

XI Congreso Argentino de Antropología Social, Rosario, 2014.

Cuidado de sí, cuidado del otro.

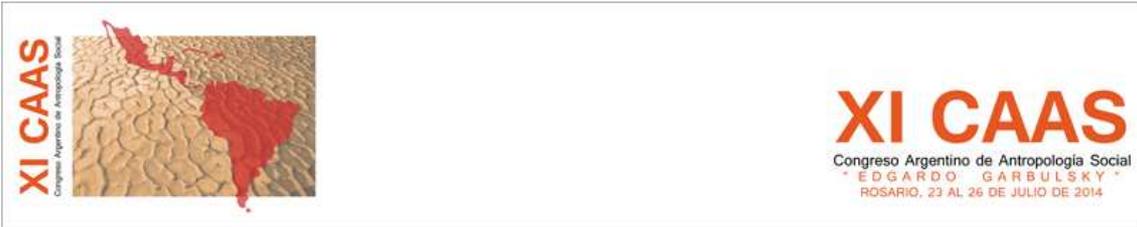
Saleg, Elena.

Cita:

Saleg, Elena (2014). *Cuidado de sí, cuidado del otro*. XI Congreso Argentino de Antropología Social, Rosario.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-081/780>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.



XI Congreso Argentino de Antropología Social

Rosario, 23 al 26 de Julio de 2014

GRUPO DE TRABAJO

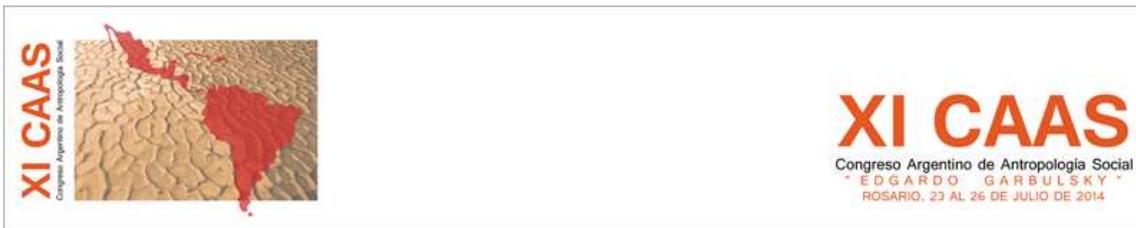
GT 36 Redes de cuidados en salud: cuidadores e instituciones en contextos complejos

TÍTULO DE TRABAJO

Cuidado de sí, cuidado del otro

0 Nombre y apellido. Institución de pertenencia.

Elena Saleg, Facultad de Ciencias Médicas Universidad Nacional del Comahue



Cuidado de sí, cuidado del otro

Resumen

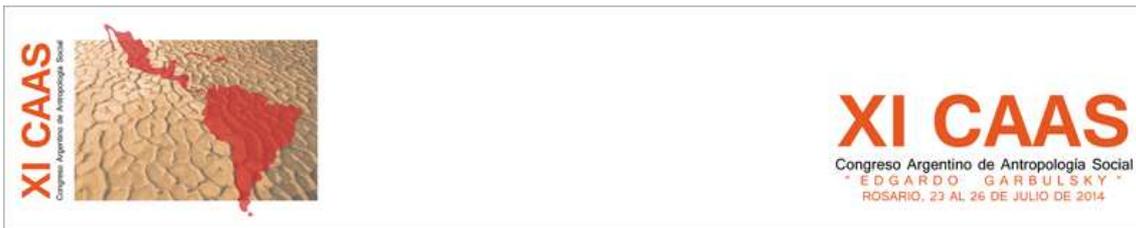
El sentido del cuidar es abordado en el presente estudio a través del seguimiento y elaboración de dos indagaciones filosóficas diferentes: la de Michel Foucault y la de Emmanuel Levinas. El primero, desde la hermenéutica del sujeto, orienta la perspectiva del cuidado de sí en un contrapeso significativo a la biopolítica previamente denunciada. El segundo, a través de un pormenorizado recorrido fenomenológico, sugiere el reclamo del cuidado del otro tras el encuentro con un rostro que interpela en una situación que es consignada con la marca del carácter universal. Ambos prefiguran éticas cuya tensión e incluso complementariedad permiten renovar interrogantes y adelantar resonancias a todo lo largo y ancho del campo de la salud.

Darse a sí mismo y prestarse a los demás

1

Ante el desafío de pensar el acto de cuidar problematizando su mismo sentido, no desatendemos el hecho de que la tarea deba ser comprendida desde cierta amplitud que involucra a la misma cultura a la que cabe indagar indisociablemente de la figura del hombre que en ella se encarna. Aunque pudiera ser importante, no será ésta una reflexión enfocada alrededor de la cuestión de si el hombre es o no un ser altruista o piadoso por naturaleza. Tampoco si, por el contrario, es más ajustada aquella representación que lo acerca a la caricaturesca imagen que lo dibuja un lobo para el hombre. Y ello no sólo porque lo que sea desconoce así lo que *pueda ser* batallar de posiciones enfrentadas de los llamados humanismos y poshumanismos contemporáneos- sino porque lo que aquí interesa es entender aquello que le hace posible su diversidad, elemento éste que acaba resultándole de alcance universal.

Disponernos a considerar el cuidado de sí y el cuidado de otro podrá despertar quizá la expectativa de un diagrama cuyos elementos se disponen en contraposición, imagen dilemática que induzca a dirimir qué ocasiones son precisas de aclarar a fin de permitir resolver los pasos hacia una de las dos direcciones dispuestas: la del altruismo o la del



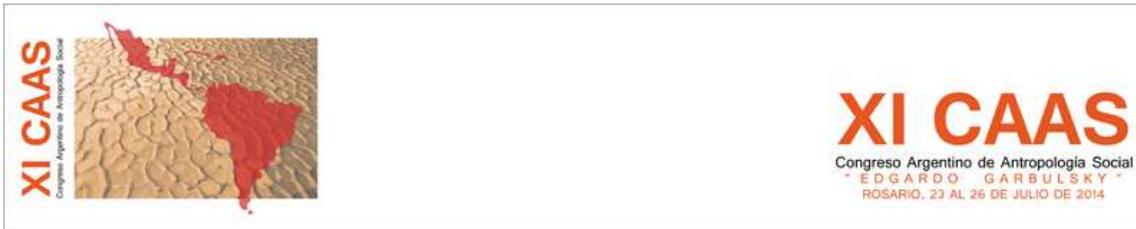
egoísmo. Darse a sí mismo y prestarse a los demás se acomoda al decir de Montaigne¹ advirtiéndolo respecto de la necesidad de recorrer ambos caminos, de introducirnos en las respectivas reflexiones sin ejercer forzosa oposición, sin desconocer por ello el peso respectivo de cada uno de los términos considerados. Tomar distancia, por otra parte, de la búsqueda de formulaciones que señalen límites entre lo permitido y lo prohibido no es desconocer el valor y la necesidad de los usos normativos. Es en cambio ubicarse en una zona correspondiente al accionar ético que, en tanto ejercicio filosófico, ha de buscar definir y aclarar cual sea el plano que corresponde a la moral y a su estatuto vigente, y cual sea el propio y relativo a la validez que le otorga asentimiento. Dicho de otro modo, implica aproximarnos a comprender aquellos modos de lo humano donde las representaciones y prácticas se cargan de valores expresando así su reconocimiento de qué ha de estar bien y qué ha de estar mal. No son las normas instaladas, con mayor o menor disputa, las que procuran el marco de reflexión del cuidado de sí y del cuidado del otro sino lo que precede a ellas, lo que las hace justificables o justificadas. Pretendemos problematizar entonces aquella cotidianeidad permitiendo profundizar el análisis respecto a dos movimientos que rondan la misma idea del cuidar.

2 Dos indagaciones filosóficas son las que nos han parecido pertinentes para acompañarnos en el quehacer interpretativo; son las pertenecientes a Michel Foucault y Emmanuel Levinas. El primero en el tramo especialmente que corresponde al análisis e investigación del cuidado de sí; el segundo, por vía fenomenológica, en el acceso a la comprensión de lo que subyace en ese *prestarnos* a los demás. Una introducción más o menos breve de cada uno de ellos precede el posterior tratamiento de elementos vislumbrados como centrales y que son recogidos de dos obras representativas: *Hermenéutica del sujeto*², en el caso de Michel Foucault y *Totalidad e Infinito*³ en el de Emmanuel Levinas. Aspiramos a reconocer allí los énfasis característicos tanto en lo que hace a una instauración ética como a la vinculación efectuada respecto al plano ontológico y metafísico. La constitución de subjetividades se entreteje con una ponderación del postulado de libertad que motivará calibrar cuál sea el despliegue de ésta en cada uno de los autores mencionados. Sintiéndonos

¹ Montaigne, Michel de, (1984), *Ensayos Completos*, Buenos Aires, Ediciones Orbis. Cuando Montaigne discurre acerca de lo que entiende sea la administración de la voluntad ha de decir: “*Mi opinión es que hemos de prestarnos a otros y no darnos más que a nosotros mismos*” Cf. Tomo III, p.182

² Foucault, Michel, (1994), *Hermenéutica del sujeto*, Madrid, Ed. La Piqueta

³ Levinas, Emmanuel, (2002), *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Ed. Sígueme



