

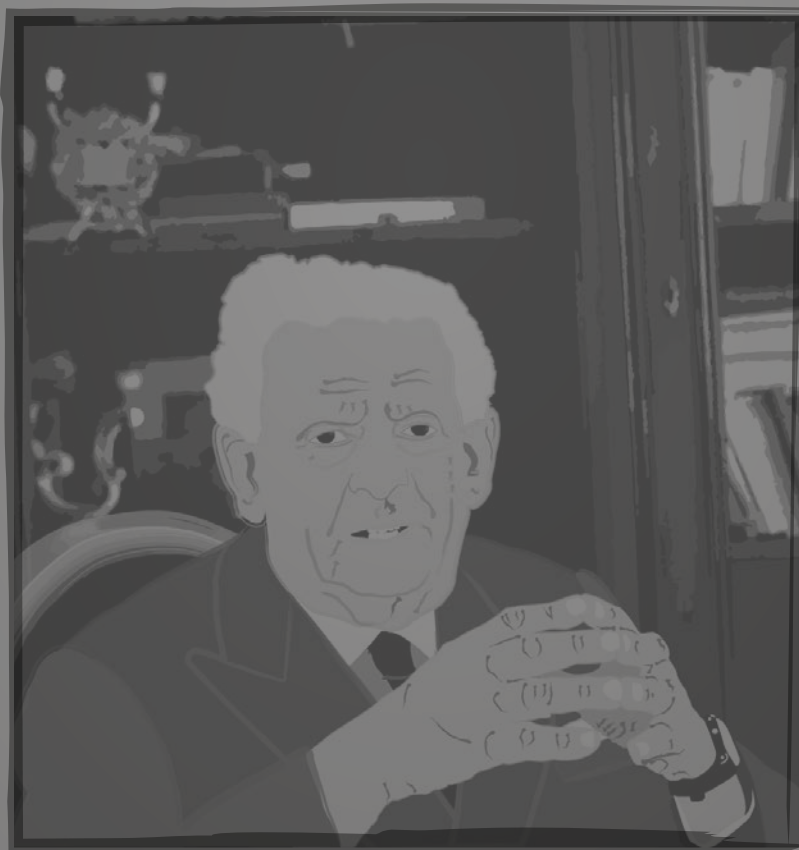
ISBN: 978-958-8943-00-8

Alteridad familiar: Una lectura desde Emmanuel Lévinas



Edison Francisco Viveros Chavarría

Alteridad familiar: Una lectura desde Emmanuel Lévinas



Edison Francisco Viveros Chavarría
Docente Fundación Universitaria Luis Amigó
Grupo de investigación "Familia, desarrollo y calidad de vida"

306.85 V857a

Viveros Chavarría, Edison Francisco

Alteridad familiar : una lectura desde Emmanuel Lévinas [recurso electrónico] / Edison Francisco Viveros Chavarría. -- Medellín : Funlam, 2015
112 p.

ISBN:978-958-8943-00-8

Incluye referencias bibliográficas

LEVINAS, EMMANUEL, 1906-1995 - CRÍTICA E INTERPRETACIÓN; ÉTICA; RELACIONES HUMANAS; CONFLICTOS INTERPERSONALES; INTIMIDAD (PSICOLOGÍA); IDENTIDAD (CONCEPTO FILOSÓFICO) ; ALTERIDAD; ALTERIDAD FAMILIAR; AUTOCONCEPTO

ALTERIDAD FAMILIAR: UNA LECTURA DESDE EMMANUEL LÉVINAS

© Fundación Universitaria Luis Amigó

Transversal 51A 67 B 90. Medellín, Antioquia, Colombia

Tel: (574) 448 76 66 (Ext. 9711. Departamento Fondo Editorial)

www.funlam.edu.co-fondoeditorial@funlam.edu.co

ISBN: 978-958-8943-00-8

Fecha de edición: 7 de octubre de 2015

Autor: Edison Francisco Viveros Chavarría

Corrección de estilo: Juan Carlos Rodas Montoya

Diagramación y diseño: Santiago Álvarez Posada

Edición: Carolina Orrego Moscoso (Departamento Fondo Editorial Funlam)

Hecho en Colombia / Made in Colombia.

Texto resultado de la investigación "Lévinas y la Alteridad".

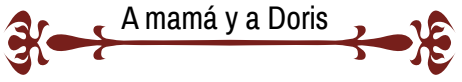
Financiación realizada por la Fundación Universitaria Luis Amigó.

El autor es moral y legalmente responsable de la información expresada en este libro, así como del respeto a los derechos de autor. Por lo tanto, no compromete en ningún sentido a la Fundación Universitaria Luis Amigó.

Prohibida la reproducción total o parcial, por cualquier medio o con cualquier propósito, sin autorización escrita de la Fundación Universitaria Luis Amigó.



A mamá y a Doris

A decorative horizontal line with ornate, symmetrical flourishes at both ends, resembling stylized floral or scrollwork designs.

Contenido

Introducción

1. Descripción de la investigación

1.1 Justificación	8
1.2 Antecedentes	10
1.3 Planteamiento del problema	15

2. Referentes conceptuales

2.1 Noción de “El Mismo” como morada	20
2.2 Noción de “Lo Otro” como salida de sí	22
2.3 Noción de “Rostro” como singularidad	24
2.4 Noción de “Alteridad” como hospitalidad, más allá del rostro y asunción de la responsabilidad–para–con–el–otro	27
2.5 Noción de “Proximidad” y “Substitución”	31
2.6 Noción de la familia sostenida en prácticas de alteridad, hospitalidad y acogida. Una interpretación preliminar a partir de la Alteridad en Lévinas.....	34
2.6.1 <i>La familia como escenario de la alteridad</i>	34
2.6.2 <i>La familia como escenario de la hospitalidad y la acogida</i>	35

3. Memoria metodológica

3.1 Enfoque cualitativo, estrategia documental y técnicas utilizadas en el proceso investigativo	38
3.2 Presupuestos gnoseológicos de Emmanuel Lévinas para este estudio	41

4. Aproximación a la noción de Alteridad familiar. A propósito de los hallazgos

4.1. Sobre la Alteridad en Emmanuel Lévinas	43
4.1.1 <i>Del ser humano como existente y de la importancia de la evasión de sí</i>	43
4.1.2 <i>La Alteridad como oposición a la “Totalidad”</i>	48
4.1.3 <i>La Alteridad y su distancia con la “Esencia”</i>	60
4.2. Aproximación interpretativa a las relaciones de alteridad familiar a partir del concepto de Alteridad en Emmanuel Lévinas	72

4.2.1 <i>Las relaciones de alteridad familiar como un humanismo alejado del individualismo</i>	72
4.2.2 <i>La temporalidad familiar</i>	79
4.2.3 <i>Las relaciones de alteridad familiar como una ética</i>	82
4.3. <i>La familia como escenario de la alteridad, la hospitalidad y la acogida</i>	88
4.3.1 <i>Alteridad familiar: una forma de expresar el abrigo y la recepción del Otro en la familia</i>	88
4.3.2 <i>La fecundidad, la paternidad y la feminidad como materializaciones de la acogida y la hospitalidad en la familia</i>	94

5. Discusión

La alteridad familiar como una ética de la filosofía primera. A propósito de la negatividad interna frente a lo Mismo	102
---	-----

Referencias	109
--------------------------	-----

Introducción

En este texto se hace una aproximación a la noción de alteridad familiar, a partir del concepto de Alteridad desplegado por Emmanuel Lévinas. Con frecuencia, este autor alude a nociones de “familia”, como puede leerse en Ciocan y Hansel (2005). Pero no se ocupa propiamente de un concepto al que llame “alteridad familiar”. Por eso, lo que aquí se expone es una abstracción preliminar que se sostiene metodológicamente en la tradición de los estudios documentales.

Reflexionar la alteridad en la familia es fundamental en tiempos en los que, frente al Otro, hay una especie de constante agresión y, además, se quiere saber poco de la responsabilidad que implica vivir y convivir con los otros. Más grave aún, estamos en tiempos en los que el deseo de suprimir al otro se materializa en prácticas de la intimidad familiar. Esta preocupación se basa en que la familia es un grupo central para el desarrollo de cualquier sociedad y de toda civilización, como lo ha mostrado la historia de la familia expuesta por Burguieré y otros (1988).

Por tanto, disertaciones como ésta son deseables en términos de las consideraciones que pueden generar en estudiosos de las ciencias sociales que se ocupan de la familia, y no sólo para la Filosofía.

En la primera parte, el lector se encontrará con la descripción de la investigación que contiene la justificación, los antecedentes y el planteamiento del problema. Allí se describen las razones por las cuales este estudio es oportuno y las particularidades del mismo. Este apartado es la entrada al tema y procura dejar claro de qué se trata el objeto de estudio.

En la segunda parte, se enuncian los referentes conceptuales con los que parte el proceso investigativo, que son sencillos y útiles para el ejercicio de abstracción que se pretendió hacer. Es menester manifestar que se exponen algunos comentarios sobre los textos más representativos de Lévinas, en los que este autor trabaja la noción de Alteridad.

En la tercera parte, se explican los procedimientos metodológicos que orientaron el estudio; se mencionan el enfoque cualitativo, la estrategia documental, las técnicas utilizadas y los presupuestos gnoseológicos que se tuvieron en cuenta a partir de la obra de Emmanuel Lévinas. Es un apartado que procura explicar el cómo se realizó el trabajo investigativo.

En la cuarta parte, se hace un análisis que está dividido en tres secciones, así: “Sobre la Alteridad en Emmanuel Lévinas”, “Aproximación interpretativa a las relaciones de alteridad familiar a partir del concepto de alteridad en Emmanuel Lévinas” y “La familia como escenario de la alteridad, la hospitalidad y la acogida”. Es un apartado en el que se dirigen los esfuerzos hacia una abstracción preliminar de la noción de “alteridad familiar”. Preliminar porque este trabajo exige otras investigaciones, otras interpretaciones que den continuidad a este ejercicio. Este texto no es un trabajo terminado.

La quinta y última parte está dedicada a plantear la discusión, es decir, un esfuerzo para establecer relaciones entre las secciones del análisis y brindar un cierre a la redacción de este estudio. Se expone la idea que sostiene que si bien la familia es un escenario en el que emerge el conflicto, ella también ha de ser comprendida como contexto de la esperanza y de aquellas alternativas que se contraponen a la violencia.

Finalmente, es preciso inferir que los textos de la sección “Referencias” están enunciados y articulados al trabajo y que, además, se procuró que se tuvieran en cuenta en la redacción.

La propuesta es que el lector se sienta a gusto con este trabajo por cuanto es una aproximación a la comprensión de un tópico de la obra de Lévinas y de la noción de familia como un escenario de acogida y hospitalidad, es decir, una práctica de la ética como filosofía primera.

1. Descripción de la investigación

1.1 Justificación

El origen de este estudio se remonta a varias conversaciones que sostuve con dos de mis maestros, quienes insistían en que la familia podría ser leída como un “texto”, en términos hermenéuticos y fenomenológicos y en que, además, sería posible hacer estudios con el propósito de entender a las familias en una perspectiva, que en ese entonces fue escuchada con cierto “escepticismo”, esa perspectiva era la de una “fenomenología de la familia”.

Pasados unos años de reflexionar esta idea y de leer con entrañable fervor algunos libros de la extensa producción de Emmanuel Lévinas, fue claro que tal “perspectiva fenomenológica” se sostiene en un concepto polifacético y polifónico como es el de la “Alteridad”.

Como bien lo describen Ciocan y Hansel (2005) Lévinas se refería repetidamente a la familia en sus obras (p. 307). Estos dos autores sostienen que la filosofía de Lévinas es relevante para la filosofía contemporánea y la evolución del pensamiento occidental. Exponen que:

The importance of Emmanuel Levinas's thinking is well established in contemporary philosophy. Especially after the publication of his master-pieces *Totalité et infini* (1961) and *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), Levinas's philosophy has acquired a world-wide recognition, being largely considered as marking a distinct epoch in the development of Continental Philosophy (p. 7).

En sus obras Lévinas insiste en las maneras de vinculación con los otros, en la responsabilidad por el otro sin un porqué, como lo expone Zielinski (2011). Lo anterior mostraba que si se asumía la familia en términos de “otredad familiar” se facilitaba la reflexión en torno al fortalecimiento del buen trato en las familias y, por ende, fortalecer las relaciones en el desarrollo humano.

Lo anterior iba propiciando cierta emoción por el hecho de creer que, si se es creativo, se contribuiría para que las familias fueran pensadas de otra manera, es decir, distinta a una mirada pesimista. Este horizonte de comprensión pesimista sobre la familia está centrado en un

discurso ideológico en contra de la familia, se han escuchado a lo largo de la historia expresiones cargadas de pesimismo, donde la connotación (...) es, por una parte, la desaparición de la familia como consecuencia de la pérdida de funciones asumidas (...) por el Estado Providencia y, por otra, por un desgarramiento aparente que se refleja en sus múltiples formas (...) una interesante recopilación de voces proféticas que o bien anunciaban el final de la familia o bien realizaban predicciones negativas o fatalistas sobre su crisis o continuo declive (Gracia y Musitu, 2000, p. 53).

En este sentido, comprender que Lévinas hacía hincapié en la noción de “mismidad”, para referirse a la interioridad o a la subjetividad, abría una puerta para entender el desarrollo humano y las relaciones de alteridad familiar por una vía de la reflexividad y el optimismo, es decir, como planteaban Gracia y Musitu (2000) “los cambios que se observan en las familias son signos de adaptación y desarrollo” (pp. 55-56).

Además, cuando Lévinas anunciaba la necesidad de otro que se encuentra a lo lejos y que también mira a quien está enfrente, aparecía la imagen de ambos y una primera disposición para un encuentro: un deseo de proximidad; esto aclaraba la posibilidad de una forma de vínculo más responsable y, sobre todo, sin un porqué.

Pero Lévinas fue más lejos y estableció que cuando estos dos seres humanos se disponían a acercarse, surgía el deseo de generar hospitalidad, incumbencia, responsabilidad por el otro, quien, en su particularidad, dejaba ver un rostro, una singularidad que no se deja homogeneizar, que se resistía a ser tematizada o totalizada; por tanto, cada uno era responsable de ese otro, de ese “absoluto otro”. Por ello, describió de esta manera un primer bosquejo de una idea fundamental: el concepto de Alteridad.

Por tanto, seguía rondando la idea de que esta propuesta de Lévinas serviría para profundizar relaciones de desarrollo humano a partir de las relaciones familiares; de ahí la inquietud por un estudio que relacionara la “alteridad” y la “familia”, o, dicho de otra manera, las “relaciones de alteridad familiar”.

De acuerdo con Lévinas, las relaciones de alteridad son como un delgado hilo, aunque fuerte, aparentemente invisible, pero en el momento de sostener la existencia del otro se hace irrompible, responsable, resistente a la amenaza de caída en el vacío de la exclusión y

la supresión del otro; una respuesta al llamado de alguien que en su necesidad, en su “indigencia” –para usar un término del autor en mención- estrecha la mano del menesteroso, se crea un antecedente de vinculación fortalecido en la relación cara a cara. Esta mano firme tomada de la del otro en el camino del bosque de la vida misma, es lo que se asemeja a facetas de la vida familiar en el momento de la necesidad de sentir que otro va al lado, que otro da reconocimiento, por medio de la palabra o de un gesto en la temporalidad de la existencia.

En este sentido, las relaciones de alteridad muestran que, como bien lo dijo el zorro al “Principito”, se trata de “crear lazos” (Saint-Exupéry, 1999, p. 95), ya que “no se ve verdaderamente más que con el corazón. Para los ojos, lo esencial es invisible” (Saint-Exupéry, 1999, p. 99) a lo que el zorro le expresa que cada uno es responsable de lo que ha domesticado: “Eres responsable de tu rosa/-soy responsable de mi rosa” (Saint-Exupéry, 1999, p. 100). En la vida familiar hay historias que son invisibles a los ojos, pero que son vistas con el corazón, aquellas que se tejen en la alteridad y que frecuentemente son las que permiten enfrentar la adversidad con la ayuda de los otros.

Este estudio pretende ser una reflexión sobre el ser humano en la familia sostenido en relaciones de la alteridad, la hospitalidad, la amistad y la compañía responsable y amorosa; desde Lévinas es posible leer la relación familiar en el sentido de reconocer que es condición humana la necesidad de otro, de su presencia, de su cercanía, de su proximidad, de su incumbencia; de un nosotros que se opone a la violencia y se ubica del lado de la dignidad humana, de la inclusión y la responsabilidad por el “absoluto otro”.

1.2 Antecedentes

Es difícil encontrar estudios en nuestro contexto sobre la noción de alteridad familiar inspirados en el concepto de Alteridad del fallecido filósofo lituano-francés Emmanuel Lévinas. Sin embargo, hay trabajos que reflexionan sobre cómo los seres humanos, desde el inicio de la civilización, han necesitado a otros para realizar-se en términos de otredad; la familia como grupo humano no está excluida de esta condición; de hecho, es en ella donde es menester la solicitud de relaciones de reconocimiento por parte de otro a quien se le transfiere algún tipo de importancia.

Un estudio realizado por Bonney (2012) titulado *The risk of hospitality: selfhood, otherness, and ethics in deconstruction and phenomenological hermeneutics*, sostiene que las prácticas de hostilidad están sutilmente arraigadas en las prácticas cotidianas de los seres humanos. Expone que “attitudes of inhospitality operate subtly in our politics, in our religious beliefs and practices, and in our understandings of who we are” (p. 1).

Este estudio concluye con cinco tesis. Primero, la hospitalidad no es universalizable. Segundo, en el orden de la bienvenida al extranjero, él tiene una casa ofrecida por quien acoge, un territorio en común con el que le recibe. Tercero, la hospitalidad es incondicionalidad sin límite. Cuarto, el autoritarismo de las reglas éticas es moralmente erróneo. Quinto, el tema de la hospitalidad es un aspecto central para el mundo religioso de hoy.

El antecedente más cercano al presente estudio se encontró en Mèlich y Duch (2009) en su libro *Ambigüedades del amor. Antropología cotidiana 2*, particularmente en los capítulos *El espacio y el tiempo familiares* y *Las dimensiones éticas de la familia*; en ellos hacen alusión a la familia como “estructura de acogida”, y se apoyan en las nociones levinasianas de *rostro, erotismo y fecundidad*.

Insisten los autores en aclarar que la familia es un ámbito de lo ético, es decir, de la hospitalidad y la acogida; además, sostienen que lo primordial en la relación familiar es la responsabilidad ética. Una parte de la exposición que hacen los autores en estos capítulos, se origina en las ideas de Emmanuel Lévinas, aunque hacen otras referencias a diferentes autores. Además, aclaran que no es un estudio centrado en el pensamiento de Lévinas y tampoco en su noción de Alteridad.

Otro antecedente cercano al presente estudio fue elaborado por González (2007) en un artículo titulado *Salud mental a nivel familiar desde la perspectiva de alteridad*. Este trabajo tuvo como pregunta central “¿En qué aspectos la alteridad subyacente en las interacciones sociales se relaciona con la salud familiar?”. Aquí se plantea la preeminencia que tiene para los integrantes de una familia explicitar quiénes son los otros en la vida de cada uno; además, expresa que lo esencial de la alteridad familiar es la fortaleza del vínculo que sostienen unos con otros, ya que, de no tener tales proximidades, la vida cotidiana sería una experiencia de insoportable soledad que afecta la salud mental de los miembros de la familia.

En este sentido, la familia deja huellas en los seres humanos, que generan responsabilidades por el otro de manera decidida o, por el contrario, producir efectos de distanciamiento, desequilibrio y poca incumbencia por el otro. En este artículo se hacen dos referencias a Lévinas en las que se resalta la noción de rostro y la necesidad de otro para sentirse reconocido y, a su vez, reconocerlo.

En otro artículo titulado por Builes y Bedoya (2008) como *La familia contemporánea: relatos de resiliencia y salud mental* aparece una referencia a la alteridad en el contexto de la familia como “ser captado y reconocido en la diferencia”. Los autores se centran en reflexionar, desde la perspectiva narrativa y no la estructural, las configuraciones resilientes que tiene la familia.

Por otra parte, Builes y López (2008) hacen un especial énfasis en la categoría “los otros” para resaltar la intersubjetividad y la alteridad como prácticas esenciales de buen trato en la existencia de la familia, particularmente en aquellas que han tenido experiencias de violencia.

En relación con el concepto de Alteridad en Emmanuel Lévinas, se hallaron aproximadamente ocho estudios que lo muestran de manera rica y multifacética y coinciden porque ponen en evidencia que la reflexión por el otro es fundamental para todo ser humano.

Así, Navarro (2008) enfatiza que la Alteridad levinasiana se sostiene en el significado del rostro, por medio de éste los seres humanos logran hacerse visibles para otros, exteriorizan la necesidad de proximidad, convocan a una práctica de la ética de la alteridad. Para este autor la revelación del rostro es la palabra por medio de la cual el otro logra conducirse hacia alguien de manera diferente a la violencia y la exclusión.

Resalta el investigador que el rostro levinasiano no es la cara, la frente, los ojos o la boca en términos físicos, sino que es expresión de la mismidad de un sujeto que desea a otro; el rostro sería la palabra que comienza toda relación, el primer hecho del lenguaje, es decir, la relación de alteridad surge de la capacidad del rostro y del sujeto para hacerse responsable de otro. La ética de la alteridad no parte de un sujeto egoísta y autosuficiente, por el contrario, surge de la interrelación y la proximidad.

Por otro lado, Aguirre y Jaramillo (2006) sostienen que la propuesta hecha por Lévinas en la noción de “otro” es una salida a la encrucijada sujeto-objeto en las Ciencias Sociales porque deconstruye la mirada positivista de predicción y control, para poner en la relación de

otredad unas mejores opciones de construcción de conocimiento. Insisten que en la relación de producción de conocimiento el objeto afecta al sujeto, lo que le exige a este último exteriorizarse y romper con la objetividad y ubicarse en el plano de la intersubjetividad.

En este sentido, un sujeto que se deja afectar por el objeto cambia la manera de relacionarse y se hace responsable del otro ser humano, quien ya no puede ser más objeto, no puede ser más tematizado, ni racionalizado, sino que pasa a tener un rostro, a ser sujeto, un absoluto otro que no es anónimo; por tanto, la alteridad sería una subjetividad volcada hacia los otros.

Mensch (2002) resalta la noción de “Mismidad” como aquel ámbito moral en el que los seres humanos se interrogan por lo que son y cómo se muestran a sí mismos, para luego mostrarse a otros en una dinámica de exterioridad; sostiene que cada vez que alguien se dirige a otro, esa relación le exige una “dación” que le excede, puesto que la intención primera no permite saber con certeza quién y cómo es el otro.

Lo que expresa el autor es interesante como antecedente para este estudio porque evidencia que la relación con otros no está en el plano del control; además, permite interpretar que el darse cuenta de tal exceso en el “dar” es la entrada en la moralidad; por tanto, se infiere que la familia puede ser comprendida como un escenario para la moralidad, por medio de las relaciones de alteridad.

En otro estudio, Waldenfels (1999) expresa que en sus escritos Lévinas hace hincapié en la crítica al totalitarismo e invita a un mayor compromiso por parte de las personas que conforman la sociedad y propone una responsabilidad por el otro sin ninguna duda y mejor con una comprensión de la posibilidad de sustitución que tiene un ser humano por otro ser humano; esto, a través de la incumbencia y la proximidad.

Sidekum (1997-1999), para acercarse al concepto da cuenta de cómo la alteridad trata de incluir la ética en el pensar y el actuar, es decir, la relación con otro se realiza en la forma de expresión bondadosa y de responsabilidad por el otro. Además, manifiesta que la proximidad es fundamental para llegar a “ser – para – el – otro” y buscar la justicia en el vínculo social; de tal modo que es en el “rostro” del otro donde éste se hace singular y ha de ser tratado como tal.

Para Hurtado (1998) la alteridad es un “nosotros” que va más allá de sí mismo y exige una disposición de “desnudez” humana, un “cara – a – cara” que ha de ser interpretado como una fractura de la soledad para salir de sí y encontrar-se con los demás, sin intencionalidad de poseerlos o hacer de ellos una propiedad. Un énfasis de este estudio consiste en que no es posible la justicia en una sociedad si antes no ha dado relevancia a la vida colectiva mediante la pronunciación del “entre nosotros”.

En su tesis doctoral, el profesor Klinkert (1997), plantea una alternativa de ética de la alteridad para América Latina en la que propone en el centro de su reflexión ideas de Lévinas. Por ejemplo, el ser humano como proyecto y posibilidad, pues de la manera como se comprenda la otredad será la opción ética; si el otro es un infierno eso determinará la manera de establecer los vínculos, los cuales serán, seguramente, distantes y llenos de miedo; pero si el otro es entendido como posibilidad, el vínculo tenderá a ser de proximidad, de escucha dirigida a su voz.

Una idea relevante de esta investigación es la necesidad de entender y practicar la alteridad, pero conscientes del contexto, tanto político, familiar, social como económico. De este modo, la alteridad será siempre una opción por el ser humano y la pluralidad que esta elección exige.

El último de los estudios consultado como antecedente fue elaborado por Garrido– Maturano (1994); allí, los modos de manifestación de alteridad en Lévinas se dan a partir del rostro; aunque también aparecen manifestaciones en la invitación que frecuentemente hace el otro para que responda a la altura del vínculo y se haga cargo de él a través de acciones que expresen la bondad de la relación; por tanto, se logra ser “de otro modo”, es decir, diferente a la supresión de los demás; la alteridad es comprensión de la “indigencia” y la debilidad del otro.

En estos trabajos se nota que la noción de Alteridad levinasiana tiene indagaciones que cumplen un papel de antecedentes y que son pertinentes para este estudio; sin embargo, no se hallaron investigaciones en nuestro contexto que propiamente deliberarán sobre las relaciones de alteridad familiar en el contexto del pensamiento de Emmanuel Lévinas. Lo anterior, da entrada para hacer una reflexión en el tema de las relaciones familiares –como se quiere en este estudio–, dado que es la familia uno de los principales escenarios de hospitalidad que tiene el ser humano y que, como lo ha planteado Derrida (1998), en Lévinas la palabra de acogida y de hospitalidad es necesaria para comprender el sentido de la alteridad y la responsabilidad por el absoluto Otro.

1.3 Planteamiento del problema

El concepto de Alteridad en Lévinas tiene diversas aristas que lo hacen complejo, en el sentido de que se sostiene en una estructura de nociones. Si se quiere reflexionar este concepto en el escenario de la familia habría que involucrar tanto a los sujetos que hacen parte de la misma y las formas de relacionarse, como el contexto en el que se dan tales interacciones.

Un reto que se presenta en este estudio es evitar la aplicación forzada de las ideas del autor en las interpretaciones sobre la familia que se pretenden hacer. Pero, al mismo tiempo, sin renunciar a la posibilidad de acudir a sus nociones para iluminar el problema que se quiere estudiar aquí, es decir, las relaciones de alteridad familiar.

Para iniciar será propuesta la situación del asesinato. Como lo plantea el *Informe de Derechos Humanos 2012 de la Personería de Medellín*, en la ciudad se viene presentando, entre otras situaciones, un problema de violencia que da cuenta de lo difícil que es establecer vínculos con otros y de resolver con ellos y de forma civilizada, los conflictos que se dan cotidianamente.

Es complejo hablar de alteridad en un contexto social en el que aparecen con tanta frecuencia alternativas de solución violenta a conflictos entre personas e instituciones estatales o no.

No está de más expresar, como bien se dice en el informe en mención, que para el año 2011 fueron reportados 1.649 homicidios por el Sistema de Información para la Seguridad y la Convivencia (SISC). Para el año 2012 fueron reportados 1.249. Es decir, un 24,3% menos en comparación con el año 2011.

La tasa de homicidios fue de 52 por cada cien mil habitantes. Esta cifra es una de las más altas de las ciudades-capitales de Colombia. Esto muestra que el problema no es sólo de orden público, sino que deteriora el tejido social.

Sin que sean las preguntas centrales de este estudio, es difícil no interrogarse ¿por qué optar por el asesinato? ¿Qué significa el otro para que se decida reducirlo a la nada, es decir, en palabras de Lévinas, no reconocerle su condición de singularidad y borrar su rostro enviándole al silencio absoluto, desaparecerlo o someterlo a procesos de desplazamiento? ¿Por qué tan reducida deliberación sobre la alteridad?

En *Totalidad e infinito* (1977), Lévinas desarrolla un análisis sobre el asesinato como una *identificación de la muerte con la nada*, como una reducción del otro a la más inalterable imposibilidad, es decir, a lo que una familia no ha de estar dispuesta, y por lo que ha de dar lo mejor de ella misma, para evitar tal radical imposibilidad, que es el asesinato material y el simbólico; este último atenta contra el otro, lo deja solo “ahí”, solo en su soledad y su tragedia.

El autor expresa que el asesino mira el fondo de los ojos que quiere extinguir, cree que en la tumba se librará de la mirada que miró a Caín en su lecho final. El asesinato es una negación radical del otro que, como se quiere insistir aquí, no ha de ser el lugar de lo familiar, la familia es entendida aquí como un escenario de la esperanza.

Las circunstancias propias de la muerte son imprevisibles porque no se hallan en el horizonte, toman al otro sin darle oportunidad de luchar,

en la muerte, estoy expuesto a la violencia absoluta, al asesinato de la noche (...) la hora insólita de su venida se aproxima como la hora del destino fijado por alguien. Potencias hostiles y malévolas, más astutas, más sabias que yo, absolutamente otras y sólo por eso hostiles, guardan su secreto (Lévinas, 1977, p. 247).

La violencia del asesinato es un intento por *mantenerse en la conciencia de la hostilidad*, amenaza. De ahí que un problema no menor para ser investigado esté representado en las formas de establecer las relaciones de alteridad familiar, puesto que todo ser humano está llamado a reflexionar el sentido de sus vínculos, a pesar de la muerte; esta es una reflexión que se aprende inicialmente en el seno familiar, lugar donde habitan los misterios más humanos, las hospitalidades más acogedoras y las fuerzas para superar las adversidades de manera exitosa.

La muerte en Lévinas es algo incomprensible pero, al mismo tiempo, ofrece una última oportunidad, como lo menciona en el ensayo *El tiempo y el otro*: “ante la muerte, hay siempre una última oportunidad que el héroe aprovecha. El héroe es el que siempre percibe una última oportunidad: se obstina en encontrar posibilidades. Por tanto, la muerte nunca puede ser asumida; llega” (1993, p. 114).

Lévinas, en su texto *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* (2002) planteaba que los hombres que se dejan dominar por sentimientos elementales admiten la posibilidad del asesinato como forma de control y pone en cuestión los principios mismos de toda civilización. Sin embargo, el mismo autor es claro en decir que las personas están en el compromiso de responsabilizarse de la situación social, pues esto ya significa un intento para liberarse del fatalismo que tal situación comporta; aunque unas líneas más adelante menciona que toda sociedad que usa la fuerza no renuncia a ella y busca subordinar a los otros, es decir, entran en relaciones propias de amo y esclavo.

El asesinato es una de las expresiones más concretas de no-alteridad, porque se aleja de la disponibilidad de un sujeto para constituirse como responsable de la alteridad del otro. Pero en todo esto ¿dónde está la familia, los seres más cercanos e influyentes en la vida de una persona? ¿Dónde están los límites que transmite para evitar asesinar a otro y mejor reconocerle en su condición de otredad, al que se puede hospedar, al que se le puede dar la palabra propia, como una tierra en la que es posible habitar, que es el mismo lenguaje? ¿Dónde está la familia que es el lugar para el no-asesinato y sí para las relaciones de alteridad, de reconocimiento, de responsabilidad por el otro y de su heterogeneidad?

