulnerabilidad, la condición crítica de vida o muerte en la sala de emergencias de un hospital. En este tipo de situación, alguien se pone en manos de un médico, se abandona totalmente a su cuidado porque no le queda más remedio; *tiene que* confiar en que alguien está ahí para brindarle auxilio y cuidar de él/ella para salvar su vida. En este caso, resulta claro que la situación misma facilita u obliga a confiar en el médico, aunque siempre habrá quienes opten y permanezcan en una actitud de desconfianza.

Pero en casos menos dramáticos, cuando la situación no es de vida o muerte, ¿cómo explicar la confianza?, ¿de dónde brota la actitud o disposición para creer que alguien está ahí para cuidarnos? Que alguien nos cuidará no sólo por estar indefensos en extremo, sino porque nuestra mera presencia no puede resultarle indiferente. Que confiamos en que alguien se preocupará por nosotros y procurará nuestro

bienestar.<sup>100</sup> En el escenario de la vida cotidiana, ¿de qué nos asimos para confiar en el otro?, ¿para esperar que alguien, para quien sólo soy un extraño, tenga la disposición para sentirse responsable por mí, es decir, que yo le importe? ¿En qué se basa la expectativa que como confianza me asegura que lo que a mí me suceda puede importarle a alguien?, ¿que lo que a mí me acontezca, o me pueda acontecer, no le resulte indiferente al otro o lo tenga “sin cuidado”? ¿Sobre qué razonamientos o experiencias confío en que alguien se solidarizará conmigo y se mostrará responsivo en su actuar? ¿Que su relación hacia mí será de cuidado y no de apatía, negligencia, o incluso de animadversión?

El cuidado ético nos dirá que el fundamento de esa confianza se encuentra en el cuidado natural. En la experiencia originaria del cuidado. Porque fuimos y hemos sido cuidados es que llegamos a confiar en el otro. Porque fuimos y hemos sido cuidados es que valoramos este tipo de relación y la convertimos en ideal del yo, el ideal del cuidado. Porque ese ideal del yo podemos reconocerlo en nosotros mismos y buscamos actualizarlo en nuestras relaciones con los demás, es decir, cuidando-al-otro, es que creemos que podemos recibir la misma cualidad de relación en sentido inverso, es decir, ser-cuidados.

Un problema del razonamiento anterior se desprende para los casos en los cuales la persona no ha recibido el cuidado adecuado. Nada hay que nos asegure que la desconfianza y no la confianza en los demás, será la consecuencia obligada. Esto nos permite considerar que incluso el hecho de haber recibido el cuidado adecuado, tampoco garantiza que éste se incorpore como ideal personal y busque actualizarse en

---

<sup>100</sup> *Believe that someone cares or will care for us.* Volvemos a toparnos con el problema de que en el idioma español, el término “cuidado” usualmente se aplica en sentido diferente al que alude el idioma inglés.

las relaciones con los demás. Sin embargo, lo que sí puede asegurarse es que el cuidado hacia el otro tiene un valor que puede ser reconocido de manera universal, aunque sea desde una perspectiva meramente económica, es decir, desde la perspectiva del interés individual o grupal de la supervivencia material.<sup>101</sup> No obstante lo que aquí se propone apunta hacia una dirección en la cual, desde la perspectiva de la responsividad, el cuidado hacia el otro logra trascender ese tipo de relación económica; en otras palabras, que el cuidado puede ser contemplado como resultado o característica especial de la capacidad ético-responsiva.

Otra cuestión a destacar con relación al cuidado ético corresponde a un aspecto de la relación que tiene que ver con la posición de quien-es-cuidado. Para que la responsividad ética tenga sentido y se pueda sostener como respuesta al otro, no sólo se requiere de un sujeto éticamente responsivo atento a las necesidades del otro y dispuesto a cuidarle. La responsividad ética presupone también que aquel que requiere el cuidado deposita su confianza en la persona de quien espera le responda. Esta confianza actualiza y hace efectiva la relación como responsividad ética, pues si no existiera una expectativa de respuesta el cuidado recibido sería algo meramente fortuito. Bien recibido, desde luego, pero no como algo surgido de una relación interhumana. Que la responsividad ética presupone una expectativa de respuesta por parte de aquel que la recibe, puede verse explicado con el siguiente ejemplo.

El encuentro inesperado y casual con una persona querida en un aeropuerto, podrá resultar una sorpresa que sin duda me dará mucha alegría. Sobretudo cuando no he visto a esa persona en mucho tiempo. Pero si no sucede ese hecho fortuito, no

---

<sup>101</sup> Como el pueblo de demonios kantiano que establece sus normas de convivencia, así también podemos afirmar con respecto al cuidado.

puedo decir que mi expectativa respecto del otro se haya visto afectada. No puede haber decepción de un encuentro que no se esperaba. Por el contrario, cuando hay una expectativa previa, una anticipación del encuentro, como cuando se ha convenido previamente que una persona irá a recoger a otra al aeropuerto, a la alegría de la reunión se suma la del cumplimiento de la expectativa anticipada. A la inversa, si por cualquier motivo el otro no llega, se produce una doble decepción, por la expectativa frustrada y el pesar de no haber podido encontrarse con la persona.

La relación interhumana del cuidado ético puede catalogarse en este segundo orden de relación. Esperamos y deseamos ser cuidados. Confiamos en que alguien se hará cargo de nosotros si requerimos ser atendidos o cuidados. Esta confianza que se deposita en el ser humano provoca que cuando no se recibe la respuesta de cuidado, el daño que se provoca en términos del valor que asignamos a la cualidad de la interacción humana resulte doblemente lamentable. Por un lado estará la decepción de ver frustrada la satisfacción de la necesidad y la expectativa de respuesta en el nivel práctico. Pero por otro lado queda el sentimiento de desamparo y el pesar de haber visto traicionada la confianza depositada en el otro. Si el desencanto se repite de manera frecuente, ya sea en el nivel interpersonal o en el marco más amplio de la interacción social, se minará poco a poco la confianza básica necesaria para estar abierto a la relación y salir al encuentro del otro. Lo que queda entonces es un colectivo de individuos que como unidades atomizadas permanecen encerrados en sí mismos y sólo aciertan a relacionarse en términos contractualistas, o en función de las determinaciones de su rol social.

Quedan entonces la desconfianza mutua y la cerrazón ensimismada de individuos o grupos como elementos para caracterizar las relaciones interpersonales e intergrupales, por tanto, la imposibilidad del encuentro interhumano. Es evidente que la alteridad queda suprimida y con ello, las posibilidades de actualizar la propia humanidad como capacidad ético-responsiva. Lo que se quiere establecer es la imposibilidad de que resulte inofensivo el hecho de no responder de manera adecuada al cuidado que el otro necesita, espera, o confía recibir. No responder a ese cuidado o permanecer indiferentes al otro tiene graves implicaciones en el ámbito de la ética social.<sup>102</sup>

Trust and openness are the same. It is our lack of trust, our existential mistrust, that makes us feel that we have to have the security of like-minded groups, groups based on generalized affinity rather than on the concreteness of open meeting with the real otherness that is present in every group, down to a pair of friends or a husband and wife (Friedman, 1974, p. 361).

La cita anterior aparece en el capítulo titulado *The Community of Otherness* que Friedman escribe en: *The Hidden Human Image: A heartening answer to the dehumanizing threats of our age* (1974). En esa misma obra, escrita hace más de treinta años, el autor se cita a sí mismo haciendo vigentes sus palabras de veinticinco años atrás, y que hoy por hoy siguen siendo actuales:

---

<sup>102</sup> ¿Cómo podría aspirarse a una convivencia humana de respeto a las diferencias y tolerancia hacia lo diverso cuando la alteridad queda cancelada de antemano? ¿Cómo aspirar a construir relaciones sólidas, justas y solidarias, sobre las arenas movedizas de la desconfianza en el otro? ¿Cómo recibir o estar abierto al otro al mismo tiempo que se erigen murallas de desconfianza hacia él/ella?

The common man of today lives in growing fear and insecurity; for he does not really believe that the leaders of the nations will be able to find those means of unity which will stave off the destruction that each country is preparing for its neighbor. The leaders themselves are in the clutch of a fear and a distrust which are more powerful than all the rational arguments which show the need of finding peaceful settlements of our international problems. Thus we are caught in a vicious circle. Unsatisfactory political, economic, and social conditions create insecurity which in turn prevents that cooperation and trust which might make possible the solution for those problems... (p. 361).

Hemos introducido estas citas, pues ambas apuntan hacia la confianza como elemento necesario para la relación interhumana y la solución de los problemas comunes, pues por algún lado habría que empezar a romper el círculo vicioso al que se refiere Friedman. El cuidado ético tiene mucho que aportar en el camino de construir y fortalecer esa confianza básica o confianza existencial que se requiere para construir relaciones que nos humanicen, en vez de relaciones instrumentales o totalizantes.

Que la confianza depositada en el otro se vea traicionada día con un día, no invalida, por otra parte, que la confianza siga siendo parte constitutiva de la interpelación. Precisamente porque seguimos esperando y confiando en el otro nos resulta inaceptable la indiferencia o falta de responsividad hacia él. Nos parece “anti-natural” la falta de cuidado de unos padres por sus hijos. Igualmente resultan repulsivas las imágenes que nos muestran en toda su crudeza el horror del *descuido* y el abandono en que se encuentran millones de seres humanos en todo el planeta.

Restituir al cuidado mutuo su dimensión humana es un aspecto crucial de la ética. Desafortunadamente las prácticas actuales y modos de relación apuntan hacia



un cuidado institucionalizado que está muy lejos de acercarse a ese ideal del cuidado que nos propone Noddings. Si al principio de este apartado nos preguntábamos por los fundamentos de la confianza en el otro, la clave para la respuesta puede encontrarse en la teoría del cuidado. De la misma manera en esta teoría podemos encontrar los argumentos para criticar la institucionalización del cuidado como respuesta indiscriminada hacia aquellos que lo necesitan. Por ahora cerramos esta discusión señalando que la capacidad ético-responsiva se manifiesta por el cuidado del otro; que dicho cuidado puede coadyuvar al fortalecimiento de esa confianza que demanda la relación interhumana, pues la confianza es un elemento constitutivo de la interpelación. La interpelación misma, cuando va acompañada de la confianza en el otro, nos constituye y nos confirma en nuestra humanidad. No se le pide o se interpela a una máquina para que nos cuide, sólo se hace la solicitud hacia *alguien* en quien depositamos nuestra confianza, porque sabemos que tiene la capacidad responsiva del cuidado.