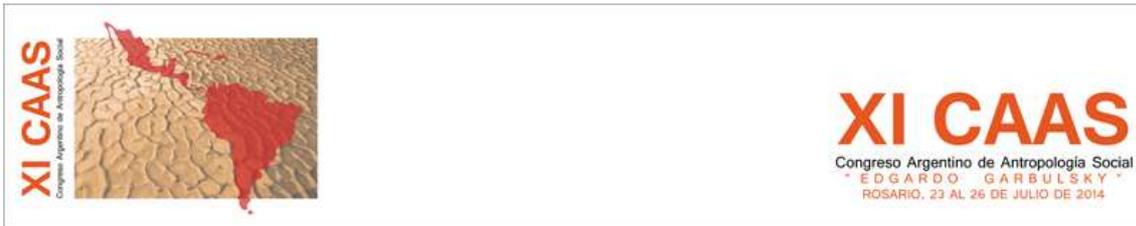
convocados a pensar este cuidar en el ámbito de la salud, anhelamos puedan advertirse las conclusiones y pertinencias que creemos contienen los momentos analizados. Sin forzar ejemplificaciones o aplicaciones entendemos que es posible aproximárseles ideas que permitan afrontar la difícil tarea de sopesar las dimensiones del cuidado de sí y del cuidado de otro. Sin cortes ni limitaciones ni aún tampoco fórmulas dogmáticas que superen todo interrogante, el acompañamiento que pueda destinarnos la presente reflexión no aspira más que a dimensionar los mundos de ese darse y prestarse, mundos que seguirán siendo, por otra parte, incógnitas destinadas a alimentar incansablemente el mismo deseo filosófico.

Michel Foucault y *el cuidado de sí*

Se ha dicho que la filosofía de Michel Foucault es una ontología histórica, aquella que se ocupa de los entes, de lo que acaece; lo pensado a partir de los acontecimientos en tanto datos empíricos. Esta ontología histórica se centra en las formas de subjetivación, en nosotros mismos en tanto producciones históricas. Se le reconocen tres etapas a su pensamiento, que en orden sucesivo corresponden a los momentos arqueológico, genealógico y ético. Este último habrá de abocarse a una hermenéutica del sujeto interesada en apreciar qué es aquello que nos determina a constituirnos como sujetos morales.

3

En el período arqueológico esta ontología histórica de Michel Foucault tendrá el interés de abordar las relaciones con la verdad, interés que en el segundo período se dirige a desentrañar la microfísica entretrejida a través de múltiples intencionalidades de poder. Es sabido que Foucault reúne en sí no casualmente intereses filosóficos, históricos, psicológicos y sociológicos. Habita todas estas disciplinas para alcanzar lo que entiende es un diagnóstico del presente, tiempo éste en el que las subjetividades son centrales y cobran especial alcance y significado. Su mirada se extiende por sobre lo que él denomina condiciones de posibilidad, condiciones éstas que nos sujetan sin llegar a determinarnos totalmente. El reconocimiento de un margen de libertad se dilucida en la expresión de resistencias, expresión que en sus dos primeros períodos se recuperan indagando todas las sutilezas de las fuerzas que se erigen intentando dominar. Dinámica problemática y contradictoria si no se tiene en cuenta este carácter emancipatorio que ha sido en él, antes que en nadie, motor e impulso que ha dado vida a muchas de sus múltiples investigaciones. Es claro que en su tercera etapa es donde se percibe de modo transparente y explícito este sentido, no demorando ya en acertar la



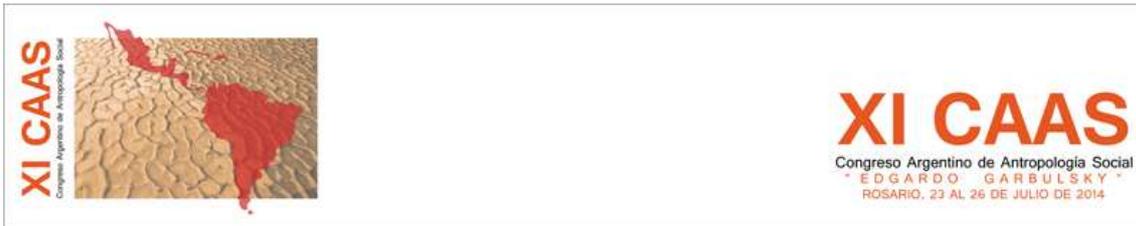
instancia de una tarea de conquista de sí mismo que se realiza ya sin desasosiegos ni contramarchas.

De la etapa arqueológica son sus obras *Historia de la locura en la época clásica*, *El nacimiento de la clínica*, *Las palabras y las cosas*, y *La arqueología del saber*, ésta última de corte metodológico ofrecido con la conocida expresión de “caja de herramientas”. En las dos primeras obras mencionadas su investigación se centra en lo otro, lo diferente, en cómo cada cultura establece qué ha de tenerse como normal o no. *Las palabras y las cosas* gira, por su parte, en torno a las condiciones de posibilidad del nacimiento de las ciencias humanas, cuyo surgimiento habría de establecer la renovada *episteme* moderna.

Si la deducción marcó el período fecundo de las ciencias físicas y matemáticas como lo propio efectuó para sí la reflexión filosófica, ingresar a una *episteme* que se centra ahora en efectos causales- caso de la biología, economía y filología-evidenciará la presencia de un cambio profundo. El hombre, objeto y sujeto a la vez, objeto entre objetos, da cuenta de un desdoblamiento en tanto se realiza como objeto y sujeto de conocimiento. Deja de ser su *episteme* la que fue, una *episteme* concebida desde la representación, dando comienzo en adelante a un recorrido que anuncia de ese modo la muerte del hombre.⁴

La de Foucault no es una filosofía dialéctica, lo que la orienta es en cambio una preocupación por eso que él llama condiciones de posibilidad. Ellas son reconocidas a través de múltiples influencias ejercidas en el juego de innumerables relaciones. Arqueología implica intentar descubrir las prácticas que sostienen lo objetivado, lo que emerge, prácticas que instauran, como dirá repetidamente su autor, realidad. La historia de las *epistemes*, de cómo se conceptualiza el saber, reconoce diferentes períodos: el del siglo XVII, efectuado a través del juego de semejanzas y analogías; el extendido entre el siglo XVII y el siglo XVIII propio de la representación, y finalmente uno reciente que habrá de instalarse a partir de los siglos XIX y XX que acordará con el modelo de temporalidad que hace pensable la historia y la finitud.

⁴ La expresión muerte del hombre se vincula con la idea de la forma- hombre. En Foucault toda forma es un compuesto de relaciones de fuerza. Como forma, debe entenderse, el hombre no existió ni existirá siempre. El pensamiento clásico se reconoce, nos dirá, por su manera de pensar el infinito; mutará en el siglo XIX cuando las fuerzas en el hombre entren en relación con nuevas fuerzas del afuera que ahora son fuerzas de finitud. Compone la forma-Hombre y ya no la forma-Dios. De este modo resultará que mientras la forma-Dios esté vigente el hombre (como forma) aún no existe. Pero cuando la forma –Hombre aparezca, habrá de advertirse que además lo hará incluyendo la muerte del hombre.

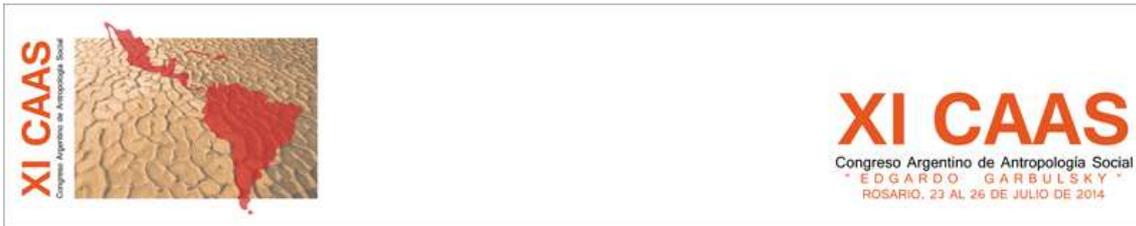


Esto interesa de manera relevante a la metafísica en tanto permite distinguir etapas en las que se pensó lo finito a partir de lo infinito, y otras que en cambio se lo hizo directamente a partir de lo finito, es decir, a partir del hombre mismo, constituyendo de ese modo una manera particular de alcanzar configuraciones de nosotros mismos. Enmarcado en la preocupación vinculada con aquello que podemos ser, se instala sobreañadida una nueva inquietud embarcada esta vez en el interrogante de aquello que “debemos ser”.

La etapa genealógica- a la que pertenecen las obras *El orden del discurso*, *Vigilar y Castigar*, *Microfísica del poder*- dará lugar a enfatizar no sólo el poder en su faz restrictiva, sino alcanzándolo en aquella consideración que conviene al aspecto productivo. La noción de pliegue, explicitada como aquella invaginación de poderes y saberes epocales a partir de los cuales acabamos de constituirnos, está fuertemente presente en Foucault lo que le permite realzar la importancia de las zonas de subjetivación. Las formas de la locura, de la clínica, de las ciencias sociales, resultan muestras de ese entramado juego de fuerzas. Los dispositivos son los elementos en el plano concreto de diagramas que no se confunden con estructuras; producen verdad y producen individualidad, una individualidad que sin embargo no ha de impedir la dinámica y los efectos de la masificación.