Pasados ya brevemente por la situación del asesinato y dejando interrogada esta opción del *mal elemental* (Lévinas, 2002), se quiere plantear otra situación, esta vez relacionada con la libertad y la familia. Teniendo en cuenta que la alteridad también se sostiene en la libertad, ¿cómo transmite la familia las ricas opciones que ofrece sentirse en libertad? Si partimos de la idea de que la familia es el espacio por excelencia para el desarrollo humano de todo ser, ¿cuáles son sus responsabilidades en la construcción del otro, de la libertad en la elaboración de relaciones de alteridad?

Si bien los planteamientos de Lévinas sobre la alteridad se apoyan en nociones como “el mismo”, “lo otro”, “exterioridad” y “rostro” (1977), “proximidad” y “substitución” (1987), “responsabilidad para con el otro” (1991), “obra” (1974), el tema de la libertad subyace en los textos que se citan. Hacer justa la libertad en su uso es una proposición que se mantiene razonablemente en este autor.

La espontaneidad de la libertad se aprende en el núcleo familiar; posteriormente, cada persona se enfrenta en el contexto social, en las problemáticas del contexto al que pertenece y allí, de nuevo, elige lo que cree que es lo mejor para sí y para los otros. Cuando se alude a la libertad como una práctica de las relaciones de alteridad familiar, se quiere concluir que hay una introducción del orden de las relaciones humanas y que una posible comprensión

de las relaciones de alteridad es una responsabilización de la propia libertad, la cual queda cuestionada, y de la manera cómo este ejercicio afecta a los demás. Esto legitimaría a la familia como esperanza para las relaciones sociales que se sostiene en la inclusión y la responsabilidad por el otro.

Cuando en la familia se tiene al otro como interlocutor válido no se le hace daño o se ejerce un poder que vaya en contra de su dignificación humana, es decir, no se puede matar ni asesinar; pero si la familia tiene prácticas contrarias a ese precepto, sería el origen de múltiples situaciones de violencia y agresión social; se aplastaría cualquier deseo de integración con el otro y de hacerse notar como diferente, para ocultarse, mimetizarse en una peligrosa homogeneización camaleónica. La familia también puede prestarse a estas cosas. Sin embargo, este planteamiento del problema busca dejar la idea de que la familia ofrece la real opción de convertirse en un espacio de alteridad.

En el ejercicio de la libertad, la familia está en condiciones de propiciar la necesidad de que cada integrante se cuestione la manera de elegir, en un contexto social que propone frecuentemente la objetivación del otro, el ver para creer, la práctica de la fuerza, de la intimidación sobre el otro, las relaciones instrumentalizadas y la no-libertad. Como expone Lévinas (1977) un sujeto que se ha formado en el ejercicio pleno de su libertad comprende que ésta no es un asunto de racionalidades, sino de moralidad, recibir al otro es cuestionar la propia libertad.

Otras alternativas, quizá más fáciles, que ha propuesto la sociedad, es la negación de toda expresión de alteridad, pues es más manejable una sociedad que obedece a la intimidación de la totalidad cerrada sin preguntarse por qué las cosas son así y no de otro modo más digno.

Otro matiz de este planteamiento del problema, además del acto del homicidio y el ejercicio de la libertad, es la sexualidad en el escenario familiar: las relaciones de alteridad erótica. Lévinas (1977) alude a este tema en un apartado que titula *Fenomenología del eros*. El autor expresa que las relaciones eróticas, vistas desde la alteridad, son una forma de lo tierno y

consiste en una fragilidad extrema, en una vulnerabilidad. Se manifiesta en el límite del ser y del no ser, como un dulce calor en el que el ser se disipa (...) como el 'encarnado ligero' (...) que se desindividua-
liza y se aligera de su propio peso de ser, ya evanescencia y desmayo, fuga de sí en el seno mismo de su manifestación. Y en esta fuga el Otro es Otro, extraño al mundo (p. 266).

Con esto el autor asume que la relación de alteridad erótica es única, es en el contexto de una pareja, en esa singularidad de la desnudez en la que también aparece el rostro del otro, el pudor, la “dimensión subterránea de lo tierno” (1977, p. 267); e insiste en decir que:

Amar es temer por otro, socorrer su debilidad. En esta debilidad como en la aurora, se levanta el Amado que es la Amada. Epifanía del Amado, lo femenino no viene a agregarse al Objeto y al Tú (...) La epifanía de la Amada, no se distingue de su *régimen* de ternura (Lévinas, 1977, p. 266).

En el contexto de la familia, la reflexión sobre la sexualidad resulta necesaria para crear vínculos sensibles y responsablemente tiernos; ayuda, además, a tejer relaciones de singularidad y acogida familiar, con todas las diversidades y formas de expresión, las cuales han de ser mantenidas en medio del respeto por el otro, mediante respuestas sostenidas con altura y alejadas de cualquier instrumentalización y utilitarismo.

Un último matiz de este problema está enfocado hacia las relaciones pedagógicas de alteridad en los vínculos entre padres e hijos. Los efectos que tienen los tipos de trato en los hijos se sienten durante toda la existencia misma, dado que permiten ser interpretados frecuentemente. De ahí que las relaciones de alteridad que propicien los padres con sus hijos facilitarán la formación de actitudes de hospitalidad, responsabilidad y acogida con el otro, aunque éste no tenga un vínculo de parentesco.

Finalmente, y de acuerdo con lo dicho hasta el momento, el presente estudio pretende realizar una aproximación a los delicados hilos que se tejen en el concepto de alteridad en Lévinas, de tal modo que, a partir de tal concepto, sean iluminadas las polifacéticas relaciones de alteridad familiar.

La pregunta que dirige este trabajo es: ¿Cuál es el concepto de Alteridad en Emmanuel Lévinas y sus posibles alternativas de aplicación en las relaciones de alteridad familiar? El objetivo es describir el concepto de Alteridad en Emmanuel Lévinas e interpretar algunas alternativas de aplicación en las relaciones de alteridad familiar.

2. Referentes conceptuales

2.1 Noción de “El Mismo” como morada

“La relación consigo mismo es, (...)
relación con un doble encadenado a mí,
un doble viscoso, pesado (...)
del que el yo no puede desprenderse”
(Lévinas, 1993, p. 94).

Para Lévinas la relación que establece un sujeto consigo mismo es importante, para esto se hace necesaria la soledad en la que surgen interrogantes que buscan examinar la propia “interioridad”. La soledad es la libertad del comienzo, una reflexión sobre la forma de existir; por eso, no es sólo desesperación o desamparo, sino un intento por vivir en la propia morada.

En este sentido, la soledad permite salir de sí por medio de la identidad y, a la vez, retornar; de ahí que ocuparse de sí sea un primer momento de la alteridad. Comenzar es estar lleno de sí mismo, usar la libertad que se ve limitada por el hecho de ser responsable “en eso reside su enorme paradoja: un ser libre que ya no es libre porque es responsable de sí mismo” (Lévinas, 1993, p. 93).

Sin la responsabilidad de sí no se puede llegar a ser sujeto, es necesaria la cautividad de la identidad porque allí se materializan las exterioridades; cuidar de sí es una amorosa posición de preparación para la llegada de otro, pero debe ser superada. El sumergirse en la “interioridad” es una elaboración, un trabajo, un esfuerzo en el que “el sujeto recupera el peso de la existencia que implica su propia libertad de existente” (Lévinas, 1993, p. 109).

El vínculo consigo mismo guarda una misteriosa intensidad, aquello que es definitivo de su propia identidad y que le enseña lo que no debería dominar en otro, pues ese otro se encuentra en el trabajo de cuidar-se. “Lo Mismo” llega a ser incapaz, como identidad, de ofrecer apertura; sin embargo, como primer momento de la relación de alteridad, es necesario.

En la llamada mismidad de “Lo Mismo”, se halla la libertad que ha de ser cuestionada por el sujeto, “la libertad sólo se cuestiona en la medida en que se encuentra, en cierta manera, impuesta a sí misma: si hubiese podido escoger libremente mi existencia, todo estaría justificado” (Lévinas, 1977, p. 105), con lo que el autor señala lo irremediable que es hacerse responsable de sí y, a la vez, de los otros.

La libertad es un poder de reflexión sobre los propios aciertos y los profundos fracasos que embargan a todo sujeto, es un asunto de decisión moral para recibir al otro; es una forma de resistirse a los propios poderes, de examinarlos y evitar el intento de creer-se con derechos sobre otro. Por eso, Lévinas afirma de manera lúcida: “La moral comienza cuando la libertad, en lugar de justificarse por sí misma, se siente arbitraria y violenta” (1977, p. 107). Esta afirmación tiene sentido porque se refiere a renunciar a los deseos de sometimiento que se pueden sentir frente a otro y procurar una relación distinta con él, sin imposición. Es una renuncia a la propia libertad porque ésta se encuentra cuestionada. Continúa el autor: “El otro, cuya presencia excepcional se inscribe en la imposibilidad ética de matarlo, (...) indica el fin de mis poderes” (Lévinas, 1977, p. 109).

La imagen de morada que ofrece el autor en *Totalidad e infinito* (1977) es sugestiva y atrayente. Si bien habitar-se es uno de los retos que propone Lévinas, también incita a interrogar cuál es el sentido de habitar-se uno mismo. Una casa normalmente tiene habitaciones en las que cada sujeto siente su mayor nivel de “interioridad”, lo que se da por su capacidad de “abrigar de la intemperie, para ocultar de los enemigos y de los inoportunos” (Lévinas, 1977, p. 169), pero además y, principalmente, por su condición de hospitalidad. La casa así tiene un lugar que sobresale extraordinariamente por sus privilegios. La casa tiene como papel ser comienzo y, por ende, “Lo Mismo” es el inicio de las relaciones de alteridad; es el recogimiento para la subjetividad desde un “*en lo de sí*” que se da en la figura de la morada y a la que se retorna en cualquier momento.

El aislamiento de la casa no suscita mágicamente, no provoca químicamente, el recogimiento, la subjetividad humana. (...) el recogimiento, obra de la separación, se concreta como existencia en una morada (...) porque el yo existe recogién dose, se refugia empíricamente en la casa. La edificación sólo toma esta significación de morada a partir de este recogimiento (Lévinas, 1977, p. 171).

La habitación de la morada ofrece expresiones de dulzura e intimidad con alguien, un poner entre paréntesis las solicitudes del mundo externo, para experimentar la familiaridad en la que se sumerge la existencia misma. Este recogimiento hace referencia a un *recibi-*

miento hospitalario, a un existir y “existir significa, a partir de aquí, morar” (Lévinas, 1977, p. 173) un regreso hacia sí mismo. Sin embargo, advierte que habitar la morada guarda el peligro de la egología, el deseo de homogeneizar y totalizar al extranjero.

2.2 Noción de “Lo Otro” como salida de sí

“Lo absolutamente Otro, es el Otro.
 No se enumera conmigo.
 La colectividad en la que digo ‘tú’ o ‘nosotros’
 no es un plural del ‘yo’.
 Yo, tú, no son aquí individuos de un concepto común.
 Ni la posesión, ni la unidad del número,
 ni la unidad del concepto, me incorporan al Otro”
 (Lévinas, 1977, p. 63).

Salir de ese mundo familiar, de la morada, de la dulzura de la habitación hacia *un afuera de sí*, como dirigido al extranjero que está lejano. No sólo existe “Lo Mismo”, sino que está “Lo Otro”, a quien se orienta la mirada, pero al mismo tiempo devuelve esa mirada en un juego que exige pasar de dentro a fuera, partir de un lugar a otro. Podría decirse que este es un segundo momento de las relaciones de alteridad, también llamada “otredad”.

“Lo Otro” es posible porque entre quienes se miran hay un deseo de reconocimiento y una aceptación de ser incompleto “el deseo señalaría un ser indigente e incompleto o despojado de su grandeza pasada (...) Deseo sin satisfacción que, precisamente, espera el alejamiento, la alteridad y la exterioridad de lo Otro” (Lévinas, 1977, pp. 57-58).

Para el autor, si bien la necesidad de otro es una condición humana, es esencial desearle, querer que ese alguien que está a lo lejos pose su sutil mirada en la elaboración propia, llamada morada, Mismidad o “Lo Mismo”. En este sentido, dice Lévinas: “La relación con el Otro me cuestiona, me vacía de mí mismo y no cesa de vaciarme al descubrirme recursos siempre nuevos (...) lo Deseable no llena mi Deseo, sino que lo ahonda, nutriéndome de alguna manera de nuevas hambres” (1974, p. 56).

Sin embargo, en este momento aún no hay acercamiento, sólo hay mirada en la morada, distancia; pero se sabe que existe otro en el que puedo aventurar una proximidad. Ser humano es saber de la necesidad del otro, de su “indigencia” y de su “miseria” y aún así querer

acercármelo; por eso Lévinas insiste en que “no se trata de dudar de la miseria humana –este imperio que las cosas y los malvados ejercen sobre el hombre- de esta animalidad. Pero ser hombre es saber que es así” (1977, p. 59).

No es una posición ingenua. El autor no tiene nada de eso en sus planteamientos porque es, más bien, una posición de responsabilidad y de reconocimiento no idealizado de la naturaleza humana, del mal que hace sufrir a todo ser humano, pero, al mismo tiempo, de aceptación de las otras cosas, como la bondad y la generosidad, que pueden facilitar la vida colectiva y la vida familiar.

“Lo Otro” muestra que la distancia es una manera de existir, una forma de “seducción”, de exteriorizarse, de mostrar la mismidad. De decir “te necesito, soy menesteroso de ti”. La mirada del otro tiene la capacidad de iluminar la habitación, de plantear asuntos morales y de contribuir al autoexamen, del cual, cada ser humano es responsable por tratar de cuidar de sí. Pero permanecer en sí mismo es el mayor peligro porque la libertad queda cuestionada cuando reconoce la obligatoriedad de responder por otro. No hay libertad en la responsabilidad por el otro, sino obligación. Sólo existe un “sin-porqué”. No se accede al otro por medio de la permanencia en la conciencia, sino por la alteridad, por medio del hacerse cargo de él.

No es posible ubicarse en un lugar fuera de la correlación entre “Lo Mismo” y “Lo Otro”, estar por fuera de ese ir y venir tan exigente para la existencia, para llegar a ser para otro y que otro sea para mí; no sería viable la alteridad en un contexto de no – reconocimiento mutuo.

Dice Lévinas que “la alteridad, la heterogeneidad radical de lo Otro, sólo es posible si el Otro es otro con relación a un término cuya esencia es permanecer en el punto de partida, servir de entrada” (1977, p. 60).

Servir de entrada quiere decir una incansable disposición de proximidad y, al mismo tiempo, de resistencia a ser homogeneizado. Sería imposible comportarse de acuerdo con la imagen exacta que otro demanda; si bien la otredad exige ciertas renunciaciones vitales, no pasa el límite de borrar a otro en su particularidad.

Permanecer como punto de partida es tener una palabra nueva, una interpretación siempre única, con matices que sólo ese alguien diría, pues lo que logre plantear será originariamente desde su cosmovisión, desde su cultura, desde su capacidad reflexiva, que es como una huella digital: irreductible e irrepetible.

Para el establecimiento lento de la cercanía, ninguno de los sujetos interesados pretendería diluir al otro en sí mismo, o sea, adicionarlo a sí, homogeneizarlo, sino que debe aceptar su rostro, su singularidad, su esencia, particularmente única. Esta idea es fina para reflexionar sobre las relaciones de alteridad familiar, porque la familia está llamada a ser un escenario de la libertad, de lo heterogéneo, de lo plural y de lo múltiple.

Cuando estas dinámicas ocurren se pone en juego un lenguaje, una particular manera de mirarse; aparece la palabra dirigida al otro, un nombramiento, un lugar en la morada, una elección. La otredad, “Lo Otro”, es la preparación para la acogida, para la hospitalidad, para la conversación; “la pretensión de saber y alcanzar al Otro se lleva a cabo en la relación con otro, la cual ocurre en la relación de lenguaje cuya esencia es la interpelación, el vocativo” (Lévinas, 1977, p. 92). También expone el autor que “el lenguaje se refiere a la posibilidad del que escucha y del que habla, es decir, a la contingencia de la historia” (Lévinas, 1974, p. 22). Cuando se elabora la disposición para la acogida también aparecen las condiciones para una historia que se construye entre un nosotros, entre interlocutores, en una significación verbal en la que confluyen varias opciones semánticas.

“Lo Otro”, entonces, se vuelve una constante posibilidad de interpretación; esto porque trae consigo un contexto, una cultura, una forma particular de entender el mundo y, por tanto, exige de su interlocutor una posición comprensiva. Además, ha de estar alejado de cualquier pretensión de volverlo homogéneo, de traerlo a la mismidad como si fuera otro yo, otro sí mismo.

Al otro se le reconoce como un semejante, como un próximo; sin embargo, también como un exterior que conserva su misterio, “el otro en cuanto otro no es solamente un alter ego: es aquello que no soy. Y no lo es por su carácter, por su fisonomía o su psicología, sino en razón de su alteridad misma” (Lévinas, 1993, p. 127).

2.3 Noción de “Rostro” como singularidad

“El Otro permanece infinitamente trascendente, infinitamente extranjero, pero su rostro, en el que se produce su epifanía y que me llama, rompe con el mundo que puede sernos común” (Lévinas, 1977, p. 208).

En el concepto de Alteridad de Lévinas la noción de “rostro” tiene un papel central, aquí se reúne la fuerza de sus argumentos, la magnitud de su pensamiento. Si bien en los dos apartados anteriores se notaban “Lo Mismo” y “Lo Otro” como dos nociones básicas para comprender las relaciones de alteridad, sin el “rostro” no sería posible hacer una mayor profundización en el esquema levinasiano y tampoco un examen de las relaciones de alteridad familiar que pretende este estudio.

El rostro es la singularidad extrema de cualquier sujeto, su *epifanía*, su aparición desnuda ante los ojos del otro, su mayor nivel de sensibilidad. Desde esta noción no es factible la racionalización, la tematización, la totalización, ni el asesinato o la indiferencia; pero sí la libertad y la responsabilidad por el absoluto otro. Cuando se logra “ver” el rostro del otro surge el primer paso para la proximidad y la hospitalidad, propias de la intensidad manifestada en las relaciones eróticas de alteridad. A continuación se muestra lo que Lévinas (1991) concibe como rostro:

Pienso, más bien, que el acceso al rostro es de entrada ético. Cuando usted ve una nariz, unos ojos, una frente, un mentón, y puede usted describirlos, entonces usted se vuelve hacia el otro como objeto. ¡La mejor manera de encontrar al otro es la de ni siquiera darse cuenta del color de sus ojos! Cuando observamos el color de los ojos, no estamos en relación social con el otro. Ciertamente es que la relación con el rostro puede estar dominada por la percepción, pero lo que es específicamente rostro resulta ser aquello que no se reduce a ella (p. 79).

Se infiere de esto que el rostro, entonces, no es la descripción física de la “cara” de un ser humano, sino que esta noción está en el contexto del plano ético, de la reflexión sistemática sobre la ética de la alteridad sexuada. En el rostro está la desnudez, la vulnerabilidad, la necesidad del otro que se acerca expectante de la hospitalidad, del buen trato, del vínculo amistoso, familiar o amoroso; el rostro es una imagen subjetiva que pide responsabilidad, altura, comprensión y erotismo.

En un artículo sobre *mismidad, dación y alteridad Mensch* (2002) expresa que la *dación* excede la intencionalidad de un sujeto que quiere relacionarse con otro y resalta que tal *dación* es un acceso a la generosidad. Además, concluye que la presencia del otro es una suerte de dación excesiva.

La relación entre rostros es un constante acto de generosidad, alejada de toda intención de instrumentalización y, mejor, se acerca a toda espontaneidad, que es motivada por el sentir-se responsable de la vida del otro.

Si por medio del rostro se produce una epifanía, en el sentido de la aparición del sujeto, que llama, convoca y seduce a la relación, el rostro concentra la mismidad y la otredad: la morada, el deseo de otro en la relación íntima y el paso para el encuentro de las sexualidades y las corporeidades; además, la salida de sí y la aceptación de otro que también sale de sí a la casualidad de la intersubjetividad y la responsabilidad. Entonces, el rostro es la singularidad, la condición de única que tiene cada persona, su sello, su gesto, su forma de hacer las obras, su signo.

Como bien lo dice Lévinas (1977), más que una percepción o una descripción del otro – cercana a la tematización que critica Lévinas en su obra– el rostro es una forma de reconocer en el otro su extranjería. Es evitar volverse hacia el otro como un objeto y, peor aún, no hacer obras para llegar a vincularse con él; los objetos no tienen palabras, no tienen deseo de otro, son cosas ahí, sin vida, sin lenguaje.

Las palabras evidencian la responsabilidad por el otro, en ellas se materializa el rostro, se festeja la llegada del otro, porque es esperada, porque hay en ella cierta solemnidad por el encuentro entre seres que están dispuestos a la hospitalidad; “es una inversión del en-sí y el para-sí en un yo ético, en la prioridad del para-otro” (Lévinas, 2001, p. 250).

Cuando el autor menciona la peligrosa confusión entre ver la cara física de alguien y reconocer el rostro del otro, resalta la relación social erotizada, es decir, no es el sin rostro de la “pornografía”, sino la acogida, la hospitalidad, el ágape. Esta última es la que impide el asesinato, el homicidio, ese acto de radical negación del ser humano, sólo se dirige a otro con quien no se tiene ninguna cercanía, a quien no se le reconoce como un rostro. Expresa Lévinas:

El homicidio ejerce un poder sobre aquello que escapa al poder. Todavía sigue siendo poder, porque el rostro se expresa en lo sensible; pero ya impotente (...) Yo sólo puedo querer matar a un ente absolutamente independiente (...) El Otro es el único ser al que yo puedo matar (1977, p. 212).

En otras páginas expresa: “Toda relación social, como derivada, se remonta a la presentación del Otro al Mismo, sin ningún intermediario, imagen o signo, sino por la sola expresión del rostro” (Lévinas, 1977, pp. 226-227). De este modo, se hace una interpretación que facilite la comprensión de esta noción, el rostro se presenta de manera desnuda, sin fachada, lo que demanda una disposición de recibimiento, pues un sujeto puede negarse a recibir los rostros que se le presentan, distanciarse de toda relación de alteridad pero se necesita hospitalidad.

Lévinas plantea que: “en el recibimiento del rostro la voluntad se abre a la razón” (1977, p. 232), es decir, querer relacionarse y vincularse con otro ha de combinarse, como en un tejido, con la necesidad de nombrarle, sin tematizarlo, invitarlo a entrar en el ámbito de la razón, sin describirlo sólo en la conciencia, sino que amablemente hay que dejarlo pasar al escenario existencial propio, darle un lugar en el ejercicio de la responsabilidad.

El rostro es la manifestación de la pluralidad de singularidades, la exterioridad de la extranjería, de la mismidad; es un más allá de la contemplación, es respuesta; es decir, revelarse sin dejar de ser. El rostro se sostiene en la obra, que puede ser entendida como aquello que se hace para permanecer con el otro en términos de responsabilidad. La obra deja una huella en el otro, deja el sentido del rostro, “El sentido de algo depende, en su relación con otra cosa, aquí por el contrario, el rostro es, en él solo, sentido” (Lévinas, 1991, p. 80).

2.4 Noción de “Alteridad” como hospitalidad, más allá del rostro y asunción de la responsabilidad-para-con-el-otro

“Va hacia él, hacia la aventura, es decir, hacia la alteridad absoluta, imposible de anticipar” (Lévinas, 1977, p. 58).

En la alteridad “Lo Mismo” y “Lo Otro” se estremecen en una relación inédita, nueva y sorprendente. La mismidad sale a la aventura, la otredad prepara el recibimiento, la hospitalidad. El rostro devela la disponibilidad y ejecuta la obra, aquello que deja huella.

El cara-a-cara como relación irreductible está en toda su intensidad, no hay sometimiento de la mismidad a la otredad, es una epifanía, una aparición esperada y, por tanto, bien tratada; el rostro del otro, en su singularidad, es reconocido y se abre una aventura de desnudez, necesidad, “indigencia” y deseo erótico.

La alteridad no es el resultado de la homogeneización, el Otro es el absoluto Otro, el extranjero a quien se le abre la morada, la habitación, la altura propia, es total apertura, “un orden común a los interlocutores se establece por el acto positivo que consiste, para el uno, en dar el mundo, su posesión al otro” (Lévinas, 1977, p. 263).

Cuando el autor expresa *dar el mundo* afirma la generosidad más elevada que un ser humano hace por otro; lo deja entrar en lo más íntimo, en su tesoro más precioso que hasta el momento ha construido, o sea, su mismidad. Sin embargo, esa mismidad es peligrosa porque tiende a ser egológica y homogeneizante.

Existe la necesidad de construir en la alteridad otros universos intersubjetivos para llegar a ser humano; sólo se es humano en la salida y la apertura al otro, es lo contrario al homicidio, es lo opuesto al asesinato; la alteridad no es un *agravio*, sino *gratuidad amorosa*.

La alteridad es hospitalidad, recibimiento del otro, deseo de establecer un lenguaje con él. Está relacionada con el amor, en el sentido de un no-deseo de dañar al otro, pero al mismo tiempo no serle indiferente y querer el bien, lo bueno para él. Es una obra dirigida hacia el amigo, hacia el amado o la amada, hacia el hijo, el hermano, los padres; sin embargo, insiste el autor que se puede amar también a una cosa, a un objeto, como a un libro, por ejemplo, pero eso no sería alteridad.

Es una hospitalidad porque es la entrada en un espacio que ha sido apropiado por otro que está alegre por el recibimiento, que crea un lenguaje hospitalario, acogedor, donde el otro se encuentra a gusto. Quienes ofrecen la acogida van más allá de su mismidad, porque existe un cierto nivel de incertidumbre; es necesario un paso más lejos que la conciencia del yo. De ahí que el autor haya nombrado la ética de la alteridad como *filosofía primera* (Lévinas, 1977), es decir, como primera obra dirigida hacia otro.

La acogida es una atenta responsabilización por la vinculación, una respuesta afirmativa a la llegada del otro, no es una posición a medias, es una entrega que no está libre de decepciones, por eso tiene un carácter de aventura, porque no todo en el otro es lucidez, el otro también es sombrío y, con todo, es acogido. La alteridad no es un aglutinamiento de la mismidad en la otredad, eso sería una homogeneización o, peor aún, una tematización, una apropiación del otro que borra toda su opción de libertad y singularidad; en la alteridad hay una relación de libertades anteceditas por un cuestionamiento.

Existe una posición sostenida en delicadas filigranas, como es la vida misma, se trata de entender que la primera respuesta afirmativa la da el otro, mientras se aguarda en una paciente espera; ser humano exige ser paciente, el vínculo con el otro no se sostiene en la prisa sino en el ritmo azaroso de la existencia.

Derrida (1997), en alusión a la obra de Lévinas, trabaja una bella imagen sobre la acogida: “si la figura de la puerta, en el umbral que abre el ‘en-casa’, fuera una ‘manera de hablar’, manera de hacer con la mano tendida dirigiéndose al otro para darle, antes que nada, de comer, de beber y de respirar” (1998, pp. 44 - 45) ¹.

Esta imagen puede ser trabajada en términos de las relaciones de alteridad familiar, dadas las múltiples formas de ser de la familia, de sus dinámicas, de sus complejas y ricas formas de estar en el mundo familiar, que se abre y se cierra, que da de beber, de comer y ofrece la mano, estrecha un abrazo, da esperanza; la familia también es acogida.

En la alteridad el otro no es una cosa, siempre será un ser humano, en carne y hueso, con el que hay posibilidad de establecer la relación. El amor “designa un movimiento por el cual se busca aquello a lo que se ligó antes de haber tomado la iniciativa de la búsqueda y, a pesar de la exterioridad en la que se encuentra” (Lévinas, 1977, p. 265). La alteridad no es una intención de retornar a sí mismo, por eso es aventura, es una permanencia en lo Otro. Sin embargo, no es sólo “Lo Mismo” o “Lo Otro”, son los dos momentos en su mayor intensidad, en su mayor necesidad, en su más experimentada “indigencia”.

La forma como el autor comprende el más allá del rostro resulta útil para reflexionar la alteridad. Expresiones como *la ambigüedad del amor, la fenomenología del eros y la fecundidad*, muestran un interés de su parte puesto en las aristas del rostro como exterioridad, para poner en práctica la hospitalidad.

La paradoja del amor está en su predestinación: elegir al otro, aunque éste no le haya elegido, es la transformación en necesidad que mueve a la exterioridad, a la obra. En este sentido, va más allá del ser amado porque es aceptación de lo que aún no es y que puede guardar cierta oscuridad, cierta angustia.

En la fenomenología del eros queda claro que éste no es un encuentro físico de la relación “coital” “porque la casta desnudez del rostro no se desvanece en el exhibicionismo erótico” (Lévinas, 1977, p. 271); se trata, más bien, de una forma de estar con el otro que necesita ser ayudado en su debilidad, en su falta, en su estado de fragilidad y de vulnerabilidad.

¹ “Si la figure de la porte, sur le seuil qui ouvre le chez-soi, était une «façon de parler», elle dirait aussi la parole comme façon de parler, façon de faire avec la main tendue en s’adressant à autrui pour lui donner d’abord à manger, à boire et à respirer” (Derrida, 1997, p. 56).

De ahí que la imagen de desnudez recurre a la apertura de la acogida y la hospitalidad, que ya en sí contiene voluptuosidad, complacencia en los deleites sensuales. La alteridad también es, en este sentido, amorosamente sensual y afectiva, es la dimensión subterránea de lo tierno, una caricia que se nutre de su propia hambre, es sensibilidad y desnudez. Sin embargo, tal desnudez como descubrimiento del otro guarda su pudor: “El descubrimiento-profanación se mantiene en el pudor, aunque sea con la modalidad del impudor: lo clandestino descubierto no adquiere el estado de lo develado” (Lévinas, 1977, p. 270).

La fecundidad, en términos de alteridad, es la creación, la fecundación que se lleva a cabo con otro, la elaboración de posibilidades, lo porvenir, lo que se puede lograr. En la relación con otro surge la necesidad de hacer proyectos, de lanzar deseos hacia adelante, logros por obtener junto al otro, pero no es sometimiento del otro a los propios deseos, por eso dice el autor que: “la fecundidad del yo no es ni causa, ni dominación” (Lévinas, 1977, p. 285).

Luego de mencionar algunos puntos relevantes de la hospitalidad y el más allá del rostro, podría examinarse la aparición de la responsabilidad como alteridad. Cuando se acoge al otro se vigila la propia libertad, se cuestiona, se interroga; la alteridad es una posición ética, por lo que en la acogida son dos libertades las que se encuentran; se busca a partir de este movimiento una responsabilidad por-el-otro. Esta última es, como comenta Lévinas:

La estructura esencial, primera, fundamental de la subjetividad. Puesto que es en términos éticos como describo la subjetividad. La ética aquí no viene a modo de suplemento de una base existencial previa; es en la ética, entendida como responsabilidad, donde se anuda el nudo mismo de lo subjetivo (1991, p. 89).

El autor es explícito cuando hace responsable al sujeto incluso de aquello que no siente como “asunto suyo”, es decir, la indiferencia. No sólo lo que le incumbe, o sea el rostro, es su responsabilidad familiar, también le concierne la familia humana misma.

Esta idea es un para-el-otro, no se trata de un simple atributo de la subjetividad. Lévinas es crítico con la creencia que expone la subjetividad como si existiera por sí misma sin la relación ética. En otras palabras, sólo se llega a ser sujeto en la relación ética, pues la subjetividad no es un para sí; sería, de este modo una reducción a la mismidad sin la necesidad de proximidad del otro, una “*egología*”. Es muy común en la obra de Lévinas la cita de Dostoievski a la que él recurre con frecuencia: “Todos somos culpables de todo y de todos ante todos, y yo más que los otros” (Dostoievski, citado por Lévinas, 1991, p. 93).