### **3.3.2 El cuidado como conjunto de capacidades**

La capacidad responsiva del cuidado puede desglosarse para su mejor comprensión en varias disposiciones o cualidades específicas. En este apartado nos ocuparemos de analizarlas. El cuidado y más concretamente la acción del que cuida, dice Noddings, requiere de conocimiento así como del desarrollo de ciertas habilidades y actitudes características (1992, p. 23). La autora se refiere, desde luego, a la respuesta actualizada del cuidado que tiene lugar y se puede observar en un contexto particular y concreto.

En primer lugar, señala la autora, respondemos más efectivamente al otro cuando conocemos la historia de su necesidad y entendemos esa necesidad. El conocimiento y la comprensión del otro, por su parte, sólo pueden surgir del diálogo.

Dialogue... connects us to each other and helps to maintain caring relations. It also provides us with the knowledge of each other that form a foundation for response in caring... Continuing dialogue builds up a substantial knowledge of one another that serves to guide our responses" (Noddings, 1992, p. 23).

La conceptualización de diálogo que maneja la autora, según ella misma lo reconoce, es similar a la que propone Pablo Freire (1992, p. 22 y 23). Esta forma de aproximación al diálogo implica algo más que una mera plática o conversación informal, a la vez que se aleja de la concepción del diálogo como intercambio argumentativo. El diálogo al que se refiere Noddings se caracteriza por ser totalmente abierto, es decir, "*open-ended*", y por no perseguir ningún resultado particular, como convenir en alguna cuestión determinada. No es un diálogo persuasivo que pretenda convencer al otro de algo. Tampoco es un intercambio de razonamientos para llegar a una decisión consensuada o razonable. No hay una agenda previa de lo que se pretende lograr con este acercamiento dialogal hacia el otro, porque se parte del presupuesto de que el otro es completamente desconocido para mí y no puedo saber de antemano lo que pueda suceder en el encuentro. En este sentido la aproximación de esta autora hacia el diálogo puede evocar la alteridad levinasiana y, sobre todo, el encuentro buberiano de la relación yo-tú: una total apertura del yo que sale al encuentro del otro *sin saber*, de antemano, lo que encontrará. Conviene recuperar en

nuestra memoria la analogía del bebé con su mano extendida que se abre para encontrar y aceptar lo que se le presente en el camino (Buber, 2005, p. 30).

El diálogo es un camino de búsqueda para la comprensión, la empatía y la expresión de aprecio hacia el otro. Por el diálogo podemos acercarnos a ese entendimiento de su necesidad y a ese conocimiento de su historia que nos ayudan a responder con un auténtico cuidado. El diálogo del cuidado puede ser juguetón o serio, puede ser lógico o imaginativo, pero siempre tendrá como común denominador que supone una empresa indeterminada desde su inicio. El que otorga el cuidado, quien efectivamente se preocupa por el otro, tiene que responder tomando en cuenta las particularidades de la situación y de la persona con quien se relaciona, y esto no se puede determinar de manera anterior al encuentro. Es por eso que el diálogo del cuidado se preocupa por preguntar y buscar información para prevenir errores en nuestra relación con el otro. Por ejemplo, la costumbre de saludar, difiere significativamente según las nacionalidades o creencias religiosas de las personas. Si un ruso, o un francés, se acerca a un varón mexicano y le “planta” un beso en cada mejilla, el mexicano se sentirá francamente incómodo. Igualmente, se puede herir la sensibilidad de un *sheik* de la religión islámica si una mujer, de cualquier nacionalidad, pretende saludarlo con el convencional apretón de manos. Por ello se dice que una actitud abierta hacia el otro incluye la costumbre de preguntar o pedir permiso al otro antes de precipitarnos a imponer una forma de relación que a nosotros nos parece correcta.

Ahora bien, la pregunta puede ser expresa o tácita, pues los seres humanos no sólo nos comunicamos a través del lenguaje verbal. El tacto o sensibilidad que se

requieren para salir al encuentro del otro y relacionarse con él/ella en razón de su diferencia, es una manera de “preguntar” al otro, es decir, de tomarlo en cuenta antes de actuar. Esta última reflexión nos recuerda a Peperzak cuando expresa:

To take things and persons for what they really are, one must have a clear eye, a sensitive touch, a sharp nose, a fine ear a refined sense, and a good feel... By looking at, listening to, touching, or feeling aspects of beings that are out there and in here... to be civilized means, in the first place that one has acquired sensitive senses... (2004, p. 102 y 105).

Siguiendo este orden de ideas y parafraseando al autor (p. 108) podríamos afirmar que el mero intento de responder y ajustarse a la manifestación del otro como ese otro merece ser recibido, sería la condición previa para entablar un diálogo no des-cuidado, es decir, un diálogo responsivo que efectivamente muestre el cuidado por el otro y le ponga en primacía.

Otro conjunto de capacidades asociadas con el cuidado puede observarse en la disposición para procurar un ambiente hospitalario, velar o responder hacia las necesidades de los demás y promover una actitud conciliadora ante situaciones conflictivas del orden social (Noddings, 1992, p. 24). Estas tres actitudes tradicionalmente han sido transmitidas a las mujeres y han estado asociadas con cualidades “femeninas”. Son las mujeres las que principalmente se encargan de brindar el “calor de hogar” así como de atender a los niños, a los ancianos y a los enfermos. Son las mujeres las que, desde Aristófanes,<sup>103</sup> se oponen a la guerra y

---

<sup>103</sup> Hacemos referencia de manera particular a la comedia *Lisístrata*, nombre de mujer que significa “la que disuelve los ejércitos”. Recordamos el argumento de esta obra escrita en el 411 a.C. La protagonista es la esposa de un soldado ateniense que, cansada de las continuas guerras

buscan la superación de los conflictos de manera pacífica. Pues bien, Noddings nos recuerda que estas cualidades no tienen que ser exclusivamente del dominio de las mujeres, que la capacidad del cuidado es “... as much a mark of personhood as reason or rationality”, y que como personas debemos incrementar esta capacidad tanto en los varones como en las mujeres (1992, p. 24).

Como habíamos señalado, la autora se preocupa por encontrar las vías que permitan incrementar el cuidado. Haciendo una crítica de los programas de enseñanza que en los diversos niveles educativos constituyen una celebración del mundo masculino, Noddings denuncia la perpetuación de un sistema formativo que tiende a dejar de lado las actividades, actitudes y valores que históricamente se asocian con el mundo femenino, pero que desde el punto de vista de la ética se requiere atender y extender, para ambos sexos, en las escuelas y universidades (1992, p. 43). Una educación que perpetúa una cosmovisión que privilegia la idea de que sólo un sexo, en este caso el femenino, debe cuidar y apoyar a los que requieren apoyo y cuidado, nos remite a varias reflexiones.

En primer lugar resulta absurdo constatar que en un universo donde en teoría, al menos para occidente, se ha logrado reconocer la igualdad de hombres y mujeres, sean mujeres en su mayoría quienes se ocupen de las actividades “menos importantes”, es decir, el cuidado de los niños, de los ancianos, y los enfermos. Este reparto desigual tiene que ver, desde luego, con el tema de la justicia. Pero la crítica

---

entre Atenas, Esparta y otras ciudades griegas, reúne a las mujeres de ambos bandos y les propone iniciar una huelga de tipo sexual. Lisístrata logra convencer a todas las mujeres de Grecia de que no tengan relaciones sexuales con sus esposos hasta que éstos firmen la paz. Al final de la obra, los hombres, faltos de sexo, deciden dejar de luchar, firman la paz y ponen fin a la huelga de piernas cruzadas de sus mujeres.

también cuestiona las valoraciones acerca de aquello que consideramos como lo más y lo menos importante en la vida.

El desarrollo de la civilización y de la cultura, desde un cierto enfoque, nos hace ver que son las grandes obras del hombre, particularmente en el campo de la ciencia, del arte, y del mundo de las ideas, lo que determina y atestigua cuánto hemos avanzado como sociedad humana. Un enfoque muy diferente es el que plantea que las relaciones entre los hombres, la manera en que conviven entre sí, son lo que realmente podría expresar si hemos dejado atrás la barbarie para llamarnos a nosotros mismos civilizados. En los sistemas educativos es evidentemente el primer enfoque, no el segundo, el que predomina.<sup>104</sup> Esta es la posición que se critica desde el enfoque del cuidado.

No obstante, los dos enfoques anteriores no necesariamente han de plantearse de manera excluyente ni de forma polarizada. Que la educación tome en cuenta los aspectos relacionales de aprender a convivir y de aprender a ser, y no sólo los aspectos ligados al conocimiento y al desarrollo de habilidades técnicas, puede ser tanto o más importante para nuestras sociedades que dejar que el cuidado del otro recaiga “naturalmente” en sólo la mitad de la población, es decir, en el universo femenino. Dicho de otra manera, tanto hombres como mujeres deberían ser educados para cuidar al otro y responder a su llamado ético, también para procurar un mundo más hospitalario, resolver los conflictos de manera pacífica, actuar responsivamente

---

<sup>104</sup> Si bien en el *Informe Delors* (1996), se declaran como pilares básicos de la educación: *aprender a conocer, aprender a hacer, aprender a convivir y aprender a ser*, en la realidad es mucho lo que falta por hacer con respecto a la formación para la convivencia y la formación de la persona. El informe en cuestión se puede consultar en: <http://www.unesco.org/delors/>

y no ser ajenos las necesidades de hombres y mujeres que padecen las consecuencias de un actuar des-cuidado, en un ambiente hostil.