El tercer período habrá de dar lugar a la aparición en escena de la condición ética, condición entendida por el autor como una relación *con* nosotros mismos. Son obras de este período *Historia de la Sexualidad I: la voluntad de saber*; *Historia de la Sexualidad II, El uso de los placeres*; *Historia de la Sexualidad III la Inquietud de sí*. En ésta última obra el autor se ocupa de abordar el tema de cómo los individuos fueron llevados a prestarse atención a sí mismos, cómo de ese modo descubrieron en el deseo la verdad de su ser. Desde allí se enmarca la preocupación moral, en torno a esas condiciones de posibilidad de la moral. *Hermenéutica del sujeto*⁵, obra a la que prestamos atención aquí, recoge de igual modo el pensamiento de este período del autor y es la que a continuación nos dedicaremos para efectuar nuestro análisis.

⁵ Cabe consignar que a diferencia de *Inquietud de sí* editada por su autor, *Hermenéutica del sujeto* corresponde a recopilaciones de clases dictadas por Foucault en el Curso en el Collège de France (1981-1982) siendo una de las obras publicada después de su muerte.

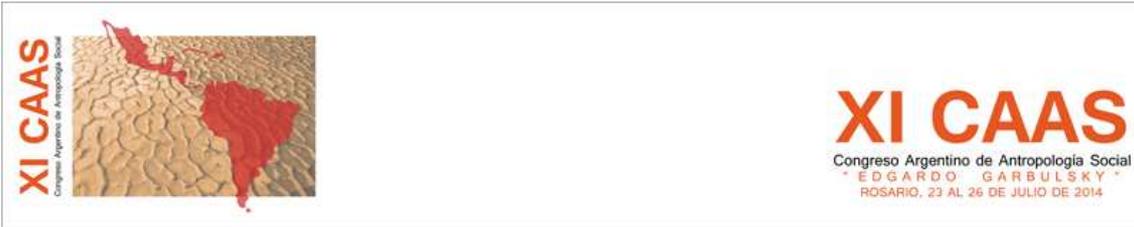


Hermenéutica del sujeto. Bases para una nueva ética

El sujeto moral en relación con el deseo vincula aquí con el dominio de sí. Lo hace ya no anclado en una situación existencial a través del psicoanálisis o buscando perfecciones al modo de la intención cristiana o aún anhelando cumplir con la finalidad de una obra de arte como lo realizara antiguamente el pensamiento griego. Son cuatro el tipo de preguntas o de instancias atraídas en la formación del sujeto ético. Ellas hacen a las preocupaciones de carácter ontológico, deontológico, ascético y teleológico. Se traducen en los correspondientes interrogantes: ¿qué es moral para mí? ¿a qué principio responde?, ¿que prácticas me permiten su logro? ¿Cual es la aspiración que persigo? Si el problema de nuestra época es interrogarnos acerca de lo que podríamos llegar a ser, importa entonces reconocer las tecnologías del yo, es decir, las técnicas que ejercemos para operar con esos nuestros propios medios, sobre cuerpos, pensamientos y conductas: celo estético, cuidado de sí, hermenéutica del yo.

Desde la idea de biopoder- noción emblemática en la construcción teórica del autor- se hace posible destacar reiterados acontecimientos que, aunque minúsculos, resultan eficaces; ellos son reconocibles en su direccionamiento formando parte de dispositivos de control. Si en el período denominado de *soberanía* lo instituido era “un hacer morir y dejar vivir” -juego éste de sustracción y apropiación- en el siguiente período denominado *disciplinario* se propiciará una administración mayúscula de vida y ello en relación al interés de producción de fuerzas. Dos formas se señalan; una inicial, diseñada como una anátomo-política, orientada sobre los cuerpos, donde lo suyo es el adiestramiento y el énfasis en el carácter individualizante; otra posterior cuyo acento pasará a girar en torno a la especie: biopolítica, esto es, un biopoder dirigido a gran escala, un biopoder dirigido ahora a la población. Ambas formas señaladas se articulan en el siglo XIX a través de dispositivos de sexualidad. Mientras al capitalismo le concierne preocuparse por los cuerpos en tanto éstos ingresan al interior del aparato de producción, los cálculos de saber-poder para ejercer transformaciones se expresan en los indicadores de una sociedad normalizada y normalizadora. En *La vida de los hombres infames*⁶ se recogen observaciones respecto a tales acontecimientos los cuales hicieron que, entre los siglos XVIII y XIX emergiera, con diversos matices, la figura de una medicina social.

⁶ Foucault, Michel,(1996), *La vida de los hombres infames*, Buenos Aires, Caronte, pp. 85-105



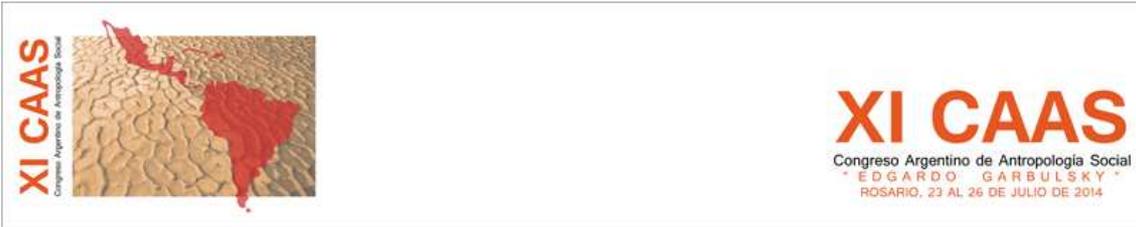
Agudas observaciones del cuidar que habrá de develar el hecho significativo que nos indica que un carácter individualizante no se perfila necesariamente ajeno al que pudiera resultar finalmente totalizante.

Ante la dificultad de instaurar una ética y sumada al hecho de los desaciertos que inclinan a realizarla por medio de indicaciones científicas, la tarea crítica alcanza singular importancia. Ésta intenta resistir el sometimiento que violenta negando prácticas de libertad. Foucault entiende que conocernos a nosotros mismos es un elemento crucial, que es preciso posicionarnos críticos de los valores morales para no extraviar la necesaria fundamentación ética. Los poderes que buscan legitimarse en nombre de la cientificidad explican el papel de instituciones de normalización, advertirá; ficciones éstas de libertad y de racionalidad que debemos apartar para no confundirnos seriamente. Conviene entonces la pregunta acerca de cómo es que se graban las normas en las conciencias, qué *ethos* se ha dispuesto en el tejido buscando resultar apropiado a una producción de productores. Por contraposición, la ontología crítica de nosotros mismos se concibe como una actitud que configura otro *ethos*; una vida filosófica que ve el derecho de libertad inscripto en la idea misma de humanidad. Es lo que

7 habrá de querer decir cuando exprese esa intención y anhelo de liberarnos de nosotros mismos, liberarnos del Estado y de aquel tipo de individualización que los diversos dispositivos han erigido buscando regular inadvertidamente esos nuestros actos.

Epiméleia es el término que Foucault rescata de la cantera de la antigüedad del pensamiento griego; su significado hace alusión al cuidado de sí, a un ocuparse y preocuparse de sí mismo. Este significado, aclarará, es el que dirige aquella otra fórmula del “conócete a ti mismo”. *Epiméleia* es la condición para el acceso a una vida filosófica y de todo lo que sea una racionalidad moral. Actitud ésta en relación a uno mismo y también a su través, en relación a los otros y al mundo. Es, concretamente, una vigilancia sobre lo que se piensa constituyendo prácticas de subjetividad.

La pregunta insistente que se hace Foucault en esa su ontología histórica es qué permitió que la filosofía occidental haya privilegiado el conocimiento de uno mismo en vez de aquella preocupación por uno mismo. Interesa para eso ver los diferentes modelos establecidos entre ambas elaboraciones, indagar no sólo lo que es verdadero sino lo que hace que pueda existir lo verdadero, esto es, las mediaciones que permiten al sujeto el acceso a la verdad. La



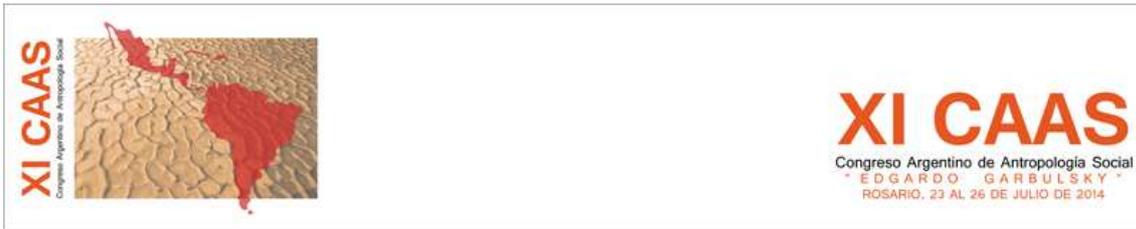
espiritualidad como conjunto de prácticas por las que el sujeto realiza transformaciones sobre sí para tener, como dijimos, acceso a la verdad, toma entonces especial significado. El movimiento de ascesis reconoce el impulso del *eros*, del amor como así también la mediación de un trabajo. Hay en consecuencia algo que lo perfecciona, un efecto reconocido de retorno que da cuenta del advenimiento de una verdad que habrá de iluminar al sujeto.