En la obra *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, el autor expresa que la responsabilidad -por-el-otro no se puede contextualizar en la fría sobriedad caínica, es decir, como una “fraternidad homicida” en sí misma; es claro en decir que no es eso sino que es un juego de la libertad, en la que la libertad del otro no comienza en la mía, no es homogeneización. En esta línea manifiesta que “la responsabilidad ilimitada en que me hallo viene de fuera de mi libertad, de algo ‘anterior-a-todo-recuerdo’, de algo ‘ulterior-a-todo-cumplimiento’” (Lévinas, 1987, p. 54)².

2.5 Noción de “Proximidad” y “Substitución”

“En la proximidad el sujeto está implicado de un modo que no se reduce al sentido espacial que adquiere la proximidad desde el momento que un tercero la perturba exigiendo justicia” (Lévinas, 1987, p. 141).

La proximidad en Lévinas no es el espacio físico, se refiere al ámbito de la lealtad con el otro. Si se había mencionado la mismidad, la otredad, el rostro y la hospitalidad, como bases sobre las que sostiene la alteridad, la proximidad es una manera de su materialización. Se entiende como una cercanía, pero no es sólo eso. El sentido de la proximidad está puesto en el llegar a ser humano; es vecindad, contacto, continuidad en la relación cara-a-cara.

De acuerdo con esto la inquietud y el estado de no-reposo serían los puntos de la proximidad. Sólo alguien in-quieto por otro decide aproximarse; por eso, es también una no-localización del ser; es un sentir que nunca es suficiente, y al mismo tiempo no trata de saturar al otro, es decir, es importante tomar distancia cuando sea necesario para evitar clavar los punzones del exceso de habitación en casa ajena. Como la proximidad no es algo físico objetivable en la noción de lugar, donde se da el exceso, sino algo subjetivo, algo que tiene efectos en la mismidad, que a la vez la trasciende. La presencia de la proximidad es el gesto, la obra, el detalle, la manifestación en el otro; proximidad es dejar respirar, no asfixiar.

La fuerza de la proximidad está en la necesidad que se logra despertar en alguien para que motive la palabra de los dos, y una vez dicha en la conversación pueda aparecer el espacio de la digestión, de la contemplación del rostro del otro en la soledad.

²“La responsabilité illimitée où je me trouve vient d’en deçà de ma liberté, d’un ‘antérieur-à-tout-souvenir’ d’un ‘ultérieur-à-tout-accomplissement’” (Lévinas, 1978, p. 24).

El sujeto que se acerca para establecer una relación y es capaz de sostenerla en la dinámica cercanía–distancia, da espacio para que aparezca el deseo; la saturación mata el gozo del encuentro, pero la extrema distancia borra tal gozo.

El acercamiento es una implicación, un involucrarse en el otro en medio de la fraternidad. Implicarse significa ofrecerse como responsable, renunciar-se. En la relación, las oscuridades adquieren otros matices, otras alternativas elaboradas para otro; no se llega a ser humano, a desarrollarse en la propia humanidad sin otro que sea sentido como próximo y con quien se implique un vínculo.

En la proximidad se da la significación, la misma vida humana se sostiene en la significación. Al respecto sostiene el autor: “Esta aceptación en la fraternidad que es la proximidad, nosotros la llamamos significancia” (Lévinas, 1987, p. 143).

La proximidad no está en el saber, en la erudición sobre el otro, que se nota en expresiones como: “Yo te conozco, sé quién eres”, para dar a entender que ejerce cierto poder sobre el otro; por tanto, ni es alteridad ni es proximidad. Es la narración donde preferiblemente se da sentido al otro, es allí donde aparece la proximidad; un sujeto es próximo de aquel a quien ha narrado y de aquel que lo narra, pero sin la pretensión de transformarlo en objeto de conocimiento. Hay relaciones que no se narran, sino que se apoyan en la erudición, en el amplio “conocimiento” del otro, lo que se opone a lo propuesto por Lévinas cuando dice que el otro es irreductible a un concepto, a un nombre, a una objetivación. Insiste Lévinas al decir que la proximidad:

Está más determinada que las relaciones ordenadas en una totalidad; significancia, el-uno-para-el-otro, exposición de sí mismo a otro, inmediatez en la caricia y en el contacto del decir. Es la inmediatez de una piel o de un rostro, de una piel que siempre es modificación de un rostro que se densifica dentro de una piel (1987, p. 145).

En este sentido, tal *densificación dentro de la piel*, quiere decir en la proximidad, una imposibilidad de alejarse sin que algo por dentro se rompa, sin que haya una torsión en el ser, una exigencia de salida de sí y una total donación al otro.

Una vez mencionada, con brevedad, la noción de proximidad se pasa aquí a la noción de sustitución. La sustitución necesita de las anteriores nociones mencionadas: mismidad, otredad, rostro, hospitalidad, para sostener una idea tan intensamente humana y vital. El Otro reemplaza al Mismo. Dice el autor:

Esta pasividad sufrida en la proximidad por medio de la alteridad en mí, esta pasividad de la recurrencia a sí que, sin embargo, no es la alienación de una identidad traicionada ¿qué otra cosa puede ser más que la sustitución de mí por otros? (...) El Otro en el Mismo, es mi sustitución (Lévinas, 1987, p. 183)³.

Dice más adelante,

Se trata de la recurrencia (...) ser sí mismo, de otro modo que ser, des-interesarse es cargar con la miseria y el fallo del otro e incluso con la responsabilidad que el otro puede tener respecto a mí. Ser sí mismo—condición de rehén— es tener siempre un grado de responsabilidad superior, la responsabilidad respecto a la responsabilidad del otro (Lévinas, 1987, pp. 186 - 187)⁴.

La recurrencia, la repetición en el contacto con el otro, tiene el efecto de aproximarlos lo suficiente como para dar lo que se tiene por él. El autor insiste en que no se trata de una alienación, porque no lo es, no es dejar de ser, como en una pequeña muerte, es dejar ser al otro en el propio ser; es dejar al otro en la morada propia y simultáneamente habitar la morada de él. Es como tener dos casas, dos responsabilidades y, al mismo tiempo, un vínculo de confianza y reconocimiento que hace la vida más intensa, más honda, es la intersubjetividad en su máxima expresión, es atención mutua, hospitalidad mutua.

En cuanto a la comunicación que se establece, la sustitución es una constante comunicación del uno con el Otro y viceversa; es usada para el reconocimiento, para la exteriorización al otro, quien observa la transformación en *para-el-otro de la responsabilidad*, una de las mayores expresiones en las relaciones de la alteridad.

³Cette passivité subie dans la proximité de par une altérité en moi, cette passivité de la récurrence à soi qui n'est pas cependant l'aliénation d'une identité trahie que peut-elle d'autre sinon la substitution de moi aux autres ? Non aliénation cependant parce que l'Autre dans le Même est ma substitution à l'autre selon la responsabilité (Lévinas, 1978, p. 180).

⁴ La récurrence qui ne peut se dire que comme en soi ou comme l'envers de l'être ou comme autrement qu'être. Etre-soi, autrement qu'être, se dés-intéresser c'est porter la misère et la faillite de l'autre et même la responsabilité que l'autre peut avoir de moi; être soi condition d'otage c'est toujours avoir un degré de responsabilité de plus, la responsabilité pour la responsabilité de l'autre (Lévinas, 1978, pp. 185-186).

2.6 Noción de la familia sostenida en prácticas de alteridad, hospitalidad y acogida. Una interpretación preliminar a partir de la alteridad en Lévinas

“Pero lo erótico y la familia que lo articula, aseguran a esta vida en la que el yo no desaparece, pero es prometido y llamado a la bondad, el tiempo infinito del triunfo sin el cual la bondad sería subjetividad y locura” (Lévinas, 1977, p. 288).

2.6.1 *La familia como escenario de la alteridad*

En el tema de la filialidad y la paternidad para Lévinas, en su obra *Totalidad e infinito* tiene una sugestiva descripción respecto de la familia, de la cual es adecuado hacer algunas interpretaciones que permitan entender, para efectos de este trabajo, a la familia como escenario de la alteridad:

La relación con el rostro en la fraternidad en la que el otro aparece a su vez como solidario de todos los otros, constituye el orden social, la referencia de todo diálogo con el tercero por lo cual el nosotros –o la fracción– engloba la oposición del cara a cara, hace desembocar lo erótico en una vida social, hecha de significancia y decencia, que engloba la estructura de la familia misma. Pero lo erótico y la familia que lo articula, aseguran a esta vida en la que el yo no desaparece, pero es prometido y llamado a la bondad, el tiempo infinito del triunfo sin el cual la bondad sería subjetividad y locura (Lévinas, 1977, pp. 287-288).

El rostro reflejado en la bondad y el buen trato de la hospitalidad, en el contexto de la familia, ha de ser interpretado como la presencia de otro que llama al vínculo. La familia aquí es entendida como escenario de la alteridad porque en ella surgen interacciones que dan acogida; es por eso que la familia es un escenario de la esperanza, de las relaciones de alteridad y que tiene potentes influencias en el contexto social. La alteridad en la familia puede ser entendida como un enigma y la alteración que se da en la intersubjetividad. Así lo menciona Vásquez (2005) cuando se refiere a la alteridad en Lévinas:

Sólo desde esa anterioridad ajena a toda forma de cálculo, cómputo o razón es pensable la alteración (...) No es el resultado de un proceso, ni el excedente de un procedimiento. Estaba antes de uno y otro. Es lo intraducible. Y eso tiene para Lévinas las formas del enigma (p. 21).

Si bien la familia ofrece un cara-a cara, es en el enigma del otro y la diversidad donde éste cobra sentido. Los relatos de sí, las narraciones del nosotros, surgen en el reconocimiento del rostro. Si además se entiende la familia con un potencial social, lo que se de en su interior se reflejará en lo social. De ahí que la familia sea un sistema en conexión con otras esferas más altas, sin las que no sería viable su evolución, su continuidad o prácticas de alteridad social.

En la obra de Lévinas se perciben textos propiamente dedicados al estudio de la familia, como son las alusiones a la feminidad, a la fecundidad, al amor erótico, a la paternidad, a la acogida, a la hospitalidad; desde ahí puede hacerse una lectura en términos de interacción, intersubjetividad y construcción del mundo de la vida familiar.

En este sentido, se entiende a la familia en este trabajo como interacción, como aquel escenario en el que los sujetos van más allá de la conciencia de sí mismos y se hacen responsables de la relación cara-a-cara, en la hospitalidad que entre ellos se dan, en actos de generosidad y solidaridad. Es una comprensión optimista de la familia, no centrada en evidenciar sus patologías o sus fallas, sino en sus potencialidades como grupo en constante interacción y construcción intersubjetiva de la realidad social. En este sentido dicen Gracia y Musitu (2000):

La idea subyacente es que la familia (...) ofrece oportunidades para una mayor proximidad e intimidad que en las sociedades preindustriales. Una función clave de la familia (...) es su habilidad para proporcionar un lugar para el apoyo emocional y para las relaciones complementarias y satisfactorias (...) la familia contemporánea es una red relacional (p. 57).

2.6.2 La familia como escenario de la hospitalidad y la acogida

En Lévinas es frecuente la alusión a la acogida y a la bienvenida. De ahí que Derrida (1998) se haya tomado el trabajo de escribir un ensayo que evidencia la forma como el filósofo lituano-francés comprendió la responsabilidad por el otro, especialmente en la hospitalidad y la acogida.

Puede interpretarse a partir de este ensayo de Derrida y en otras obras de Lévinas, como *Totalidad e infinito* y *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, que en la familia, en la casa, se dan obras de hospitalidad y acogida. Por tanto, la familia se entiende como escenario para recibir al otro, para darle la mano y construir vínculos duraderos, un parentesco, una acogida de su expresión. Dice Derrida (1998):

Por el atrevimiento a dar la bienvenida, tal vez pueda insinuarse que uno está aquí en casa, y que en casa de uno se le recibe, invita u ofrece hospitalidad, que uno se apropia así de un lugar para acoger a otro o, peor, que acoge en él a otro para apropiarse un lugar y hablar entonces el lenguaje de la hospitalidad – y, por supuesto, no tengo en ello más pretensiones que cualquiera (p. 33)⁵.

La hospitalidad se refiere a la mismidad, la figura de morada o de casa es un escenario al que llega otro en calidad de huésped; un ser humano es en sí mismo una casa y, con relaciones de alteridad, construir una familiaridad con otros, es decir, ir más allá de la esencia, de la ontología. Ahí está una idea potente en el lenguaje de Lévinas: la familia comienza en la mismidad, se prolonga en la otredad y se concretiza en la alteridad. De acuerdo con esto, la familia es un escenario de la hospitalidad y de acogida.

Abordar al otro es acogerlo, abrirse a él, ir más allá de la propia mismidad; se trata de hacerlo familiar, aproximarlo, acercarlo, nombrarlo; construir una práctica basada en la responsabilidad con él, hacerse a sus palabras, a sus gestos, a su rostro. La familia es aproximación constante, más allá de la esencia, salida de la ontología, filosofía primera de la hospitalidad y la ética. La familia es aquello que se abre hacia el rostro para dejar en él una huella por medio de una obra, ir hacia el otro, abrazarlo.

La familia, si es un escenario de la hospitalidad y la acogida, es irreductible a un tema, a una objetivación, a una mera explicación; la hospitalidad se opone a la tematización, a la excesiva racionalización del otro que, de esta manera, ya no es sólo asunto metafísico sino estético y ético.

La acogida es entendida como una tensión que el otro produce en la mismidad y genera una disponibilidad, una ruptura en la intencionalidad hiper-atenta en sí, para evadir-se hacia la otredad. Es una afirmación de respuesta hacia el otro, quien no ha de ser más negado. En la hospitalidad es el otro el que dice sí, mientras se espera reflexivamente, responsable-

⁵ Pour oser dire la bienvenue, peut-être insinueton qu'on est ici chez soi, qu'on sait ce que cela veut dire, être chez soi, et que chez soi l'on reçoit, invite ou offre l'hospitalité, s'appropriant ainsi un lieu pour accueillir l'autre ou, pire, y accueillant l'autre pour s'approprier un lieu et parler alors le langage de l'hospitalité- et bien sûr je n'y prétends pas plus que quiconque (Derrida, 1997, p. 40)

mente. De este modo, es en la familia donde quienes la conforman se afirman, se acercan fielmente, responden a la necesidad que persiste en ellos. Es decir, la acogida no es procedencia, es un rostro que hace posible lo que antes no era apertura.

3. Memoria metodológica

3.1 Enfoque cualitativo, estrategia documental y técnicas utilizadas en el proceso investigativo

Este estudio se realizó desde la perspectiva de un enfoque cualitativo. El objetivo que lo guió hace referencia a la descripción del concepto de Alteridad en Emmanuel Lévinas y hacer algunas aproximaciones interpretativas sobre las relaciones de alteridad familiar. En esta forma de hacer investigación, como dice Galeano en su libro “Diseño de proyectos en la investigación cualitativa” (2004a), se pretende reflexionar el *mundo de la interioridad* de los seres humanos y de las formas cómo se vinculan con otros en sus propias cotidianidades y con otros seres humanos. La elección es cualitativa porque facilitó, desde un proceso interpretativo, ingresar al mundo del pensamiento de un autor y descifrar en él un concepto sostenido en nociones.

Con la intención de dar respuesta al objetivo de este trabajo investigativo, la estrategia usada fue documental. Galeano, en el libro *Estrategias de investigación social cualitativa* (2004b), expresa que

la investigación documental no requiere que el investigador participe del mundo que estudia. Por el contrario, su trabajo lo realiza ‘desde fuera’. El mundo no reacciona ante su presencia mostrándose ante él de una forma particular, ni el investigador afecta las acciones del grupo o situación que analiza (p. 113).

La estrategia documental facilitó revisar los textos elegidos para que fueran analizados y examinados cuidadosamente; además, se halló en ellos sus sentidos y, se elaboraron datos para “*confrontar y triangular*” en la construcción de los capítulos de análisis, como lo sugiere Galeano (2004b).

Según la autora, los documentos son objetos que se deben leer y dan a conocer rasgos del mundo social, son la *materia prima* de la investigación documental. Sobre ellos se apoya el procedimiento interpretativo y facilitan la comprensión, como en este caso, de las ideas de un autor acerca de un tema específico.

En cuanto a los documentos, la autora menciona dos tipos. El primero, según su *intencionalidad*. Aquí hay una clasificación de escritos que tienen como propósito registrar hechos sociales y son los que tienen una intencionalidad explícita; existen otros que no han sido creados para registrar hechos sociales, pero son utilizados para reflexionar características del ámbito social; estos son los que tienen intencionalidad implícita.

El segundo tipo está definido por su *naturaleza*. Estos son los que han producido las administraciones públicas, es decir, de forma oficial, ya sea para procedimientos jurídicos o demás acciones de orden gubernamental. También, están los de carácter privado: la prensa escrita, los textos literarios, filosóficos, visuales y audiovisuales y que no necesariamente son producidos por administraciones públicas y tampoco se centran en describir hechos sociales.

De acuerdo con los propósitos del presente estudio, se optó por los documentos según su *naturaleza*. Se reflexionó el concepto de Alteridad en las obras de Emmanuel Lévinas y algunos textos que han producido otros autores sobre su vida y obra: artículos de revistas, libros o tesis doctoral y que permitieron otros despliegues teórico prácticos en lo atinente a las relaciones de alteridad familiar.

Los textos seleccionados de Emmanuel Lévinas se caracterizan porque aluden directamente al concepto de Alteridad. Tales obras quedan referenciadas en el apartado designado para ello en este estudio.

Acerca de los comentaristas de Lévinas se eligió principalmente el libro: *La filosofía de Emmanuel Lévinas. Metafísica, estética y ética*, del profesor Daniel Salvatore Schiffer (2008) porque hace una lectura transversal de este autor. Schiffer muestra las principales críticas y elogios hechos a Lévinas, además, evidencia haber leído y comprendido la obra del filósofo judío.

Ahora, los estudios de orden documental son necesarios para la investigación en Ciencias sociales y humanas, como dice Jiménez (2004): “representan el primer paso de acercamiento y apropiación de la realidad como tal, pero, ante todo, esta propuesta metodológica se encuentra mediada por los textos acumulados que de las Ciencias Sociales ellos tienen” (p. 31).

Los estudios documentales tienen como práctica el ejercicio de la interpretación, tal como lo expresa Ruiz (2004), esta práctica “no es algo que sucede al final del proceso, luego de haber recopilado, seleccionado, clasificado y organizado la información, sino que es una facultad humana que acompaña todo proceso, haciéndolo posible, dándole sentido” (p. 58).

En esta misma dirección, manifiesta Hoyos (2000) que los trabajos investigativos que optan por una estrategia documental han de tener presente que ésta

es una manera ‘depurada’ de ver la realidad, donde la interpretación del dato demanda una elaboración mayor, (...) donde la dialéctica del conocer y del ignorar, se resuelven en el método hermenéutico por la posibilidad que éste ofrece de tomar el todo a partir de la asociación de significados para lograr la captación de sentido (p. 52).

Por otro lado, el procedimiento metodológico, de acuerdo con la propuesta de Galeano (2004b), consistió en la construcción del objeto de investigación por medio de los antecedentes, principalmente en la lectura cuidadosa de los textos referidos al tema. Esta fue la primera etapa y se le llamó “diseño”. Como resultado de este momento se construyó un texto que describió el problema, se justificó con las razones por las que era importante estudiarlo y se dio cuenta de los antecedentes hallados.

En la segunda etapa, llamada “gestión e implementación”, se realizó un rastreo del concepto de Alteridad en la obra de Emmanuel Lévinas, con el propósito de hallar descripciones aplicables a las relaciones de alteridad familiar. El producto de este rastreo fue el texto de los referentes conceptuales, que da cuenta de los conceptos o nociones que orientaron temáticamente el estudio. Aquí fue necesaria una lectura comparativa de los textos para advertir elementos comunes y establecer categorías de análisis. Galeano (2004b) recomienda que este apartado sea breve, dado que en los hallazgos se hace una mayor desarrollo interpretativo.

En la tercera etapa, llamada “comunicación de resultados” se redactó el texto final, en el que se hizo una síntesis comprensiva del concepto de Alteridad en Emmanuel Lévinas; además, las descripciones aplicables de este concepto en las relaciones de alteridad familiar; y, por último, algunas interpretaciones sobre las relaciones de alteridad familiar a partir del concepto de Alteridad del autor citado.

Las técnicas de generación de información fueron la revisión documental y el diálogo con dos expertos, quienes estuvieron, uno en el lugar de asesor temático y el otro en el lugar de asesora metodológica. En cuanto a las técnicas de registro y organización se usaron las

fichas de contenido, a partir de las cuales se escribieron memos analíticos; éstos son breves escritos para hacer una mirada comprensiva de los documentos leídos y, a partir de los cuales se escribieron los análisis finales, pero con un carácter de “borrador” para, posteriormente, elaborar y depurar unas ideas sobre el tema del estudio.

Para las técnicas de análisis se implementó la categorización y se realizaron tres lecturas distintas de las obras del autor. La primera se hizo con el propósito de familiarizarse con tales obras; la segunda, para clasificar y ordenar la información relacionada con el objeto del estudio; y la tercera, para la elaboración comprensiva y construcción de sentido, es decir, para cimentar las categorías que respondieran a los objetivos del proyecto.

En la redacción de las categorías de análisis se establecieron vínculos entre la obra y las interpretaciones que facilitarían las respectivas respuestas para los intereses centrales del estudio. Cada categoría responde al objetivo del estudio y se relacionan entre sí; por tanto, la coherencia interna fue una preocupación durante la escritura de la investigación.

Finalmente, se redactó un apartado final llamado “Discusión” en el que se hizo énfasis en los hallazgos elaborados. Durante el estudio se tuvo en cuenta la integralidad del proceso investigativo y el respeto por las fuentes. En este sentido, la credibilidad se hizo por medio de la validación por consenso a través del diálogo con un asesor temático y una asesora metodológica, además de la confrontación y triangulación de fuentes y una constante revisión documental.

3.2 Presupuestos gnoseológicos de Emmanuel Lévinas para este estudio

“La respuesta a la pregunta quién mira no podría, a su vez, significar otra cosa que la exposición a la esencia; el sujeto de la mirada será un ser pensante en correlación rigurosa con su objeto, perteneciente a la unidad sujeto – objeto”
(Lévinas, 1987, p. 74).

Un primer presupuesto gnoseológico con el que se trabajó en este estudio tiene que ver con el énfasis de la crítica levinasiana dirigida al carácter ontológico y relacional de los problemas del ser humano. Al interrogar por la verdad de los vínculos familiares en el contexto

de la alteridad, no se hace fundamental reflexionar la esencia del ser y su relación con aquellos que conforman la familia, pero sí trascender el lugar de la “reflexión sobre la conciencia” y asumir una posición responsiva basada en gestos de acogida y hospitalidad.

El segundo, tuvo que ver con la metodología reflexionada para aproximar una concordancia del concepto de Alteridad levinasiana con la noción de alteridad familiar, lo cual se hizo desde una posición de externalidad. Con un esfuerzo de abstracción desde el primer concepto, creado por el filósofo judío, se hicieron aproximaciones interpretativas dirigidas a las relaciones de alteridad familiar.

El tercero, se refirió a la necesaria distancia que se debe tener de la “verdad” que consiste en la “exposición del ser a sí mismo, en la conciencia de sí” (Lévinas, 1987, p. 75). No puede totalizarse a los otros desde el lugar de la “verdad reflexiva” y la “conciencia de sí”. En Lévinas no es adecuado generalizar ninguna experiencia, sino que, por el contrario, se pone en un papel protagónico la singularidad, el rostro de cada uno de los que pertenecen a la familia. Es a partir del rostro que se da el lugar del otro, al cual ha de referirse porque se siente necesitado de él.

La verdad no es recuperación, evocación o reminiscencia. No se trata de saber del otro o de sí, sino de respetar la alteridad y responderle al otro, hacerse responsable sin porqué. Tampoco de marcar al otro a partir de una relación de conocimiento. Dice Lévinas:

El saber o la teoría significa primeramente una relación tal con el ser, que el ser cognoscente deja manifestar al ser conocido respetando su alteridad y sin marcarlo en modo alguno con esta relación de conocimiento. En este sentido, el deseo metafísico sería la esencia de la teoría. Pero teoría significa también inteligencia – logos del ser- (1977, p. 66).

La alteridad se sostiene en nociones como: “El Mismo”, “lo Otro”, “ el ‘Rostro’ como singularidad”; “La ‘Alteridad’ como hospitalidad, más allá del rostro y la responsabilidad-para-con-el-otro”, “la ‘Proximidad’ y la ‘Substitución’ “; y la “Noción de la familia sostenida en prácticas de alteridad, hospitalidad y acogida. Una interpretación preliminar a partir de la Alteridad en Lévinas”.

4. Aproximación a la noción de alteridad familiar. A propósito de los hallazgos

4.1 Sobre la Alteridad en Emmanuel Lévinas

Este capítulo trabaja con el presupuesto gnoseológico levinasiano que hace énfasis en la crítica dirigida al carácter ontológico y relacional de los problemas del ser humano; procura asumir una posición responsiva basada en gestos de acogida y hospitalidad entre los integrantes de las familias.

4.1.1 Del ser humano como existente y la importancia de la evasión de sí

“La relación con el otro no podría pensarse como un encadenamiento a otro yo; ni como la comprensión del otro que hace desaparecer su alteridad, ni como la comunión con él alrededor de un tercer término”
(Lévinas, 2000, p. 116).

Como se describió en el referente teórico, la Alteridad en Lévinas pasa por la “Mismidad”, la “Otridad”, el “Rostro” y la “Responsabilidad por el otro”, entre otras ideas. En ese sentido, va más allá de quedarse amarrado a otro ser a quien se le ha dado la altura suficiente. La alteridad no puede quedarse sólo en el reconocimiento, está llamada a trascenderlo, a crear un *tras-mundo*, con las manos de quienes se han decidido por una relación de alteridad. Tampoco se trata de comprender al otro, estar de acuerdo con él y sentirse satisfecho con ello, como creando un otro ficticio, manipulable y lleno de conformidad en el vínculo.

La noción de *tras-mundo*, descrita en *De la existencia al existente*, es altamente femenina, está en el plano del eros, para entrever, como por entre una puerta medio abierta y medio cerrada, al misterio humano. Por eso el otro es, privilegiadamente, lo femenino; así lo expresa el autor:

No es posible captar la alteridad del otro, que debe romper lo definitivo del yo (...). Digamos, como avance, que el plano del eros permite entreverlo, que el otro por excelencia es lo femenino, por medio de lo cual un tras-mundo prolonga el mundo (Lévinas, 2000, p. 116).

La descripción fenomenológica necesita superar el encierro de la soledad, la angustia y la reflexión por la finitud de la muerte que ha de hacer un sujeto porque esto no basta; es necesario ir más allá de la existencia por medio de un existente que se conquista y está dispuesto a recomenzar perpetuamente.

Lo anterior no le resta importancia a los estudios que hace la fenomenología respecto al misterio de la manera en la que se muestran los sujetos. Es claro que la fenomenología se ha ocupado del mundo de lo visible, de lo enfocado por medio de la luz, de la vivencia; pero, de alguna manera, ha dejado de lado al otro en su pleno misterio; se ha conformado con darle simpatía, que no es más que un retorno a sí mismo. Carece de suficientes opciones que alteren la propia mismidad, que transforme la forma de ser propia y así necesitar-se con otro. Lévinas, como experto en fenomenología, hace énfasis en esto. Su noción de Alteridad no se construye con el sujeto que es egoístamente él mismo, en aquel que se ha enamorado de la propia imagen que le retorna el reflejo del lago; la alteridad sólo viene del otro con quien se construye un tiempo particular que es exterior al instante que todos vivimos.

La dialéctica del tiempo es la que se da como resultado de la relación con otro; por eso, la Alteridad, tal y como la entiende el autor, es un diálogo que ha de estudiarse de forma diferente a como se entiende un sujeto solitario, “ensimismado” y enamorado de sí.

La falta necesaria para establecer la relación social sólo aparece a partir de un ser humano que quiere salir de sí; además, sabe que salir de él mismo le ha exigido una vivencia de su mismidad, y que aún así ha quedado vacío, en la nada, en la falta de un alter ego, que le pueda ayudar a modificar la hermenéutica de sí, que ha sido irresponsable por estar centrada en la subjetividad. La propuesta de Lévinas es pasar *de la existencia al existente*. Dice:

La alteridad absoluta del otro instante (...) no puede encontrarse en el sujeto que es definitivamente él mismo. Esa alteridad no me viene sino del otro. ¿No será la socialidad, más que la fuente de nuestra representación del tiempo, el tiempo mismo? (Lévinas, 2000, p. 127).

Es así como el autor resuelve parte de su esquema filosófico en la intersubjetividad, es decir, una práctica que no hace homogéneos a los otros, sino que los reconoce en su singularidad, para hacerse responsable de él por medio de las obras, de los gestos, de lo tangible que viene de la relación. Es una *asimetría* que le impide al sujeto volver trágicamente a su propia morada, a su existencia, a lo seguro de sí mismo y, de este modo, fecundar un vínculo:

La intersubjetividad asimétrica es el lugar de una trascendencia donde el sujeto, aun conservando su estructura de sujeto, tiene la posibilidad de no retornar fatalmente a sí mismo, de ser fecundo y, digamos la palabra adelantándonos, de tener un hijo (Lévinas, 2000, p. 130).

Lévinas en otro de sus textos titulado *De la evasión*, plantea la misma idea que se está desplegando sobre la alteridad. “También, la evasión es la necesidad de salir de uno mismo, es decir, de romper el encadenamiento más radical, más irremisible, el hecho de que el yo es uno mismo” (1999, p. 83).

No es difícil ver que el autor sostiene insistentemente que la Alteridad implica ciertos movimientos en la interioridad del sujeto; la interpretación de tales dinámicas subjetivas va en contra de creer que el yo se basta a sí mismo; cuando se cree esto, no aparece ningún desgarramiento interior, fundamental para necesitar a otro.

El peligro advertido es que de un ser solamente se considere su existencia por medio de una referencia a sí mismo; de ahí que combatir este sentido del ontologismo tome cierta relevancia. Es necesaria la *evasión*, es decir, una distancia de la filosofía del ser.

No se trata de un sujeto que no dispone de sí, sino de alguien que sabe sobre el cuestionamiento de su libertad. Aunque procure actuar de forma autónoma, sobre el terreno de sus conquistas, se mantiene con obligación de moverse de sí. No es posible ser humano sin el otro. Aquí el sujeto elabora una decisión que implica la llegada del otro y la responsabilidad por él: la práctica de la *filosofía primera*, de la ética levinasiana.

Para esta práctica de la ética es necesaria la deliberación sobre el sufrimiento, comprender que dentro de él hay una imposibilidad de detenerlo, un desgarramiento que muestra la impotencia humana, una condición para ser sujetos. El camino a la humanidad no tiene atajos, no hay opción que les permita a los sujetos evitar-se.

Por eso, para Lévinas, la *evasión* no es lo mismo que darse la espalda, sino que quiere decir, por el contrario, asumir-se; *evasión* es no conformarse con la mismidad, es, desde ella, salir, dar el salto, hacerse responsable del vértigo. Lanzarse a la alteridad del otro.

Evasión es una necesidad de ir a otro sitio, a otra parte, huir de los peligros ontológicos, luego de hastiarse del propio ser; se trata de una búsqueda de refugio hacia fuera, a partir de la morada propia, que no satisface suficientemente. El tema es la construcción de la salida para evitar dirigir la mismidad a otra persona, Lévinas se opone a la instrumentalización, propone la responsabilidad por el próximo; es “*dación y alteridad*”, como bien lo expone Mensch (2002) en un artículo sobre Lévinas y la “excesiva dación que acontece sistemáticamente cuando mentamos a otra persona” (p. 250).