Ahora bien, es importante anotar que no se trata simplemente de educar para reproducir o imitar artificialmente ciertas conductas básicas del cuidado en la relación con los otros. Porque detrás de la frase convencional “¿en qué le puedo servir?”, puede haber una actitud de auténtica consideración y respeto por el otro, o una mera fórmula mecánica que se repite una y otra vez, cual grabación magnetofónica, sin la más mínima sensibilidad hacia el otro. En muchos contextos y situaciones, la pregunta “¿en qué le puedo servir?” generalmente forma parte del entrenamiento<sup>105</sup> que se exige para realizar una actividad determinada, específicamente en las profesiones llamadas *de servicio*. “¿Qué se le ofrece?” es la pregunta obligada de un profesional o de cualquier persona que por su actividad, y para conservar su trabajo, tiene que pronunciar ante el otro. Sin embargo, estas frases se pueden pronunciar con un alto grado de artificialidad cuando sólo son parte de la funciones de rol que la situación exige, y no necesariamente tienen que ver con la capacidad de relación ética, con un auténtico interés o cuidado del otro. Cuando las cosas son así, estamos ante un tipo de interacción en el que la instrumentalización de la relación con el otro salta a la vista. Puede haber distintos matices o grados en

---

<sup>105</sup> El entrenamiento no necesariamente supone una actividad reflexiva. La diferencia entre educar y entrenar, nos recuerda el filósofo de la educación Thomas F. Green (1971), tiene que ver con intenciones muy diferentes. En la educación la meta es que el alumno despliegue su potencial y se realice como ser humano a través de una actividad reflexiva. En el entrenamiento lo que interesa es que el otro desarrolle un conjunto de habilidades, que aprenda el *cómo*, sin necesariamente haber reflexionado o haberse preguntado el *por qué* o *para qué* de ello. La persona que pasa por un proceso de entrenamiento generalmente es visto como *recurso* o *capital* humano, más que en su dimensión personal.

cuanto a la mediatización del otro, unos más reprobables que otros, pero resulta claro que no estamos ante un tipo de relación ideal desde el punto de vista ético.

Por último hacemos mención de un componente más de la capacidad ético-responsiva: el que refiere a un modo de relación enfocado hacia la confirmación del otro. Noddings explica la idea de confirmación como la acción que busca afirmar y estimular lo mejor de los otros en cada encuentro, en cada relación.

When we confirm someone, we spot a better self and encourage its development. We can do this only if we know the other well enough to see how he or she is trying to become... we identify something admirable, or at least acceptable, struggling to emerge in each person we encounter... (1992, p. 25).

No quisimos cerrar ese apartado sin aludir a este componente, porque en un mundo donde la competencia es cada vez más fuerte, parece estar tomando cada vez más fuerza también, sobre todo en el ámbito de la política y las estrategias del mercado, la práctica de descalificar al contrario. La ética del cuidado nos recuerda que es la confirmación del otro, y no su descalificación, lo que urge en el mundo, aunque el escenario de la vida pública nos muestre lo contrario.

Recapitulando lo dicho en esta última sección cabe decir que el diálogo, la actitud para procurar al otro confirmándolo y atendiendo a sus necesidades, así como la disposición para buscar la convivencia pacífica y hacer de nuestro mundo un lugar hospitalario para todos, forman parte de la capacidad ético-responsiva.



### 3.4 El sí mismo de la afectividad

Hasta este punto no se ha abordado de manera directa la cuestión acerca del papel que juegan los sentimientos y la afectividad en la respuesta ético-responsiva. Ciertamente hemos hablado sobre la actitud de apertura y la sensibilidad que se requiere para dejarse afectar por la interpelación del otro, pero no hemos tratado con detalle el lugar que tiene la afectividad en la capacidad ético-responsiva. Como atributo fundamental de la existencia humana, no se puede soslayar el hecho de que la afectividad humana incide o determina, de uno u otro modo, nuestras acciones sobre el mundo. “No behavior can entirely hide the affective soil from which it emerges”, dice Peperzak (2004, p. 69). Reconocer y explicar el fundamento afectivo de la respuesta ética se vuelve, por lo tanto, una tarea que hemos de abordar en este apartado.

Si bien es cierto que la forma de reaccionar —afectivamente— ante el mundo es en buena parte aprendida, siempre hay un margen de libertad dentro del cual cada individuo se vuelve responsable de su disposición afectiva. En palabras del mismo Peperzak:

Our culture has provided a pattern for the entire process of affective dealings with the reality. It tells us which reactions are normal and which are exaggerated, pathological, insensitive heartless, or strange. Thus every culture constitutes models of emotionality that are propagated by tradition and education (*but...*) the affectivity of well-educated individuals is not wholly determined by the culture of the communities to which they belong. Even in this most spontaneous dimension there is freedom: each individual is to some extent responsible for his or her affective disposition (2004, p. 66 y 67).

Esto último resulta pertinente para nuestro trabajo ya que en el apartado anterior hacíamos mención del énfasis que hace Noddings para promover la ética del cuidado en nuestros procesos educativos; de niños y jóvenes, varones y mujeres. ¿No habría también que detenerse a considerar lo que a través de la educación se está transmitiendo con respecto a las formas “correctas” de asumir la afectividad? ¿En qué medida la educación de los sentimientos y de la afectividad debe tomarse como principio de cualquier otro propósito de formación ética? Pues si la afectividad constituye una forma de entrar en relación con las personas, incluso la primera forma a nivel pre-conceptual y pre-representacional,<sup>106</sup> es indispensable que consideremos este aspecto fundamental en nuestros propósitos y objetivos educativos. No en balde, desde la filosofía clásica hasta nuestros días, el tema de las dimensiones que no son meramente cognitivas o intelectuales en relación con la vida ética, ha sido tratado por muchos pensadores y filósofos.

De la época moderna cabe mencionar a Adam Smith y su *Teoría de los sentimientos morales* (1759). En la primera y segunda mitad del siglo XX encontramos el *Esbozo de una teoría de las emociones* (1939) de Jean Paul Sastre y *Libertad y resentimiento* (1974) de Peter Strawson respectivamente, por mencionar dos obras que se enfocan, de manera particular, al análisis de la afectividad humana. Mas no es la intención de este apartado hacer una revisión de lo que se haya dicho acerca de los sentimientos desde el punto de vista ético y moral, o de la emoción como forma de aprehender y transformar el mundo. En el contexto de nuestro trabajo

---

<sup>106</sup> De acuerdo con Peperzak, aunque la afectividad implica una cierta forma de cognición, la misma se define mejor de la siguiente manera: “Affections are preconceptual, prerepresentational, and presensible modes of acquaintance with and response to the phenomena that we allow to draw our attention. (2004, p. 65).

lo que nos interesa aquí es, en primer lugar, explicitar la estructura de la afectividad. Como segunda cuestión nos ocuparemos de analizar cómo la disposición para dejarse afectar por el otro se relaciona con la respuesta responsiva, tomando en cuenta lo singular de cada situación, pero evitando caer en el situacionismo<sup>107</sup>. Para sortear este último riesgo, propondremos y discutiremos la función de la sabiduría práctica según se propone desde los planteamientos de Ricœur.

### 3.4.1 La estructura de la afectividad

Peperzak distingue tres elementos en la estructura relacional de la afectividad: (1) el yo que siente o experimenta la afección, (2) el sí mismo que reflexivamente se reconoce como afectado, por (3) el afectante que es la persona, objeto o situación que “toca” al yo que es afectado (2004, p. 63). En este proceso, el resultado que generalmente se observa es el de una acción que corresponda o sea la respuesta adecuada a lo que demande la persona, objeto o situación.

Pongamos el ejemplo de un hecho básico, el de sentir frío. Ante la experiencia sensible de un yo que se encoge con la sensación de frío, hay un sí mismo que lo reconoce y un medio ambiente con el cual el yo entra en contacto. No se puede sentir frío, es decir, sentirnos afectados por el frío, si nos encontramos aislados por un traje térmico que nos incomunica con el ambiente exterior. Es necesario estar en relación

---

<sup>107</sup> Los riesgos de un sistema moral como el situacionismo ético de Fletcher (1966) han sido ampliamente discutidos. Basar la decisión ética en un sentimiento como el amor y negar la validez de toda normatividad, conduce sin remedio al relativismo moral. Basar la eticidad de la acción por las consecuencias, otro de los criterios del situacionismo ético, también supone dificultades de orden lógico que no se pueden soslayar. Por ello es preciso buscar un elemento para mediar las decisiones éticas, y esto es precisamente lo que aporta Ricœur bajo las premisas de una sabiduría práctica que busca satisfacer la excepción, transgrediendo lo menos posible la norma.

con el evento que puede provocar la sensación de frío para poder ser afectados por éste. Ahora bien, la respuesta de encogerse es una *reacción* automática que tiene como propósito minimizar el área de contacto con el exterior y evitar que el calor interno logre escapar del propio cuerpo. Pero esta reacción no es algo premeditado o pensado, simplemente es una respuesta automática que nuestra biología dispone como mecanismo de autoprotección. En el momento en que la actividad reflexiva del sí lleva a la conciencia y se hace cargo de lo que está ocurriendo, surge la urgencia de realizar una acción que sea la más adecuada ante la situación. En otras palabras, pasar de la reacción a la *respuesta*. Pensemos por un momento que la persona tiene como alternativas ponerse un abrigo, o resguardarse en algún sitio con una temperatura más elevada. Sería absurdo pensar que la reacción fuera quedarse en el mismo sitio, sin hacer nada más que continuar encogido. Así, también este proceso lo podemos seguir con respecto a la capacidad de ser afectados, ya no por la temperatura ambiental, sino por el clima emocional que supone el encuentro o relación con otro.

Lo importante a resaltar en esta estructura que Peperzak propone es que la afectividad es algo intencional, en el sentido fenomenológico del término. No se puede experimentar ninguna afectación si no es en relación con algo o con alguien: sentir no es la experiencia de un sujeto aislado u encerrado en sí mismo. Incluso si ese algo es algo interno, como un dolor de estómago (2004, p. 56 y 63). En este último caso, la afectación provocada estará dada por la sensación del dolor mismo, el yo que lo siente o experimenta, y el *self* o sí mismo que lo registra o lo lleva a la conciencia. Este desdoblamiento del yo del sentir —*I feel*—, y el *self* que es

afectado —*myself* as affected— remiten al sí mismo como otro de Ricœur y al tema de la ipseidad.