Cuidado de sí y conocimiento de sí en el modelo platónico permanecen englobados en un mismo movimiento; su objetivo es anticipar el gobierno de sí para hacer propicio el gobierno de otros. En el modelo cristiano un movimiento circular circunscribe los dos elementos; allí el sí mismo acaba siendo objetivo a renunciar. En cuanto al modelo helenístico se ubican en él este conocimiento de sí y aquel cuidado de sí en momentos diferentes, pero siendo el *sí mismo* algo a conquistar, la recompensa en una conversión puesta como destino.

8

Foucault se sirve del análisis de un período de diez siglos-del s.V a. C. al s. V después d. C- interesado allí en repasar esa filosofía entendida como práctica. Se detendrá en buscar comprender cómo es que, entre otras cosas, es en el cristianismo que se llega a la paradójica situación que define el ocuparse de sí mismo como la concreción de un movimiento que conjuga egoísmo. Para el autor estas connotaciones negativas no debieron justificarse comparativamente si nos atenemos al carácter austero y riguroso que detentaron aquellas morales que antecedieron al mencionado período del cristianismo. Ha surgido evidentemente una disociación entre aquel tiempo en que ocuparse de sí permitía un ocuparse de otros y el subsiguiente que lo entendía como un obstáculo. Es de tal envergadura este acontecer que Michel Foucault no duda en señalarlo como uno de los fenómenos más importantes de la historia de la práctica de uno mismo, fenómeno que acabará derivando en la justificación de actividades cuyo único agente es el propio sujeto, autofinalidad que conduce fatalmente al cierre sobre sí desvinculado ya de todo acierto sobre el cuidado del otro.

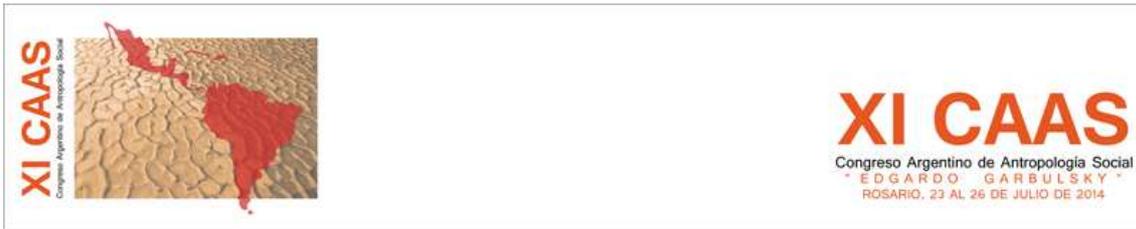
No será sino hasta el advenimiento del cartesianismo que el contraste se patentice y refuerce a través de ese mismo plano del conocer. Establecido en el *cogito* es el conocimiento la vía reconocida de acceso a la verdad. Como consecuencia, son otras las relaciones pensadas entre subjetividad y verdad, verdad que en lo sucesivo ya no será capaz de salvar al sujeto. Es por todo lo anterior que la ruptura acaecida en la modernidad no deberá buscarse en la ciencia, como es habitual hacerlo, sino en la misma teología. Salvo en Aristóteles, en



todos los griegos, nos recuerda Foucault, la filosofía es interpretada como aquello que permite el acceso a la verdad no creciendo en ningún momento separada del contacto con la espiritualidad.

Si la *epiméleia* es ese cuidado de sí, la *paresía* es aquello que se precia como técnica para la transformación. Lo que importa rescatar es el modo de una verdad que afecte y modifique al sujeto; es por ello que la *paresía* nos ofrece su sentido. Es un “decirlo todo”, franqueza, apertura; prudencia y habilidad en el qué, cuándo y cómo decir. Le conduce una cierta generosidad que se dirige a pensar en el receptor, distintiva del discurso mentiroso de la adulación y aún de la retórica concebida desde el interés nacido en el efector. Disponerse a practicar la *paresía* es permitir que el lenguaje se corresponda con la conducta, esto es, en hacer lo que se dice. Su análisis permite distinguir una pedagogía de una psicagogía. En la primera el sentido se inclina a dotar al otro; en la segunda la pretensión del maestro es la de quedar él mismo sometido a las reglas de dicha *paresía*. De estas formas relevantes de la *paideia* ha sido la pedagogía la que en el cristianismo acabó cristalizando y ello de tal modo que finalizará haciendo recaer en el destinatario la transmisión de verdades. Habrá así de perderse las notas que ordenaban la otra vertiente de la psicagogía.

El cuidado de sí es ética en sí misma. No lo es porque implique el cuidado de otros directamente o porque deba necesariamente pasar *antes* por ese cuidado de otros. Es ética en sí misma en tanto controla el poder y lo delimita; no olvidemos que son la esclavitud y la tiranía los hechos que a los griegos les interesa resistir. La perspectiva de Foucault de comprender el sujeto histórico de acuerdo a la teoría del sujeto del que se parte, es decir, de los modos de conocimiento que se instauran, es conceptualmente importante pues nos permite entender las distancias que lo posicionan respecto tanto a la fenomenología como al estructuralismo. La teoría del cuidado de sí que elabora Foucault no pretende erigirse como consigna para filósofos ni aún como una actitud de intelectual a la que se señala seguir. Es el reconocimiento de una forma de existencia que ha sido propia del período socrático destinado a un buen gobierno, el cual es entendido como aquel en el que es posible el reinado de la armonía. Es desde ese marco que se comprende que haya dos cuestiones que involucran este ocuparse de sí mismo: por un lado, cuál sea ese yo; por el otro, cuál la inquietud de sí que habrá de conducir a la *tekné* necesaria para efectivizar el gobierno de otros. La definición que se



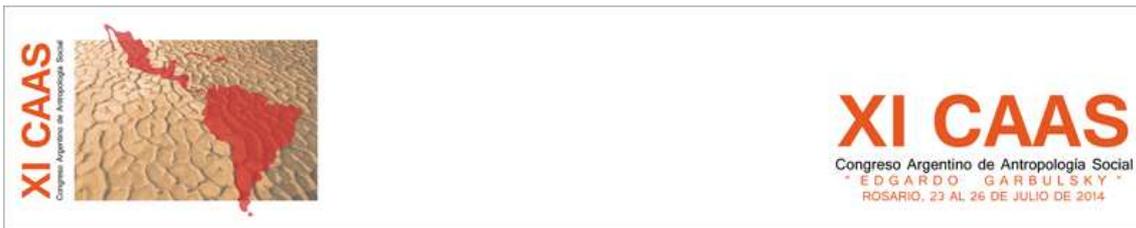
otorgue a ese sí mismo deberá implicar necesariamente estas dos cuestiones señaladas, enmarcadas por el autor, ya como sabemos, desde la apreciación de una ontología histórica.

Emmanuel Levinas . Fenomenología, ética y metafísica.

Emmanuel Levinas, filósofo comprendido dentro de la fenomenología francesa, centrada ésta en el interés de encontrar un método de aquello que se presenta en *aparición*, es agrupado junto a varios exponentes de la misma como son las figuras de Jean Paul Sartre , Paul Ricoeur y Maurice Merleau-Ponty. Los mencionados autores han ido elaborando un carácter distintivo respecto a la fenomenología alemana la cual se vio nutrida principalmente de los aportes de Husserl y Heidegger. La fenomenología francesa contrastará, por otro lado, con la corriente estructuralista que entiende al sujeto resultante de estructuras y preso de algún modo en ellas, caracterizando en cambio su perspectiva en un centrarse en la posibilidad de un acceso diferencial a las particularidades de la subjetividad.

Pensar lo que aparece según aparece, con un replanteo de la cuestión del ser- en tanto éste está incluido en el juego del aparecer de las cosas del mundo- le habrá de permitir a Emmanuel Levinas reconducir significativamente la metafísica, y ello especialmente en su relación con la ontología, indicando asimismo una reconsideración de la cuestión de la verdad. Sus obras, escritas como bien se ha dicho con la inclinación de responder a la necesidad de un yo expuesto, pueden ser consideradas a través de dos grandes bloques: obras de carácter filosófico y obras que se concentran alrededor de la temática del judaísmo.

Si repasamos los períodos que ha atravesado el pensamiento de Levinas diremos que habrá de hallarse uno inicial correspondiente a su contacto primero con Husserl y Heidegger ; uno segundo extendido entre 1951 a 1979 y finalmente un último período reconocido por su búsqueda orientada a aclarar el sentido mismo de la ética. Su marco conceptual requiere ser comprendido desde una distinción que es clave a fin de evitar confusiones que desvirtúen su verdadero significado. Se trata de aquella distinción que diferencia el tratamiento estrictamente filosófico de aquel otro de carácter teológico; reconocer lo anterior resulta imprescindible a fin de facilitar ubicar el relato de la experiencia religiosa en los términos que han sido definidos por el autor .Son términos éstos que no hacen vacilar su filosofía ni la comprometen, como así tampoco le exigen restar elementos que en su concepción resultan por demás relevantes.