La *evasión* se distancia de aquello que hiper-resalta un peso en el ser, que da toda la prioridad a la ontología. Ello, no quiere decir que el sujeto se desprenda del recorrido que ha hecho en su ser, pero no es el cumplimiento de un destino, de un estigma en el ser; es una encrucijada, una sin salida frente a la cual es necesario elegir. Es la comprensión de ese impulso humano hacia lo desconocido, la *evasión* consiste en la aspiración a salir.

Luego, viene el hecho de entender que hacia donde nos dirigimos, o sea, hacia el otro, escapa a las propias intenciones. Por ser libre no exijo traerlo a la propia presencia, como si fuera una marioneta que controlo; de ahí la necesidad de nombrarlo, de afirmar que en el llamado, el otro se ausenta, se sostiene en el misterio ambiguo de quedarse e irse. La *evasión* ayuda a entender esto, por eso el vértigo de la relación humana sostenida en la alteridad.

Esa excedencia que hay en la *evasión* es como una salida de un aprisionamiento del que se trata de huir; ya no es sólo la existencia referida a sí misma, sino la asunción dramática de la dualidad mismidad-otredad. La *evasión* es una necesidad de salir de uno mismo, cuestiona la pretendida paz interior; trata, por el contrario, de deconstruir el trabazón del yo consigo mismo; reconoce la necesidad de girar la mirada hacia algo diferente a sí. Hay necesidad de otro en el sentimiento trágico, en el sufrimiento, en el malestar.

Lévinas (1999) menciona que la vergüenza es otro fenómeno de la *evasión* y aparece en la subjetividad, es de orden moral y se da cuando se siente haber actuado mal, es decir, sentir vergüenza por incapacidad de separación de sí quiere decir que:

Esta primera descripción, por superficial que sea, nos revela en la vergüenza un vínculo que la ata mucho más al ser de nuestro yo que a su finitud. La vergüenza no depende, como se estaría inclinado a creer, de la limitación de nuestro ser (...), sino del ser mismo de nuestro ser, de la incapacidad para romper consigo mismo. La vergüenza se funda sobre la solidaridad de nuestro ser que nos obliga a reivindicar la responsabilidad de nosotros mismos. (...) el análisis de la vergüenza es insuficiente, ya que la presenta en función de un acto determinado, del acto moralmente malo. Nos importa liberarla de esta condición. La vergüenza aparece cada vez que no conseguimos hacer que se olvide nuestra desnudez (pp. 99-100).

La vergüenza muestra que la invisibilización del otro genera un malestar, una advertencia que viene de la premonición de la soledad radical, de una no presencia del enigma que representa el otro, porque es cerrado el espacio subjetivo en el que aparece; es necesaria una decisión para que el otro tenga un lugar visible; la vergüenza advierte esto, si ella está ahí es porque el sujeto no logró esconder lo que quería, algo escapó al control de sí que pretende la mismidad; es la desnudez, *la intimidad última*.

La vergüenza desaparece cuando el cuerpo pierde su condición de intimidad y sale a la luz del encuentro con otro. Dice Lévinas (1999) que se trata de una vergüenza generada por la presencia excesiva ante nosotros mismos, “lo que la vergüenza descubre es el ser que se descubre” (p. 102).

Otro fenómeno de la *evasión* es la *náusea*. Se refiere a tener *revuelta las entrañas* por estar ahogados en nosotros mismos, por la imposibilidad de ser lo que se es y que insiste en mostrar que es necesario salir de sí:

La náusea como tal no descubre más que la desnudez del ser en su plenitud y en su irremisible presencia (...) el aspecto social de la vergüenza está más borrado en la náusea y en todas las manifestaciones vergonzosas de nuestro cuerpo que en cualquier acto moralmente malo (...) el fenómeno de la vergüenza de sí ante sí (...) se funde con la náusea (Lévinas, 1999, pp. 105-106).

El sentido de la náusea es estar harto de sí, de la mismidad que no le da lugar al otro, es la impotencia de romper con el excesivo amor autodirigido, la incapacidad de *salir de esta presencia*. Es el malestar generado por el peso del ser aplastado por sí mismo.

Finalmente, la *evasión* procura ser una forma de romper el encadenamiento, de ser responsable de responder, de tratar de entender que el otro no puede ser lo que yo determine desde mi ser. La alteridad es precisamente lo que se muestra distinto a lo que yo proyecto; es decisión dirigida al otro en exceso generoso, porque antes que el yo está el otro.

El otro se muestra a sí mismo libre de mi control y la cercanía pide comprender esto. La experiencia vergonzosa y nauseabunda evidencia una salida inminente hacia el otro que no se deja controlar ni totalizar; como bien lo dice Mensch, cuando alude a la Alteridad en Lévinas como dación excesiva: “*El darnos cuenta de este exceso es, de hecho, nuestra entrada en la moralidad*” (Mensch, 2002, p. 260).

4.1.2 *La Alteridad como oposición a la Totalidad*

“Este libro presentará la subjetividad,
recibiendo al Otro, como hospitalidad.
En ella se lleva a cabo la idea de lo infinito.
La intencionalidad en la que el pensamiento
sigue siendo adecuación al objeto,
no define la conciencia en su nivel fundamental.
Todo saber en tanto que intencionalidad
supone ya la idea de lo infinito”
(Lévinas, 1977, pp. 52-53).

Lévinas despliega en *Totalidad e infinito* una obra monumental del pensamiento ético, es una filosofía primera. Su primera frase encaja en un esquema de pensamiento que se dirige hacia lo Otro y hacia el otro. La inclinación a establecer relaciones de alteridad es una insistencia de todo el texto.

La Alteridad, en *Totalidad e infinito* es, quizá, el texto en el que el autor manifiesta con más claridad los desarrollos sobre esta noción. El filósofo: “no ha intentado describir la psicología de la relación social, en cuyo campo se mantendría el juego eterno de categorías fundamentales, reflejadas de una manera definitiva en la lógica formal” (Lévinas, 1977, p. 293).

En el primero punto del esquema de este libro, la Alteridad exige una respuesta sobre lo que nos es familiar, por eso comienza en el contexto de lo que habitamos, en un *“en lo de sí”*, para pasar a un allá lejos, a un *“fuera de sí extranjero”*. El otro aquí es nombrado en un sentido de eminencia, de prioridad. Por eso, el autor se ocupa, en un capítulo titulado *El Mismo y lo Otro*, de ese paso, de esa salida que es necesaria, es decir, de la permanencia en sí al reconocimiento del otro.

La idea metafísica que se deja ver aquí se refiere a la superación de un *“en lo de sí”*, y en el peligro de la exclusión del otro, que se da en la ontología, está la exclusión misma de la humanidad y, por tanto, tal ontología ya no sería fundamental; es más, serviría para la justificación de la barbarie.

Si lo más importante es el ser, ¿dónde queda el otro? ¿Cuál es su lugar? De ahí que para el autor sea nítido que el ente es lo que recubre las cosas y el ser del ente aquello a partir de lo cual las personas llegarían a tener existencia. Es el problema referido a lo óntico y lo ontológico; el primero, referido a los entes y el segundo a los seres. En otras palabras, el ser es lo que acontece en el ente y este último, es su contexto. Señala Lévinas (1977):

De esas realidades, puedo 'nutirme' y, en gran medida, satisfacerme, como si me hubiesen simplemente faltado. Por ello mismo su 'alteridad' se reabsorbe en mi identidad de pensante o de poseedor. El deseo metafísico tiende hacia lo totalmente otro, hacia lo absolutamente otro (p. 57).

Se muestra un giro en la mirada que estaba dirigida a lo "Mismo" para pasar a lo "Otro"; dejar de pensar sólo en nutirme, satisfacerme y, mejor, tender a lo totalmente otro, quien se me vuelve eminentemente vital, absoluto. Una de las tareas más difíciles que se deduce de esta propuesta levinasiana es cómo hacerlo si se abandona la deliberación ontológica y se rompe con la hegemonía de la razón reflexiva y totalizadora.

Esta relación no consiste en una cercanía irreflexiva y aglutinante, no se trata de hacer desaparecer la distancia por medio de generosidades y bondades sino que, por el contrario, la alteridad, como deseo metafísico, consistiría en conservar la distancia, que no es ruptura, para necesitar al otro, para sentir hambre de él y dirigirse al encuentro como aventura, como algo que no se anticipa ni controla, es decir: "el Deseo es deseo de lo absolutamente Otro (...) Deseo sin satisfacción que, precisamente, espera el alejamiento, la alteridad y la exterioridad de lo Otro" (Lévinas, 1977, p. 58).

Cuando Lévinas menciona la *ruptura de la totalidad* comienza una contundente crítica al "ensimismamiento", a la posición de los sujetos que viven para ellos mismos, a la mera presencia de sí para sí: vivir sólo en lo interior condena a la no-participación. La totalidad quiere homogeneizar, dominar, negar la singularidad; lo infinito quiere la particularidad, lo diferente, lo heterogéneo; su camino, por tanto, comienza con un distanciamiento de la totalidad y se desenvuelve en las prácticas de alteridad. Sin embargo, el autor expresa que el vínculo entre lo "Mismo" y lo "Otro" se sostiene en un constante retorno, es imposible ponerse por fuera de esta correlación. Esto le da una altísima complejidad a la posición fenomenológica porque no se queda en la descripción de la vivencia sino que ha de pasar a la obra, a la respuesta y a la responsabilidad sin porqué, es decir, trascender lo descriptivo hacia una obra que implique el nosotros, una "*notredad*".

La alteridad es heterogeneidad radical de lo Otro, un compromiso que no cesa de responder. El sujeto está llamado a obrar sobre lo que le acontece y lo que le sucede a los otros, es decir, un sujeto que es capaz de escucharse pensar, oponiéndose a sí mismo, negándose a toda totalidad e inclinándose a la exterioridad, a la respuesta, que es la alteridad misma.

La totalidad es una práctica que quiere disolver lo Otro en lo Mismo, de ahí la oposición que se da en la noción de Infinito. El uso de la imagen del extranjero es común en Lévinas, porque en ella encuentra sentido la acogida, la aceptación de lo diferente y el abandono a toda intencionalidad de homogeneización. En esta dirección dice:

Ausencia de patria común que hace del Otro el extranjero. El extranjero que perturba 'en nuestra casa'. Pero extranjero quiere decir también libre. Sobre él no puedo poder. Escapa a mi aprehensión en un aspecto esencial, aun si dispongo de él. No está de lleno en mi lugar. Pero yo, que no pertenezco a un concepto común con el extranjero, soy como él, sin género. Somos el Mismo y el Otro. (...) la relación del Mismo y del Otro (...) es el lenguaje. (...) la relación del Mismo y del Otro –o metafísica– funciona originalmente como discurso, en el que el Mismo (...) sale de sí (Lévinas, 1977, p. 63).

La alteridad se materializa en el lenguaje como medio de la salida de sí, como la llegada a otra casa, como en una posición de extranjero que desea al otro; un cara-a-cara, un tránsito del yo al otro, un reconocimiento. La alteridad es una relación irreversible y sólo es posible a partir de un yo dispuesto a salir de sí, frente a otro yo dispuesto a recibirle y, a su vez, dispuesto a ser extranjero. Por eso, la alteridad modifica la manera de practicar el lenguaje individualista que se da siempre en primera persona y sólo produce monólogos; quiere mejor estimular un lenguaje de inclusión.

Recibir al otro en el lenguaje implica una desnudez, un más allá de la capacidad del yo, es decir, poner en práctica la idea de infinito; la función del lenguaje es revelar, por medio del rostro, la altura del nosotros. Además, tiene un carácter pedagógico por pensar lo enseñado como una forma de ética que delibera algo que llega del exterior y trae algo extra a lo que contiene cada sujeto.

La ética, para el autor, es un constante cuestionamiento a la propia espontaneidad por la presencia del Otro, es decir, ¿cómo se manifiesta un ser humano frente a otro que se presenta para relacionarse con él? Por eso, insiste en que es la metafísica la que precede a la ontología, o sea, una crítica a la reducción del Otro al Mismo. El Otro va delante de la posición protagónica y única de la mismidad.

El otro no puede ser reducido a la forma de ser del Mismo y lo que le pone límite a tal reducción es la alteridad. Por tanto, la comprensión del otro no autoriza una intencionalidad o una práctica de dominación. En la perspectiva del autor, la ontología necesita de la metafísica.

La filosofía del poder, la ontología, como filosofía primera que no cuestiona el Mismo, es una filosofía de la injusticia. La ontología (...) que subordina la relación con el Otro a la relación con el ser general (...) permanece en la obediencia de lo anónimo y lleva, fatalmente, a otra potencia, a la dominación imperialista, a la tiranía (Lévinas, 1977, p. 70).

Más adelante dice: “es un movimiento en el Mismo antes que la obligación frente al Otro” (p. 72). De ello, se infiere que la posición ética en Lévinas es una apuesta por la otredad, por la relación con el otro que es singular e irreductible. Hay un énfasis en optar por la exterioridad absoluta del otro y es menester partir de “*lo pensado y no del pensador*” (1977, p. 85). De ahí que tenga sentido este texto al que el autor subtítulo como *Ensayo sobre la exterioridad*.

Tal manifestación ética pasa por una experiencia moral: “lo que exijo a mí mismo no es comparable a lo que tengo derecho de exigir al Otro” (Lévinas, 1977, p. 77). Hay un límite que le impide ubicarse a un sujeto en lo exterior y mencionar al otro en el mismo sentido de sí mismo; esta ética señala la imposibilidad de totalizar a los demás, de comprenderlos como si fueran un yo más. De hecho, llegar a ser sujeto es resistirse a ser totalizado o ser convertido en un *puro pasivo*. Implica cierta felicidad por desear al Otro desde su singularidad.

En esta relación de lo Mismo y lo Otro la alteridad es una producción de sentido que no sería reducida a una intuición intelectualista, la cual, normalmente, sale de la mismidad. El sentido aquí es dicho y exteriorizado por una genuina presencia, por una intencionalidad intersubjetiva, una franqueza de interlocutor que se relaciona con rostro descubierto.

Pero para que esto se dé, para que lo Mismo salga al encuentro, se necesita una llamada de lo Otro, una “relación del Mismo con el otro, mi recibimiento del Otro, es el hecho último y en el que sobrevienen las cosas, no como eso que se edifica, sino como lo que se regala” (Lévinas, 1977, p. 100).

La relación cara-a-cara es nombrada por Lévinas como *situación última* e irreductible; para que ésta se dé es necesaria la renuncia de todo intento por la totalización. La alteridad es una conjunción de lo Mismo y lo Otro, es un acogimiento sincero y en presencia del otro. “Conjunción irreductible a la totalidad, porque la posición de frente a frente no es una modificación del ‘junto a...’. Aun cuando me encuentre unido al otro por la conjunción ‘y’, el otro continúa haciéndome frente, revelándose en su rostro” (Lévinas, 1977, p. 104).

Es así como el autor expresa que la exterioridad se hace material en una excedencia de delicadeza en la palabra, en la decisión de recibir y darle sentido al rostro del otro; lo anterior se da en el contexto de la noción de infinito que es moral y no en la noción de totalidad que

es teórica. “La conciencia primera de mi inmoralidad no es mi subordinación al hecho, sino al Otro, a lo infinito. La idea de totalidad y la idea de infinito difieren precisamente en esto: la primera es puramente teórica, la otra es moral” (Lévinas, 1977, p. 106).

La palabra da sentido a la relación de alteridad, me hace objeto, tema, alguien de quien otro habla conmigo; es la construcción de sí mismo por medio de la palabra de otro; es la elaboración del otro a través de mi palabra; la edificación de ambos en un ejercicio mutuamente acompañado.

En el segundo punto del esquema de este libro, titulado por el autor como *Interioridad y economía*, desarrolla el tema de la alteridad como presencia en lo de sí. Insiste en plantear que la relación metafísica es desinteresada, intencionada, de proximidad y, a su vez, de distancia; esta última no debe confundirse con la separación radical del otro, sino como una distinción del otro para lograr hacerse cargo de él; es una respuesta moral sobre la llegada del extraño a la morada propia. Es un ejercicio de economía porque diferencia lo propio del otro.

Lo que cada sujeto hace y lo que es, es, a la vez, de lo que vive, es decir, sus obras, sus actos, sus sentimientos. De ahí que la relación con otro, una vez éste ha sido interiorizado por su interlocutor, no es teórica sino del gozo dado entre dos.

En una especie de felicidad aparece la realización, lo que le antecede es una sed de otro que ha sido interiorizado y economizado; en otras palabras, incluido en la morada y distinguido como alguien que no soy yo, pero que me acompaña. Cada encuentro logrado con el otro puede ser una felicidad, porque “cada felicidad llega por primera vez. La subjetividad se origina en la independencia y en la soberanía del gozo” (Lévinas, 1977, p. 132).

Es particular cómo interpreta la carencia en el ser humano Lévinas, puesto que deja entrever que ésta es fuente de abstracción y de riqueza; esto quiere decir que la carencia se da por desear a otro y disfrutar de su presencia, interpretar sus relaciones mutuamente construidas, por eso su expresión “la vida que es la vida de algo, es felicidad (...) la felicidad es realización” (Lévinas, 1977, p. 134).

Si dos seres humanos han interiorizado la presencia de otro, la alteridad consiste en ser sobrepasada por la necesidad que se estimula en el gozo, por tanto, tal necesidad es el primer movimiento que se da en la mismidad; una cierta dependencia hacia el otro que se ubica en el contexto del tiempo. De acuerdo con esto, la noción de necesidad no es propiamente la de privación de algo material, sino una distancia entre un ser humano y el mundo

de otro que se le hace vital. Por tanto, la alteridad es el retorno de la otredad en la mismidad, pero transformando esta última, dejándola en segundo lugar. El punto de partida está en ese movimiento: *interioridad y economía*.

Otra idea potente es la del cuerpo, que es “la posición de sí por la cual el yo, liberado del mundo por la necesidad, llega a remontar la miseria de esta liberación” (Lévinas, 1977, p. 136). Dar cuerpo a las relaciones de alteridad es tener tiempo en medio de lo que acontece, es “ser yo viviendo plenamente en lo otro (...). Y la relación con el Otro –que se inscribe en el cuerpo como su elevación– hace posible la transformación del gozo en conciencia y en trabajo” (Lévinas, 1977, p. 136).

Esa conciencia y ese trabajo son posibilidades para llegar a la alteridad pero sólo se llega a ella por medio de la absoluta responsabilidad por el otro, alejándose de la permanencia en la conciencia del yo egoísta. Por tanto, la soledad es necesaria para llegar al gozo, pero conserva los peligros de un egoísmo absurdo que se sostiene en una experiencia de felicidad que se alimenta y se basta a sí misma.

Esta afectividad consigo mismo es interioridad, una forma de guardar el propio secreto, un para sí que ya es hambriento, que puede usar la presencia del otro para salir de ese gozar a la obra, al cara-a-cara. En este momento, el sujeto sabe que para acceder a la alteridad del otro necesita la sociedad que ha mantenido con él, “alteridad que perteneciendo a la esencia del Otro (...) sólo es visible a partir de mí” (Lévinas, 1977, p. 140).

Lévinas despliega la idea de representación como parte de la interioridad, como la imagen que se instaura en la mismidad, es un movimiento que crea el sujeto para dar un lugar al otro en sí mismo; es una conquista a priori por medio de la cual el sujeto da sentido a algo o a alguien que quiere hacer tangible. Dice el autor que esto es *puro presente*. “El sujeto que piensa por la representación es un sujeto que escucha su pensamiento: el pensamiento se piensa en un elemento análogo al sonido y no a la luz” (Lévinas, 1977, p. 145).

Al sonido y no a la luz es la postura del filósofo de la ética como filosofía primera. El sonido tiene una exigencia de escucha, de atención, quizá de cierta ceguera, en el sentido de cerrar los ojos y pensar en lo dicho en el sonido, en lo interpretable de las palabras y la voz del otro que se hace sonido. No es la luz, porque guarda en sí la imagen de racionalidad excesiva, de objetivación y de cierta mirada empírica. Se trata de representarse al otro en la interioridad de una manera más acogedora y la noción de sonido permite más esta interpretación.

Lévinas menciona el gozo y el alimento como formas de exterioridad, que implica ponerse en el mundo corporalmente, desnuda e indigentemente para retornar a sí, a un pensamiento. Por otro lado, el alimento es una forma de satisfacer las necesidades de un existente hambriento de otro, quien, paradójicamente, cuando se alimenta, corre el riesgo de perder la alteridad. Esto exige atención reflexiva para aquellos que desean conservar relaciones de alteridad. De este modo, el gozo es el sentido de la presencia del otro: “abraza todas las relaciones con las cosas” (Lévinas, 1977, p. 152).

Sigue el autor, a manera de síntesis: “La vestimenta sirve para proteger el cuerpo o para adornarlo, la casa para abrigarlo, el alimento para restaurarlo” (Lévinas, 1977, p. 152). Se muestra un sistema de nociones relacionado con la interioridad y con la economía de la alteridad.

Cuando alude a la sensibilidad como modalidad de gozo, advierte el autor que tal sensibilidad pertenece al sentimiento y a la afectividad en los que se mueve el egoísmo del yo. Se está contento de la propia existencia que se hace tangible, pero está la insinuación de insuficiencia por parte de la sensibilidad. Por eso retorna al cuerpo para decir que éste es lo que “permanece, (...) habita y posee” (Lévinas, 1977, p. 155).

En relación con la morada, Lévinas (1977) hace una bella descripción. La menciona como un “utensilio entre utensilios”, porque “sirve para albergar de la intemperie, para ocultar de los enemigos y de los inoportunos. Y, sin embargo, en el sistema de finalidades en el que se mantiene la vida humana, la casa ocupa un lugar privilegiado” (p. 169).

La alusión a la imagen de morada remite a la mismidad, a la condición de comienzo, de recogimiento para que el sujeto trabaje su interioridad, el punto de partida para la exterioridad. La habitación es una toma de conciencia del mundo por medio de él, pero siempre empujando a no perseverar en él. Permanecer en la conciencia es peligroso. La intimidad de la casa es la primera conquista de un sujeto, pues le pide distanciarse de los otros, aun depende de ellos, dado que esto es una condición humana; sin embargo, sólo se llega a ser sujeto con otros. Es necesario salir de la conciencia para pasar a la alteridad.

La habitación hace posible un en lo de sí, que se torna dulce y permite el trabajo de las representaciones, de la descripción y la interpretación de los demás; se trata de buscar una mejor atención de sí mismo, de elaborar una familiaridad en la que emerge la vida. Familiaridad aquí quiere decir elaboración de sentido, una dulzura que se extiende sobre las

cosas que están en la casa. Dice Lévinas (1977): “La morada es sólo un aplazamiento para las fuerzas del mundo exterior. El ser con domicilio sólo contrasta con las cosas porque se proporciona una demora, porque ‘retarda el efecto’, porque trabaja” (p. 183).

En la descripción sobre el mundo de los fenómenos y la expresión relacionada con la alteridad, el autor enfatiza que la separación llevada a cabo por un sujeto es una economía: “Separarse, no permanecer solidario de una totalidad, es positivamente estar en algún lugar, en la casa, ser económicamente” (Lévinas, 1977, p. 192).

En la separación se van gestando las obras que son la exterioridad de la alteridad. Quien lleva a cabo una obra se presenta como contenido, con un rostro, que es la forma de hacerse ver como un signo, como un gesto que representa un deseo de alteridad, una forma de abordar al Otro, dice Lévinas (1977): “Sólo al abordar al Otro asisto a mí mismo” (p. 195). La exterioridad es enorme, por su gran magnitud no puede medirse, mientras que la interioridad es insuficiente y limitada para pensar la alteridad.

En el tercer punto del esquema de este libro titulado *El rostro y la exterioridad*, el autor expone el rostro como exterioridad del Otro que supera la interiorización que ha hecho un sujeto sobre ese Otro. Es una trascendencia. No es una cara en el sentido físico o una imagen plástica en el sentido estético o la idea que queda en el sentido intelectualista. Es una “exterioridad que no recurre al poder ni a la posesión” (Lévinas, 1977, p. 75), se aleja del mero recuerdo y, a su vez, estimula al yo que lo hospeda. Sigue el autor:

La ‘visión’ de rostro como rostro, es una cierta manera de hospedarse en una casa o, por decirlo de una manera menos singular, una cierta forma de vida económica. Ninguna relación humana o interhumana podría desarrollarse fuera de la economía, ningún rostro podría ser abordado con las manos vacías y la casa cerrada (Lévinas, 1977, p. 190).

Así, el rostro es una forma de exteriorizar el recogimiento en la imagen de una morada que tiene apertura hacia el Otro, es decir, que lleva a cabo la hospitalidad. A su vez, en el rostro los demás exponen su significado, por eso no se trata de una objetivación del otro que busca atraparlo en una definición o en un concepto para tematizarlo y totalizarlo.

El rostro es una manera en la que el otro se nombra a sí mismo y, por tanto, se compromete a responder, a ser responsable; no se refiere a una contemplación erudita del otro, es respuesta a aquel que presenta la desnudez radical de su propio ser, su indefensión.

El aspecto del Otro se presenta para el tacto y la vista, se aproxima pero, al mismo tiempo, tal apariencia se cae porque no puede ser tematizada, ni categorizada; de ahí que el rostro sea el acceso al lenguaje del otro, su forma de hacerse presente que muestra su disposición para la relación de alteridad.

Lévinas usa la imagen del cara-a-cara para dejar más clara la idea del rostro; esta posición es de responsabilidad, sólo posible a través del juicio moral de dos seres que miran, se encuentran y se aceptan responsablemente; es una capacidad de hacerse frente, de practicar una convicción ética.

Esta noción de rostro reafirma que la ética que concibe el autor no debe aparecer desde un ser humano autosuficiente, convencido de darle prioridad a su autonomía que excluye la presencia del otro, dado que se basta a sí mismo; no se trata del actor del monólogo, sino de “la estructura formal del lenguaje (que) anuncia la inviolabilidad ética del otro” (Lévinas, 1977, p. 209).

El rostro dice de una relación sin igual, sin paralelo, “se niega a la posesión, a mis poderes. En su epifanía, en la expresión, lo sensible aún apresable se transforma en resistencia total a la aprehensión” (Lévinas, 1977, p. 209). Esta negación se da porque el otro se hace presente desde su miseria, su desnudez, su hambre; por tanto, no puede haber oídos sordos a la llamada del otro; es una relación entre la expresión y el lenguaje como palabra primera, como gesto que me pone de cara al otro.

Este movimiento del rostro hace que no sea posible esconderse en el silencio, abre un discurso original, devela al ser, lo desnuda: “El plano ético precede al plano de la ontología” (Lévinas, 1977, p. 214). Enrique Dussel (1973), cuando comenta la noción de Alteridad en la obra del filósofo lituano, expresa que “Lévinas ha fundado en dicha idea de Infinito toda su crítica a la Totalidad” (p. 109) y “la metafísica de la alteridad funda una ‘voluntad de servicio’; la ontología de la Totalidad, en cambio, una ‘voluntad de dominio’” (p. 150).

El rostro, por tanto, es una presentación singular de cada uno, es una palabra en la que se juega la valía y el honor de quien la pronuncia. Aquí no se niega la mismidad ni la otredad, se sostiene la pluralidad; el otro se hace razonable, posible de ser argumentado pero no totalizable ni objetivable.

El rostro es la evidencia de la alteridad, contribuye a la estructuración de un lenguaje que se relaciona con lo infinito del Otro; evidencia un sistema de signos por medio de los cuales accede a la relación de alteridad, porque el sentido está en el otro. “Utilizar un signo no se limita pues al hecho de sustituir la relación directa con una cosa, con una relación indirecta, sino que permite convertir las cosas en ofrendables, desprenderlas de mi uso (...) volverlas exteriores” (Lévinas, 1977, p. 222).

De acuerdo con esto, todo uso de la palabra parte del sentido que ofrece el rostro, por eso, no es el agregado al monólogo interior de todo sujeto, propio de la permanencia en la conciencia individualista y ególatra; el otro no es un concepto, sino que pasa por la alteridad, una responsabilidad ética que frecuentemente cuestiona a la conciencia de quien recibe al otro y le exige salir de sí, evadirse.

En este contexto ha de hacerse una reflexión sobre la idea del nosotros en este autor, puesto que no se refiere a la suma de mismidades y otredades, sino al sentido de la interiorización y de la exteriorización. Hace referencia al rostro como dinámica de la alteridad. El nosotros señala una entera disposición para recibir al otro, pero no es una mera reciprocidad protocolaria, superflua e instrumental, es una convicción existencial que se sostiene en existentes necesitados e indigentes, inclinados al vínculo, definidos en la alteridad del otro. Dice Lévinas (1977):

Todo lo que sucede ‘entre nosotros’ concierne a todo el mundo, el rostro que lo mira se coloca en el pleno día del orden público, aún si me separo de él al buscar con el interlocutor la complicidad de una relación privada y una clandestinidad. (...) Ser ‘nosotros’ no es ‘atropellarse’ o darse codazos en torno de una tarea común. La presencia del rostro –lo infinito del Otro– es indigencia, presencia del tercero (es decir, de toda la humanidad que nos mira) y mandato que manda mandar (p. 226).

La obra es una forma de exterioridad en la relación ética, además del rostro. Lo que un sujeto hace por otro en el contexto de la alteridad está dirigido a la construcción de una historia. La obra es una manera de hacer corporal la convicción sobre la relación con el Otro; es un reconocimiento, una moralidad. La obra es ir más allá de los halagos sobre sí, pues, al ser una salida de la propia morada, no puede perderse la dirección hacia los demás.

En el cuarto y último punto del esquema de este libro titulado *Más allá del rostro*, el autor abre con una idea potente:

La alteridad del Otro, aquí no resulta de su identidad, sino que la constituye: lo Otro es el Otro. El Otro que en tanto que otro se sitúa en una dimensión de altura y de abatimiento –glorioso abatimiento– tiene la cara del pobre, del extranjero, de la viuda y del huérfano y, a la vez, del señor llamado a invertir y a justificar mi libertad (Lévinas, 1977, p. 262).

Este más allá se refiere a un total convencimiento de la hospitalidad que se sostiene en la ambigüedad del amor, es decir, más lejos que la expresión lingüística, más sostenida en las obras; es, a la vez, un reto porque elige lo que antes no ha sido elegido: la transformación de la exterioridad en necesidad del otro, un más allá del ser amado.

No es sólo un hablar erótico, sino, también, la posibilidad de aparecer en la originalidad de lo fecundo que se construye en un “entre nosotros”. El amor aquí señala al otro en su debilidad, aquello que me une a él es la fragilidad extrema de lo tierno, la mirada en la vulnerabilidad; una iniciación constante en el misterio que libera del hartazgo y la náusea que genera el constante retorno a sí mismo.

El más allá del rostro es una cierta clandestinidad en la que se mueve una vida nocturna. A su vez, se opone a una existencia vivida como una simple interioridad solitariamente íntima. La desnudez erótica no es sólo la de los cuerpos físicos, es la de los fenómenos de impudor y de apertura, como una profanación autorizada.

En este sentido, una caricia, por ejemplo, no es sólo sensibilidad, sino que trasciende al lugar del alimento que trata de mitigar el hambre. El cuerpo se despoja de su fachada y abre una dimensión *subterránea* que ofrece una desnudez erótica, referida a la morada que abre sus puertas de par en par para que entre el Otro, el huésped, el invitado, el hambriento de mí; a su vez, el invitado asume el lugar de anfitrión, de acogedor, de cálido; es la puesta en alteridad de la erótica levinasiana.