Puede observarse un paralelismo entre la estructura relacional de la afectividad que nos ofrece Peperzak y el análisis ricœuriano acerca de la relación entre el cuerpo y la carne. Para Peperzak es muy claro que el dolor de estómago no es sólo una sensación interna y nada más, sino que involucra una relación con el mundo exterior en la medida en que el cuerpo forma parte de ese mundo (2004, p. 56). Ricœur, por su lado establecerá que:

...mi carne sólo aparece como un cuerpo entre los cuerpos en la medida en que soy yo mismo un otro entre todos los demás, en una aprehensión de la naturaleza común, tejida, como dice Husserl, en la red de la intesubjetividad —instauradora, a su modo, de la ipseidad, a diferencia de lo que concebía Husserl—. No hay respuesta a la paradoja resumida por la pregunta “¿cómo comprender que mi carne sea también un cuerpo?”, porque Husserl ha pensado sólo al otro distinto de mí como otro yo, y nunca al sí como un otro (2003. p. 362).

Ese sí mismo como otro, esa relación del yo con el self que paradójicamente es el mismo y el otro, constituye el centro del análisis de la ipseidad. En la misma página anotada, Ricœur se preguntará recobrando el pensamiento de Heidegger: “¿No habría que volverse hacia *El ser y el tiempo* para elaborar una ontología de la carne que tenga en cuenta igualmente la intimidad con respecto a sí misma de la carne y su apertura al mundo?”. Esta apertura al mundo equivale, desde nuestro punto de vista, a la consideración del cuerpo propio como parte de ese mundo a la que se refiere Peperzak. La intencionalidad fenomenológica como apertura al mundo es fundamental en la experiencia de la afectividad. En el solpsismo o aislamiento de un

yo encerrado en sí mismo no cabe la posibilidad de dejarse afectar por algo o por alguien ajeno al propio yo. Ubicándonos en el plano ético, cabe decir que al cerrar la posibilidad de ser afectado por la alteridad, la interpelación del otro resulta “inaudible”: un yo solipsista se vuelve ciego, sordo y mudo para recibir al otro; se vuelve inalcanzable y es totalmente incapaz de responder éticamente, es decir, responsivamente.<sup>108</sup>

Si de acuerdo con Peperzak, la conducta humana es el reflejo del terreno afectivo del cual emerge, podemos decir, sin riesgo de contradicción, que en un terreno sembrado de egoísmo y mismidad la modalidad para la vida emocional resultante será monó-tona: lo que moverá a la persona será el interés personal y ninguna otra cosa. La posibilidad de verse afectado por eventos, situaciones o personas, fuera del interés personal, resulta cancelada.<sup>109</sup> No hay espacio para la intersubjetividad en el sentido de un encuentro con el otro como alteridad. La acción sobre el mundo es una acción volcada sobre lo mismo, es decir, acción para sí mismo que no alcanza a ser-para-el otro.

---

<sup>108</sup> En el análisis acerca del narcisismo (2004, p. 67) Peperzak ofrece un ejemplo ilustrativo de cómo se llega a caer en respuestas falsas o inadecuadas ante el mundo cuando las únicas afectaciones que puede recibir el yo son aquellas que responden al criterio de auto-satisfacción o auto-complacencia. En este centramiento narcisista del yo no hay cabida para recibir la interpelación del otro y la posibilidad para la respuesta éticamente responsiva queda anulada.

<sup>109</sup> Cabe anotar los efectos nefastos que la psicología mal entendida ha tenido en la práctica psicoterapéutica al enfatizar la auto-realización individual como autosuficiencia y total independencia de los demás. La insistencia en declarar que el yo psicológico tiene la capacidad para no dejarse afectar por los eventos externos ni por segundas o terceras personas, puede contener una parte de verdad. Lo erróneo, sin embargo, es considerar que este aislamiento con respecto al exterior, incluyendo a los otros, se plantee como aspiración de vida personal. Lograr los propósitos individuales sin consideración por nada o nadie más, conduce tarde que temprano a vidas solitarias y totalmente estériles desde el punto de vista de la afectividad humana. Bien dice Ricœur cuando enfatiza en su definición de *ethos*, que no hay deseo de vida buena si no es con y para otros.

Por el contrario, en un terreno afectivo bien cultivado, es decir, en un suelo donde la capacidad para dejarse afectar por el otro no está constreñida por los límites del propio yo, la capacidad ético-responsiva se actualiza y se desarrolla en armonía con la estructura de la afectividad que aquí hemos anotado: 1) el yo afectado por la interpelación del rostro, 2) el sí mismo que se reconoce afectado, 3) el otro que ha “tocado” al yo afectado. De esta afectación por el otro, surge, como consecuencia, la respuesta responsiva matizada por la empatía, el cuidado, la compasión, etc., según lo demande la interpelación del otro. “As soon as we allow something (or someone) to affect us, we are challenged: being affected (that is feeling an affection) is feeling provoked and urged to react”, señala Peperzak (2004, p. 62). Pero más que un reflejo automático o instintivo, el movimiento adecuado sería una respuesta ajustada a lo que la situación y/o el otro exigen, es decir, una respuesta desde “el otro”, y no sólo desde el propio yo. El mismo Peperzak continúa:

In their address, phenomena suggest and request, or even demand, a response. As affecting us, they demand an affective reaction. Such a reaction, however spontaneous, cannot be completely arbitrary, because this would show madness (...) If things and persons and events that touch and move us urge us to respond in an affectively adequate way, our adjustment is an elementary form of justice: our affection must “recognize” and “do justice” to that which (...) displays its own nature in the confrontation (2004, pp. 62 y 63).

Por otro lado, no se trata de considerar que la libertad personal queda anulada. Si bien, desde la perspectiva del otro, y en un sentido estrictamente levinasiano, la responsabilidad para con el otro y por el otro viene primero y la libertad le precede después, la capacidad ético-responsiva exige un delicado balance. La respuesta, y

específicamente el ajuste de la misma, es el resultado de una acción que está determinada, en alguna medida, por la libertad del agente. Esta libertad puede entenderse desde el punto de vista de la capacidad para elegir la propia disposición de la afectividad: "...each individual is to some extent responsible for his or her affective disposition" (Peperzak, 2004, p. 67). Y detrás de esta responsabilidad por la propia disposición tiene que haber, desde luego, un cierto margen para la elección. La capacidad ético-responsiva, desde el punto de vista de la afectividad, puede contemplarse condicionada en buena medida por esta disposición para dejarse afectar por el otro.

#### **3.4.2 La singularidad de las situaciones y la sabiduría práctica**

Establezcamos como punto de partida que una persona tiene la disposición para dejarse afectar por el otro. Esto significaría que la interpelación que viene del otro demandaría una respuesta que diera satisfacción a lo que ese otro solicita o exige. El primer sujeto, el afectado, tendría que ofrecer la respuesta adecuada, es decir, actuar en correspondencia con lo que la situación o el otro requieren de él/ella. Supongamos también que lo que pide el afectante no es un mero capricho sino una ayuda solidaria para resolver una necesidad imperiosa. Es decir, la petición viene de alguien que vive una estrechez o carencia que no puede resolver por sí mismo.

Supongamos, por último, que el que ha sido afectado puede, sin mayor conflicto, satisfacer la demanda sin comprometer de manera significativa su bienestar personal o sin enfrentar ningún tipo de disyuntiva entre alternativas que confronten dos principios éticos entre sí, como por ejemplo, entre justicia y bondad. En otras



palabras, la persona afectada puede brindar lo que requiere el afectante y actuar responsivamente hacia él/ella sin mayor problema. Puede incluso decidir incursionar más allá de lo que se le está pidiendo para intentar resolver, desde sus orígenes, las causas primeras que tienen marginado o que han provocado la carencia de quien lo ha interpelado. Ante este tipo de situaciones no hay dificultad para decidir el curso de la respuesta y actuar en consecuencia.

Sin embargo, hay otras situaciones en las cuales la respuesta responsiva no resulta tan sencilla, no sólo porque en la respuesta al tú del otro pudiera encontrarse comprometido el yo de la primera persona, sino porque hay otras segundas personas, otros “túes” a los que el yo también está vinculado y a quienes ha de responder también. Entrar en relación con un tú concreto implica dejar como tercero a cualquier otro. Implica dejar fuera de la relación a los *otros* otros, lo cual nos lleva al problema de la justicia. La cuestión central, sin embargo, es que la decisión moral, el camino que ha de elegirse en una situación en la que el yo está expuesto a un juego de variadas interpelaciones, ya no resulta tan sencilla.

Las normas y reglas que desde la ética social se establecen para ordenar la vida moral siempre tienen un carácter general y no son suficientes si se considera la singularidad de las situaciones dilemáticas que muchas veces hay que afrontar. La regla de oro “Haz con el otro lo que deseas para ti mismo”, puede toparse con problemas de aplicación cuando el agente se ve enfrentado a situaciones concretas en las cuales dos o más personas son las que interpelan. ¿A quién atender? ¿Bajo qué criterios se puede orientar el afectado por múltiples demandas para decidir la respuesta apropiada?

La capacidad ético-responsiva debe tomar en cuenta que la responsabilidad por el otro entraña también la capacidad para saber deliberar y decidir ante situaciones conflictivas. El *deseo de vivir juntos* —the will to live together—,<sup>110</sup> esa fraternidad universal a la que aspiramos como moral de *convicción*, según el término que utiliza Ricœur, supone enfrentar escenarios o circunstancias muy complejas en las que la decisión moral y el curso de la respuesta responsiva no resultan fáciles de resolver. La regla de la justicia distributiva que determina una consideración para todos por igual no se aplica de manera sencilla en los contextos donde no hay suficiente para distribuir entre todos. Ahí donde ética y moral entran en conflicto, entendidos estos conceptos a la manera de Ricœur —ética como aspiración de vida buena y moral como dimensión normativa del *ethos*—, en ese espacio donde la solicitud debida al otro y la regla de justicia para el *cada uno* de todos los demás entran en colisión, se ha de recurrir al recurso de la sabiduría práctica.