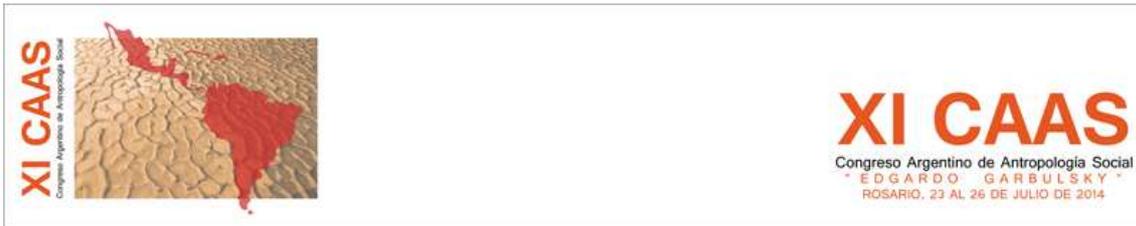


La experiencia de cautividad como el hecho de haber perdido gran parte de su familia en el Holocausto hace comprensible que nos interroguemos sobre el impacto que ello tuvo en su pensamiento. El mismo filósofo habrá de reconducir la cuestión al sostener que el Holocausto debe verse como un hecho que va más allá de un evento particular por lo cual en él es aplicable aquella condición que le da alcance universal. La categoría “judío”, a su criterio, debe adecuar significatividad representando a todos los perseguidos, más allá de diferencias de credo o nacionalidad. El cuestionamiento de la moralidad después de Auschwitz, de una ética basada enteramente en la razón y la ley no está ausente en Levinas. No es solamente inconsistencia del razonamiento humano el culpable de la violencia, la razón ha mostrado también complicidad con ella en tanto ha cedido a una tendencia totalizadora. Como veremos más adelante, la obra *Totalidad e Infinito* liga fenomenología y ética. Lo hace denunciando gérmenes de inhumanidad dentro de aquel posicionamiento que circunda la inmanencia, cuestión a la que insistentemente habrá de mostrar oposición el autor. Ve en ello un sometimiento al ser con pérdida segura del reconocimiento de la alteridad, determinante que acaba finalmente siendo entrevisto como silencioso facilitador del establecimiento de totalitarismos.

11

Para muchos el pensamiento levinasiano corresponde a un antropocentrismo dogmático. Le subyace una filosofía defensora de un humanismo que resulta por sus convicciones, cuestionable. En Levinas, sin embargo, lo impersonal es lo que acaba siendo indubitavelmente marca de inhumanidad y la ontología que niega la centralidad de la experiencia humana es para él fruto de una filosofía de poder. Para el filósofo el sentido de la ética no puede estancarse y conformarse con la sola prohibición de la violencia. Su ética comenzará a explicárenos cuando consideremos posible el hecho paradójico y extraño que conlleva situar la libertad posterior al momento ético, instante éste último entrevisto en el mismo contacto primigenio con la alteridad.

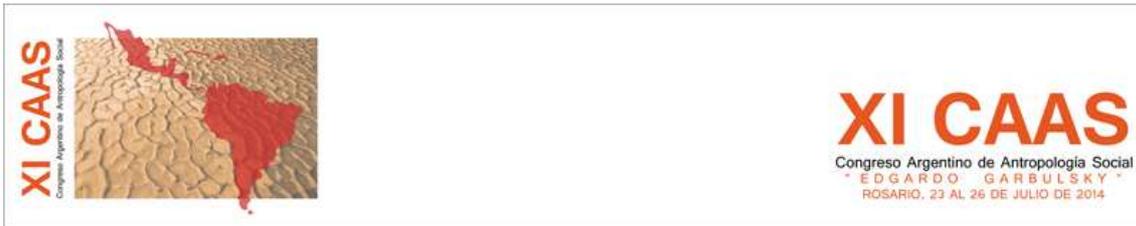
La ética aquí se constituye como filosofía primera y de ese modo se nos la presenta. Su fenomenología remite a la trascendencia y es en esa ética que se fundamenta. La fenomenología levinasiana se desarrolla diferenciándose de los planteos tanto de Husserl como de Heidegger, reconocimiento que permitirá aproximarnos a *Totalidad e Infinito* con las prevenciones necesarias a fin de dar lectura a lo destacado de su pensamiento. Respecto a Husserl, Levinas ha de afirmar que éste no alcanza a rebasar un intelectualismo al sostener la



idea de una esencia del hombre enfocada en su conciencia; a su juicio le es notorio que dicha fenomenología incorpora un saber que no puede así y todo hacerse cargo del aspecto existencial. El cuestionamiento del estatuto de intencionalidad husserliano representa un distanciamiento necesario para dar espacio a esta nueva fenomenología, fenomenología ahora en condiciones de sentirse interpelada por la presencia del otro. En cuanto a Heidegger, si bien éste no subordina el ser a la conciencia como acontece en el idealismo clásico, se mantiene en un plano de inmanencia que, como ya hemos adelantado, Levinas no comparte. No es un olvido del ser que la ontología opte por preguntarse por los seres antes que por lo que es, como acusaba Heidegger en su momento al pensamiento existencialista. Para Levinas no es sólo que resulta inmerecida la denuncia sino que el sujeto, el ente, el existente, es posible de ser trascendido por un bien que está más allá del ser, todo lo cual hace irrelevante restarle entonces implicancias al ente.

12 La ética, que en Levinas es llamada filosofía primera o metafísica, no se eleva justamente en una actitud de rechazo a la ontología; estipula su crítica ante ella solo y en tanto subordina el ente al ser. De eso se trata fundamentalmente su ruptura con Heidegger. Su metafísica es una investigación sobre el sentido de la subjetividad humana, su ética un cauce para una reflexión sobre el humanismo del hombre. Puede ser metafísica porque no considera reducible a meras relaciones de tipo sujeto-objeto las singulares y propias del vínculo humano, situación ésta que impide quedar circunscripto al plano de cierre de la inmanencia. Si su ética es filosofía primera es porque el punto de partida es justamente el hombre, ética que ha de hallar su fundamento no en sí misma sino en la trascendencia. Estamos posicionados en un punto que si bien resulta complejo es fundante de lo que deberá entenderse como incondicional en la situación ética que Levinas legitima y comprende.

Estar enfatizando la ontología no permite confundirnos, por otra parte, con el centralismo antropológico de los planteos de carácter propiamente existencialistas; la ubicación de nuestro autor es distintiva en ese sentido en el interior del pensamiento francés. No habremos de olvidar además la distancia establecida con los posicionamientos sostenidos por el estructuralismo que le fueran contemporáneos. La ética que surge de su fenomenología no será concebida resultante de una determinada cultura sino hallada como algo que se tiende sobre esa cultura, lo que en definitiva la torna capaz de juzgarla. Hay considerado así un absoluto ético, provisión de sentido que resulta anterior motivo por el cual no acaba siéndole esquivo

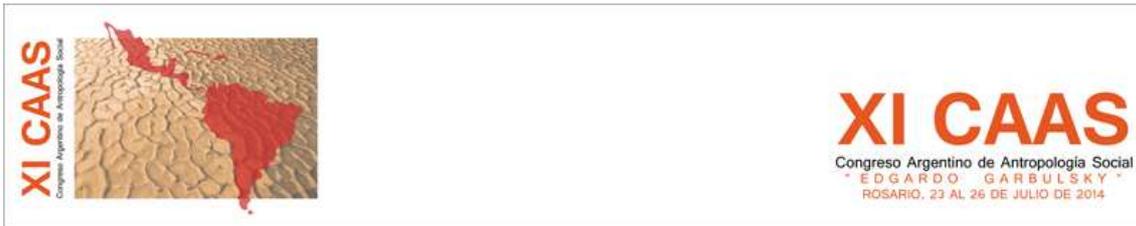


enfrentar los desafíos que plantea un relativismo cultural. Queda claro que no es la cultura la entendida como un absoluto como fuese el caso concebido en el marco de la totalidad hegeliana. La política y la historia, por lo mismo señalado anteriormente, son establecidas en Levinas como modalidades de la totalidad. La ética en su pensamiento no le será posible quedar subordinada a dicha totalidad. Da en cambio Levinas cierto espacio para reconocer que la impersonalidad de la ley es razonable frente al caso de la violencia extrema o ante la necesidad de contener reacciones de venganza. Sólo en ese sentido no le dificulta aceptar que signifique un avance histórico el Estado con la elaboración allí de una moral objetiva rodeada de una cierta racionalidad social. No debemos olvidar, de cualquier modo, que hace responsable Levinas de la tendencia totalizadora a toda supresión de la diferencia y de la particularidad pues ella es quien genera los elementos que hacen posible el desencadenamiento de la violencia. Una filosofía o una ciencia que partan de la idea de sujeto autónomo, de sujeto capaz de conocer y enunciar la verdad, quedan apelando en definitiva a una relación que no es más que de apropiación y dominio, relación ésta que, se nos repite, sólo debiera referirse a la establecida entre sujeto y objeto.

13 Ética, Infinito, y el gesto de la autenticidad.