Lo femenino se comprende como una fragilidad, una movilidad entre lo Mismo y lo Otro en límite de no-ser; la noche del murmullo, de lo clandestino, de lo misterioso, de lo indescifrable. Un eros que altera, dinamiza y mueve y dice lo indecible, un rasgo femenino que va más allá del rostro, más allá de lo posible.

Lo singular en Lévinas es la puesta en marcha de un sentido distinto de la erótica porque supera la presuntuosidad de la relación sexual instrumentalizada y comerciada, “porque la casta desnudez del rostro no se desvanece en el exhibicionismo erótico. (...) Sólo el ser que

tiene la franqueza del rostro puede ‘descubrirse’ en la no-significancia de lo lascivo” (Lévinas, 1977, p. 271). Por eso, lo erótico, como un más allá del rostro, implica ser para otro, existir para otro, ser gratitud moral, rectitud y franqueza.

Resultado de la erótica llega la fecundidad, la filialidad y la fraternidad. Estos tres elementos hacen alusión a los hijos como alternativa de porvenir absoluto, de ir a otro lado, de trascenderse y asumir el acompañamiento paterno y pedagógico que se le ofrece a otra vida; así se sostienen relaciones en la fraternidad como rostros solidarios de otros rostros. Dice el autor:

El yo se libera de sí mismo en la paternidad sin dejar por eso de ser un yo, porque el yo ‘es’ su hijo. (...) El hijo recupera la unicidad del padre y, sin embargo, permanece exterior al padre: el hijo es hijo único. No por el número. Cada hijo es del padre, es hijo único, hijo elegido. El amor del padre al hijo lleva a cabo la única relación posible con la unicidad misma de otro y, en ese sentido, todo amor debe aproximarse al amor paternal. Pero esta relación del padre con el hijo, no viene a ‘agregarse’ al yo del hijo constituido de antemano, como buena suerte. Sólo el eros paternal inviste la unicidad del hijo: su yo, en tanto que filial, no comienza en el gozo, sino en la elección. Es único para sí porque es único para su padre. Precisamente por esto, puede como hijo, no existir ‘a su cargo’. Y porque el hijo tiene la unicidad de la elección paternal puede ser educado, mandado, puede obedecer y es posible la extraña situación de la familia (Lévinas, 1977, p. 286).

El rostro, visto en términos de esa *extraña situación que es la familia*, detiene la totalización por medio de una presencia dinámica, móvil, incierta, no aprehensible, no controlable y sí enigmática.

En las conclusiones del esquema de este libro el autor brinda un cierre elevado y complejo. Dice que el ser es exterioridad, lo que saca la ontología de la intimación, del ensimismamiento y la pone en los hombros del existente, que no es tal si no está relacionado con otros rostros, es decir, ahí es donde está la exterioridad.

Pero más lucidamente dice que la alteridad es propiamente la exterioridad y si este texto es un *ensayo sobre la exterioridad*, también es la obra en la que más se dedica a la noción de Alteridad:

La exterioridad –o si se prefiere, la alteridad– se convertirá en Mismo; y, más allá de la relación entre lo interior y lo exterior, habría lugar para la percepción de esta relación en una vista lateral que acabaría y percibiría (o atravesaría) su ocurrencia o que proveería de una escena última donde se llevaría a cabo esta relación, donde ‘verdaderamente’ se efectúa el ser. El ser es exterioridad: el ejercicio mismo de su ser consiste en la exterioridad y ningún pensamiento podría obedecer mejor al ser que dejándose dominar por esta exterioridad. La exterioridad es verdadera, no es una visión lateral que la percibe en

su oposición a la interioridad, es verdadera en el cara a cara que no es enteramente visión, sino que va más lejos que la visión; (...) la verdadera esencia del hombre se presenta en su rostro (Lévinas, 1977, pp. 294-295).

Esa relación cara a cara es la que hace permisible el pluralismo en la sociedad y la exterioridad-alteridad, es la que se resiste a la totalización homogeneizante que se da de múltiples maneras en la sociedad. Por eso, no se trata de una tematización del otro, sino de un desearlo y dejarse desear de él. Finaliza el texto: “la ética, más allá de la visión y de la certidumbre, esboza la estructura de la exterioridad como tal. La moral no es una rama de la filosofía, sino la filosofía primera” (Lévinas, 1977, p. 308). Más adelante expone el autor que:

La situación en la que el yo se plantea así ante la verdad al colocar su moralidad subjetiva en el tiempo infinito de su fecundidad –situación en la que se encuentran reunidos el instante del erotismo y el infinito de la paternidad– se concreta en la maravilla de la familia (p. 310).

4.1.3 *La alteridad y su distancia con la “esencia”*

Desde el inicio hasta el final de *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Lévinas exige un lector cuidadoso, paciente y atento. Esta es otra obra maestra que refleja el pensamiento del autor, dividido en dos partes, nombradas una como *El argumento* y la otra como *La exposición*; además, tiene una conclusión titulada *Dicho de otro modo*. Por supuesto, el presente trabajo no pretende dar con el hilo de los argumentos sino descifrar los despliegues teóricos sobre alteridad.

Como se dijo, el primer punto del esquema de este libro se titula *El argumento*. En él se advierte, en lo que tiene que ver con la alteridad, la distancia que toma el autor de la noción de ser, por su sostenimiento en una ontología que interpreta como totalización y que, a su vez, no deja espacio para el Otro. Por eso es necesario ir más allá del ser para llegar al Otro, es decir, ir más allá de la esencia.

Cuando menciona “*lo ‘otro’ que ser*” y resalta lo “otro”, le deja una pista al lector para encontrar algún sentido relacionado con la alteridad:

Pasar a lo otro que ser, de otro modo que ser. No ser de otro modo, sino de otro modo que ser. Tampoco –y menos aún– no ser. Pasar no equivale aquí a morir. El ser y el no-ser se esclarecen mutuamente y desarrollan una dialéctica especulativa, la cual es una determinación del ser (Lévinas, 1987, p. 45).

Cuando destaca que no se trata de “ser de otro modo” hay una clave: el problema está en la forma de entender el ser, es decir, es un asunto de comprensión sobre la ontología, lo cual queda reafirmado en la segunda parte de la frase “*sino de otro modo que ser*”. Queda insinuado que la idea es ir más allá de la comprensión y la permanencia en el ser. ¿Pero hacia dónde se quiere dirigir Lévinas?

Más adelante expresa el autor que es la trascendencia el destino “de lo ‘otro’ que el ser –de lo de otro modo que ser– pretende enunciar una diferencia más allá de la que separa al ser y la nada: precisamente la diferencia de lo más allá, la diferencia de la trascendencia” (Lévinas, 1987, p. 46).

La crítica está sugerida y direccionada hacia el lugar egoísta del ser, al drama que se genera en la lucha de yo es que se repelen a sí mismos, que no son capaces de relacionarse desde sus singularidades para salir de ellos mismos hacia lo Otro. Ninguno quiere renunciar a su esencia por quedarse en un cierto sincronismo, bastante propicio para la guerra.

De ahí que “de otro modo que ser” insista en retirarse de la posición de intolerancia alérgica que es persistir en la permanencia en el ser. La apertura hacia un espíritu capaz de comprender esta dinámica de la salida de sí, primero, bloquea la guerra entre los seres y, segundo, aporta en la elaboración de un sentido que va más allá de la esencia.

El autor sostiene que es en el decir donde se propicia una salida de sí dirigida al otro. El decir no es mero juego de palabras, sino una decisión de proximidad, de acercamiento, una significación que marca un interés diferente a la absorción del otro a los propios deseos de la mismidad. El decir, necesitado de otro, teje una maniobra de responsabilidad.

Si la esencia del ser es la tematización y el intento de totalización del otro por medio de lo dicho, también viene acompañado de un remordimiento por aminorar el valor de la relación de responsabilidad. Alejarse de la responsabilidad es ubicarse en un plano de altas tensiones morales, ya que en lo dicho se establecen los principios de inclusión o de exclusión. Lo dicho y el decir han de ser responsables de crear la relación ética; un mecanismo para esto, que deja ver el autor está en el desdecir:

Lo de otro modo que ser se enuncia en un decir que también debe desdecirse para, de este modo, arrancar también lo de otro modo que ser a lo dicho en lo que lo de otro modo que ser comienza ya a no significar otra cosa que un ser de otro modo (Lévinas, 1987, p. 50)⁶.

⁶L'autrement qu'être s'énonce dans un dire qui doit aussi se dédire pour arracher ainsi l'autrement qu'être au dit où l'autrement qu'être se met déjà à ne signifier qu'un être autrement (Lévinas, 1978, p. 19).

Lévinas reconoce la importancia de la subjetividad como humanidad, como sí mismo, si está en la dirección de “lo otro que ser”. Es decir, una humanidad que reconoce la turbación desde el momento que coincide demasiado consigo mismo: “Unicidad sin lugar, sin la identidad ideal que un ser toma (...) sin la identidad del yo coincidiendo consigo mismo, (...); en fin, hombre” (1987, p. 52)⁷.

Romper con la excesiva unicidad consigo mismo resalta la responsabilidad por el otro, deja aflorar la subjetividad. Surge una divergencia respecto a sí que deja ver que un sujeto no llegará a ser idéntico a otro; ese tiempo de la diferencia no se asume como una temporalidad dirigida a la esencia, sino a lo que se dice; por tanto, a lo que se interpretaría respecto a otro.

En la subjetividad se dan los anudamientos y des-anudamientos de la esencia y el más allá de la esencia. En este sentido, es en la salida de sí y la responsabilización sin un porqué donde estaría la esperanza de la inclusión del otro. No se trata de una fraternidad que quiere devorarse al otro “pensada con toda la sobria frialdad cainesca” (Lévinas, 1987, p. 54)⁸, sino, de una responsabilidad sin justificación, una acogida entre seres humanos que se reconocen como distintos y separados.

El autor resalta el tema de la libertad cuando dice que hay un límite, la libertad del otro no empieza en la mía, sino que la libertad se inicia en la responsabilidad que está por fuera de mí, es anterior a mí; la libertad es antecedida por la responsabilidad. Esto me hace próximo al otro, vecino, acogedor.

De esta forma, el problema del bien se hace moral, elige a cada sujeto antes que éste lo haya elegido “nadie es bueno de modo voluntario (...) y si nadie es bueno de modo voluntario, tampoco nadie es esclavo del bien” (Lévinas, 1987, p. 55). El sentido de estas palabras evidencia que, a pesar de cada sujeto, la responsabilidad está dirigida a otro, se reencuentra cuando se pierde, cuando se dirige a aquel diferente a sí.

Esta dinámica subjetiva exige una mirada que se dirija hacia otro y lo aproxime y, de este modo, rompa con la esencia que le impone un egoísmo excesivo. Sólo se es sujeto por medio del otro. Es la salida por incumbencia dirigida al otro; es la inquietud por la cercanía que se constituye en un punto de partida para la relación por venir.

⁷ Unicité sans lieu, sans l'identité idéale qu'un être tire du kerygme identifi ant les aspects innombrables de sa manifestation, sans l'identité du moi coincidant avec soi unicité se retirant de l'essence homme (Lévinas, 1978, p. 21).

⁸ Pensée avec la sobre froideur cainesque (Lévinas, 1978, p. 24).

Es una sustitución, una ruptura irreversible en la que el otro ocupa un lugar invertido en la propia subjetividad. El otro es primero. Al mismo tiempo, me exige distinguirme de él. Es una transformación del yo que sale de un egoísmo para dar paso a un ser hospitalario, como si en la subjetividad existiera el yo y, a la vez, el otro que acaba de llegar, es la imagen de la morada. La sustitución es una mutación del ser.

La noción de sustitución sostiene la alteridad como alteración, la entrada de otro transforma lo que ya estaba establecido, modifica la forma de ser y de comprender-se; implica un cambio, otra alternativa de inclusión que pasa por el decir y lo dicho; es un despojo:

Este despojo más allá de la desnudez y más allá de la forma no es de ningún modo un hecho de la negación y ya no pertenece al orden del ser. Es responsabilidad más allá del ser. El ser se altera en la sinceridad, en la franqueza, en la veracidad de este decir (Lévinas, 1987, p. 60).

El segundo punto del esquema de este libro se titula *La exposición*. Aquí ya menciona el autor con más frecuencia “Lo Mismo” y “Lo Otro”; dos caminos por los que el sujeto podría optar y le hacen cuestionar-se como una manera de constante remisión a su propia subjetividad. La pregunta por el Otro se mantiene en la necesidad de proximidad, por lo que es en la mismidad donde surge el problema de la relación con el otro, “la subjetividad está estructurada como el otro en el Mismo” (Lévinas, 1987, p. 71). Se llega a ser sujeto en la medida en que el otro me inquieta.

Nuevamente el autor insiste en que permanecer “*en lo de sí*” no le facilita a un ser humano llegar al nudo de la subjetividad, porque ésta sólo es viable a través del otro. La subjetividad es inquietud, reflexividad, preocupación por otro; no es tranquilidad que aleja de la relación con otro en la “dulzura” de la mismidad y la negación del hambre de otredad. Por ello, sostiene que:

El lazo anudado en subjetividad, que en la subjetividad transformada en conciencia del ser aparece aún en la interrogación, significa una sumisión del Mismo al Otro que se impone antes de cualquier exhibición del otro, que es preliminar a toda conciencia; o también una afección por parte del Otro que yo no conozco, que no podré justificar desde ninguna identidad y que, en tanto que Otro, no se identificará con nada. Aproximación que se describirá como responsabilidad del Mismo respecto al Otro, como respuesta a su proximidad antes de toda cuestión; pero donde se podrá sorprender el nacimiento latente de la propia conciencia (...) y el diálogo a partir del cuestionamiento (Lévinas, 1987, p. 72).

Se ve con claridad el sentido de la alteridad que se expone con altura humana. Un ser humano no llega a ser sujeto si no tiene lazos que lo anuden a la existencia; y, a su vez, al cuestionarlo, al intranquilizarlo, le exige ir más allá de la existencia, ubicarse como existente y

responder con lo mejor de sí al Otro; se trata de ser responsable por medio de la proximidad; ella no deja de ser primero un acto de salida de sí hacia la alteridad, en el rostro y en las huellas que deja en ese rostro, en ese cara-a-cara.

El Otro afecta al ser, y éste es insuficiente para establecer la relación, por eso es necesaria la fuga de sí, la renuncia o tentación a hacer identificar al Otro con lo Mismo. Toda justificación que quiera volver al Otro idéntico al Mismo carece de argumentación, se asemeja más a un intento de totalización.

Uno de los propósitos centrales de este libro: “¡El sujeto se comprende hasta el límite a partir de la ontología! Este es uno de los problemas principales de la presente investigación o, de modo más exacto, lo que ella pone en cuestión” (Lévinas, 1987, p. 78).

Si bien no se desconocen las vivencias como algo inserto en la temporalidad del sujeto, en su ontología, tales vivencias han de ser puestas en segundo lugar. El otro es primero. Por eso, incluir la reflexión sobre el tiempo es necesario en este momento porque el sujeto vivencia los tiempos que le permiten sus relaciones con los demás. En el tiempo nada se pierde, el propio pasado se modifica vía la interpretación del sujeto. Entonces, el tiempo es pieza central de la ontología y, a su vez, es central para ir más allá de tal ontología, del ser o de la esencia.

Pero el tiempo sin palabras no expresaría sus signos ni sus sentidos; lo dicho en la palabra es tiempo narrado, recuperado, reencontrado: “es en lo ya dicho donde las palabras –elementos de un vocabulario históricamente construido– hallarán su función de signos y un uso; donde harán pulular todas las posibilidades del vocabulario” (Lévinas, 1987, p. 87).

Cuando toma distancia de la permanencia en la ontología, advierte el peligro de quedarse en una narración sobre sí mismo y no dar un lugar al otro; se llegaría a estar excesivamente ocupado en lo propio y no dar paso al cuestionamiento de la no-salida de sí; por consiguiente, quedarse endulzado en la tematización óptica y ontológica.

Por estas razones antedichas, es oportuno hacer una consideración sobre el decir y lo dicho, porque en estas formas de la significación aparece la proximidad del Otro. El decir tiene la potencia de incluir por anticipado al Otro desde su singularidad, lo dicho puede ser una posibilidad para descifrar cómo ha sido tomada en cuenta la humanidad del Otro. De ahí que

el tiempo sea relevante: lo pasado y lo porvenir son el presente mismo. El decir que busca proximidad tiene una gravedad superior a su propio ser o ente. Se nombra para aproximarse al Otro. Manifiesta el autor:

Sostener que la relación con el prójimo, que se cumple incontestablemente en el Decir, es una responsabilidad para con este prójimo, que decir significa responder del otro, es por lo mismo no encontrar ya más límite ni medida a una tal responsabilidad, la cual nunca ha sido contratada dentro del campo que abarca la memoria humana y se encuentra a merced de la libertad y del destino del otro hombre, libertad y destino incontrolables para mí (Lévinas, 1987, p. 99).

Este es el Lévinas que da un lugar a la semántica para que en ella también habite el otro; la manera como se da hospitalidad y cercanía a los demás tiene que ver con el uso del lenguaje, con el decir y lo dicho; el nombrar al Otro es una manera de exponerlo, es una forma de la proximidad. Cuando se le da significación a la relación de alteridad no se agota en dación porque se inscriba en lo dicho, siempre es posible interpretarlo de nuevo, mejorar la vinculación.

Hablar aquí no es una mera traducción de los pensamientos en palabras, es la forma material de la morada en la que se quiere acoger al otro; es más que un *“en lo de sí”*. El decir es comunicación porque es exposición del Otro. Es más que una instrumentalización psicologizada de desciframiento de los signos de una patología; es más una búsqueda del otro en el decir y en su lenguaje, en sus palabras y en mis palabras; es la elaboración del nosotros en el contexto de la palabra.

La palabra es el vehículo por medio del cual la alteridad permite la exposición de yoes que ya han manifestado su no indiferencia, por eso, no es sólo transmitir un mensaje, sino una práctica de la ética de la alteridad por medio del decir.

El decir es un descubrimiento arriesgado de las mismidades, que se sienten confiadas en la sinceridad de los rostros, pero, a su vez, es el peligro de la desnudez y la vulnerabilidad. La alteridad es una relación de proximidad y confianza, es un “desnudamiento más allá de la piel hasta la herida de que se puede morir, desnudamiento hasta la muerte, ser como vulnerabilidad” (Lévinas, 1987, pp. 102-103). La alteridad reclama una posición alejada de arrogancias y egoísmos. Aunque no es una ingenuidad, sí es una creencia en la relación de desnudez:

Tampoco es en tanto que libertad –algo imposible en una voluntad, engreída y alterada, vendida o loca– como la subjetividad se impone en tanto que absoluta. Es sagrada en su alteridad, respecto a la cual en una responsabilidad irrecusable me coloco desposeído de mi soberanía (Lévinas, 1987, p. 115).

Acerca del tema de la proximidad ésta se vincula con lo sensible, en términos de lo vivido. La proximidad es la significación de las vivencias, no es algo intelectualizable, sino la misma historia con otro que ha sido dotada de sentido, de palabras, de dichos que dan un lugar próximo, cercano. La proximidad supone ya un acceso al ser de otro por medio de la sensibilidad vivida, la vulnerabilidad expuesta y la significación elaborada.

Cuando se refiere a *sensibilidad* y *psiquismo*, el autor deja ver una descripción de su noción de alteridad: “La animación, el propio pneuma de psiquismo, la alteridad dentro de la identidad es la identidad de un cuerpo que se expone al otro, que se convierte en algo ‘para el otro’, la posibilidad misma del dar” (Lévinas, 1987, p. 126).

Es notable lo que dice el autor porque sustenta que la alteridad es dación, es generosidad, es apertura al otro, no se oculta a la mirada del otro, sino que se expone, se muestra, aunque no del todo, porque hay un misterio. Sólo hay alteridad en la donación, pero es un proceso complejo, no se da de inmediato, es necesaria la paciencia, la lentitud de la elaboración, de la entrada a las moradas, de las exposiciones, de las palabras, de la misma seducción, de la atracción y la decisión de abrir-se.

Además, la alteridad involucra cierto saborear la relación: “morder sobre el pan es la significación propia del saborear. El sabor es el modo como el sujeto sensible se convierte en volumen” (Lévinas, 1987, p. 131). Ese volumen es la forma que va adquiriendo la alteridad, el que sabe a algo y ese algo sacia el hambre de otredad y deja con más ganas, con más hambre, más indigente, más en falta.

Esto incluye la superación de un yo que reniega de la proximidad, el proceso no es una dulzura, es más una ruptura con la mismidad; distancia que no promete que sea más agradable que la relación consigo mismo, pero que el riesgo incita a explorar y comprender porque es misterioso. Luego de salir de la resistencia del yo, aparece un anudamiento que encarna las experiencias del cuerpo, aparece la alteridad y una cierta obsesión por el otro:

La experiencia sensible en tanto que obsesión por el otro –o maternidad– es ya la corporeidad que la filosofía de la conciencia quiere construir a partir de ella. Corporeidad del cuerpo propio que significa, como la propia sensibilidad, un nudo o un desenlace del ser (Lévinas, 1987, p. 136).

El autor define que la proximidad es subjetividad y exposición, la deliberación que nos aproxima a los otros se da como un movimiento que ha sido desencadenado por la mismidad y la otredad. Por eso la proximidad no es algo desarticulado, hace parte de un sistema, de una forma de exterioridad del ser humano:

Porque la subjetividad es la sensibilidad – exposición a los otros. Vulnerabilidad y responsabilidad en la proximidad de los otros, uno-para-el-otro, esto es significación- y porque la materia es el lugar propio del para-el-otro, el modo como la significación significa antes de mostrarse como *Dicho* dentro del sistema del sincronismo, dentro del sistema lingüístico, es por lo que el sujeto es de sangre y carne, hombre que tiene hambre y come, entrañas en la piel y, por ello, susceptible de *dar* el pan de su boca o de dar su piel. (Lévinas, 1987, p. 136)⁹.

Esta manera que tiene Lévinas de mostrar la proximidad deja ver la posición de un sujeto que se hace existente de su existencia, que pone su vida en la enigmática relación con el otro; es más que jugarse la piel, ya que en el juego hay opciones de vencer al otro; aquí no se trata de vencerlo ni de convencerlo, sino de hacerse responsable de él, aunque no lo haya pedido; es una posición de responsabilidad por la misma humanidad.

La proximidad, como un elemento central de la alteridad, es una manera de resaltar la vida con los otros; aproximarse no es querer lucrarse del otro, es mostrar que la propia vida ha sido interpretada como hambre, deseo, el decir y lo dicho que involucra al otro.

También respeta al otro en su singularidad porque aproximarse no es abrumar al otro con la idea de que será su protector, sino que le hace sentir un rostro con el que hablaría y tener un cara-a-cara, una horizontalidad, una relación que no se reduzca a la homogeneización, sino que es una relación de vital preeminencia porque está sostenida en el cuestionamiento a la libertad.

La proximidad es una temporalidad, es decir, una sincronía. El tiempo en la relación de cercanía es una disposición que concuerda gratuita o azarosamente, coincide porque hay unos seres humanos de carne y sangre que se han visto a lo lejos, que se han reflexionado a lo lejos y se sienten con apetito de cercanía, de saber más del enigma de la necesidad por otro. Tienen ganas de comer, de saborear, de *dar pan de su boca*, de ofrecer la piel y sus entrañas.

Lo lingüístico llama la atención por el nombrar, lo que no se nombra no cobra un lugar en la proximidad ni en el tiempo ni en el espacio; decir y luego obrar desde lo dicho en función de la alteridad hace crecer la responsabilidad por el otro, quien toma cuerpo y figura, o sea, se materializa a partir de la obra por alguien a quien se nombra; somos seres del lenguaje y

⁹ C'est parce que la subjectivité est sensibilité exposition aux autres, vulnérabilité et responsabilité dans la proximité des autres, l'unpour-l'autre c'est-à-dire signification et que la matière est le lieu même du pour-l'autre, la façon dont la signification signifie avant de se montrer comme Dit dans le système du synchronisme dans le système linguistique que le sujet est de chair et de sang, homme qui a faim et qui mange, entrailles dans une peau et, ainsi, susceptible de donner le pain de sa bouche ou de donner sa peau (Lévinas, 1978, p. 124)

Lévinas lo muestra como una habitación común, ya no es sólo un lenguaje para el ser, para la ontología, para la esencia; es un lenguaje para el nosotros, para la alteridad o, si se prefiere, para el *“otro modo que ser o más allá de la esencia”*. Escribe el autor:

El uno-para-el-otro que en el sujeto no es precisamente unificación, sino una incesante alienación de mí mismo, aislado en tanto que interioridad por medio del huésped que le ha sido confiado, la hospitalidad, el uno-para-el-otro de mí mismo, librado más pasivamente que toda la pasividad de los eslabones en una cadena causal, el ser-arrancado-a-sí-mismo en el acto de dar al otro el pan de su boca o poder entregar su alma para el otro (Lévinas, 1987, p. 138).

En las relaciones de alteridad el sujeto puede reconquistarse, recapturarse para distanciarse de su significancia y fecundar una nueva forma de ser, otro obrar con el mundo de los otros; una benevolencia que va más allá de la mera ingenuidad; por el contrario, esa gratitud de la alteridad exige una constante búsqueda de la imposible comprensión plena de sí. La alteridad es vecindad, con-tacto, aproximación.

Por otro lado, la proximidad ha de ser practicada en términos de espacio, ésta no se reduce al espacio físico; la proximidad es un movimiento intersubjetivo que se da en un contexto espacial, pero éste no es sólo material. Se trata de saberse en un lugar que nunca es lo suficientemente cerca; por tanto, es inquietud de sí, creatividad. También es diferencia, pero no indiferencia, no es olvido del otro; es, por el contrario, estar aferrado a la afección del otro, mantener una respuesta de más, estar en con-tacto.

En este momento se entiende que ser próximo es ser incapaz de alejarse, por eso su relación con el rostro, con esa noción levinasiana de desnudez, de abandono de sí, de huella. El otro es ya tan necesario que no se quiere estar lejos de él. Pero no es una dependencia que coarta la libertad del sujeto, sino una interdependencia que la cuestiona, que no exige presencialidad física diaria, sino una presencia simbólica, una habitación que ha sido interiorizada y economizada.

Acerca del tema de la substitución Lévinas insiste en plantear que los otros se nos presentan como una silueta, figura que ha de ser leída en términos de alteridad, puesto que luego sería interiorizada.

La substitución hace referencia a lo que se es capaz de dar por el otro, incluso lo que se necesita con determinada urgencia, sin que sea un cierto sacrificio, sino un acto de alteridad. La substitución es una forma de alteridad que amerita recurrencia, es un principio de moralidad y una anarquía frente a la negación y la tematización del otro.

Hay otro sentido de la sustitución en Lévinas que se refiere al momento en el que el otro, interiorizado y distinguido de mi mismidad, hace un movimiento para remplazar lo que soy, me sustituye de tal modo que daría por él lo que antes no era permitido porque el otro está en mí, es tan importante que pienso en él y me absuelvo de mí, sin homogeneizarlo, sin leerlo como otro yo. Continúa el autor:

No es, sin embargo, alineación puesto que el Otro en el Mismo es mi sustitución del otro conforme a la responsabilidad, por la cual, en tanto que irremplazable, yo estoy asignado. Por él y para el otro, pero sin alienación, sino que inspirado. Inspiración que es el psiquismo, pero un psiquismo que pueda significar esta alteridad en el mismo sin alienación, a modo de encarnación, como ser-en-su-piel, como tener-al-otro-en-su-piel. En esta sustitución en la que la identidad se invierte, en esta pasividad más pasiva que la pasividad conjunta del acto, más allá de la pasividad inerte del designado, el sí mismo se absuelve de sí (Lévinas, 1987, p. 183).

De acuerdo con esto, la sustitución va más allá de la interiorización, es una encarnación del otro en la propia piel; ya no se trata de economizarlo en mí, de distinguirlo, sino de hacer de la existencia del otro una forma de existencia propia. El otro vive conmigo, históricamente es un compromiso por saber de él, por interpretarme con él, de estar más allá de la conciencia de la necesidad del otro y obrar. Dice Lévinas (1987):

La sustitución, que opera en las entrañas de sí mismo, que desgarrar su interioridad, que desfasa su identidad y hace fracasar su recurrencia (...) tal sustitución es una comunicación del uno con el Otro y del Otro con el uno sin que ambas relaciones tengan el mismo sentido (p. 189)¹⁰.

Sostiene más adelante que:

La sustitución libera al sujeto del aburrimiento, es decir, del encadenamiento a sí mismo en el cual el Yo se ahoga en sí mismo a través del modo tautológico de la identidad y busca sin cesar la distracción del juego y del sueño en una trama sin usura (p. 197)¹¹.

Luego de desplegar la noción de sustitución, muy relevante para comprender la alteridad, el autor expone con más detalle lo que entiende por sujeto. Tal sujeto es vital para comprender la estructura de alteridad que Lévinas investiga. Es significativo porque el sujeto sería absorbido por el ser; por tanto, es necesaria una cierta distancia de esta eventualidad y ser sujeto en la medida que está en presencia de otro.

¹⁰ La substitution opérant dans les entrailles du soi, déchirant son intériorité, déphasant son identité et mettant en faillite sa récurrence (...) la substitution est une communication de l'un à l'Autre et de l'Autre à l'un sans que les deux relations aient le même sens (Lévinas, 1978, p. 188).

¹¹ La substitution affranchit le sujet de l'ennui, c'est-à-dire de l'enchaînement à lui-même où le Moi étouffe en Soi, de par la façon tautologique de l'identité, et recherche sans cesse la distraction du jeu et du sommeil dans une trame sans usure (Lévinas, 1978, p. 198).

Por eso critica al sujeto que ciegamente se deja englobar, absorber y clausurar; propone un sujeto responsable que se resiste a ser absorbido por el ser, por la ontología sin salida a lo Otro. Un sujeto que sea capaz de asumir su interioridad, no como quien dispone de asuntos privados sino como quien se evade y se dona; un sujeto que puede sustituirse y se comprende como ser humano de la proximidad, del enigma.

Además, este sujeto levinasiano da testimonio al exponerse para la alteridad, sale de lo clandestino, tiene claro que la proximidad no es confundirse en el Otro, sino generar significación incesante, inquietud para el otro, respuesta creativa, incumbencia:

El enigma del infinito, responsabilidad en la que nadie me asiste, cuyo Decir se torna en mi contestación del Infinito, pero contestación mediante la cual todo me incumbe, mediante la cual, por tanto, se produce mi entrada en los designios del Infinito (Lévinas, 1987, p. 232).

El tercer y último punto del esquema de este libro se llama *Dicho de otro modo* y está escrito a manera de conclusión. Lévinas resalta la necesidad de admitir la diferencia entre el sí mismo y los otros, y de este modo pensar un parentesco distinto al ser, radicalmente opuesto a la opresión. Para esto plantea una pregunta que guarda fidelidad con este libro: “¿No cabe entender la subjetividad del sujeto, de lo más allá de la Esencia, como algo a partir de una Salida del concepto, de un olvido del ser y del no-ser?” (Lévinas, 1987, p. 257).

En respuesta a esta pregunta deja una imagen que sería categórica: “Ignorancia más allá de la conciencia, ignorancia de ojos abiertos” (1987, p. 258), la importancia de ver con otros ojos la relación de alteridad; como una forma de no saber del Otro, resaltar el enigma del ser, pero criticar la obsesiva necesidad de tematizar y totalizar al Otro; ignorancia que quiere decir no saber, pero, a la vez, estar atentos, con los ojos abiertos a las apariciones de los otros, de los gestos, de las huellas, de los rostros, para crear relaciones de alteridad. El otro no es un concepto ni emerge de él. Expresa Lévinas (1987):

Que esta invisibilidad, no-indiferencia me obsesione antes de cualquier tematización, que el simple ambiente se instale como *atmósfera* a la cual el sujeto se vuelve y se expone a pleno pulmón en el fondo de la substancia, todo ello significa una subjetividad que sufre antes de hacer pie en el ser; significa pasividad, que es toda entera un soportar. (...) que en la respiración me abra ya a mi sujeción total al otro invisible; que el más allá o la liberación sea el soporte de una carga aplastante. Este asombro ha sido el objeto del libro aquí propuesto (p. 261).