Por ello, antes de concluir este capítulo se introducirán algunas consideraciones acerca de la sabiduría práctica según la propone Ricœur, específicamente por lo que respecta al tratamiento de la excepción en beneficio del otro. “La sabiduría práctica consiste en inventar los comportamientos que mejor satisfagan la excepción exigida por la solicitud, traicionando lo menos posible a la regla (...) inventar los comportamientos *justos y apropiados* a la singularidad de los casos”, nos dirá el autor (2003, p. 294). El subrayado de justos y apropiados ha sido

---

<sup>110</sup> En un artículo publicado en 1995 y titulado “Fragility and responsibility”, Ricœur menciona la necesidad del reconocimiento mutuo como miembros de una *afiliación humana fundamental* —fundamental human fellowship— y del *deseo de vivir juntos* —the will to live together—, como elementos clave para resolver las paradojas que presenta la sociedad política contemporánea. Recuperamos para nuestro análisis esta última expresión que como aspiración ética resulta indiscutible, pero que en el ámbito de la vida cotidiana no es fácil aplicar.

añadido a la cita original para recalcar que esta *phronesis* que del pensamiento aristotélico recupera Ricœur, tiene como particularidad esta búsqueda de articulación que intenta satisfacer la prueba de la norma *al mismo tiempo* que considera la excepción. Ricœur usa también el término de *convicción* para hacer referencia al ejercicio deliberativo que persigue lograr una conexión entre la solicitud y la norma, a la hora de decidir y actuar —responsivamente.

Al respecto menciona el filósofo Domingo Moratalla (2005), biógrafo y traductor al español de muchos trabajos de Ricœur.

La vida humana requiere de la sabiduría práctica porque los principios morales chocan entre sí y, por otra parte, porque confrontados a la complejidad de la vida humana no pueden dar cuenta de ella plenamente (...) el ejercicio *deliberativo* problemático, tal y como se entiende desde sus planteamientos, tiene una dimensión crítica que procede en última instancia de su profunda raíz fenomenológica (recuperar los hechos como sentido y recordar el papel constituyente del sujeto en correlación con el mundo). Ahora bien, la deliberación ha de conducir a una decisión, a una acción aquí y ahora. Esta decisión es la “convicción”, nombre que adopta, según Ricœur, la sabiduría práctica (p. 139).

La capacidad ético-responsiva requiere de la sabiduría práctica que considere la singularidad del caso, pero pasando por la prueba de la norma para evitar caer, según nos previene Ricœur, “en las seducciones de un situacionismo moral que nos entregaría indefensos a la arbitrariedad” (2003, p. 259). Por otro lado, la invención que se requiere para encontrar los comportamientos que satisfagan tales criterios requieren asimismo de “imaginación ética” para explorar el ámbito de la posibilidad, es decir, de lo inédito, más allá del funcionamiento legal (2001, p. 85). Esta distancia

entre lo deseable de la aspiración y lo exigible de la norma, entre lo que la singularidad de una situación demanda de nosotros y el dictado de un código de aplicación universal, es lo que nos permite precisar la diferencia entre la responsividad ética y la responsabilidad como convencionalmente se le entiende.<sup>111</sup>

Si en páginas previas de este trabajo se mencionó que la respuesta éticamente responsiva requería, ante todo “...de *una disposición para dejarse afectar por el otro y hacerse responsable de él/ella*, pero también de *una convicción para asumir el sentido relacional que nos humaniza...*” (p. 150), es posible hacer una recapitulación de lo expresado hasta aquí en los puntos siguientes:

1. Que la capacidad responsiva supone dos momentos. Uno que supone la apertura y descentramiento del yo para dejarse afectar por el otro, y un segundo momento donde se reconoce la intención de responder adecuadamente.<sup>112</sup>
2. Que la respuesta afectiva de responsabilidad hacia el otro conlleva la necesidad de *inventar los comportamientos justos y apropiados*, de modo que dicha respuesta considere tanto la singularidad del caso como la exigencia dictada por la norma.
3. Que de acuerdo con lo anterior, la respuesta responsiva ha de recurrir a la sabiduría práctica que, como convicción, recupera esa empresa *herida* que es la ética (Ricœur, 2001, p. 86) y que busca, en el sentido relacional que nos humaniza, las posibilidades de su propia recuperación y sentido.

---

<sup>111</sup> La responsabilidad levinasiana, que trasciende lo exigible desde el punto de vista deontológico, está más cercana desde luego a la responsividad.

<sup>112</sup> “...*an affection plus an intention*”, nos dirá Tallon en su texto (1995, p. 109).

### 3.5 Discusión: La reapropiación de la capacidad ético-responsiva

En la parte introductoria de este capítulo se mencionó que la capacidad ético-responsiva, a diferencia de otras capacidades humanas, supone un acto de “reapropiación”; asimismo, que en dicho proceso de reapropiación es que se despliega y actualiza esta capacidad, la cual se expresa como respuesta ética. En dicho señalamiento, sin embargo, no se analizó el sentido de ese acto de reapropiación. En el orden de ideas seguido se *describieron* las condiciones que van a la par de tal proceso. Se dijo que, *la disposición para dejarse afectar por el otro y hacerse responsable de él/ella*, así como *la convicción para asumir el sentido relacional que nos humaniza*, constituían los requisitos para actualizar la capacidad ético-responsiva. ¿Cómo se relacionan estos requisitos con ese acto al que nos referimos bajo el término de “reapropiación”? ¿Qué sentido le damos o qué expresamos cuando hablamos de reapropiación? ¿De qué manera la idea de reapropiación queda conectada con la capacidad ético-responsiva?

Las preguntas anteriores guiarán la reflexión en el cierre de este apartado. La idea de “reapropiación” será el hilo conductor de esta discusión. Al mismo tiempo se hará una recapitulación de las ideas desarrolladas: la alteridad, la lógica del responder responsivo, las capacidades del cuidado ético, así como el papel de la afectividad y la sabiduría práctica en la respuesta responsiva.

En un primer acercamiento al sentido de la reapropiación, se presenta la siguiente parábola:

Érase un hombre que había perdido su dignidad. Para reparar tan penosa pérdida, buscó afanosamente la respuesta ante un amplio espejo. Cada vez que se miraba, el espejo le devolvía su propia imagen. Insatisfecho, puso a prueba algunas soluciones.

En un primer intento, quiso cambiar de aspecto físico. Cultivó sus músculos, adelgazó, se procuró un físico más atractivo, etc., y, al cabo de cierto tiempo, logró tener una imagen algo distinta. Al mirarse al espejo y preguntar por su dignidad, solo halló respuesta sobre sí mismo. Ciertamente insatisfecho, buscó novedades. Se preocupó de ir vestido según patrones de moda que le hacían sentirse distinto ante los demás y, a la vez, con cierto aire de esnobismo. Sin embargo, al contemplarse otra vez ante el espejo, sólo se veía a él, sin saber exactamente de quién era ese rostro, cada vez más extraño. Infeliz de su imagen, fue a buscarla con ayuda de otras cosas. Se procuró una formación intelectual sólida, lo que le sirvió para conseguir un lugar destacado y respetable en la sociedad. Además, se rodeó de algunos bienes y amigos que, según él mismo creía, le darían bienestar y prestigio frente a los demás. Pero al mirarse al espejo seguía sin encontrar su dignidad hasta el punto de sentirse totalmente extraño ante su propio rostro.

Un buen día, tropezó y rompió el espejo. Entonces no tenía donde mirarse, ni podía ver su rostro. Pensó que jamás lograría alcanzar su dignidad. Así que no tuvo más remedio que renunciar a sí mismo. Sólo le quedaba mirar al rostro del otro. Desde ese momento, comenzó una nueva etapa en su vida. Fue haciendo cosas que percibía necesarias en los demás. Vio cómo, con el paso del tiempo, el rostro de los demás le mostraba aquello que él había perdido hacía mucho. Logró descubrir su propia dignidad en el rostro del otro (Ortega y Mínguez, 2001, p.84).

El concepto de dignidad de la persona puede abordarse desde varias perspectivas o dimensiones: político-social, religiosa o teológica, ontológica y ética. (García Moreno, 1997, p. 1). En este análisis nos referimos a la dimensión ética. Pero históricamente, a partir de Kant, el concepto de dignidad generalmente aparece ligado a la noción de autonomía moral, por lo que se requiere hacer algunas precisiones respecto a la dimensión relacional que aquí se asigna a dicha noción. Una dignidad “personal” que no se logra si no es por el otro y gracias al otro. Esta aproximación se adhiere al planteamiento levinasiano en el cual la dignidad ética precede a la ontológica. Dignidad ética que se actualiza al responder por el hermano.

La metáfora que alude al sentido de que la dignidad se puede perder y encontrar, no significa otra cosa que la negación o afirmación de esa cualidad relacional que nos hace humanos o nos deshumaniza. El acto de Caín resulta abominable e inmoral, pero se añade a la gravedad del mismo lo aberrante de la respuesta con que intenta desligarse del vínculo fraternal. La expresión “¿Soy acaso el guardián de mi hermano?” tiene muchas lecturas. Un acto de cobardía con el que intenta evadir la responsabilidad que le corresponde y por la que se le piden cuentas; el afán de quedar impune tras violar el imperativo que prohíbe matar; la pretensión de ocultamiento y engaño hacia la voz que le interpela con la pregunta por el hermano, etc. Pero también se puede leer como el empeño de negar la otredad, como un intento de separación mediante el cual el yo sólo vive por sí y para sí. Este replegarse del yo sobre sí mismo, este alejamiento del ser-para-el-otro de la ética levinasiana, es lo que hace perder el sentido de dignidad desde el enfoque con el cual se aborda aquí.