Si nos disponemos a entender lo que es cabalmente la ética en Levinas debemos aceptar la exigencia de apropiarnos de su inapreciable noción de Infinito. Ella inexorablemente vincula con aquello que concita la experiencia de la alteridad. Nos permite recorrer el inusitado camino que ha hecho justificable expresar que “la *política se opone a la moral como la filosofía a la ingenuidad.*”⁷ Totalidad e Infinito constituye una defensa de la subjetividad fundada precisamente en la idea misma de infinito. Esta idea, ha de referirnos el autor, es puesta en mí; ese es el hecho asombroso: contener más de lo que es posible contener. La subjetividad recibiendo al otro implica ese llevarse a cabo la idea de lo infinito. La intencionalidad que en otras filosofías define a la conciencia, no lo es de ningún modo en Levinas. Este hecho que nos ocasiona tal vez cierto sobresalto, acerca sin embargo elementos para comprender el modo en que entiende lo humano nuestro autor; el modo asimismo de los vínculos que el hombre es capaz de establecer liberado de esa manera de todo posible enclaustramiento y solipsismo.

⁷ Levinas, Emmanuel, (2002) *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Ed.Sígueme, p 47



La relación del Mismo con el Otro revela esta situación de producción, de exhibición de lo infinito. Esto es lo que precede al pensamiento. De allí que *“En la idea de lo infinito se piensa lo que permanece siempre exterior al pensamiento.”*⁸ Lo afirma también cuando lo expresa de esta otra manera: *“El infinito desborda el pensamiento que lo piensa.”*⁹

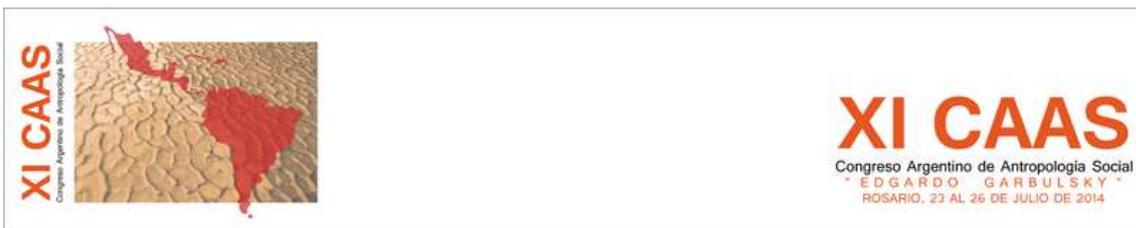
Levinas atento al profundo interrogante acerca de si la moral habrá de ser remitida finalmente sólo como farsa no ha debido desistir fácilmente a la búsqueda de fundamento conmovido como lo fue ante la violencia y la guerra acontecida. Enfocar justamente el hecho de la violencia en aquello que impide lo que da continuidad a las personas, es resultante no casual de una idea que se dibuja vecina al de la infinitud. La temporalidad y la ética al compendiarse abren otras tesituras. Allí debe verse toda el caudal ético que ofrece su obra.

¿Que es el otro? No es análogo a lo Mismo; de hecho otra libertad como la mía no es el otro. No hay similitud, hay sí en cambio asimetría; el otro está entonces a distinto nivel. Hay una donación, el cual puede ya reconocerse claramente en la condición misma de lo que es el propio lenguaje. Éste se nos ofrece para darnos cuenta de una relación privilegiada que se tiende entre un yo y un otro. La experiencia del *cara a cara* ve al otro y lo distingue en una altura. Le es, en ese particular estado de vivencia, ajena la instancia de la posesión. Esta extrañeza lo es en tanto la posibilidad de poseer sólo reconoce la modalidad de lo Mismo, es decir, de un egoísmo que excluye en definitiva la plenitud del encuentro. La alteridad no es simple revés de la identidad; el lenguaje no entiende al otro como aquel que es aprovechable simplemente y en tanto se lo requiera como fuente de sentido. Si así lo fuera quedaría reducida la alteridad no pudiendo además serle posible alcanzar la trascendencia en esa misma alteridad. La alteridad, dirá por ello mismo Levinas, es anterior a todo imperialismo, a toda iniciativa del Mismo.

Que la alteridad sea anterior a toda iniciativa del Yo es una idea central que nos permite luego hilvanar los espacios adjudicados a la libertad. La aceptación de que en el otro hay algo que es capaz de cuestionar mi espontaneidad es lo que en esta fenomenología sustenta la constitución de la faz ética. Esto es lo que aquí nos interesa particularmente develar. Que el otro escape a mi aprehensión es extremadamente significativo; el hecho de no

⁸ *Ibíd.*, p 51

⁹ *Ibíd.* p 51



poder *poder* sobre el otro reclama explicación y lo es de tal modo y relevancia que aún es ocasión de orientar toda una filosofía de la trascendencia.

En Levinas la experiencia moral del *cara a cara* termina siendo imprescindible como vía de acceso a Dios. ¿Se trata finalmente de religión esta fenomenología de la alteridad? La respuesta depende de cómo sea pensado el concepto mismo de religión. Habrá de convenir que las conclusiones que se extraigan tendrán probablemente el sello de la referencia que el propio autor ha dado a dicha conceptualización: *“Proponemos llamar religión a la ligadura que se establece entre el Mismo y lo Otro, sin constituir una totalidad.”*¹⁰. Por nuestra parte creemos conveniente subrayar que es en la contraposición apertura-cierre donde se juega la clave para esta aguda distinción, contraposición que se corresponde completamente con la establecida entre Infinito y Totalidad.

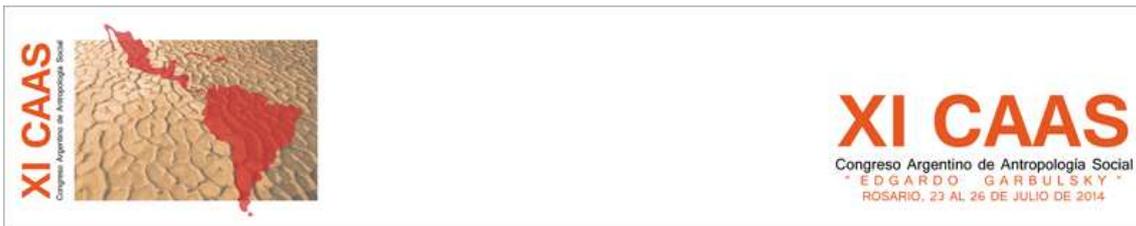
El rostro es el modo por el cual se presenta el otro; no es posible se nos confunda con un objeto o acaso con una idea adecuada. Un rostro es aquel que tiene la capacidad de expresarse. Este recibimiento del otro que nos acontece y lo hace desbordando la capacidad del yo, nos permite efectuar el reconocimiento de la idea de lo infinito. Relación *no alérgica*¹¹, relación ética, graficará Levinas. La noción de rostro confirma la anterioridad filosófica del ente sobre el ser.

La trascendencia considerada, cabe acotar, es terrestre, es decir, no una que por el contrario pueda acaso ser representada en esferas celestes. Si niega Levinas quedarse en el plano de la inmanencia es porque no le es posible al Mismo actuar englobando al Otro. Hay una distancia entre ambos enfatizada con insistencia; se trata de una separación radical. Lo asombroso en ella es que la idea de lo Infinito no la anula. Extraordinario replique al pensamiento heideggeriano para quien, en cambio, la intersubjetividad es concebida como coexistencia, con un nosotros que es de algún modo propuesto como emplazamiento anterior tanto al otro como al yo.

El *cara a cara* es una experiencia anterior a la libertad, a la capacidad de elegir. La experiencia de la alteridad en tanto no se reduce a la totalidad, explica y determina ese negarse de ella a ser conceptualizada. Cuando Levinas nos expresa que el deseo difiere de la

¹⁰ *Ibíd.* p.64

¹¹ Esta expresión será cara para el filósofo italiano Roberto Espósito quien ha de retomarla en su trilogía de *Communitas, Immunitas y Bíos*.



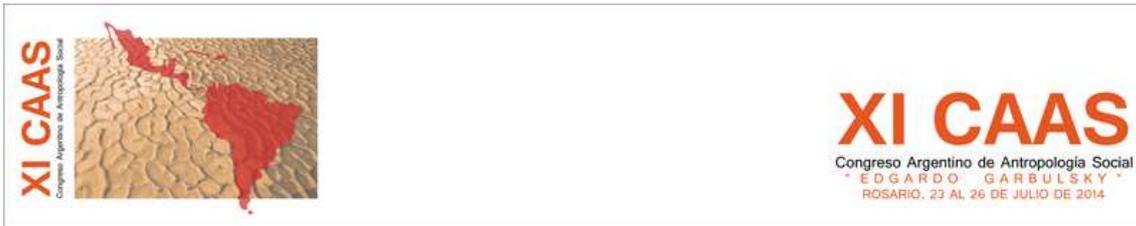
necesidad, y ello tanto como lo hace el infinito con el concepto, nos acerca elementos que van ampliando el alcance de lo pensado. El deseo, lo insaciable, lo sin nostalgias, aquella experiencia nuestra de la insatisfacción, no se confunde en absoluto con aquella otra propia de la carencia. Es este deseo el que queda comprometido en la experiencia del *cara a cara*. A través suyo comenzamos a bordear aquello que nos permite adentrarnos en la significatividad del deseo metafísico.

Levinas suele decir de la ética que es metafísica. Ha de expresar que *“el deseo metafísico tiende hacia lo totalmente otro, hacia lo absolutamente otro.”*¹² Es como la bondad, dirá, donde lo deseado no lo calma sino que lo profundiza. Ello explica cómo es que entonces la generosidad es alimentada por lo deseado. Movimiento metafísico trascendente.