Advierte el autor que la alteridad antecede a cualquier racionalización del Otro, entonces un sujeto convencido de esto llega a la obsesión, a la oposición de todo aquello que se muestre totalitariamente. Esto le exige a tal sujeto una actitud pasiva, de calma y de soporte

para abrirse al otro, una especie de esfuerzo por asirse a algo que no es objetivable y lo libera del ensimismamiento, de la homogeneidad. Es una manera de asombrarse, de ir más allá del ser. Concluye Lévinas:

La abertura del espacio como abertura de sí sin mundo, sin lugar, la u-topía, el no estar enmurallado, la inspiración hasta el límite, hasta la expiración: eso es la proximidad del Otro, que sólo es posible como responsabilidad por él, la cual a su vez sólo es posible como sustitución de él. La alteridad del otro no es un caso particular, una especie de alteridad, sino su excepción original. No es porque el otro sea nuevo –quididad inédita– por lo que significa la trascendencia, o más exactamente, por lo que significa sin más; es porque la novedad viene del otro por lo que en la novedad hay trascendencia y significación. Es por el Otro por lo que la novedad significa en el ser lo *de otro modo de que ser*. Sin la proximidad del otro en su rostro, todo se absorbe, se diluye, se solidifica en el ser, se mueve del mismo lado, todo forma un todo, absorbiendo incluso al sujeto al cual se devela (1987, p. 263).

Estas palabras de Lévinas son un cierre: la proximidad está en el plano de la abertura al otro por medio de la salida de sí mismo. Es necesario distanciarse de la egolatría para generar un encuentro. La persona debe “abandonarse” y responder con hospedaje y acogida, para aproximarse respetuosamente, responsablemente, sin querer abusar del otro, tampoco manipularle; todo lo contrario, se trata de dejarle en libertad y ser hospitalario con él. Por eso, la sustitución quiere decir alejar la posición egoísta y dar paso a la alteridad, sustituir al propio yo por el otro. Esa novedad en oposición al ser es el impulso que va más allá de la esencia porque no es una ontologización del otro:

La significación, el uno-para-el-otro, la relación con la alteridad, ha sido analizada en esta obra como proximidad; esta proximidad lo ha sido como responsabilidad respecto al otro y la responsabilidad con el otro lo ha sido la sustitución. En su subjetividad, en su mismo porte de substancia separada, el sujeto se ha mostrado como expiación-por-el-otro, condición o incondición de rehén (Lévinas, 1987, p. 265)¹².

¹² La signification l'un-pour-l'autre la relation avec l'altérité a été analysée dans le présent ouvrage comme proximité, la proximité comme responsabilité pour autrui, et la responsabilité pour autrui comme substitution: dans sa subjectivité, dans son port même de substance séparée, le sujet s'est montré expiation-pour-autrui, condition ou incondition d'otage (Lévinas, 1978, p. 282).

4.2 Aproximación interpretativa de las relaciones de alteridad familiar a partir del concepto de Alteridad en Lévinas

En este capítulo se trabaja con el presupuesto gnoseológico levinasiano de externalidad, es decir, con un esfuerzo de abstracción, desde el concepto de Alteridad se harán algunas aproximaciones interpretativas dirigidas a las relaciones de alteridad familiar.

4.2.1 *Las relaciones de alteridad familiar como un humanismo alejado del individualismo*

“La alteridad que obliga infinitamente
quiebra el tiempo de un entretiem po infranqueable(...) el uno-para-el-otro en tanto que el uno-guardián-de-su-hermano, en tanto que el-uno-responsable-del-otro”
(Lévinas, 1974, p. 12).

En el libro *Humanismo de otro hombre* (1974) el autor se ocupa de comprender al ser humano más allá de una mera soledad. Es decir, una forma radical de individualismo por el que existe únicamente el propio yo. Por el contrario, es un ser humano que, por sentir la alteridad, se ve obligado, en términos morales y temporales, a hacerse guardián del otro, responsable de él.

Lo original de esta obra es el trabajo de un humanismo levinasiano preocupado constantemente por el hambre y la miseria de los otros, por la dignidad y la libertad cuestionada. En este sentido, es un texto útil para describir e interpretar las relaciones de la familia en términos de alteridad familiar. En la familia se dan vínculos que, cuando acogen al otro, les facilita salir del *tiempo infranqueable* a un tiempo que los convoca a construir una historicidad colectiva. Así que la preocupación entre los familiares por ellos mismos es una forma de practicar otro humanismo diferente al humanismo individualista, centrado en sí mismo, incapaz de salir a la otredad, negado a interrogar la permanencia en la propia libertad egológica.

En lo *dicho* y en el *decir* se sostiene un lugar relevante de las lazos de alteridad. Sin embargo, el primero, es un significante del *decir*. Nombrar al otro es una forma de exteriorizar las relaciones de alteridad; el tiempo pasado del *decir* da cuenta del valor histórico que el autor le da a la alteridad. En el ámbito de la familia la palabra es una forma de acoger por excelencia, es un vehículo a través del cual se construye el-uno-responsable-del-otro. Dice Lévinas (1974):

La alteridad que obliga infinitamente quiebra el tiempo de un entretiempos infranqueable: El 'uno' es para el otro de un ser que se desprende, sin hacerse el contemporáneo 'del otro', sin poder colocarse a su lado en una síntesis que se expone como tema; el-uno-para-el-otro en tanto que el uno-guardián-de-su-hermano, en tanto que el-uno-responsable-del-otro. Entre el uno que soy yo y el otro del cual respondo, se abre una diferencia sin fondo, que es también la no-in-diferencia de la responsabilidad, significancia de la significación, irreductible a cualquier sistema. No-in-diferencia que es la proximidad misma del prójimo, por la cual sólo se perfila un fondo de comunidad entre el uno y el otro, la unidad del género humano, debida a la fraternidad de los hombres (p. 12).

El autor describe que la alteridad demanda la decisión de un ser humano que asume el desprendimiento de sí, sin homogeneizarse frente al otro, quiebra un tiempo de encerramiento en sí mismo, un entretiempos. Esto implica que en el vínculo de la familia no entra la tematización del otro, no hay totalización, sino el *uno-guardián-de-su-hermano*, la responsabilidad por el otro, "es una responsabilidad anterior a la libertad" (Lévinas, 1974, p. 99).

Argumenta Lévinas que los lazos de alteridad exigen conservar la mismidad y la otredad; la primera, en donde el sujeto se refugia y construye un *decir* y donde mora lo *dicho*; la segunda, donde se materializa la respuesta, el sí de la relación; pero hay algo más potente, la apertura de una diferencia que no termina, que atrae en el sentido de la singularidad y de no *in-diferencia*, de un sí a la proximidad. Lévinas reflexiona sobre un *fondo de comunidad entre el uno y el otro*, de algo familiar, de una forma de hospitalidad en la que lo humano exterioriza su forma mayor, su más poderosa consistencia.

Los vínculos de alteridad familiar escapan a la medición que evidencian las propuestas empíricas, en ellas no está la fuente del sentido levinasiano; pero también se aleja de la priorización de la mismidad, porque es limitada si no facilita salir al vértigo de la otredad; la mismidad está llamada a posibilitar la *pasividad*, es decir, la reflexividad cuidadosa en la que el acto, la obra dirigida a otro se materializa; sin embargo, si esta obra no se ejecuta es la mismidad la que se cierra y aparece un egoísmo que domina y bloquea la acogida de otro. Un ser del egoísmo, individualista, no logra las relaciones de alteridad.

La familia es un escenario en el que las vulnerabilidades salen a flote, las debilidades sin temor muestran las fortalezas de su presentación ante el otro; el calor de la compasión, que como humanidad de otro hombre, desfallece y se sostiene en la mirada, en la proximidad, en la incumbencia, en la substitución.

En la familia puede ocurrir todo esto: el privilegio de la responsabilidad por el otro, la decisión por aquello en lo que los otros sostienen su subjetividad. Esto significa un orden en cuanto desordenado, en cuanto no lógico; es un más allá del ser, es una ética primera. Las relaciones de alteridad familiar son una forma de practicar lo humano como prioridad; y lo humano es necesidad de otredad, hambre de otro, indigencia por su ser.

Dice Lévinas (1974): “La alteridad del prójimo es ese hueco de no-lugar en el que el rostro se ausenta ya sin promesa de retorno” (p. 14). Por tanto, como es flaqueza es al mismo tiempo cuidado, extrañeza, singularidad, es decir, mientras más frágil, más único, más difícil de repetir, menos posible de totalizar; de ahí que los lazos de alteridad familiar sean propicios para el encuentro de soledades que salen de ellas mismas; es el rostro a rostro, es proximidad, acogida y hospitalidad.

Cuando se acerca al tema de la significación, el autor expresa que ésta actúa como una luz sobre un contexto, es decir, un escenario familiar iluminado por la elaboración de significaciones que unen a los sujetos que se comunican:

Semejante a una palabra que a partir de un contexto al cual se refiere el don de ser entendida. La significación sería la iluminación misma de este horizonte. Pero este horizonte no resulta de la adición de datos ausentes, porque cada dato tendría ya necesidad de un horizonte para definirse y darse. Esta noción de horizonte, o de mundo, concebida sobre el modelo de un contexto y, por último, sobre el modelo de un lenguaje y de una cultura –con todo lo de aventura y de “ya hecho” históricos que comportan– que es por lo tanto el lugar donde la significación se sitúa (Lévinas, 1974, p. 21).

Se trata de una significación instalada en la palabra que mantiene el vínculo, la aventura de la construcción histórica, de reconocer-se con los otros en un escenario de cercanía, de dación, de generosidad y de sombras urgidias de iluminación. Pero los elementos que significan algo juntos no abrirían su mundo si no hay alguien que les mire desde una determinada posición. Por tanto, la significación necesita de sujetos que la interpreten.

Insiste Lévinas en que la alteridad es una obra, pero no una técnica, es un movimiento de la mismidad a la otredad: “una orientación que va libremente del Mismo al Otro, es Obra” (Lévinas, 1974, p. 50). Una actitud hacia otro, lo que exige que al tratar de establecer víncu-

los familiares se sostengan las decisiones de acogida: “obra pensada radicalmente (...) un movimiento del Mismo hacia el Otro que no retorna jamás al Mismo” (Lévinas, 1974, p. 50). En el fondo de esta propuesta, el autor deja ver una alta generosidad dirigida al otro, quien es familiar, cercano.

El sentido gratuito de la obra en el ámbito de la relación familiar no es una búsqueda de méritos o de la superficialidad del reconocimiento manipulable, es una partida sin retorno de la que no se espera un cumplido de regreso; no es un mutuo elogio, sino la generación de bienestar, un porvenir ubicado en la proximidad, en lo opuesto a la indiferencia.

En la reflexividad que se genera en la relación de alteridad familiar la distancia se acorta y aparece un tiempo que no es mismidad, sino pura inclinación a la exterioridad, la aspiración a un tiempo distante de un horizonte homogéneo.

Vista desde esta descripción, la alteridad familiar: “no se trata de un pensar trivial que extrapola mi propia duración, sino el pasaje al tiempo del otro” (Lévinas, 1974, p. 52). Este paso al *tiempo del otro* muestra que no es sólo una disposición actitudinal, sino que también es necesaria la preparación para reconocer el tiempo subjetivo propio y tratar de identificar cómo es el tiempo del otro, desear al otro y, luego, dar los pasos de proximidad correspondientes para lograr la profundización en la alteridad familiar, es decir, la construcción de sentido.

Desde esta misma perspectiva, querer estar próximo al otro y lograr la alteridad, es la mayor expresión de humanidad, es el humanismo de otro hombre no individualista, es decir: “el Deseo del Otro que vivimos en la más trivial experiencia social es el movimiento fundamental, la pura transportación, la orientación absoluta, el sentido” (Lévinas, 1974, p. 56). Por tanto, esa experiencia social de la que habla el autor, llegaría a incluir a la familia, ella es la primera práctica de acogida y hospitalidad del ser humano, la primera expresión social.

El carácter social de la familia, en términos de alteridad, va más allá de la celebración de sí mismo a la que tiende el egocentrismo, centrada en la mismidad; es más una alegría por establecer una relación con aquel a quien se le expresa un gesto, una obra, una paternidad; el efecto de una gestación, de una fecundidad. Es una comprensión del otro que no es un conocimiento o una verdad científica que le totaliza. Por el contrario, es una forma de responder, de hacerse responsable sin un porqué. Dice Lévinas (1974) que: “Primordialmente es sentido porque se lo presta a la expresión misma, porque sólo por él un fenómeno como el de la significación se introduce, por su propia cuenta, en el ser” (p. 57).

Lo anterior, puesto en el contexto de las relaciones familiares de alteridad, deja elementos de análisis. En el ámbito familiar acontecen fenómenos que, como la aparición del Otro, motivan gestos de alteridad, de aproximación, de reconocimiento de rostros y del deseo de vincularse. Además, del deseo surge una alternativa de *visitación* a otro, que es viviente, que deja la apertura para comprender su esencia, se desnuda para manifestar su indignancia, sus sombras y se abre al enigma, sale de sí.

En la relación de alteridad familiar, preceden las reflexiones sobre sí mismo como en un refugio, pero ya no es factible hacerse el sordo frente a las llamadas que hace el rostro del otro: “en la relación con el rostro –en la relación ética– se perfila la lealtad de una relación o el sentido” (Lévinas, 1974, p. 64). No se seguiría coincidiendo soberanamente consigo mismo, ante la interpelación del otro hay una expulsión de sí mismo hacia la respuesta. Se es responsable del horizonte vital que el otro tiene en frente, por eso aparece la primacía del otro, una orden ineludible que requiere toda la atención.

La alteridad logra tomar mayor fortaleza cuando emerge la necesidad de cuestionarse a sí mismo, ese es el comienzo de la acogida, de la hospitalidad. Para el autor ser “yo” es sentirse incapaz de huir a la responsabilidad del otro, lo que para efectos de este trabajo puede interpretarse como si toda la estructura familiar descansara sobre los hombros propios, sobre cada acto que uno haga en este grupo.

La unicidad del Yo es el hecho de que nadie puede responder en mi lugar. Descubrir en mí esa orientación es identificar el Yo y la moralidad. El Yo ante el Otro es infinitamente responsable. El Otro (...) provoca este movimiento ético en la conciencia (...) a causa de este acrecentamiento (...) a causa de este más allá, hemos llamado a la relación que une el Yo y el Otro idea de Infinito. La idea de lo Infinito es Deseo (...) es literalmente, no tener tiempo para retornar, no poder hurtarse a la responsabilidad, no tener un escondrijo de interioridad donde se vuelva a sí (Lévinas, 1974, pp. 62-63).

Para lograr esto es menester el ejercicio de la reflexión, ésta insta a hacer una descripción de la propia subjetividad, volver a las significaciones, elaborar sentidos sobre la propia vida. Pero no debe quedarse allí. Debe superar la reflexión. A la vez ha de aceptar, desde la propia humanidad –ya interpretada, ya pasada por una exégesis y en medio del esfuerzo por superarla– la búsqueda de Otro. Esto, sin tratar de volverlo lo Mismo, con ayuda de la obra que le cuestiona constantemente su lugar.

Se trata de mantenerse en la decisión del no-retorno definitivo a sí y de entrar en el enigma que implica el movimiento de entrada y salida, de interioridad y de exterioridad, de alteridad en las relaciones familiares. Lo anterior está lejos de defender la hegemonía de la

razón reflexiva, que escuda la permanencia en la conciencia. Por el contrario, pretende mostrar que Lévinas propone moverse por fuera de la conciencia intencional o representacional. Sin embargo, sí implica “darse cuenta” de que “la responsabilidad sin un porqué” es ella misma suficiente justificación para acoger al otro sin totalizarlo u homogeneizarlo.

Una descripción preponderante que hace el autor se refiere a la huella, la cual “significa más allá del ser” (Lévinas, 1974, p. 75). La huella se interpretaría en este trabajo como memoria familiar, algo pasado y generador de sentido, re-interpretable, eso vivido que puede ser pasado una y otra vez por las palabras íntimas de la familia y al mismo tiempo es inagotable; está clavado en el corazón humano y es ese otro hombre del que habla Lévinas, capaz de ejercitarse en responder descifrando tales huellas, tales ausencias: “ser en tanto que dejar una huella (...) pasar, partir, absolverse (...) en la huella ha pasado un pasado” (Lévinas, 1974, p. 78).

Las huellas familiares le muestran a los seres humanos que son seres históricos, que el pasado pasa por ellos como un tiempo que se posa en su subjetividad. Lo enigmático de esta forma de entender el tiempo por medio de las huellas, como lo muestra Lévinas, es que es hacia el pasado del Otro donde se dibuja la relación de alteridad; el otro que viene hacia mí y a quien yo me dirijo trae una historia, un pasado que me recuerda todos los tiempos “su presencia pertenece también al presente de mi vida (...) pero en la huella del Otro resplandece el rostro” (Lévinas, 1974, p. 81).

Cuando se establecen las relaciones de alteridad, la ética es una filosofía primera, es antes que cualquier opción ontológica, está antes, es el punto de partida, una reflexividad que señala al Otro en su prioridad: “una responsabilidad que desborda la libertad” (Lévinas, 1974, p. 102). Por tanto, el Otro me incumbe, incluso a pesar de mí mismo, de los propios egoísmos, de las resistencias a separarse de sí para pensar y actuar para el otro, quien está indigente, menesteroso, necesitado, hambriento de hospitalidad y acogida.

Sigue el autor: “allí donde yo hubiera podido seguir siendo espectador, soy responsable, es decir aún, hablante. Ya nada es teatro, el drama ya no es más juego. Todo es grave” (Lévinas, 1974, pp. 105-106). La profundidad de esta idea llevada a la familia deja un compromiso ético en el sentido de que cada ser humano de la familia estaría siendo remitido a sí, para luego evadir-se haciéndose responsable del Otro.

Es a esto a lo que llama el autor ser *rehén de todos*, ser sustituido por alguien que no es el yo propio, de quien hay que ocuparse sin esperar una responsabilidad con respecto a mí mismo; a eso le llama el autor un humanismo de otro hombre “decir anterior al ser y al ente” (Lévinas, 1974, p. 111), una vulnerabilidad que se vuelve obsesión por el otro, para quien no es suficiente la proximidad, sino sufrir por él, mantenerse al cuidado de él, soportar su existencia, estar en el lugar con él, *conmocionarse*.

Finalmente, el humanismo que propone Lévinas, puesto en el escenario de la familia, tiene la profundidad de la vida misma, implica la búsqueda de otro que necesita el encuentro, pero ese otro viene a verse cara a cara con alguien que también es menesteroso, indigente, extranjero:

Los hombres se buscan en su condición de extranjeros. Nadie está en su casa. El recuerdo de esta servidumbre reúne a la humanidad. La diferencia que se abre entre el yo y el sí mismo, la no-coincidencia de lo idéntico, es una no-indiferencia fundamental con respecto a los hombres (1974, p. 130).

La responsabilidad por el otro no es sólo un compromiso, es actuar conmovido, como salido de sí, en una extranjería, inquieto, obsesionado, rehén; es una forma de fallarle a la propia mismidad, pero al mismo tiempo mantenerse próximo a los otros, cada vez más responsable “una subjetividad que desgarrar” (Lévinas, 1974, p. 131).

Y en otro de sus apartados expone:

La idea de una subjetividad, incapaz de encerrarse –hasta la sustitución–, responsable de todos los otros y, en consecuencia, la idea de la defensa del hombre, entendida como la defensa del hombre que no soy yo, preside lo que, en nuestros días, se llama crítica del humanismo (p. 134).

El lugar de las relaciones de alteridad familiar para un ser humano es vital, en ellas aparece la salida de sí, a partir de la necesidad de Otro que le ayuda a realizarse como ser humano. En el escenario familiar cada sujeto se da cuenta de que no puede llegar a ser, sino que tiene a otros con quienes contar, con quienes caminar y de quienes ha de hacerse responsable. Es la subjetividad *incapaz de encerrarse* y capaz de alejarse de cualquier indiferencia e individualismo.

4.2.2 *La temporalidad familiar*

“El tiempo y el otro’ 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” (Lévinas, 1993, p. 68).

Las relaciones de alteridad familiar, interpretables a partir de la noción de Alteridad en Lévinas, se abren a un nuevo esquema, el de la temporalidad. Si no es una perspectiva ontológica, porque pretende ir más allá del ser, se ubica en una vivencia del tiempo que le da lugar al Otro; ese lugar es simbólico, pues se sostiene en imágenes que invitan a los lazos sociales y familiares, las cuales son nombradas por el autor como erotismo, paternidad y responsabilidad por el otro.

Esto podría interpretarse, en el contexto de los vínculos familiares, como la afectividad, la posición paterna y la respuesta frente a aquel del que se siente responsabilidad y deseo de alteridad. Es ese el *humanismo del otro hombre* que se infiere en Lévinas, una posición de ética como filosofía primera, que se practica en el escenario de la familia.

El tiempo no es visto como una sucesión cronológica o una mera experiencia de la duración, sino como una movilidad que lleva más allá de lo poseído; es más una relación con alguien que estimula la alteridad y ayuda a asumir una posición de no-indiferencia; el tiempo es un nuevo nacimiento porque hay compromiso reflexivo frente a lo que implica estar con otros en la novedad de un escenario para la convivencia, como es la familia: “el tiempo es esencialmente un nuevo nacimiento” (Lévinas, 1993, p. 124).

Lévinas muestra que la condición humana de finitud es una temporalidad que se mantiene en un diálogo entre los recuerdos, lo presente y lo que llegaría, por tanto, a los seres humanos que forman una familia les corresponde hacer surgir un sentido sobre la vida misma y la finitud que se representa en la muerte. En la familia se establecen deliberaciones y prácticas sobre la vida y la muerte que estimulan las comprensiones sobre la alteridad misma, de las significaciones sobre los vínculos y las formas del “decir” y lo “dicho”. Se trata de aquellos *semi- instantes abstractos e inconstantes* con los que el autor nombra la temporalidad.

La tesis principal que aparece en *El tiempo y el Otro* consiste (...) en pensar el tiempo no como una degradación de la eternidad, sino como una relación con *aquello* que, siendo de suyo inasimilable, absolutamente otro, no se dejaría asimilar por la experiencia, o con *aquello* que, siendo de suyo infinito, no se dejaría comprender (...) como un simple objeto (Lévinas, 1993, p. 69).

El tiempo es una manera de trascender, de establecer una relación con otro que no es homogeneizable, por eso no se trata de negar la diversidad, sino algo que se mantiene a pesar de su movilidad. No es una linealidad: “no se asemeja a la rectitud de la flecha intencional. Su forma de significar, marcada por el misterio de la muerte, se desvía para penetrar en la aventura ética de la relación con otro hombre” (Lévinas, 1993, p. 71). El tiempo así comprendido no es aquel del sujeto solitario, sino del vínculo del ser humano con los demás.

En la reflexividad surgida del tiempo, el sujeto se da cuenta de que necesita de la vinculación con otros, pues la soledad, que se experimenta en la mismidad, excluye la alteridad porque no abre espacio para la otredad.

Es en el tiempo donde se hace necesario ir más allá de sí mismo; el tiempo muestra la finitud humana en el fenómeno de la muerte, es esa fragilidad, es el aparecer del límite del misterio, de lo incomprensible, el empuje a la otredad, a la posibilidad; es entender que aproximarse a la muerte implica caminar con otros.

Si bien la muerte es una experiencia que se vive en soledad, es menester asumirla en medio del recuerdo que trae la presencia del otro; según Lévinas (1993) “la muerte es incomprensible, (...) señala el fin de la virilidad y del heroísmo del sujeto” (p. 113). Continúa: “El héroe es el que siempre percibe una última oportunidad: el hombre que se obstina en encontrar posibilidades. Por tanto, la muerte nunca puede ser asumida, llega” (p. 114).

Las relaciones de alteridad familiar ayudan a interpretar el fenómeno de la muerte como lo que no se anticipa ni aprehende, pero sí vivir con los familiares que buscan alternativas y que enfrentan la finitud en compañía, con responsabilidad por el otro.

El ser humano se muere a solas, en medio de sus recuerdos con otros. Por eso es menester ubicar la mirada en la función del presente, dado que el desgarramiento que se produce no da lugar al hecho de aplazar; el tiempo ha de ser asumido con la libertad del presente, éste no es construido con anterioridad, cada instante trae su singularidad, su opción de ejercer la libertad en la elección y la ética en el proceder.

Si “el tiempo puede indicar una relación distinta entre el existir y el existente” (Lévinas, 1993, p. 91) es porque en la sujeción con el otro el existente podría elegir y proceder. De esta manera llegaría a elaborar una existencia pluralista que supere la permanencia en la mismidad y vaya más allá del ser, sin olvidarse de él. En *El tiempo y el Otro* Lévinas muestra otra dimensión de la responsabilidad, que es interpretada en las relaciones familiares como alteridad: llegada del otro que es próximo y de quien me hago responsable. La relación familiar es una temporalidad vivida individual y colectivamente.

Para Lévinas (1993) la soledad tiene la importancia de producir la vida cotidiana de los seres humanos; sin embargo, la soledad no impediría la sujeción con otros, sería habitar en lo Mismo; la soledad ayuda a la reflexión ontológica y, en esa medida, descifra lo que cada uno tiene como misterio. Pero está obligado a responder por el otro, quien es primero que la mismidad propia.

La soledad no debe ser encadenamiento a sí mismo, sino que ha de ser una senda para salir de sí, de la mirada hacia sí, es decir, la aparición de una esperanza, una temporalidad que es búsqueda de otredad, de vinculación familiar. Lévinas llama a este encadenamiento a sí mismo como *materialidad del sujeto*, quien ha de superarlo:

Al ligar materialidad y soledad del sujeto, siendo materialidad su encadenamiento a sí mismo, podemos comprender el sentido en que el mundo y nuestra existencia en el mundo constituyen una tendencia fundamental del sujeto para sobreponerse a la carga que él representa para sí mismo, para superar su materialidad, es decir, para romper las ligaduras entre el yo y el sí mismo (Lévinas, 1993, p. 101).

La temporalidad en la familia implica una atención a la forma en la que cada ser humano sale de sí al otro, para que en ese instante se supere la mismidad y aparezca la proximidad de la relación de alteridad familiar. Esa salida es una forma de alimento, una temporalidad que se expresa en la presencia que nutre y emergen *útiles* cuando hay olvido de sí, cuando no se está demasiado centrado en la propia persona.

Así lo menciona el autor: “un olvido de sí. La moral de los ‘manjares terrestres’ es la primera moral. La primera abnegación. No la última, pero es necesario pasar por ella” (Lévinas, 1993, p. 103). Por tanto, si es la primera moral, la relación de alteridad familiar ha de ser concretada en la responsabilidad por el otro, en el rostro del próximo que se encuentra en la familia, en el reconocimiento:

Le reconocemos como semejante a nosotros y al mismo tiempo exterior; la relación con otro es una relación con un misterio. Con una exterioridad o, mejor dicho, con su alteridad, pues la exterioridad es una propiedad del espacio y reduce al sujeto a sí mismo mediante la luz que constituye todo su ser (Lévinas, 1993, pp. 116-117).

Esa luz que establece el ser es lo que cada sujeto, en la familia, ha de tratar de superar, puesto que son necesarias las relaciones de alteridad que se materializan en una exterioridad, en una salida de sí; lo anterior demanda una vivencia del tiempo que no se queda en el instante dulce de ser sí mismo, sino que sale al encuentro con otros; un tiempo familiar es un tiempo de salida, de proximidad, de substitución y de alteridad. Dice el autor que “el tiempo mismo remite a la situación cara a cara con otro” (Lévinas, 1993, p. 120).

Finalmente, se podría interpretar que la relación de alteridad se aborda en la vida corriente, es allí donde ocurre lo extraordinario, donde el otro no es como yo; tampoco es alguien con quien es necesario enfrentarse ni amenazarle o dominarle; la esencia del otro es la alteridad, aquello que al exteriorizarse me hace familiar, por eso necesita el tiempo que “ya no constituye la forma degradada del ser, sino su acontecimiento mismo” (Lévinas, 1993, p. 137). La alteridad es una compañía, el cara a cara: “es colectividad que dice ‘nosotros’, que, vuelta hacia el sol inteligible, hacia la verdad, siente al otro junto a sí y no frente a sí” (Lévinas, 1993, p. 138).

4.2.3 *Las relaciones de alteridad familiar como una ética*

“La responsabilidad, en efecto, no es un simple atributo de la subjetividad, como si ésta existiese ya en ella misma, antes de la relación ética. La subjetividad no es un para sí, es una vez más, inicialmente para otro. La proximidad del otro es (...) el hecho de que el otro no es próximo a mí simplemente en el espacio (...) sino que se aproxima esencialmente a mí en tanto yo me siento –en tanto yo soy– responsable de él” (Lévinas, 1991, p. 90).

La vinculación ética en Lévinas ocupa el primer lugar, está antes de cualquier filosofía. El otro se sostiene como prioridad, es la responsabilidad de permanecer atento a que el otro pueda llegar a ser relación de alteridad. Por eso insiste en que no se trata de pensar en ella

sólo como un efecto de la subjetividad. Esta última es propia de la filosofía de la conciencia, de la cual Lévinas se distancia. Si bien sin subjetividad no habría alteridad, es precisamente ubicándose más allá de la subjetividad como se halla una ligadura ética con otro.

Se es sujeto, en Lévinas, cuando se logra salir de sí y dirigirse al otro; si no es un *para sí*, es preocupación por la alteridad del otro, de proximidad, de acercamiento lento, pausado; establecer vinculaciones éticas de alteridad exige temporalidad, paciencia, una cierta lentitud que posibilite posar la mirada en el otro; es una contemplación del otro y una exigencia de estar con él.

Por eso, no se da sólo en un espacio físico, como el de una casa y sus ladrillos, este espacio familiar cobra un sentido más interior, más reflexivo, más dialógico. La alteridad hace emerger una seguridad de ser responsable del otro, una seguridad que no es un peso insostenible, sino una elección y un proceder, por tanto, una ética, una práctica que resalta la responsabilidad por el otro.

La responsabilidad es nombrada por el autor como “estructura esencial, primera, fundamental, de la subjetividad” (Lévinas, 1991, p. 89). Se es sujeto a través de la permanencia con el otro, no antes. Las relaciones éticas sostienen la propuesta levinasiana de alteridad. Por tanto, un sujeto tiende a salir de sí cuando ha aceptado la necesidad que tiene del otro, ha vivenciado su soledad más radical, la mismidad más centrada en sí misma y se ha hartado de ellas, se da cuenta de que sin otro no llegaría a ser sujeto.

La relación familiar es también ética. En el nudo de lo subjetivo está la necesidad intersubjetiva, que el otro me concierne, me incumbe; el otro, en la familia, adquiere un rostro frente al cual hay una responsabilidad, una ligadura familiar de alteridad que no podría ser evadida.

Desde que el otro es mirado y mira a quien tiene de frente, ya aparece un interés que va más allá de una simple atracción o deslumbramiento, es más la necesidad de establecer una cercanía, una aproximación, dar un paso para descifrar el enigma que es el otro, es un *para el otro*, es poder decir “heme aquí. Hacer algo por otro” (Lévinas, 1991, p. 91).