Por lo tanto la idea de *reapropiación* con relación al concepto de dignidad tiene que ver, paradójicamente, con un *desposeimiento* de sí. En la medida en que yo me reconozco como deudor del hermano, es decir, que me debo a él y soy para él, es que logro tener o recuperar la capacidad para responderle. Siguiendo a Lévinas, la dignidad humana queda expresada en la vulnerabilidad del rostro del otro ante quien yo no puedo ejercer poder ni violencia. La dignidad que me humaniza no se localiza al interior del yo, sino en el descentramiento y la salida del yo, en la sujeción al otro y al imperativo que me exige responder de él, ante él y por él. La capacidad ético-responsiva queda así caracterizada como apertura al otro, como reconocimiento de la alteridad y heteronomía, más que autonomía.

La segunda idea sobre la cual enfocamos la idea de reapropiación tiene que ver con el responder responsivo. En páginas anteriores habíamos resaltado que en contexto de la relación concreta, una respuesta “maquinal” o automática no merece ser llamada responsividad; que en la respuesta —answer— que remedia una carencia no queda agotado el responder —response— (Waldenfels, 1997, p. 23). Aduciendo al ejemplo ofrecido con relación a la deuda pendiente con quienes padecen hambre, se señaló que la exigencia ética del otro no es sólo de pan y por tanto la responsividad ética no se agota en el hecho de satisfacer la necesidad de alimento.

Por un lado queda la deuda eterna que me sujeta al otro por el hecho del estado de precariedad sufrido, independientemente de que dicho estado haya sido superado, pues la lógica del responder responsivo responde a una lógica “más allá del sentido y de las reglas” (Waldenfels, 1997, p. 22). Por otro lado, como se había señalado, la respuesta responsiva ocurre o se determina en el responder mismo; no hay una preconcepción de respuesta e incluso se llega a dar lo que no se tiene. Aquí podemos aducir como un ejemplo concreto la respuesta excepcional de alguien que a pesar de padecer hambre llega a “quitarse el pan de la boca” para brindarlo a otro. Mas en este responder responsivo extremo, la persona puede continuar sintiendo que “debería” poder hacer algo más por el otro. Hablamos de un responder responsivo que como diría el título del texto de Lévinas (1993), nos coloca en el extremo de “Morir por...”.

Si con respecto a la dignidad la reapropiación significaba desposeimiento, con respecto a la lógica de la respuesta responsiva la reapropiación significará asumir esa lógica de acomedimiento (sin medida) o *desregulación*. Los momentos de singularidad, ineludibilidad, posterioridad y asimetría del responder responsivo, nos



colocan ante una exigencia ética de tal calibre que desde el punto de vista individualista, quisiéramos despojarnos más que apropiarnos. Pero no hay escapatoria ni remedio posible. La ineludibilidad del responder, por ejemplo, nos coloca indefectiblemente en una posición en la que el llamado o interpelación está dirigido a mí y por tanto me pertenece. Este sentido de responsabilidad ineludible hace que la capacidad ético-responsiva se actualice como responder responsivo en *mi* respuesta ética concreta.

La tercera reflexión acerca del sentido de reapropiación tiene que ver con las capacidades del cuidado ético. Pero antes de proseguir, conviene hacer algunas aclaraciones. La palabra “apropiación” se refiere a la acción y efecto de hacer algo “apropiado” en el sentido de adecuarlo o ajustarlo a un orden conveniente o correcto. Pero también evoca la idea de propiedad en el sentido de posesión o pertenencia. El término *reapropiación* no aparece en el diccionario pero se encuentra en el uso corriente. Nos aventuramos a decir que el significado implícito en su uso alude a una dinámica de ajustes y desajustes: algo que estaba bien, se desarregló y luego se recompuso. En el sentido de pertenencia, “reapropiación” aludiría al restablecimiento de algo que se poseía, se perdió y volvió a recuperarse. En este apartado estamos haciendo un juego entre ambos significados: reapropiarse de la capacidad ético-responsiva significa recuperar la forma correcta de proceder como personas éticas, por una parte. Pero por otro lado significa reclamar como patrimonio de sí mismo, como rasgo de identidad que nos pertenece en tanto seres humanos, una capacidad para relacionarnos de la manera en que se ha presentado a lo largo de este trabajo.

Bajo el enfoque del cuidado ético es posible enlistar un conjunto de cualidades apropiadas a la relación ética en el plano concreto. La práctica de la

hospitalidad, muy acorde con los planteamientos levinasianos y con la solicitud ricœuriana, es uno de los rasgos que destacamos de la ética del cuidado. Abrir la propia casa para recibir al otro, dar la bienvenida al extranjero y poner nuestra morada a su disposición atendándolo con deferencia, son formas de expresión del cuidado ético.

Aunada a la hospitalidad se destaca en el cuidado la actitud dialogal. Pero el diálogo del cuidado es una forma particular de interlocución que atiende a la diferencia del otro con una actitud receptiva y abierta, es decir, se refiere a un tipo de conversación que no lleva una agenda predeterminada, como llegar al consenso por ejemplo, ni tampoco consiste en un intercambio de argumentaciones que buscan convencer o persuadir. Como tercer rasgo distintivo del cuidado ético mencionamos la disposición para conciliar situaciones conflictivas y privilegiar la paz. El principio de no-violencia y el mantenimiento de las relaciones, son los valores fundamentales del cuidado ético. Ningún otro valor ético como la libertad o la justicia, por mencionar dos de éstos, pueden justificar, en ningún momento, que se ejerza violencia contra el otro. Por último, la confirmación y promoción del desarrollo del otro, es decir, una actitud de colaboración y apoyo más que de competencia, matizan la relación de cuidado con un toque muy especial. Antítesis de la insensibilidad, de la indiferencia y de la violencia, el cuidado ético propugna por un tipo de relaciones en el que la capacidad ético-responsiva encuentra su natural campo de expresión.

Si reapropiarse de la capacidad ético-responsiva significa recuperar la forma correcta de proceder, la perspectiva de la ética del cuidado brinda elementos concretos para marcar el rumbo. Si la tarea de la ética consiste, en palabras de

Savater, en “descubrir lo impropio de mí” (1994, p. 74), la ética del cuidado resulta sumamente útil para orientar la reflexión aplicada a las situaciones concretas.

Reapropiarse de la capacidad ético-responsiva como reclamo del patrimonio personal es activar ese ideal del cuidado que se funda en el cuidado natural. Es poder y querer definirse a uno mismo como *alguien-que-cuida*. Es desear enriquecer el sentido de la relación inter-humana desde la confianza —trust— en el otro, y no a la inversa.

Una cuarta disquisición con respecto a la idea de reapropiación la abordamos desde la perspectiva de la afectividad y el lugar que juega la sabiduría práctica en la respuesta ética. Recuperar la capacidad para ser tocados por el otro supone rescatar la capacidad de sentir. Un ámbito de interrelaciones que se caracterizan por el intercambio instrumental y por un individualismo exacerbado, requiere de una insensibilidad o incapacidad para experimentar cualquier tipo de afectación que provenga del exterior, específicamente del otro. Pero lo auténticamente humano implica la capacidad de ser tocado por el otro. Desde el campo de la psicología se ha mostrado ampliamente la capacidad empática de los bebés desde que acaban de nacer. Incluso antes, desde el vientre materno, el bebé por nacer se muestra receptivo y reactivo a los estímulos del exterior. Pero la mera afectividad, sin embargo, no resulta suficiente para la respuesta responsiva. Al respecto dice Blum (1987):

Responsiveness is an action expressive of an altruistic motive toward others (...) involves both cognitive and affective dimensions (...) The cognitive and affective dimensions of responsiveness are not rightly understood as merely two separate ‘components’ —a cognition and a feeling-state— added together; rather they inform one another (...) Merely understanding another’s condition is insufficient for responsiveness, (but...) experiencing the same feeling as the other person is neither necessary nor sufficient for responsiveness (pp. 310 – 313).

Lo que Blum destaca como condición para la responsividad, aparte de la motivación altruista para mejorar o remediar la condición del otro, es una condición que tiene que ver con la formación de la identidad en términos de relacionalidad —relatedness—, más que de separación (1987, 317).

Es posible decir por lo tanto que recuperar la capacidad responsiva implica consideraciones relacionadas con la identidad y la afectividad. La comprensión o entendimiento de lo que ocurre al otro y la intelección de que está en nuestras manos hacer algo para mejorar su condición, pueden formar parte de la respuesta responsiva, pero no la garantizan. Es preciso reapropiarse de la capacidad para la afectividad y del sentido relacional que se ha relegado en aras de lo individual.

Con relación a la sabiduría práctica abordada también en este capítulo, podemos anotarla como “el recurso a lo optativo ante las aporías de lo imperativo” (Domingo Moratalla, 2005, p. 140). El *ethos* ricœuriano que coloca de manera articulada la aspiración ética del proyecto de vida personal —momento optativo— con la convivencia social normada por las instituciones justas —momento deontológico del imperativo—, requiere de la sabiduría práctica para resolver la complejidad de situaciones en las que los principios morales chocan entre sí. La sabiduría práctica como *phronesis* actualizada se requiere como alternativa para resolver el problema del tercero y evitar los riesgos del situacionismo moral. De esta manera, la respuesta responsiva podrá satisfacer lo más posible la excepción, traicionando lo menos posible la regla. Recuperar el ejercicio de la *phronesis* se convierte, por lo tanto, en un requerimiento adicional de esa reapropiación de la capacidad ético-responsiva que se ha analizado.

Como cierre del capítulo dejamos anotado, a manera de recapitulación, que la capacidad ético-responsiva significa, en pocas palabras: desposeimiento y heteronomía más que autonomía del yo; una lógica de desmesura o acomedimiento para caracterizar la relación; hospitalidad y cuidado del otro como guía de actuación; recuperación de la afectividad y ejercicio de la *phronesis*, para resolver la complejidad de cada situación. Estas pautas en las que se entretajan los planteamientos de la ética del cuidado, de la filosofía de Lévinas y de las aportaciones de Ricœur, quedan respaldadas por las discusiones y argumentaciones abordadas en este capítulo y en los precedentes.