Si vemos cómo la relación no alérgica, relación ética, requiere reconocer las diferencias entre deseo y necesidad, ahora queda emprender el camino que conduzca a considerar cómo ésta última tiene su origen en el interior de un sujeto, esto es, cómo arraiga en un vacío suyo y puede salirse en busca de una verdad. Debemos advertir, sin embargo, que no representa aquella verdad la orientada en el deseo pues ha invertido, en cambio, el punto de partida. No es aún la verdad buscada en el otro por parte de alguien a quien no le falta nada. El surgir centrado en la necesidad propia, intención de posesión del otro, implica atestiguar que una vinculación tal semeja la de la relación sujeto-objeto. Requiere, en cambio, presumirse rico o al menos juzgarse en una condición lo suficientemente agraciada como para no requerir preguntarse por el estatuto de carencia o necesidad que nos habite. Entender lo anterior hace posible concebir que el deseo del otro pueda sobrepasar al de nuestra propia felicidad. Es el modo en que el egoísmo, aquel donde el yo ignora al otro, es finalmente sobrepasado. El yo no ha de experimentar su salto prisionero de pasiones tristes, dicho al modo spinoziano. Levinas acierta a formular que el deseo del otro por sobre la felicidad exige esta felicidad, requisito que indica que es preciso situarse autónomo de lo sensible en el mundo.

Un yo ateo que pueda ir hacia el otro sin carencia, está en perfectas condiciones de experimentar la alteridad en los términos así expresados. Simplemente podrá hacerlo porque es capaz de sobrepasarse con el deseo que le viene de la presencia del otro. Aún más, si éste puede sacrificar su felicidad misma es porque una inversión se hace pensable y posible. El

¹² *Ibíd.*, p. 57



egoísmo ha batido su propio record, dirá Levinas, impecable expresión que da cuenta de esta experiencia de alteridad. Por ello:” *El Deseo es deseo en un ser feliz: el deseo es la desdicha del dichoso, una necesidad de lujo.*”¹³ Si la política es lucha por el reconocimiento, la religión es aquí Deseo; excedencia en una sociedad de iguales.

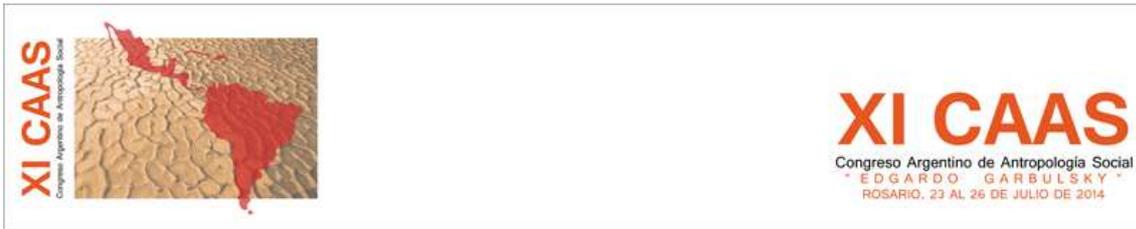
¿Qué ha de ser ahora la justicia en Emmanuel Levinas? Lo desciframos por la figura contrapuesta de la injusticia, de lo que responde a la violencia. Ya hay injusticia en una retórica, nos afirmará, mostrando una vez más que no le es ajeno el movimiento que instala el lenguaje. Retórica entendida como un dirigirse al otro solicitando asentimiento, modo sutil y enredado que intenta corromper libertades. Renunciar tanto a la pedagogía como a la demagogia es decidirnos a abordar al otro no oblicuamente sino de frente. Eso es en definitiva justicia para Levinas. La relación con el otro así establecida hace posible la verdad, relación dispuesta desde un reconocimiento que otorga altura de modo equivalente al concedido a un maestro. Lo anterior no se ubica lejos de la coherencia que subraya el hecho de que sólo lo absolutamente extraño es lo que tiene la potencia de poder alcanzarnos para llegar a instruirnos de modo auténtico.

17

El rostro cuestiona nuestra espontaneidad, nuestras justificaciones. Nos conduce a una actitud que enfrenta un corte, una especie de desconfianza de lo que hasta hace poco creíamos tener en posesión de conocer. Posibilita nada menos que una crítica de sí. “*La crítica o la filosofía es la esencia del saber.*”¹⁴ Es el *cara a cara* el que posibilita esta crítica de sí. Lo propio del saber, nos da a entender Levinas, está en cuestionarse, un cuestionarse que no puede reducirse a una mera repetición. Recibir al otro es aceptar cuestionar mi libertad; no olvidamos que ha sido mi libertad la que anteriormente, frente al otro, ha tendido a negarlo o a dominarlo. Y sólo se retrocede cuando el otro es percibido en un *cara a cara* distintivo. Fenomenología de la alteridad de Levinas a suficiente distancia del conocimiento de sí hecho gozo y posesión; un cierre de la libertad, un ocaso, que tal vez no sea al fin más que el desconcierto que provoca en nosotros el horizonte Infinito.

¹³ *Ibíd.*, p.86

¹⁴ *Ibíd.*, p. 10



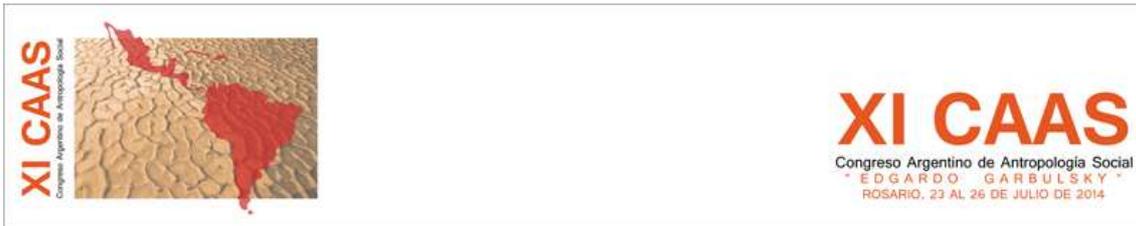
Componiendo el encuentro. Dos filosofías para pensar el cuidar

Hemos recorrido el despliegue de dos filosofías con el fin de que puedan facilitarnos una reflexión que renueve el intento de definir el cuidar ; puede que ello no nos sea ocioso al momento de volcarnos a las demandas operativas .Cuidar cómo, dónde o porqué son interrogantes que pueden hallar contención si nos detenemos en aquel lazo establecido entre los diversos *quienes* a los que tal hecho amarra. Antes de pensar en *cuidar qué*, debiéramos poder permitirnos atender el *cuidar quién*. No sólo *quien* es el hombre a quien se cuida sino *quien* es aquel que irá a cuidar. Y entre ambos el espacio para la pregunta: ¿qué gesto los conmueve? ¿qué los liga ?

El aporte de una reflexión filosófica a la idea de cuidar supone establecido ya un diálogo entre ciencias sociales y biomedicina. Las resonancias de un cuidado de sí y un cuidado del otro convienen a los intereses de enfocar los movimientos de individuación y construcción de subjetividades. Enclavado en este ámbito alcanza sentido que preguntemos si el cuidado del otro es ajeno al cuidado de sí y de si a su vez el cuidado de sí alcanza repercusión o no en el cuidado de otro. El cuidar es indudablemente un indicador de lo valorado, de lo apreciado. Una cultura es aprehendida en su textura por esa multiplicidad de gestos que la recorren en el acto de cuidar: qué se cuida, a quien se cuida, cómo se cuida. Si el plano ético interroga por la validez ello no significa que no pueda sentirse interpelado por su presente y así por lo que en él se erige vigente.

Para ambos autores analizados ha sido ese presente suyo motivo y demanda de realización de una nueva ética. La segunda guerra mundial inevitablemente habría de ensanchar dicha exigencia. Debieron responder a la dolorosa pregunta de si acaso la moral era realmente posible, si no era insensato confiar, con todo lo pensado y lo vivido, en un terreno firme que pudiera destituir con cierto fundamento , el engaño, la farsa, el sinsentido de escalofriantes dobleces. Cada uno lo hizo a su manera, desde su propio horizonte de comprensión, con diferencias y tal vez con algunas no pocas semejanzas o similitudes.

Para Levinas la trascendencia no es una consideración negociable. La ética es anterior a la ontología: es filosofía primera. En Foucault, por su parte, el discurso se establece en torno a la ontología histórica: desde allí es que lo humano se concibe, con todas sus condiciones de posibilidad. Es en ella que la libertad se planta como desafío a conquistar



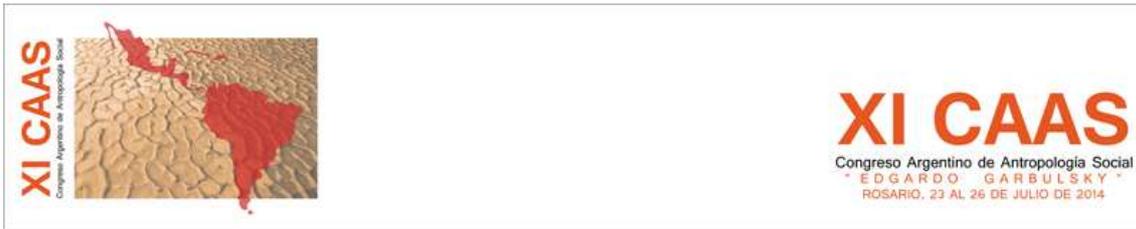
en mayor o menor medida y aún más en tanto resulta objeto del movimiento ético. En Levinas la libertad, en cambio, no resulta especialmente una disputa como en Foucault y aún se le atribuye –paradoja para una ética privilegiada como filosofía primera--una posición que comprende un alcance en todo caso secundario. Tal vez la causa de esta disposición sea que no ha de temerse la sujeción del otro sumado a una donación que sólo se entiende desde la dimensión de lo infinito.