Ese *heme aquí* es presencia, con mayor razón si se trata de la familia. La relación de alteridad familiar, por ser del ámbito ético, está inclinada al otro en términos de exterioridad, de salida de sí. Es una disposición para establecer el vínculo y cuidarlo, sostenerlo y fortalecerlo. La proximidad familiar es fuerte, acompaña, es un estar ahí para hacerse presente, material, tangible; una mano que sostiene al otro y se sostiene en el otro.

La relación de alteridad familiar está apoyada en la intersubjetividad de aquellos que, dispuestos, se hacen responsables entre sí, sin esperar la homogeneización de la reciprocidad, de recibir lo mismo que dan, es una gratuidad. Escribe Lévinas (1991):

Es que la relación intersubjetiva es una relación asimétrica. En este sentido, yo soy responsable del otro sin esperar la recíproca, aunque ello me cueste la vida. La recíproca es asunto *suyo*. Precisamente, en la medida en que entre el otro y yo la relación no es recíproca, yo soy sujeción al otro; y soy sujeto esencialmente en ese sentido. Yo soy quien soporta todo (p. 92).

Pero esta ética que se ve en la relación desinteresada de alteridad familiar implica una *deposición* de la soberanía que se le da al yo, y de este modo establecer la reciprocidad social que se da en la familia. La relación familiar sería pura alteridad, responsabilidad sin más, sin justificación. Por eso, el autor insiste en esta idea, es una ética que no deja tematizar al otro ni considerarlo como un objeto a ser estudiado y del que se quiere obtener un conocimiento. No es instrumentalización comprensiva, tampoco la aspiración de explicación de un objeto.

No es una ontología que prefiere la privacidad del ser, sino que es una ética que pone en el centro lo social y, para efectos de este trabajo, lo familiar. Lévinas (1991) mantiene la idea de que la ética es una relación erótica, de alteridad de lo femenino, de la paternidad y de la fecundidad:

La relación erótica, relación –sin confusión– con la alteridad de lo femenino y (...) la relación de paternidad que va de mí al otro que, en cierto sentido, es todavía yo y sin embargo absolutamente otro; temporalidad aproximada a la concreción y a la paradoja lógica de la fecundidad. Relaciones con la alteridad que contrastan con esas en las que lo Mismo domina o absorbe o engloba a lo Otro y cuyo modelo es el saber (pp. 58-59).

Esta correspondencia erótica no es sólo una distinción entre lo masculino y lo femenino, o una complementariedad entre éstos; se trata de un atributo de la alteridad que no es reciprocidad entre lo masculino y lo femenino ni la suma de seres humanos es lo que conforma a la familia, sino esa ética de la relación, de la responsabilidad, de lo imprevisible que remite al misterio que es el otro, Un enigma que atrae eróticamente, que es sensual y afectivo, menes-

teroso. Es ser retirado a otra parte, a un dinamismo distinto a lo controlable. La relación de alteridad familiar no consiste en una intencionalidad de medir para predecir, sino de establecer una vinculación del nosotros, una responsabilidad por el vínculo, de la necesidad de otro, de acogerlo, de darle hospitalidad. No es una *oposición de voluntades*, sino una acogida del misterio del otro, en su radical diferencia, en la imposibilidad de homogeneizarlo.

La alteridad familiar incluye la filialidad, un misterio mayor, es lo absolutamente otro, lo diferente; sin embargo, al mismo tiempo similar pero no poseído porque no se deja ubicar en el lugar de propiedad.

En el caso de la paternidad es la apertura a las alternativas, la salida de sí para cuidar de otro, relaciones a las que el autor llama "más allá de lo posible" (Lévinas, 1991, p. 66). La paternidad, en las relaciones de alteridad familiar, es interpretada aquí como más allá de la simpatía:

Yo soy mi hijo por mi ser, y no por simpatía, no es según la categoría de causa, sino según la categoría de padre como se hace la libertad y como se cumple el tiempo (...) la paternidad no es simplemente una renovación del padre en el hijo y su confusión en él. Es también la exterioridad del padre con respecto al hijo. Es un existir pluralista (Lévinas, 1991, p. 67).

Esa experiencia de la vinculación de la alteridad familiar no puede ser reducida, es el cara-a-cara, es una ética, una forma de socializarse, de construir un sentido moral: "la filosofía primera es una ética" (Lévinas, 1991, p. 71). Aquello que no se deja sintetizar no se agota en un resumen puesto que las palabras nunca son suficientes para nombrarlo, es la relación por excelencia entre los seres humanos.

No es una suma de personas lo que hace la relación de alteridad familiar, sino sus rostros, comprendidos como enigmas, como insuperables e inabordables con palabras, porque reclaman actos, obras, gestos de responsabilidad; no es una operación uno más otro, es decir, es la apertura de las moradas, las hospitalidades, la disposición de recibir al otro para tratarlo bien, para hacerle sentir la vida humana con otros.

La relación de alteridad familiar, entendida como una ética, se opone a la agresión, al asesinato tanto material como simbólico; en la familia reposa una esperanza humana de relación distinta a la exclusión y a la invisibilización del otro. La familia, como escenario de lo político, también alberga prácticas del ejercicio del poder y esto ayuda a que sus miembros tengan una primera experiencia de cómo se lleva a cabo el consenso, la democracia o, por el contrario, el autoritarismo, terreno propicio del totalitarismo.

Si una familia enseña a sus miembros a estar centrados sólo en ellos mismos y no les muestra que los otros son fundamentales para sus vidas, ese ensimismamiento tendrá efectos en las formas de establecer vínculos sociales. Una postura ubicada en lo Mismo afianza una posición políticamente autoritaria.

El totalitarismo político reposa sobre un totalitarismo ontológico. El ser sería un todo. Ser en el que nada acaba y en el que nada comienza. Nada se opone a él y nadie lo juzga. Neutro anónimo, universo impersonal, universo sin lenguaje (Lévinas, 1991, p. 74).

Las relaciones de alteridad familiar se alejan de la indiferencia de la tragedia de los otros y estimulan una preocupación por los próximos en la familia, pero también por los que están por fuera del grupo familiar. Si la morada exige recogimiento, esta abstracción de sí no se opondría a la cercanía con otros. Si no hay relaciones de alteridad familiar, la familia está sin techo, a la intemperie, dispuesta a la indiferencia, a la negación de la vida cotidiana colectiva, a la agresión, a la interpretación egoísta de la morada propia, por ende, condenada al aislamiento y a la totalidad.

La familia está convocada, como grupo humano, a consolidarse en un escenario de lo heterogéneo, de lo plural, de lo diverso, de la libertad y del obrar con responsabilidad; por tanto, esta práctica ética, este emanar, no lo logra un ser preocupado sólo por su propia morada, centrado en su ontología, pero si no hay salida a la alteridad pierde sentido humano. En el ser como totalidad nada es fin y nada es inicio, sólo peligrosa neutralidad.

Lo Otro podría ser reconocido como afín, pero no como idéntico, sí como próximo. En ese misterio, donde el otro sea alguien por descifrar, radica la relación de alteridad y la inquietud por saber del otro, por inventar formas de acercamiento con él, ayuda a consolidar una actitud de acogida, necesaria para la vida de pareja, para la relación con padres e hijos y para el vínculo con esos otros que conforman la morada familiar, la habitación existencial, “el junto a...”.

La relación de alteridad familiar, como ética, es gratuidad amorosa, deseo de establecer un lenguaje con el otro; reflexiona la aparición de aquel sujeto que no soy yo, pues cada vez que surge llama, reclama, cautiva; es el deseo del otro, la intimidad, la singularidad, la propia forma de darse en los gestos.

Aquí la ética es una generosidad, una dación, una entrega, un signo; por eso no es totalitarismo ni totalidad ni autoritarismo. Dice Lévinas (1991): “la política debe ser siempre controlada y criticada a partir de la ética” (p. 76), por tanto, el papel de las relaciones de alteridad familiar es prioritario en términos sociales porque la vida familiar influye en la vida social.

La ética levinasiana se sostiene en el rostro, en ella el acceso al cara-a-cara es ético; una otredad del rostro impide el acto del asesinato, de borrar al otro, de ser plenamente indiferente con él. El sentido de las relaciones de alteridad familiar depende del rostro, de la ruptura con lo Mismo. Sólo a partir del reconocimiento del rostro del otro se establece un discurso: “rostro y discurso están ligados. El rostro habla. Habla en la medida en que es él el que hace posible y comienza todo discurso (...) la respuesta o la responsabilidad es esa relación auténtica” (Lévinas, 1991, p. 82).

Finalmente, se resalta una ética del decir frente al rostro, dado que no es sólo contemplarlo, es responderle con una obra, con un gesto, con una aproximación. Es la práctica que reacciona ante la imposibilidad de quedarse callado cuando se está frente a la presencia de alguien. Con el decir se le da posada al que la necesita, al extranjero; se estrecha una mano, se da un abrazo, se construye esperanza, se elabora a la familia como acogida; es la otra humanidad que no se centra en la agresión y la desconfianza, sino que experimenta su más elevada necesidad de otro.

Es una respuesta y una creatividad para encontrar los recursos más adecuados con los que se responde a esa llamada. Por eso, no es *teoría sobre la ética*, sino la búsqueda de su sentido en la vinculación familiar; la relación ética ayuda a salir de la soledad ensimismada. La familia no es comprendida aquí desde una perspectiva pesimista que promueve el egoísmo y el individualismo, por el contrario, se trata de una posición optimista, de fecundidad, de paternidad, de acogida, de feminidad y su respectiva hospitalidad.

4.3 La familia como escenario de la alteridad, la hospitalidad y la acogida

En este capítulo se parte del presupuesto gnoseológico levinasiano que hace énfasis en el papel protagónico de la singularidad, a partir del cual no podría totalizarse a los otros desde el lugar de la “verdad reflexiva” y la “conciencia de sí”. Para efectos de este apartado el acento estará puesto en la familia como ámbito particularmente propicio para las vinculaciones de alteridad, hospitalidad y acogida.

4.3.1 *Alteridad familiar. Una forma de expresar el abrigo y la recepción del Otro en la familia*

“Inversión humana del en-sí y del para-sí, de cada cual para sí mismo’ en un yo ético, en la prioridad del para –otro, esta sustitución del para-sí de la obstinación ontológica por un yo que en tal caso es sin duda único, pero único por su elección de una responsabilidad respecto de otro hombre (...) esta inversión radical se produce en lo que llamamos encuentro con el rostro del otro. (...) me invoca y me ordena desde el fondo de su desnudez, indefensa, de su miseria y de su mortalidad”
(Lévinas, 2001, p. 250).

La familia leída como atmósfera de la llegada del Otro, es una proposición invertida, contraria a la posición de un para-sí. Se trata de una inclinación a la relación de proximidad y a la ética. La familia es un *entre nosotros*, un vínculo de acogida, de disponibilidad para la llegada, para la recepción y la mirada que muestra unidad en la palabra, en el decir, en lo dicho.

Esa transformación en práctica ética, en un para-otro¹³, es decir, es una práctica de la sustitución, del cambio de un yo centrado en sí mismo hacia una respuesta dirigida al otro. Se trata de una responsabilidad, que si bien es imperfecta, tiene la habilidad de hacer de esta infinitud de lo imperfecto, una opción de admitir la indigencia propia y la del otro como una actitud de otredad y de alteridad.

¹³ Para Lévinas el para-otro hace referencia a la responsabilidad, es una *estructura esencial*, la subjetividad es entendida por él, en el contexto ético, en el sentido en que el otro tiene un rostro y he de hacerme responsable de él.

Responder a la llamada que hace el rostro del otro, sin hacer de él una “verdad reflexiva” o una “conciencia de sí”, es obrar para estar “junto a” otros, también menesterosos, que se evaden de sí mismos en la construcción de una concordancia vital, exigentemente cercana y responsable. A eso se llama en este trabajo relación de alteridad familiar, y es en la que se centra la familia como escenario de la acogida y de la hospitalidad. Es el *encuentro con el rostro del otro*, aquel que grita desnudamente por la presencia de otro, de aquel que en la vivencia de su propia miseria reconoce su responsabilidad por los demás.

En la familia aparece lo dinámico, lo móvil, lo inquieto, porque están los diferentes, lo absolutamente Otro, lo no dominable, lo esquivo, el misterio. En la familia aparece la puerta entre *abierta y cerrada*, esa ficción que ofrece lo enigmático.

Esa apertura de la puerta es un sí a la proximidad, una acogida, una opción de recibir hospitalidad; pero la puerta se cierra cuando hay un regreso a sí mismo, una entrada al refugio propio. La alteridad es una salida de sí sin regreso. Es permanencia en la otredad. Una ética invertida que da prioridad al otro.

Se enfatiza en el vínculo con los demás, en las relaciones de familiaridad, es decir, se interpreta en Lévinas un deseo de investigar estas dinámicas humanas: “la racionalidad del psiquismo humano, (...) la relación intersubjetiva, (...) la relación de unos con otros, (...) la trascendencia del para-otro que instauro el ‘sujeto ético’, que instauro el ‘entre nosotros’” (Lévinas, 2001, p. 9).

La familia, como acogida y hospitalidad, está implícitamente en el pensamiento ético levinasiano. Vivir para los otros ayuda a contrarrestar la inminente llegada de la muerte, es un vértigo sentir la existencia del otro lo suficientemente cercana porque se es responsable de él; en la familia el otro no es un sujeto cualquiera, no es ajeno.

Estar inclinado a la receptividad con el otro en el ámbito de lo familiar es tratar de obrar por él. No es “explicar” al otro, es una tarea imposible, es totalización, porque el otro no se deja aprehender ni se deja totalizar: el otro, por su condición de constante enigma, *desborda* las capacidades de quien quiere explicarlo. Por ejemplo, no es factible tematizar al otro en la relación familiar, dominarlo, predecirlo; el otro es tan impredecible que no es factible saber de él a la manera de un objeto de experimentación.

No es merodeo por el otro, es pasividad, confianza en la palabra que se pronuncia por medio de una voz singular, reconocible, identificable, cercana, íntima. Dice Lévinas (2006): “Hacer oír una voz cuyo timbre es preciso haber retenido antes de escuchar (...), timbre familiar o a priori, timbre que es preciso, a partir de entonces, saber reconocer para atreverse a confiar en la palabra articulada” (p. 20).

Ese timbre que hace particular al otro no lo sitúa sólo en primera instancia, como cosa que debe ser entendida para ubicarla en el lugar de interlocutor. La relación de alteridad familiar exige darle un lugar de sujeto, es decir, entrar en un vínculo interpretativo y de diálogo en la familia. Comprender a otro es ya dirigirse a él con palabras, tomarle en cuenta, obrar para establecer una relación singular y auténtica con él.

El otro no es un pensamiento, no es suficiente pensar en él, dar el paso al diálogo es asociarse con él, trascender la mera racionalidad de la organización de ideas, es darle abrigo y recibirlo como un absoluto Otro; se trata de sentir la responsabilidad, la necesidad de su presencia. La alteridad familiar no es una ontología, es una convocatoria y luego una *invocación* con el propósito de hacerse cargo. Por eso, la familia es un escenario de la alteridad, del nosotros, pues:

El objeto del encuentro se nos da y, al mismo tiempo, está en *sociedad* con nosotros, sin que este acontecimiento de socialidad pueda reducirse a una propiedad cualquiera que se revelase en lo dado, sin que el conocimiento pueda preceder a la socialidad (Lévinas, 2001, p. 20).

Para la hospitalidad y la acogida familiar es necesario oponerse a la totalización del otro, evitar explicaciones acerca de cómo es el otro en su todo ontológico, no es requisito que éste haya hecho una analítica del ser en toda su plenitud; lo que importa es la opción de socialización, de acompañarse mutuamente, de responder con responsabilidad. Es decir, no es antes el conocer al otro, sino su disponibilidad para la relación de alteridad familiar.

En la hospitalidad se dan las obras de ayuda al otro, de tratarlo con tacto, de tratarlo bien. Por eso, sólo en cuanto rostro se podría ver al otro en su desnudez, en su dignidad. La hospitalidad es lo contrario a la dominación y a la sumisión. Esto significa que el ámbito de la libertad, que se da en buena parte en la mismidad, no puede ser violentado. De ahí que en la hospitalidad se trata de comprender al otro desde su historia, desde sus formas de estar en el mundo; es ser de otra forma, “de otro modo que ser’ (...) es la relación con otro, la relación ética (...) ocupa un lugar central (...) es la apertura del rostro” (Lévinas, 2001, p. 142).

En la acogida, el rostro del otro es su marca singular, su forma única de mostrarse y darse; es una forma de ser diferente y de resistirse frente a cualquier ejercicio de poder y subordinación. Si en la acogida se pretende dominar al otro por medio de manipulaciones, tal acogida deja de tener el sentido levinasiano y pasa a ser una forma de totalidad, un intento de hacer del otro como yo soy, es vivir en la totalidad. Dice Lévinas (2001): “El que vive en la totalidad existe como totalidad, como si ocupase el centro del ser y fuera su fuente, como si todo lo extrajese del aquí y del ahora, en los que no obstante, se sitúa o es creado” (p. 27).

La acogida es también dar alimento, dar de “comer” para la construcción de sentido con otros; pero, a su vez, estar dispuesto a dar este alimento no es en ningún caso sumisión sino convicción del nosotros que es el cara-a-cara. La proximidad es la que facilita dar-se en el alimento, ese proceder es el que queda cuestionado en la libertad; la ética es anterior a la libertad, es la filosofía primera.

La proximidad del otro no es un “desprendimiento del ser en relación a sí mismo” como otro cualquiera, ni una “degradación de la coincidencia” (...) el deseo no es aquí pura privación; la relación social vale más que el goce de sí mismo (Lévinas, 2001, p. 96).

La hospitalidad y la acogida son una profunda aventura de la subjetividad, significan la salida a los otros, la desnudez, la apertura; incluso, una renuncia a tal subjetividad y a la libertad porque ambas quedan interrogadas. De ahí que en la familia estas prácticas de la alteridad sean la intimidad última, discreta y sincera, como un discurso edificante, como mensaje ético. Es una modalidad de la justicia porque es hacerse cargo del otro, es dar un juicio, pero no permanecer en él, sino obrar con responsabilidad. La justicia está antes de la comprensión del rostro del otro, “el único valor absoluto es la posibilidad humana de otorgar a otro prioridad sobre uno mismo” (Lévinas, 2001, p. 135). La justicia antecede toda verdad o comprensión.

Los vínculos familiares guardan una exigencia ética, de preocupación y de acción con el allegado, que es más que una breve cercanía, es una forma de entender cómo podría ser el vínculo social que establezca, cómo debería ser su actuar y luego su libertad. El Otro es primero que la propia libertad, incluso es un mayor compromiso hacerse cargo, aportar a los demás un vínculo que se sostiene en la alteridad, en la necesidad de generar lazos, de comprometerse con alejarse de toda forma de asesinato, ya sea simbólico o material.

En el ámbito familiar que se construye como hospitalidad y acogida del otro las formas de co-relacionarse son superiores a la racionalización tematizadora y totalizadora; es, sobre todo, una forma de pensar que va más allá de lo que es superficial, *hace algo más que pen-*

sar, se construye un lugar para descubrir su responsabilidad con el otro, pasa a la obra, no se queda en la deliberación. Da un paso hacia el misterioso acto de hacerse responsable de los otros. Ahí se exterioriza la paternidad, la fraternidad, la unión de pareja y los otros que son próximos.

Dice Lévinas (2001): “La responsabilidad no es (...) una fría exigencia jurídica” (p. 216), la acogida, la hospitalidad que se da en la familia no ha de ser una obligatoriedad acompañada de una sanción por su incumplimiento; el sentido como lo plantea el autor es quizá opuesto a éste, es más de orden moral, es la obligación de saber-se con una responsabilidad que no se podría transferir a otro; acoger y dar hospitalidad a otro no es por temor a un castigo, es por deseo de establecer un vínculo que se sostiene en el tiempo.

El reconocimiento por el otro que permite la hospitalidad y la acogida mantiene una posibilidad de constancia y continuidad, como una mano firme que estrecha al otro, que le hace saber que está ahí con él. Por eso, no es del orden de lo material, no es una permanencia en las cosas, sino en lo simbólico, en las metáforas, en el sentido. Pero al mismo tiempo se vuelve tangible en la palabra, en la obra, en la seguridad del amor dado por otro que es familiar y acogedor, es una afectividad.

El tiempo que se vive en el momento acogedor y hospitalario está lleno de sucesos, de apariciones, de gestos, de silencios que hablan del gusto por estar juntos y de la inteligibilidad que esto suscita: “Es el brote ininterrumpido de novedades (...), sentido, más allá del saber precisamente, merced a su novedad absoluta e imprevisible” (Lévinas, 2006a, p. 29). Por eso, está alejado de toda dominación para responder con una ética familiar.

Esa amabilidad que emerge de la relación de alteridad no pretende homogeneizar manipuladoramente al otro, está dada para vincular por medio de la respuesta responsable y es desinteresada; se trata de una pasividad en la que se reflexiona y se interpreta la presencia del otro; no quiere hacer del otro un igual al yo que le acoge. Por eso, es una proximidad que se va ganando, que se va dando con palabras y espontaneidad, es una socialidad que quiere ser responsable del otro. Dice Lévinas (2006):

Esta afectividad de la adoración y esta pasividad del deslumbramiento puedan admitir una interpretación fenomenológica más profunda o que quepa desembocar en ellas si tomamos como punto de partida un análisis que, de entrada, se sitúe ante el orden interpersonal de la alteridad del otro hombre, mi prójimo, y ante mi responsabilidad para con el otro (...) consiste en buscar de nuevo la intriga humana o interhumana como tejido de la inteligibilidad última (p. 35).

Ese escenario familiar guarda un tiempo que hace inteligible, interpretable la proximidad con el otro; es una elaboración de sentido que ayuda a ver en el otro toda la significación de su ser en interacción con los otros y de este modo sentir su alteridad. Es decir, en la responsabilidad con el otro está el sentido de la alteridad, de la acogida y de la hospitalidad.

Lo que aparece como rostro es ya lo tangible del proceso de alteridad, es la exterioridad misma que llama a la afectividad; es la imposibilidad de la semejanza, de lo homogéneo. Si la deliberación por lo distinto se logra en el escenario familiar se abre una puerta de lo político en la familia, de la democracia, de la defensa del otro como absoluto, es una ética familiar del respeto.

En la familia se construye un cuerpo, un sentido de las cosas colectivas, algo que une y encadena desde la diferencia, algo que se apoya en la no-indiferencia por el otro. El sentido de la cadena no es la de esclavitud, es la del vínculo que no puede ser olvidado, es de responsabilidad por el otro.

El cuerpo para Lévinas es la materialización del “*entre nosotros*”, es decir, de la colectividad que se genera en la vida interpretada con los demás. Es la resistencia a la totalidad y a la tematización del otro, quien es indefinible. Se trata del afecto que une a la pareja, a los hijos, a los familiares, a los cercanos. Por eso, una vez logrado esto, no hay la fragilidad de la desconfianza, sino la fortaleza de la mano que ciñe en ella misma la vida familiar. Dice Lévinas (2002):

La esencia del hombre no está en la libertad, sino en una especie de encadenamiento. Ser verdaderamente uno mismo no es echar a volar de nuevo por encima de las contingencias, extrañas siempre a la libertad del yo; es, al contrario, tomar conciencia del encadenamiento original ineluctable, único, a nuestro cuerpo; es, sobre todo, aceptar este encadenamiento (p. 17).

Finalmente, es en las relaciones familiares donde confluyen la acogida y la hospitalidad, pero también los tres ámbitos en los que el autor sostiene su estructura ética: Lo Mismo, Lo Otro y La Alteridad. Sin la mismidad no hay morada; sin la otredad no aparece el rostro y necesidad del otro; sin la alteridad no hay evasión de sí para salir hacia el otro y hacerse responsable de él. Por eso, la familia es un ámbito de la alteridad porque contiene la función socializadora y de formación democrática.

4.3.2 *La fecundidad, la paternidad y la feminidad como materializaciones de la acogida y la hospitalidad en la familia*

“A la vez mío y no- mío; una posibilidad de mí mismo, pero también posibilidad del Otro, de la Amada: mi porvenir no entra en la esencia lógica de lo posible. A la relación con tal porvenir, irreductible al poder sobre posibles, la llamamos fecundidad” (Lévinas, 1977, p. 277).

La fecundidad y la paternidad son dos momentos de la misma vivencia en la que se materializa la alteridad familiar. La primera requiere del aporte de Lo Mismo y Lo Otro, para que se geste algo como obra. La creación de un acto de responsabilidad que se germina en una relación acogedora de la novedad. La segunda es la atención, el abrigo y la recepción. Es la expresión por excelencia del amor a la novedad, a la promesa de prolongación como resultado de la mismidad y la otredad.

La fecundidad y la paternidad muestran que en la familia están las opciones humanas más prometedoras, más próximas, más responsables. Lo futuro es lo que se juega en estas dos formas de la familia que son la gestación y lo paterno. Pero ese futuro ubica la libertad en un segundo plano, da prioridad a la responsabilidad, entonces, ¿qué sucede cuando unos padres no desean a sus hijos? Aparece el dilema de la dinámica de la mismidad y la otredad. No aceptar al ser que viene es una crisis de alteridad, una opción por la in-diferencia, por la no incumbencia, es cerrarse al interés por el otro. Sin embargo, no sólo hay fecundidad en el nacimiento de un ser humano, sino también en la creación de alternativas de abrigo y recepción al más necesitado, al menesteroso. Si cada uno es padre de lo que crea, esa es una forma de paternidad, la de la obra propia dirigida al rostro del extranjero; por eso, se puede ser padre a diario, creando obras, haciendo gestos que estimulan la relación con los demás que se constituyen en un absoluto Otro; ahí también hay fecundidad y paternidad.

No se trata de las maniobras del poder, de la manipulación, sino de la creación con otros en el vínculo familiar; la alteridad no se elabora por una sola persona, se necesita de los otros, de una ética de la intersubjetividad; de ahí que la noción de fecundidad y paternidad sean, en Lévinas, además de lo físico de un nuevo ser una forma de vivir responsablemente por el otro.

La feminidad es la alternativa de un nuevo comienzo, “lo femenino esencialmente viable e inviolable, el ‘Eterno femenino’ es lo virgen o un volver a comenzar incesante de la virginidad, lo intocable en el contacto mismo de la voluptuosidad, en el presente-futuro” (Lévinas, 1977, p. 268). Esa condición humana del comienzo es una feminidad, una forma de crear con ayuda de la fecundidad y la paternidad. Los tres son formas de alteridad familiar, de abrigo, de recepción.

Apertura es feminidad, el primer momento de la hospitalidad, abrirse al otro. Es una cordialidad que quiere ser más que ella misma, una acogida que despierta en el otro aceptación y el ofrecimiento de su propia alteridad. Es decir, sin ser sólo una reciprocidad, la feminidad es advertencia de una generosa dación, es la disposición para recibir a un huésped, de ser responsable; el anfitrión es un ser femenino que trae las señales de un abrigo para el que tiene frío.

La filosofía primera que propone el autor, es decir, lo que se viene interpretando aquí como ética de la alteridad en el contexto de la familia, se sostiene en la feminidad¹⁴ como apertura, en la acogida como abrigo y en la hospitalidad como capacidad de ser anfitrión con un huésped que es absoluto Otro. Es aquello que se abre al rostro, lo que no puede ser reducible a la tematización. Una vez el otro está en la morada está en una condición de co-habitación; es la práctica de una ética familiar.

En la propuesta ética levinasiana el sujeto está convencido de la responsabilidad con el otro, por eso la alteridad es exterioridad, obra, dación; esta práctica se refleja en la vida familiar, en el hecho de ser anfitrión, en ser cara-a-cara y no tematización; esta última es la instrumentalización y la reducción.

Pero esta dinámica familiar de la hospitalidad y la acogida generan una tensión entre los sujetos que van, poco a poco, construyendo una confianza; además, una atención, un propósito de proximidad; es una forma de decirle afirmativamente al otro “puedes entrar, esta es tu casa, tu morada”. Aunque Lévinas advierte que es el otro quien ha de aceptar esta entrada diciendo “sí”.

¹⁴ El tema de la masculinidad, Lévinas lo relaciona con la paternidad y la contribución en la fecundidad y en el nacimiento; de acuerdo con esto aquí no hay una exclusión de lo masculino.

El rostro es una imagen de la estructura levinasiana, es el sí de la entrada en la relación de alteridad; no es posesión, no es control sobre el otro, es una posición que no busca aprehender al otro, sino dejarlo libre en su palabra, desde la cual ya dijo “sí, acepto establecer esta co-responsabilidad contigo”. Dice el autor: “el rostro habla y por ello me invita a una relación sin paralelo” (Lévinas, 1977, p. 211). En relación con esto, dice Derrida (1998) que:

La acogida no es derivada, no más que el rostro, y no hay rostro sin acogida (...) Es preciso pensar previamente la posibilidad de la acogida para pensar el rostro y todo lo que se abre o se desplaza con él, la ética, la metafísica o la filosofía primera – en el sentido que Lévinas se propone dar a estas palabras (p. 43)¹⁵.

La morada que se forma en las relaciones de alteridad familiar está sostenida en la palabra, en lo dicho, en el decir. Aquí es claro que la palabra es una forma de alimentar la co-habitación, una expresión que ilumina los gestos, aclara la tensión y la proximidad. De ahí que la mismidad es superada en la alteridad porque el yo que quiere responder de una manera egocéntrica y no quiere perder su lugar de comodidad, se ve en su más seria limitación y tiene que ceder a la otredad; es el misterio de la respuesta afirmativa, de “sí” que abre una puerta, la morada, la relación familiar.

El ser que entra en la habitación llama desde su desnudez, entra con temor y con alegría de saber que hay otro que le acoge; hay una humanidad en esta apertura, una oposición a la guerra, a suprimir al otro por medio de la indiferencia; hay una racionalidad de la alteridad que no es instrumental, sino hambrienta, no-sorda, sino atenta, no libre en primera instancia, sino responsable; no es la negación del otro que se da en el asesinato, sino “la severa seriedad de la bondad” (Lévinas, 1977, p. 214).

En esa movilidad están la feminidad, la fecundidad y la paternidad. Es el recogimiento, la interioridad familiar, la morada. Es una unidad entre expresión y responsabilidad, la ética, el develamiento de estar necesitado, de gestar con otro ser amado y de responder por ese ser creado. Por eso, el yo es después de la respuesta, “el plano ético precede al plano ontológico” (Lévinas, 1977, p. 214).

Lo que acoge a otro lo hace en la demarcación de lo familiar, cuando alguien es recibido, es familiarizado. De ahí que la hospitalidad sea central, por ella pasa la alteridad. Pero la hospitalidad es una salida de sí, por eso se requiere de una separación del yo para lograr un

¹⁵ L'accueil ne se dérive pas, pas plus que le visage, et il n'y a pas de visage sans accueil. (...) Il faut penser d'abord la possibilité de l'accueil pour penser le visage et tout ce qui s'ouvre ou se déplace avec lui, l'éthique, la métaphysique ou la philosophie première—au sens que Lévinas entend rendre à ces mots (Derrida, 1997, p. 55).

encuentro con los otros; un descentramiento de sí para acoger a otro, dado que un sujeto en posición ególatra no da hospitalidad a otro; ya en sí la egolatría es una forma de no-acogida, un “cierre de la puerta, la inhospitalidad, la guerra” (Derrida, 1998, p. 70)¹⁶.

Lévinas expresa que la única manera de dar testimonio de alteridad es por la vía del rostro, de la exterioridad de la palabra como forma de salir de sí, pero también advierte que “la expresión no consiste en darnos la interioridad del otro” (Lévinas, 1977, p. 215). Las relaciones de alteridad familiar van más allá de la posesión del otro, que sería lo contrario a la acogida que defiende la singularidad o de la hospitalidad que defiende la caricia y el buen trato. Querer la interioridad del otro es tematizarlo, prolongar su cárcel y alejarse de toda responsabilidad con él; lo contrario a la alteridad.