En este punto del trabajo, consideramos que la tarea de proponer la noción de responsividad como punto de encuentro para tres aproximaciones de la ética ha logrado suficientemente sus propósitos fundamentales. La investigación establece las líneas generales para análisis posteriores que permitan enfatizar y poner en la mesa de discusión la noción de responsividad ética como aquí se ha propuesto. En las conclusiones del apartado siguiente se señalan rutas posibles para estudios posteriores de la responsividad en contextos particulares y se hace un balance que ratifica los aportes esenciales de esta tesis.



## Conclusiones

Si viviéramos en un mundo perfecto no tendría sentido hablar de ética. Sería prácticamente inútil abocarse a cualquier tarea orientada a buscar los fundamentos para la vida buena y la convivencia justa. Resultaría igualmente superfluo explorar las formas de relación ética entre las personas si los vínculos humanos estuvieran invariablemente impregnados de solicitud, desinterés, cuidado y responsabilidad hacia los demás y por los demás. Pero nuestro mundo no es perfecto y el lazo que une a los hombres no siempre se teje en torno a las cualidades o disposiciones antes mencionadas.

A lo largo de este trabajo hemos centrado nuestro esfuerzo en explorar una forma de relación ética que enfatiza la importancia e incluso la primacía del otro sobre el yo. Al entretelar elementos aportados por la ética del cuidado, por la ética levinasiana, y por el análisis ricœuriano presentamos un sentido para la ética que se propone bajo el nombre de responsividad.

Al hacer un balance final de nuestro trabajo dejamos anotado como uno de sus aspectos más positivos el siguiente. Hemos colocado en la mesa de discusión un concepto que no aparece integrado al discurso ético en los países latinoamericanos. La obligación hacia el otro, más allá de la lógica de derechos y deberes universales, más allá de la lógica de la reciprocidad o del diálogo procedimentalista, cobra una fuerza especial cuando se hace referencia a dicha obligación bajo un nombre distinto al de responsabilidad.

En Latinoamérica no existe una difusión considerable de trabajos que aborden el pensamiento de Lévinas —aunque en todos ellos el concepto de responsabilidad

se utiliza evidentemente en términos levinasianos—. Pero fuera de estos contextos el concepto de responsabilidad se utiliza principalmente en un sentido deontológico y universalista, es decir en términos de imparcialidad, simetría, y reciprocidad.

La novedad o extrañeza que implica escuchar que se hace mención de algo llamado *responsividad ética* o que se utiliza una expresión como *capacidad ético-responsiva*, obliga a quien presta oídos a reconsiderar lo escuchado. Lo mismo sucede cuando se leen por primera vez estos términos en el lenguaje escrito. En México no se usan estas expresiones en las discusiones académicas que tocan temas éticos, y mucho menos en el habla coloquial de la comunidad en general. Utilizar estas formulaciones suscita, por lo tanto, una curiosidad especial que conduce a las personas a interesarse y preguntar por el significado preciso de estos vocablos. Esto conduce a formular respuestas que establezcan distinciones y matizaciones acerca de las formas de relación ética con el otro y acerca del sitio que ese otro ocupa en el imaginario personal o colectivo. Estos primeros acercamientos, por consecuencia, pueden llevar a reconsideraciones acerca del carácter de la relación ética en particular, y sobre todo a una revitalización del discurso ético en general.

Revitalizar el discurso ético enfatizando la dimensión relacional, e insistir en la primacía del otro y el cuidado hacia el otro, han sido propósitos centrales de este trabajo. El empleo del término *responsividad*, mediante el recurso del lenguaje, nos permite aportar como “algo nuevo” una noción que alude a esos propósitos fundamentales. Las ideas de hospitalidad, solicitud, cuidado del otro, deferencia, acomodamiento, alteridad y primacía del otro, entre otras expresiones, son igualmente



evocadas al hablar de la *responsividad ética* o de la *capacidad ético-responsiva* según aquí lo hemos desarrollado.

Por otra parte, la noción de *responsividad ética* añade a los planteamientos de la ética del cuidado, de la ética levinasiana, y del *ethos* ricœuriano, una nueva, aunque modesta interpretación. Desde otra óptica este acercamiento interpretativo supone asimismo uno de los aspectos vulnerables de la tesis, pues sería esperable encontrar puntos de vista diferentes o contrapuestos a la lectura que aquí hemos hecho de Noddings, Levinas y Ricœur.

Sabemos, no obstante, que es imposible presentar el conocimiento ético y filosófico como algo acabado. Por el contrario, la tradición occidental se ha caracterizado, desde los griegos hasta nuestros días, por lograr un mejor entendimiento de aquello que pretende comprender, mediante avances y retrocesos, mediante el rodeo del análisis hermenéutico. Volver sobre lo andado es lo que procura nuevos discernimientos y apreciaciones y no se puede volver sobre lo andado si no se han dado los primeros pasos. La noción de *responsividad* ha sido un decidido intento por caminar hacia una dirección donde el cuidado del otro sea lo que brinde sentido a la relación humana; donde la sabiduría práctica ayude a vivir con solicitud y justicia hacia el otro; donde aparece en el horizonte, con sorprendente claridad y sin lugar a dudas, la ética como filosofía primera.



**Bibliografía**

Aristóteles (2000) *Ética Nicomaquea*. Versión Antonio Gómez Robledo. México: Porrúa. Recuperado en Octubre de 2006:

<http://www.opcolombia.org/estudio/justicia.html>

Bauman, Z. (2001). *The individualized society*. Cambridge, U.K.: Blackwell.

Bergo, B. (2005). Ontology, Transcendence, and Immanence in Emmanule Léivnas Philosophy. Recuperado en octubre de 2006.

<http://www.philo.umontreal.ca/dept/documents/OntologyandTranscendence.pdf>

Bergo, B. (2006). *Emmanuel Lévinas*. Stanford Encyclopedia of Philosophy. Recuperado en octubre de 2006.

<http://plato.stanford.edu/entries/Lévinas/>

Bilbeny, N. (1997) *La revolución en la ética. Hábitos y creencias en la sociedad digital*. Barcelona: Anagrama.

Blum, L. (1987). Particularity and Responsiveness. *The emergence of morality in young children*. ed. J. Kagan and S. Lamb, Chicago: University of Chicago Press.

Buber, M. (1970). *¿Qué es el hombre?* Buenos Aires: FCE.

Buber, M. (2005). *Yo y Tú*. (4ª. Ed.) Madrid: Caparrós.

Carmona, I. (2006). "El socio y el prójimo". Manuscrito en proceso de publicación.

Chalier, C. (2004). *La huella del infinito. Emmanuel Lévinas y la fuente hebrea*. Barcelona: Herder.

Cortina, A. (2001). *Alianza y Contrato*. Madrid: Trotta.

- Cortina, A. (2002, Verano). Ciudadanía cosmopolita: de los derechos a las responsabilidades. *Revista Debats. Revista trimestral editada por la Institución Alfonso el Magnánimo*. Valencia. Recuperado en enero de 2007 en: <http://www.alfonsemagnanim.com/debats/77/quadern02.htm>
- De Ita, B. (2005). Emmanuel Lévinas: el deseo de trascendencia como esencia de la subjetividad. *Revista Observaciones Filosóficas*, 1. Recuperado en agosto de 2005 en <http://observaciones.sitesled.com/eticaLévinas.html>
- Díaz, C. (1994). *10 palabras clave en ética*. Navarra: Verbo Divino.
- Domingo Moratalla, T. (2005) Hermenéutica y sabiduría práctica. *Investigaciones Fenomenológicas, Vol. 4. Año 2005*. Revista electrónica de la Sociedad Española de Fenomenología. (pp. 131 a 146). Recuperado en Julio del 2007. [http://www.uned.es/dpto\\_fim/invfen/invFen4/Tomasdomingocor.pdf](http://www.uned.es/dpto_fim/invfen/invFen4/Tomasdomingocor.pdf)
- Fletcher, Joseph (1966) *Situation Ethics: The New Morality*, Philadelphia: Westminster Press.
- Freud, S. (2003) *El malestar en la cultura*. España. Alianza.
- Galeana, P. (2006). Margarita Maza, una mujer liberal. *Mujeres, Derechos y Sociedad*. Septiembre de 2006, Año 2, Número 4. ISSN 1870-1442. Recuperado en diciembre de 2006. <http://www.patriciagaleana.net/resumenes>
- García Moreno, F. (1997). El concepto de dignidad como categoría existencial. Un recorrido del concepto a lo largo de la historia de la filosofía. *El Búho. Revista Electrónica de la Asociación Andaluza de Filosofía*. D.L:CA-834/97 Recuperado en julio de 2006. [http://aafi.filosofia.net/publicaciones/el\\_buho/elbuho2/dignidad.htm](http://aafi.filosofia.net/publicaciones/el_buho/elbuho2/dignidad.htm)
- Gilligan, C. (1985). *La moral y la teoría*. (1ª. ed. en inglés 1982). México: FCE.