Ambos autores harán frente a la preocupación que les representa el totalitarismo; su claridad e insistencia al respecto no dejan lugar a dudas. Pero lo realizarán, y eso sí importa destacar, en torno a diferentes maneras de dar y concebir dicha idea de libertad. Para uno representa la conquista del hombre empeñado en escapar a los domesticamientos, hombre que vive atento a sus posibilidades de ser, de construirse. Es un hacerse cargo de sí, lleno de laboriosidad y empecinamiento, que le promete evitar el sinsentido de quedar desprovisto de singularidad. Para otro no ha sido necesario problematizar esa singularidad manteniendo la mirada, en cambio, fija en aquello que concierne al ofrecerse y donar, lugar privilegiado para una conquista de cara al trascender.

19

Imaginamos que concuerdan en sospechar que caemos en la trampa del totalitarismo cuando nos retrasamos desorientados en un certero cierre, cuando nos acomodamos a la seguridad mentirosa de individualizaciones recortadas. Ambos, por otra parte, entienden la verdad como acontecimiento. Si en Levinas la alteridad se ubica por encima del concepto, en Foucault caben las descripciones de momentos en los que se cede o se resiste a la generalización, a la sujeción, a la identificación. Tarea estética, una dirigida hacia el interior en esa hermenéutica de sí; otra dispuesta a dar con el movimiento trascendente, pregnado éste de sensibilidad y apertura.

La necesidad de una nueva ética en Foucault acaba mostrándose como el sentido último de todo lo trabajado anteriormente por el autor. Ética, libertad, cuidado de sí, no son más que la posibilidad universal de lo humano, sin negar por ello las variadas condiciones históricas en las que ha de insertarse. En Levinas la universalidad como compromiso irrenunciable adopta un énfasis tal vez más marcado, haciendo parecer que no podría componer otra ética sin la centralidad de este carácter. Aún así, no habrá de confundirse en Levinas la intención que le conduce y que se ha visto concretada en el rostro que interpela. No es el concepto

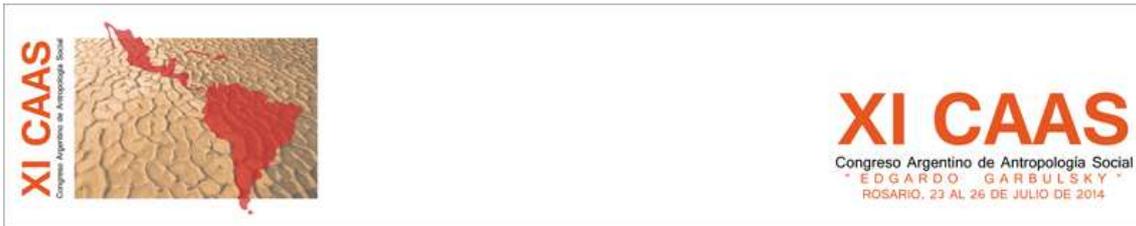


generalizador el modo rígido de responder que allí conviene. La ética no es negada, es aún filosofía primera, pero cabe apreciar que toma distancias de las generalizaciones inscriptas en los códigos y las reglamentaciones como asimismo de las máximas que alcanzan apoyaturas a través de supuestas simetrías. Lo suyo es un sugerente alejamiento de todo tono que ensombrezca lo reverente y auténtico. Si en Foucault la ética es perseguida en aras de dar alcance a la libertad, en Levinas ésta es pasible de verse desplazada de toda primacía. Aún ante tan considerable discrepancia, un escenario común les compone un encuentro: la autenticidad. Este gesto, necesariamente presente para ambos, vincula con el saber. Es la autenticidad quien infiere la verdad, verdad entendida en ellos no como destino pleno a capturar sino como arrojito tolerante para ver lo que deba ser visto. Ya en la trascendencia, ya en la inmanencia, y más allá de toda la inconmensurable disparidad que tales presunciones acarrearán, el carácter otorgado a la verdad pivotea unánime en el derrotero de la disposición ética. Ninguno de ellos supone que una verdad pueda anticiparse a dirigir la razón. No hay más leyes en el gesto ético que el de la autenticidad, no por ello se confunde con el escepticismo paralizante siendo lo suyo en cambio una entrega y un darse al desconcierto de la verdad.

20

Aquel darse a sí mismo y prestarse a los demás nos ha interrogado acerca de si el movimiento del cuidar necesariamente debe ser entendido como momento dilemático. Las elaboraciones foucaultianas han sido claras al respecto. Más allá de si al presente se le concediera o no recuperar aquel acontecer histórico del pasado griego, el cuidado de sí no se separa con legitimidad de la preocupación extendida sobre la *polis*; no hay nada que deba desmerecer o privilegiar un elemento sobre el otro. En cuanto a Levinas, la responsabilidad que nos conmueve frente a la interpelación del rostro no nos dispone desde la necesidad sino desde el deseo. Por eso no es la culpa ni el tipo de compasión que enmascara superioridad la auténtica manera ética del cuidar. Hay una exigencia que supera y a la vez instantáneamente libera. El otro, separado de mí y en su altura, reclama desde su necesidad mi riqueza. Me dona, a su vez, y me enseña en su contacto el misterio trascendente. No lo someto al darle; no hay especulación ni movimiento totalizante que pueda lograr anquilosar cosificando.

En ninguno de los filósofos parece pues hallarse elementos que obliguen a concluir que estamos ante la presencia de una imagen dilemática, tal representación incluso nos ubica en un extravío de la fuente de autenticidad. El cuidado de sí y el cuidado del otro no sólo no representan instancias antagónicas sino que para resultar expresiones de alcance ético invitan



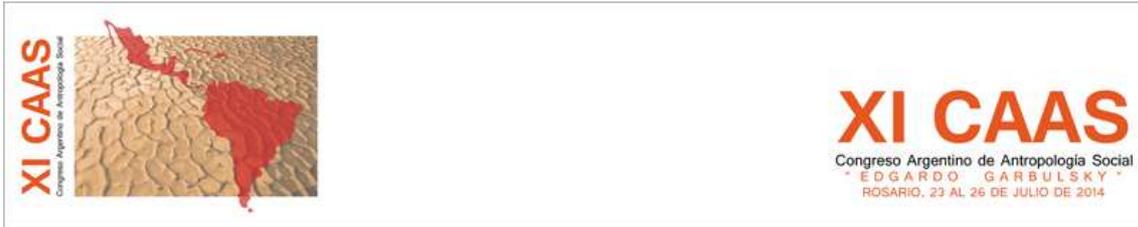
a recorrerse conjuntamente. Si constituírnos mutuamente es nuestro destino, disolver rígidas fronteras es la evocación del poeta que se actualiza:

“Deine Zauber binden wieder

Was die Mode streng geteilt”¹⁵

Permitir circular las rondas que recursivamente perfilan momentáneas identidades hacen ver ficticios los cortes estipulados entre lo Mismo y lo Otro. Michel Foucault en su cuidado de sí ha ofrecido el *cómo*: autenticidad, sinceramiento, coherencia. Reinvienda la *epiméleia* desencajándola del error de creerla provisión de desgaste que precipita ensanchamientos de egoísmo. Hermenéutica del sujeto, construcción del sí mismo que acepta la responsabilidad estética, resistencia a las sujeciones que resulta en una ética del cuidado de sí. Levinas, por su parte, en los movimientos de cierre de la Totalidad y de apertura del Infinito, nos ha otorgado el *porqué*. Calza allí la intención de señalarnos tanto la separación radical como la experiencia de trascendencia, experiencia vivenciable sólo a través del agenciamiento de un otro.

¹⁵“Tus encantos atan los lazos que la rígida moda rompiera”, versos de Schiller cuyo texto “Oda a la alegría” adaptaría Beethoven en su 9º Sinfonía.



Bibliografía:

Capelle, Philippe (2009) *Fenomenología francesa actual*, Buenos Aires, Unsam Edita,

Deleuze, Gilles, (1987) *Foucault*, Barcelona, Paidós.

Díaz, Esther, (2010) *La filosofía de Michel Foucault*, Buenos Aires , Editorial Biblos.

Foucault, Michel,(1996) , *La vida de los hombres infames*, La Plata, Caronte,

Foucault, Michel, (2002) *La Hermenéutica del sujeto*, Buenos Aires, Fondo de Cultura
Económica.

Foucault, Michel, (1994) *Hermenéutica del sujeto*, Madrid, Ediciones La Piqueta.

Levinas, Emmanuel, (2002) *Totalidad e Infinito, Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca,
Ediciones Sígueme

Maliandi, Ricardo, (2009) *Ética: conceptos y problemas*, Buenos Aires, Editorial Biblos

Paponi, María Susana, (2007) *Michel Foucault, Un recorrido*, Neuquén, Educo- Universidad
Nacional del Comahue.