En la hospitalidad que acoge y fecunda el rostro se da de una manera excepcional, única, genuina. Ese cara-a-cara es proximidad y pluralidad “la alteridad del Otro es el Otro. (...) se sitúa en una posición de altura (...) tiene la cara del pobre, del extranjero, de la viuda y del huérfano” (Lévinas, 1977, p. 262).

La co-relación entre fecundidad, paternidad y feminidad lleva lejos la alteridad familiar. Un ser humano acogido, situado en el lugar de sujeto deseado, que cuenta con otros que lo han fecundado, en el sentido de darle un nacimiento como ser humano, es un ser que opera en coherencia con esto, tiende a ser hospitalario con los demás. Esa actitud de inclinarse a los otros le hace practicar una paternidad, un deseo de crear con otro un vínculo que cuida como a un hijo mismo, a la vez le da una especial particularidad de rostro, un escenario de lo femenino, de lo sensible, de la reciprocidad generosa y no totalizable. Por eso, la fecundidad en Lévinas (1977) es un porvenir:

A la vez mío y no – mío; una posibilidad de mí mismo, pero también posibilidad del Otro, de la Amada: mi porvenir no entra en la esencia lógica de lo posible. A la relación con tal porvenir, irreductible al poder sobre posibles, la llamamos fecundidad (p. 277).

Pero la fecundidad no se queda sostenida sólo en la creación de “otro”, llámese, vínculo, niño, obra; no hay fecundidad sin paternidad como no hay paternidad sin la sensibilidad de la feminidad. Es un juego de interioridad, un gesto que va de adentro hacia fuera, que se expresa en la acogida, en la bondad; en la práctica de la hospitalidad no hay mezquindad, no hay economía, no se trata de ahorrar, de escatimar esfuerzos; por el contrario, la bondad quiere el supremo bien para el otro, permanencia en la hospitalidad.

¹⁶ Fermeture de la porte, l’inhospitalité, la guerre (Derrida, 1997, p. 92).

Por eso, esa tendencia humana al egoísmo, a habitar en lo Mismo queda reducida, retada a ser suprimida en la relación de alteridad familiar, es una forma de interrumpir ese “en lo de sí”, para pasar a ser un “entre nosotros” ¿No sería acaso más sensato buscar estas formas de relación familiar que vivir en la dulzura de sí mismo pero al mismo tiempo en la amargura de saberse solo, sin otro a quien acoger y por quien ser acogido?.

En el lenguaje de Lévinas se advierte que en la ética de la relación de alteridad hay una interrupción, un quiebre de un “en sí mismo”, para alternar lo Mismo en lo Otro; de ahí surge lo que Derrida (1997) ha interpretado en Lévinas como “‘alteridad femenina’, acogida por excelencia, dulzura del rostro femenino, lenguaje femenino que se calla en la discreción de un silencio que no tiene nada de natural o de animal” (Derrida, 1998, p. 75)¹⁷.

Vivir en sí mismo es no tener apertura a lo otro, es estar cerrado; querer al otro, necesitarlo para acogerlo y ser acogido es abrirse, es reconocerse en estado de desnudez, de incompletud, es una inclinación a la exterioridad, es apertura. Sustraerse a sí mismo es un movimiento hospitalario, es fundamental desprenderse de sí, pues el egoísmo tiende a querer ocupar todo el espacio de la morada, limitar esta tendencia humana abre espacio a otro, a la intimidad del rostro, del cara-a-cara.

Abrirse es mostrarse vulnerable, por tanto, la alteridad familiar no se da entre aquellos que sólo quieren mostrar su fortaleza; por el contrario, la alteridad se sostiene en la debilidad, en la desnudez, en la responsabilidad que esto despierta. Sólo quien ha sentido esta vulnerabilidad en sí mismo acoge a otro, sólo así llegaría a sentir la necesidad de ser anfitrión de otro, crear el escenario de acogida. El ególatra siente necesidad de acoger-se; quien se siente menesteroso de otro busca dar hospitalidad, ser femenino, crear fecundidad, ser padre de actos dirigidos al acogido.

La figura de rehén que ofrece Lévinas demanda que el otro está en la propia morada y al ser responsable de él le hace objeto de su acogida, queda remplazado por ese sujeto al que acoge; el otro lo pone en cuestión, su posición de huésped y de expuesto evidencia la indigencia de quien le ofrece la morada, es decir, ambos están en cuestión, en posición de reciprocidad, de respuesta ética.

La alteridad familiar se aleja de cualquier “filosofía de lo neutro”, ocupada sólo de su propio ser, por el contrario hay una obsesión por el bienestar del otro, por responderle a la altura de su vinculación. La neutralidad es una no-incumbencia, es la indiferencia centrada

¹⁷ ‘Altérité féminine’, accueil par excellence, douceur du visage féminin, langage féminin qui se tait dans la discrétion d’un silence qui n’a rien de naturel ou d’animal (Derrida, 1997, p. 100).

en el propio bienestar, sin importar suficientemente la vida de los demás. Lo neutro deja ver sólo la situación propia, es una mirada puesta en el espejo, en la propia imagen, en lo Mismo, en la Totalidad; en este sentido no hay exterioridad y no aparece la alteridad.

La idea de hospitalidad, en la que se sostiene la alteridad familiar, exige una no-propiedad de sí y una salida en busca del otro que es rehén, objeto de acogida; no es forzar a quien no desea que se le acoja, pero sí es una actitud y una acción decidida para fortalecer un vínculo que neutraliza cualquier violencia, cualquier homicidio; sólo si hay una respuesta de alteridad hacia el otro y su rostro se descarta cualquier opción de asesinato o de anulación, porque es necesario “partir del rostro como una fuente en la que aparece todo sentido, el rostro en su desnudez absoluta” (Lévinas, 1977, p. 303).

En las relaciones de alteridad familiar, si se combinan la fecundidad, la paternidad y la feminidad, la acogida va más allá de ella misma, trata de dar hospitalidad siempre en una alternativa de llevar más lejos las cosas; es una obsesión, una convicción, una necesidad de exterioridad. El acto mismo de crear, de cuidar y de dar sensibilidad, procuran un escenario que contrarresta la perversión de la instrumentalización del otro.

Cuando los sujetos dicen sí a la relación de alteridad, el umbral en el que se ubican es el cara-a-cara. Es una mirada que se refleja en un tercero. El otro, con quien apenas hace un momento se veía a lo lejos, ya es más cercano, es otro que ha cambiado, es un tercero a quien se conocería más. Ahí comienza la obsesión de la relación en el escenario de la alteridad familiar, el deseo de ser más, de dar más, de ser bondadoso y benevolente.

Si la interpretación sobre Lévinas, en términos de alteridad familiar, se sostiene en la acogida y la hospitalidad, se quiere decir que es una ética de la familia lo que se está exponiendo; una forma de practicar la responsabilidad con los otros más íntimos que son aquellos con los que se nace, se vive y se avanza.

Por tanto, es pertinente la imagen de *visitación*, por cuanto facilita saber-se como vinculado a otro que está dispuesto a no ser neutro, sino a dejarse dinamizar por las vivencias de la alteridad, de la salida de sí. Por eso, el pensamiento de Lévinas insiste en visitar al otro, agasajarlo, hacer resplandecer su rostro en medio de una enigmática relación de cercanía y proximidad.

Incluso Lévinas comenta que tal proximidad, materializada en una fraternidad, ha de pasar los umbrales de la familia misma y avanzar en una reciprocidad social y política. Esto hace interesante la alteridad familiar, ya que se ubica también en contextos sociales y políticos. En la familia se gestarían estas posibilidades de colectividad y de transformación social.

La humanidad en Lévinas es una fraternidad que acoge, que da hospitalidad, que trata a los seres humanos con igualdad y logra un efecto en la misma reflexión sobre el derecho y las formas de proceder jurídicas. Por eso, como dice Derrida (1997), la alteridad reclama “deducir de la ética una política y un derecho” (Derrida, 1998, p. 145)¹⁸.

No se trata de una fraternidad impuesta, pero sí radicalmente responsable; no es un canon que debe seguirse sin ningún tipo de cuestionamiento, sino una seguridad de estar en vinculación con los otros. Una liberación de la mismidad a partir del propio yo que se hace fraterno, huésped y anfitrión. Vale decir, que se sitúa en un lugar de moralidad subjetiva; es reconocer la alteridad del otro y a su vez a “la maravilla de la familia” expone Lévinas (1977):

La situación en la que el yo se plantea ante la verdad al colocar su moralidad subjetiva en el tiempo infinito de su fecundidad –situación en la que se encuentran reunidos el instante del erotismo y el infinito de la paternidad– se concreta en la maravilla de la familia (p. 310).

La relación de alteridad familiar se lee con más claridad, si bien el autor usa la imagen de una morada en la que se fecunda y se vive la erótica, también puede interpretarse que hay allí un vínculo que se nutre de la hospitalidad. Es necesaria la ruptura con el yo y la posición egoísta de la filosofía de la conciencia y la ontología. Es lo contrario a la guerra. Por eso, en las relaciones de alteridad familiar hay cierta esperanza que contrarresta el pesimismo en lo humano. Hay una nueva confianza en la vinculación humana que se opone al olvido no-acogedor del otro y abre sus puertas a la otredad, a la alteridad del otro que habita en la familia.

En las relaciones de alteridad familiar existe la factibilidad de ser reconocidos, aceptados, es aproximarse a una puerta que siempre se va a encontrar entreabierta, a la que se llama para entrar. Es un misterio de la apertura y la distancia, una movilidad, una dinámica. El recuerdo de un rostro, la memoria de una vinculación, de una femenina relación de hospitalidad, la materialidad de la paternidad y la fecundidad de un nuevo encuentro. Es la alteridad pura del sujeto rehén y del huésped.

¹⁸ Dédire une politique et un droit de l'éthique (Derrida, 1997, p. 198).

Finalmente, en la alteridad familiar el otro es acogido con anterioridad, no importan sus cualidades o sus defectos, es relevante la responsabilidad que se tiene para con él. No hay juicios por sus comportamientos. Hay una posibilidad de diálogo en el que se elaboran obras que fortalecen la relación de alteridad. Es el juego de una constante exterioridad que se ubica lejos de lo Mismo y pasa por lo Otro. Es situarse lejos de la no-respuesta y ubicarse en la convicción de responder por el otro que altera, que muestra la vulnerabilidad de ambos, la indigencia menesterosa del vínculo familiar.

5. Discusión

En este capítulo se propone una exposición final que trata de articular lo planteado en los capítulos anteriores; además, procura deliberar desde el presupuesto gnoseológico levinasiano que hace énfasis en la externalidad de la ética como salida de sí en dirección a la alteridad del Otro. En consecuencia, se hace un capítulo de cierre de este estudio.

La alteridad familiar como una ética de la filosofía primera. A propósito de la negatividad interna frente a lo Mismo

“La ética, más allá de la visión y de la certidumbre, esboza la estructura de la exterioridad como tal.
La moral no es una rama de la filosofía, sino la filosofía primera”
(Lévinas, 1977, p. 308).

Con la intencionalidad de articular las nociones de “alteridad”, “alteridad familiar” y “la familia como escenario de la alteridad, la hospitalidad y la acogida”, hay una afirmación que permite poner en sintonía a estas tres: la alteridad familiar funciona como una ética de la filosofía primera.

La prioridad en la alteridad familiar es el Otro, por eso se sostiene en la acogida y la amabilidad de la hospitalidad. Sin embargo, esta forma de relacionarse no niega la conflictividad familiar, por el contrario, busca enfrentarla con los gestos de responsabilidad absoluta dirigida a los demás. Por tanto, la filosofía primera que funciona en estos lazos familiares no es preocupación de un yo, no es una prelación, no está en un lugar de deseo de organización, ni tampoco de cuestionamiento. La ontología, criticada por Lévinas, no se pregunta por su salida de sí; por eso en este trabajo no se habla de ontología familiar, sería como describir unos solitarios que se cruzan, pero que no se alteran, no se hacen responsables entre ellos mismos; en este sentido, no es factible la alteridad en la ontología.

Dice Lévinas (1977): “al develamiento del ser en general, como base del conocimiento, como sentido del ser, le antecede la relación con el ente que se expresa; el plano ético precede al plano de la ontología” (p. 214). De lo que se inferiría que en el escenario de lo familiar este plano funciona de manera contraria a la de la ontología, procede como una preocupación, una obra dirigida a la relación, antes que la propia libertad, es decir, es una exterioridad que le da un lugar central al otro, llámese hijo, esposa, madre, abuelo o huérfano. Es una responsabilidad por el necesitado.

La filosofía primera quiere decir que hay una respuesta que es inicial, antecede al yo. Partir de la mismidad es no querer renunciar al egoísmo que insiste en que lo primero es la propia morada. No se trata de negar la relevancia reflexiva que se gesta en la morada. Pero la reflexión no es obra hacia los otros, es permanencia en lo Mismo, en la conciencia.

De acuerdo con Lévinas (1987) se trata de una “responsabilidad que es anterior a todo compromiso libre” (p. 177), es decir, “es la misma trascendencia anterior a la certeza y la incertidumbre, las cuales sólo surgen del saber” (p. 247). Lo reafirma en otro texto: “la responsabilidad para con el prójimo es anterior a mi libertad en un pasado inmemorial (...) responsabilidad (...) para con el otro hombre, para con el extranjero, a la cual, en el orden rigurosamente ontológico (...) nada obliga” (Lévinas, 2006b, pp. 18-19).

No se sostiene la alteridad familiar en la seguridad que da el ser, representado por el “yo sé”, o en la conciencia, sino en la convicción de tener un rostro de responsabilidad, lo que es diferente a la certeza que da la tematización y el control homogeneizador sobre el otro que produce el exceso ontológico.

La alteridad familiar funciona como una ética de la filosofía primera porque hay una renuncia a sí mismo, hay radical oposición frente a los peligros que lleva una afirmación vehemente y arrogante de sí mismo. Lévinas deja ver claro que es una perspectiva detestable nombrarse siempre en primera persona y estar en extremo preocupado por responder a su derecho a ser. Es la posición del ególatra sostenido en su ontología, la cual no tiene hambre de otro y, por tanto, está alejado de toda práctica de alteridad familiar.

Filosofía primera quiere decir que antes de la racionalidad tematizadora está la presencia del otro que reclama una absoluta responsabilidad, sin justificación alguna. Se trata de un:

Yo desembarazado de sí y que teme por Otro – es de este modo como la suspensión – como la *epoché*–del eterno e irreversible retorno de lo idéntico a sí mismo y de la intangibilidad de su privilegio lógico y ontológico. Suspensión de su prioridad ideal, negadora de toda alteridad a través del asesinato o a través del pensamiento englobante y totalizante (Lévinas, 2006b, pp. 19-20).

En la incerteza, en el doble sentido que tendría el tratar de identificar al otro con el sí mismo, aparece una anarquía que expresa lo aborrecible que sería un yo ególatra que no deja ser a la alteridad. Es la necesidad de una distancia de “este apogeo de identidad incondicional” (Lévinas, 2006b, p. 20), para tratar de responder si el ser está justificado sólo en la ontología, de eso trata la alteridad como filosofía primera.

En relación con esta temática, dice Derrida: “La simple conciencia interna no podría, sin la irrupción de lo totalmente otro, darse el tiempo y la alteridad absoluta de los instantes, así también el yo no puede engendrar en sí la alteridad sin el encuentro del otro” (1989, p. 128).

Por eso, la proximidad juega un papel relevante, su propósito no es clasificar al otro que se torna de una manera diferente a lo que yo quisiera. Es una aceptación de lo indeterminable que es el otro, de la libertad a la que tiene necesidad. El otro, visto desde la ética como filosofía primera, no podría ser etiquetado, es una tarea imposible, ya que éste se modifica, se deconstruye y se sostiene en tal movimiento que es dinámico. El otro no es tematizable, no es definible.

Si el escenario familiar se ocupara de homogeneizar a los otros, no habría lugar para la acogida y la hospitalidad, tampoco para la salida de sí. Por tanto, sería un espacio de distancia radical, cercana a la muerte simbólica, lejana a la proximidad amorosa con otro. Al respecto dice Lévinas (2006b): “La proximidad del otro es significancia del rostro que significa de golpe más allá de las formas plásticas que no cesan de recubrirle, como una máscara, de su presencia en la percepción. Sin cesar el rostro traspasa esas formas” (p. 18).

La propuesta levinasiana permite quitar las máscaras, como las capas de una cebolla, e ir alejándose de toda intención de hacer al otro idéntico a mí. Característico de una filosofía de la conciencia. Como expone Zielinski (2011): “La intencionalidad en el sentido de Lévinas es deseo, deseo sin retorno a sí mismo, movimiento no reflexivo” (p. 75) porque “el deseo es experiencia del Otro” (p. 74).

La filosofía primera no se reduce a una conciencia de sí. Se trata de llegar a la alteridad del otro que no se deja aprehender ni racionalizar, dado que al quitarse las máscaras aparece el verdadero rostro, la real posibilidad de proximidad. La familia, en este sentido, es un escenario para la pluralidad y la alteridad.

De ahí que, como se dijo en el planteamiento del problema de este estudio, el asesinato sea una manera de suprimir el absoluto Otro y a la desnudez que se generaría a partir de la vinculación humana sostenida en la alteridad. El homicidio es una forma, tal vez la más radical e injusta, de no querer mirar al otro, es un acto de separación que lleva al otro a la irreversible invisibilidad e indiferencia. Es el mayor acto de no-responsabilidad, de soledad mortal, es la negación de toda fraternidad, de toda ética de la justicia y de la filosofía primera. A partir de esto, se afirmaría que la única salida a la violencia del homicidio es la alteridad, el cara-a-cara, una “*resistencia ética*”.

En este sentido dice Derrida (1989) que la filosofía de Lévinas está en oposición a toda violencia, por lo que será “necesario todavía que se dé en cierta iluminación la desnudez del rostro, esta ‘epifanía’ de una cierta no-luz ante la que deberán callar y desarmar todas las violencias” (p. 115).

La negatividad interna frente a lo Mismo en el escenario de la familia, quiere decir que la prioridad en el vínculo familiar no es el de la ontología, del ser o de lo Mismo, sino la oposición a todo intento de subordinación dirigido al Otro. La filosofía primera no se resalta como una “*filosofía de la potencia*”, sino como una convicción de responsabilidad, que parte de reconocer la debilidad como condición humana. La alteridad familiar como filosofía primera es donde se enlazan la hospitalidad, la acogida, el abrigo, la recepción, la temporalidad familiar, la fecundidad, la paternidad y la feminidad. Esto porque se trata de un cansancio de sí, de una negación frente a más y más de lo mismo, es un deseo de transformación de las relaciones desligadas e indiferentes que, como dice Lévinas (1974) sólo defienden:

a un sujeto inclinado hacia sí mismo que según la fórmula estoica se caracteriza por (...) la tendencia a persistir en su ser (...) un sujeto que se define también por la preocupación de sí y que en la felicidad realiza su para sí mismo (p. 55).

Por eso, más adelante propone Lévinas (1974) oponer el *Deseo del otro* a este sujeto ensimismado que no reconoce su necesidad de Otro. La alteridad familiar es así una respuesta frente a la práctica de eliminación de la otredad. El vínculo con el otro genera interrogantes que hacen *vaciarse* de sí, produce formas de tramitación diferente al egoísmo y más propicia a la cercanía que es responsabilidad con los demás.

Las relaciones de alteridad familiar no sacian el hambre de otredad, sino que la aumentan, la profundizan, la agudizan; hacen que sea más necesario salir de sí para alimentarse de nuevos apetitos, de nuevas vivencias familiares que sostienen la cotidianidad. Dice Lévinas (1974): “El Deseo del Otro que vivimos en la más trivial experiencia social es el movimiento fundamental, la pura transportación, la orientación absoluta, el sentido” (p. 56).

Cada vivencia familiar genera un deseo de nuevos encuentros, de otros cara-a-cara que evidencien la presencia de lo familiar, de aquellos con los que se tiene una vinculación, una necesidad, un hambre. Es una manera de dirigirse a quien aspira expresar algo, con quien se quiere celebrar y experimentar la vida familiar. Pero siendo coherentes con Lévinas, no podría pretenderse totalizar al otro, aprehenderlo en toda su alteridad, porque conserva un misterio que es inaprehensible.

Es necesaria una cierta práctica hermenéutica que ayude a aproximarse al otro. No se trata de apropiárselo, sino de darle un sentido que motive una obra. Verle en su desnudez, dirigirse a su rostro. Tal hermenéutica no es una permanencia en la filosofía de la conciencia, ni un juicio de los errores que comete el otro. No sólo es preguntarse qué le acontece a éste para ayudarlo, para apoyarlo, para hacerse compañía suya, sino mantener una actitud de responsabilidad por él sin un porqué.

La ética en este contexto no es un juicio centrado en la punición, la cual niega al otro en su integridad. La ética es una respuesta acogedora que abraza haciendo sentir al otro responsable, sin ninguna mediación de la punición. Es otra cosa la que obliga, se trata del rostro, de la responsabilidad. No hay sujeto que escape a esta posibilidad de responder en estas condiciones.

La alteridad se opone a una radicalización que se distancia del otro; quien se aleja olvida que su propia desnudez volverá como un reclamo de justicia; el rostro del otro le viene como un descubrimiento, como una palabra porque el rostro habla.

En esta deliberación las relaciones de poder quedan cuestionadas en el vínculo familiar. Si el rostro es un despojarse de querer enjuiciar al otro, la salida que se vislumbra en la alteridad es una convicción en la fuerza del encuentro de alteridad. La alteridad familiar es una forma de romper una capa, una superficie que trata de cuidar la “propia esencia plástica” (Lévinas, 1974, p. 59).

Como filosofía primera y negación de la pura mismidad, la alteridad familiar señala el rostro del cual se es responsable; muestra la desnudez, la indigencia, la miseria; también ilumina la humildad de la relación, la grandeza de contar con otro con quien se vive, que es enigma, abstracción y deseo; es “la desnudez del rostro (...) indigencia y ya súplica en la lealtad que me señala” (Lévinas, 1974, p. 60).

Es así como no se evade la responsabilidad que significa la convivencia familiar, “mientras más doy la cara a mis responsabilidades, soy más responsable” (Lévinas, 1974, p. 64). La respuesta está motivada por la recepción del otro, está dirigida a la creación de la proximidad y de experiencias que sean interpretadas en favor de la relación cara-a-cara.

Esta forma de vincularse, que lleva consigo el más profundo sentido de la alteridad, implica una negatividad interna frente a lo Mismo, una relación de índole moral. Dice Lévinas (1974): “Descubrir la orientación y el sentido único, en la relación moral, es precisamente poner al Yo como ya cuestionado por el Otro al que desea y, en consecuencia, como criticado en la rectitud misma de su movimiento” (p. 67).

De este modo la morada del yo es penetrada por la presencia del otro, que expulsa las sombras en las que el yo se ocultaba. El cuestionamiento que genera la necesidad y el deseo del Otro va royendo una posición de ingenuidad, la cual sostenía que no era necesario salir en dirección a otro. Evitar al otro es perder espontaneidad y creer que no es menester evadir-se hacia la presencia de lo enigmático y lo extraño que es el rostro ajeno.

A manera de síntesis, lo anterior facilita conectar los capítulos anteriores en el contexto de la familia. Si bien sin la mismidad no hay una plataforma para interpretar-se, la peligrosidad de quedarse en una ontología, fomenta la mirada hacia lo otro, que es distinto, no tematizable, como tampoco homogeneizable. La otredad sólo sería la mirada a los demás familiares, sin que necesariamente exista proximidad, incumbencia o sustitución. En este sentido, la alteridad familiar es una salida de sí, trascendencia de la otredad y salto al riesgo propio de la responsabilidad por los familiares, que se muestran menesterosos y desnudos, igual que quien sale al encuentro con ellos.

La ética de la alteridad familiar como filosofía primera se sostiene en la responsabilidad; ésta última es “la estructura esencial, primera, fundamental, de la subjetividad” (Lévinas, 1991, p. 89). Esto quiere decir que la relación familiar es presencia, intersubjetividad, es lazo con el otro que se ata en el acto mismo de la proximidad; esto se puede relacionar con lo que Lévinas llama “heme aquí. Hacer algo por otro” (1991, p. 91).

Pero esta ética levinasiana que consiente leer los vínculos familiares como alteridad, expresa con claridad que hacerse responsable de otro no es un intercambio de benevolencias, no es un mutuo elogio o una falsa y superficial compañía.

La relación familiar que se establece entre sujetos se da sin pretensiones de intereses recíprocos; se es responsable del otro aunque éste no responda como se esperaría de él; lo que no es una ingenuidad, sino una gratuidad que hace más exigente el vínculo. El otro no responderá como se espera de él, sino como su libertad cuestionada se lo permita. En este sentido, dice Lévinas (1991) que “la relación intersubjetiva es asimétrica (...) yo soy responsable del otro sin esperar la recíproca” (p. 92).

Desde este estudio, se pueden producir otras interpretaciones que, con base en este autor y su noción de Alteridad, posibiliten alternativas de apoyo para la familia. No sólo como un lugar de la conflictividad, sino también como un lugar de esperanza, de encuentro, de diálogo, de construcción de otras propuestas que contrarresten y se resistan a la emergencia de la violencia.

Referencias

- Aguirre, J. C. & Jaramillo, L. G. (julio-diciembre de 2006). El otro en Lévinas: una salida a la encrucijada sujeto – objeto y su pertinencia en Ciencias sociales. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 2(4), 47-71.
- Bedoya, M. & Builes, M. V. (julio-septiembre de 2008). La familia contemporánea: relatos de resiliencia y salud mental. *Revista Colombiana de Psiquiatría*, 37(3). Recuperado de http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S0034-74502008000300005&script=sci_arttext&lng=es
- Bonney, N. (2012). *The risk of hospitality: selfhood, otherness, and ethics in deconstruction and phenomenological hermeneutics*. Canada: Institute for Christian Studies.
- Builes, M. V. & López, L. M. (2008). *Relatos de buen trato en familias donde hay violencia (Tesis de maestría inédita)*. Universidad de Manizales – Cinde, Medellín, Colombia.
- Burguieré, A., Klapisch Zuber, C., Segalen, M. & Zonabend F. (1988). *Historia de la familia (Tomo I y Tomo II)*. Barcelona: Editorial Alianza.
- Ciocan, C. & Hansel, G. (2005). *Lévinas Concordance*. Holanda: Editorial Springer.
- Derrida, J. (1998). *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*. Madrid, España: Editorial Trotta.
- Derrida, J. (1997). *Adieu à Emmanuel Lévinas*. París: Éditions Gallilée.
- Derrida, J. (1989). *Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas*. En J. Derrida. *La escritura y la diferencia* (pp. 107-210). Barcelona, España: Editorial Antropos.
- Duch, L. & Mèlich, J. (2009). *El espacio y el tiempo familiares*. En L. Duch, & J. Mèlich. *Ambigüedades del amor. Antropología de la vida cotidiana 2* (pp. 137-170). Madrid: Trotta.

- Duch, L. & Mèlich, J. (2009). Las dimensiones éticas de la familia. En L. Duch, & J. Mèlich. *Ambigüedades del amor. Antropología de la vida cotidiana 2* (pp. 171-256). Madrid: Trotta
- Dussel, E. (1973). *Para una ética de liberación latinoamericana*. Argentina: Siglo Veintiuno Editores.
- Galeano, M. E. (2004a). *Diseño de proyectos en la investigación cualitativa*. Medellín: Universidad de Eafit.
- Galeano, M. E. (2004b). La investigación documental: una estrategia no reactiva de investigación social. En M. E. Galeano. *Estrategias de investigación social cualitativa. El giro en la mirada* (pp. 113-144). Medellín: La carreta editores.
- Garrido, Á. (1994). Los modos de manifestación de la alteridad y su articulación en el pensamiento de Emmanuel Lévinas. *Analogía filosófica*, 8(2), 73-95.
- González, F. (diciembre de 2007). Salud mental a nivel familiar desde la perspectiva de la alteridad. *Revista Psicología desde el Caribe*, (20), 1-27. Recuperado de http://scielo.bvs-psi.org.br/scielo.php?pid=S0123-417X2007000200002&script=sci_arttext
- Gracia, E. & Musitu, G. (2000). La (in) definición de la familia. En E. Gracia, & G. Musitu. *Psicología social de la familia* (pp. 35-62). Barcelona: Paidós.
- Hoyos, C. (2000). *Un modelo para investigación documental. Guía teórico – práctica sobre construcción de estados del arte con importantes reflexiones sobre la investigación*. Medellín: Señal editora.
- Hurtado, R. M. (1998). Pensar en el otro y construcción del “Nosotros”: Tópicos para reflexionar sobre ética, justicia y alteridad en este fin de milenio, a través del pensamiento filosófico de Emmanuel Lévinas. *Cuadernos de filosofía política, ética y pensamiento filosófico latinoamericano*, 1(1), 21-53.
- Jiménez, A. (2004). El estado del arte en la investigación en las ciencias sociales. En A. Jiménez, & A. Torres, (Comp.). *La práctica investigativa en ciencias sociales* (pp. 29-43). Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.

- Klinkert, G. A. (1997). Ética de la alteridad para América Latina. *Cuestiones filosóficas y teológicas*, 23(62), 53-104.
- Lévinas, E. (1974). *Humanismo de otro hombre*. México: Siglo XXI Editores.
- Lévinas, E. (1977). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- Lévinas, E. (1978). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. París: Martinus Nijhoff.
- Lévinas, E. (1987). *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.
- Lévinas, E. (1991). *Ética e infinito*. Madrid: La balsa de la Medusa.
- Lévinas, E. (1993). *El tiempo y el otro*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Lévinas, E. (1999). *De la evasión*. Madrid: Arena Libros.
- Lévinas, E. (2000). *De la existencia al existente*. Madrid: Arena Libros.
- Lévinas, E. (2001). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre- textos.
- Lévinas, E. (2002). *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Lévinas, E. (2006a). *Trascendencia e inteligibilidad. Seguido de una conversación*. Madrid: Encuentro.
- Lévinas, E. (2006b). *Ética como filosofía primera*. *Revista de Filosofía Aparte Rei*, (43). Recuperado de <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/lorca43.pdf>
- Mensch, J. (2002). *Dación y alteridad*. *Areté, Revista de filosofía*, 14(2), 249-260.
- Navarro, O. (2008). *El "rostro" del otro: una lectura de la ética de la alteridad de Emmanuel Lévinas*. *Contrastes*, 13, 177-194.
- Personería de Medellín. (2013). *Informe sobre la situación de los Derechos Humanos en la ciudad de Medellín 2012*. Medellín – Colombia.

- Ruiz, A. (2004). Texto, testimonio y metatexto. El análisis de contenido en la investigación en educación. En A. Jiménez, & A. Torres (Comp.). La práctica investigativa en Ciencias Sociales (pp. 45-61). Santafé de Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional
- Saint-Exupéry, A. (1999). El principito. Bogotá: Panamericana editorial.
- Salvatore, D. (2008). La filosofía de Emmanuel Lévinas. Metafísica, estética y ética. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Sidekum, A. (1997 – 1999). Alteridad. Boletín de filosofía, 2(09), 20-30.
- Vásquez, M. E. (2005). Presentación del enigma (Prólogo). En E. Lévinas (autor). Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger. España: Editorial síntesis.
- Waldenfels, B. (febrero - agosto de 1999). La alteridad del otro en los últimos escritos de Lévinas. Estudios de filosofía, (19-20), 231-240.
- Zielinski, A. (2011). Lévinas: la responsabilidad es sin porqué. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.