- Gilligan, C. (1993). *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. (1ª. ed. 1982) USA: Harvard University Press.
- González, J. (2000). Hacia una implicación dialéctica del yo y el otro en *El poder de Eros. Fundamentos y valores de ética y bioética*. México: Paidós.
- Gómez, C. (2002). *Doce Textos Fundamentales de la Ética del siglo XX*. Madrid: Alianza.
- Green, Thomas F. (1971). *The activities of teaching*. New York: McGraw Hill.
- Gregory, M. (1999). Caring as a Democratic Virtue. *Philosophy of Education 1999*. Recuperado en octubre de 2006 en:  
[http://www.ed.uiuc.edu/eps/PES-Yearbook/1999/gregory\\_body.asp](http://www.ed.uiuc.edu/eps/PES-Yearbook/1999/gregory_body.asp)
- Kant, I. (2006). *The Metaphysics of Morals*. New York: Cambridge University Press.
- Katz, M., Noddings, N., & Strike, K. (1999). *Justice and caring : the search for common ground in education*. New York: Teachers College Press.
- Lévinas, E. (1974). *Humanismo del otro hombre*. México: Siglo XXI.
- Lévinas, E. (1984). Diálogo, en Bockle, F, Kaufmann, F.X., Rahner, K. & Welke. B. Madrid: *Enciclopedia Fe Cristiana y Sociedad Moral, I*.
- Lévinas, E. (1993). *El Tiempo y el Otro*. Introducción de Félix Duque. Barcelona: Paidós/ I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona.
- Lévinas, E. (1993). Diálogo sobre el pensar-en-otro. *Entre nosotros. Ensayos para pensar-en-otro*. Valencia: Pre-Textos.
- Lévinas, E. (1993). Morir por... *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Trad. de José Luis Pardo. Valencia: Pre-Textos. También recuperado el 29 de noviembre de 2004 en:  
[http://personales.ciudad.com/ar/M\\_Heidegger/Lévinas/morir\\_por.htm](http://personales.ciudad.com/ar/M_Heidegger/Lévinas/morir_por.htm)

- Lévinas, E. (1998). *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Cátedra.
- Lévinas, E. (2000). *La huella del otro*. México: Taurus.
- Lévinas, E. (2000). *Ética e infinito*. Madrid: Antonio Machado Libros, Col. La Balsa de Medusa.
- Lévinas, E. (2002). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme.
- Lévinas, E. (2003). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.
- Lévinas, E. (2006). *Ética como filosofía primera*. Traducción de Oscar Lorca Gómez. *A parte Rei. Revista de Filosofía. Enero 2006, No. 43*. Madrid: Recuperado en diciembre 2006 en: <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/>
- Macedo, U. B. (1998). Liberalismo versus comunitarismo en la cuestión de la universalidad ética. *Papers of the Twentieth World Congress of Philosophy*. Boston. Recuperado en octubre de 2006 en: <http://www.bu.edu/wcp/Papers/TEth/TEthMace.htm>
- Marcia, J. E. (2002). Identity and psychosocial development in adulthood. *Identity: An International Journal of Theory and Research*, 2(1), 7-29.
- Marías, J. (1987) *Antropología metafísica*. Madrid: Alianza.
- Mardones, J.M. (1998) *Para comprender las nuevas formas de religión: reconfiguración postcristiana de la religión*. Navarra: Verbo Divino.
- Mardones, J.M. (1999). *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*. Cantabria: Sal Terrae. (Cap. 4 sobre Lévinas)
- Mardones, J.M. y Mate, R. (2003). *La ética desde las víctimas*. Madrid: Anthropos.
- Martínez Navarro, E. (2005). *Ética y fe cristiana en un mundo plural*. Madrid: PPC.

- Maughn Gregory (1999). Caring as a Democratic Virtue. *Philosophy of Education 1999*. Recuperado en octubre de 2006.  
[http://www.ed.uiuc.edu/eps/PES-Yearbook/1999/gregory\\_body.asp](http://www.ed.uiuc.edu/eps/PES-Yearbook/1999/gregory_body.asp)
- Mèlich, J.C. (2001). Educar en la deferencia al otro. *La Vanguardia Digital*. 11//02/2001. Recuperado en octubre 2004 en:  
<http://www.lavanguardia.es/cgibin/noticialvd.pl?noticia=educar110201&seccion=temas>
- Mesa, José (2001). Moral self. Is the concept of relational-self enough? ponencia presentada en la 27ª. *Conferencia de la AME (Association for Moral Education)* Vancouver, Canadá.
- Noddings, N. (1984). *Caring, a feminine approach to ethics & moral education*. Berkeley: University of California Press.
- Noddings, N. (1992). *The challenge to care in schools: an alternative approach to education*. Advances in contemporary educational thought series, 8. New York: Teachers College Press.
- Noddings, N. (1994). Conversation as Moral Education. *Journal of Moral Education, Vol. 23, No. 2, 107- 118*.
- Noddings, N. (1999). Two concepts of caring *Philosophy of Education 1999*. Recuperado en abril de 2006 en:  
<http://www.ed.uiuc.edu/eps/pes-yearbook/1999/noddings.asp>
- Noddings, N. (2002). *Starting at Home. Caring and social policy*, Berkeley: University of California Press.
- Noddings, N. (2002). Are the virtues always virtuous? AME Newsletter 2002.

- Ortega, P. y Mínguez, R. (2001) *La educación moral del ciudadano de hoy*. Barcelona: Paidós.
- Patiño, S. (2003). Apuntes sobre el pensamiento de E. Lévinas tomados durante el Seminario acerca de dicho autor e impartido por José María Mardones. Tecnológico de Monterrey, Campus Monterrey. Febrero 10, 11 y 12.
- Patiño, S. (2005, Primavera). Amor y Justicia. El afán conciliador de la filosofía moral. *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*, No. 18. (pp.283-291).
- Patiño, S. (2005). Solidaridad compasiva y compasión solidaria en la conformación de la identidad ciudadana. *1er. Coloquio Internacional: Ética, Ciudadanía y Educación frente a la Sociedad del Conocimiento*. Universidad Autónoma de Nuevo León. Junio de 2005. Memorias publicadas en formato electrónico.
- Peperzak, A. T. (1995). *Ethics at First Philosophy: The Significance of Emmanuel Lévinas for Philosophy, Literature and Religion*. New York: Routledge.
- Peperzak, A. (1997). *Before Ethics*. Contemporary studies in philosophy and the human sciences. New York: Humanity Books.
- Peperzak, A. T. (2004). *Elements of Ethics*. California: Stanford University Press.
- Peperzak, A. T. (2004). “¿Es relevante para el siglo XXI la ética de Lévinas?” Video-conferencia pronunciada en marzo de 2004. Tecnológico de Monterrey. México.
- Peperzak, A. T. (2005) *Ética como filosofía prima*. Manuscrito sin publicar. Loyola University Chicago.
- Rawls, J. (2002). Justicia como imparcialidad: política, no metafísica. En Gómez, C. (2002). *Doce Textos Fundamentales de la Ética del siglo XX*. Madrid: Alianza.



- Ricœur, P. (1995). Fragility and responsibility. *Philosophy and Social Criticism*. Vol. 21 No. 5/6 (pp. 15-22) London, Thousand Oaks, CA, and New Delhi: SAGE.
- Ricœur, P. (1999 ). *De otro modo. Lectura de "De otro modo que ser o más allá de la esencia de Emmanuel Lévinas"* Madrid: Anthropos.
- Ricœur, P. (1999). El concepto de responsabilidad. Ensayo de un análisis semántico. En *Lo Justo*. Madrid: Caparrós
- Ricœur, P. (2001). *Amor y Justicia*. Madrid: Caparrós.
- Ricœur, P. (2002). Ética y Moral. En *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*. Carlos Gómez, (ed.) Madrid: Alianza.
- Ricœur, P. (2003). *Sí mismo como otro*. (2ª. ed.) México: Siglo XXI. (Quinto , sexto y séptimo estudio. Sobre la identidad y la intencionalidad ética).
- Riera, I. A. (1999, Julio). Reseña del libro *Optimal responsiveness: How therapists heal their patients*. de Howard A. Bacal (comp.) New Jersey: Jason Aronson Inc., 1998. *Revista Internacional de Psicoanálisis "Aperturas Psicoanalíticas"*. Julio 1999, No. 2. Madrid. Recuperado en marzo 2005 en:  
<http://www.aperturas.org/2riera.html>
- Roldán, D.A. (2002, Enero). Tesis: Emmanuel Lévinas y la Onto-teol-logía: Dios, el prójimo y yo. Cuadernos de Teología. Recuperado en octubre de 2006 en:  
[http://www.teologiaycultura.com.ar/arch/david\\_rolدان\\_Lévinas.PDF](http://www.teologiaycultura.com.ar/arch/david_rolدان_Lévinas.PDF)
- Schujman, G. (1992). *¿Qué es el hombre?* acerca del libro de Martin Buber. Guías de Filosofía del FCE Argentina. Recuperado en noviembre 2006 en  
<http://www.fce.com.ar/guias/Filosofia/bubber.htm>

- Sendón, V. (2000, Otoño). ¿Qué es el feminismo de la diferencia? *Mujeres en Red. El portal de género en Internet*. Recuperado en octubre de 2005 en: <http://www.nodo50.org/mujeresred/feminismo.htm>
- Slote, M. (1999). Caring versus the Philosophers. *Philosophy of Education 1999*. Recuperado en abril de 2006 en <http://www.ed.uiuc.edu/EPS/PES-Yearbook/1999/slote.asp>
- Smith, M.K.(2004). Nel Noddings, the ethics of care and education. *The encyclopaedia of informal education*. Recuperado en marzo de 2006: <http://www.infed.org/thinkers/noddings.htm>
- Sontang, S. (2003). *Regarding the pain of others*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Tallon, A. (1995) Nonintentional affectivity, affective intentionality, and the ethical in Lévinas's philosophy. *Ethics at First Philosophy: The Significance of Emmanuel Lévinas for Philosophy, Literature and Religion*. Edited by Adriaan T. Peperzak. New York: Routledge.
- Todorov, T. (2000) *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Van Hooft, S. (2004). Ricoeur on Responsibility, *Borderlands E-Journal: new spaces in the humanities*, Vol 3, No 1, pp. 1-8, University of Adelaide, Australia. Recuperado en enero 2007 en: [http://www.borderlandsejournal.adelaide.edu.au/vol3no1\\_2004/vanhooft\\_ricoeur.htm](http://www.borderlandsejournal.adelaide.edu.au/vol3no1_2004/vanhooft_ricoeur.htm)
- Villavicencio, S. (2002). Paul Ricœur: identidad y responsabilidad. La articulación hermenéutica del sí mismo y el otro. En Naishtat, F. (comp.) *La acción y la política: perspectivas filosóficas*. Barcelona: Gedisa.
- Waldenfels, B. (1995). Response and Responsibility in Lévinas. *Ethics as First Philosophy. The significance of Emmanuel Lévinas for Philosophy, Literature and Religion*. Edited by Adriaan T. Peperzak, New York: Routledge

Waldenfels, B. (1997, Enero-Junio). Respuesta a lo extraño. Rasgos fundamentales de una fenomenología responsiva. *Daimon, Revista de Filosofía, No. 14*. Universidad de Murcia ISSN: 1130-0507 (pp. 17-26)

Watzlawick, P. et al (1971). *Teoría de la comunicación humana. Interacciones, patologías y paradojas*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.

