

## **Experiencia y alteridad: las huellas del Otro. Nociones para contextualizar y reflexionar acerca de los cuidados en nuestra cultura.**

**Silvia Gattino**

Licenciada Trabajo Social. Magíster en Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Profesora Titular Exclusiva. Investigadora categorizada. Docente de Posgrado en Especialidades- UNC y UNSL. Investigadora del Programa “*Estructuras y Estrategias Familiares de ayer y de hoy*”. CEA –CIEC– UNC. (2011-2012)

Directora investigación: “*Cuidar y ser cuidado en nuestra cultura: representaciones acerca del cuidado de sí, de los otros y del ambiente (2012-13)*”, Secyt- UNC.

Publicaciones: “*¿Qué significa cuidar? actores, discursos, sentidos y voces, en torno a los adolescentes. Reflexiones de diversos trabajos de campo*”. Editorial Universidad Nacional Córdoba. Co-autora - (2011). “*Ecología del cuidado, prácticas intersticiales y responsabilidades públicas: el arte de crear dignidad humana*.” Autora. En: “Dignidad del hombre y dignidad de los pueblos en un mundo global”. J.Wester, E. Romero, D.Michelini y Zavala Editores. Ediciones ICALA, Pág. 225-230. Córdoba (2009)

[www.entretemas.com.ar](http://www.entretemas.com.ar) - [sgattino@entretemas.com.ar](mailto:sgattino@entretemas.com.ar)

### **Resumen**

Es importante comprender las dinámicas relacionales de cuidar - ser cuidados, revisando creencias propias y colectivas acerca de lo que ello implica, requiere y moviliza, como *huellas de lo otro* (de alguien, de algo...) en la experiencia de vida. Los cuidados hablan siempre de vínculos y experiencias de recibirlos y/o darlos, así como de decidir, incluso, no darlos (a mí mismo, a los otros, al ambiente) por lo que “*eso que me pasó*” deja en el sujeto y su entorno huellas de significados. Son ellas, enmarañadas cultural e históricamente, los soportes de los discursos jurídicos, políticos, institucionales, morales, culturales y éticos del cuidar o no la vida y la existencia en todas sus manifestaciones.

### **Abstract**

It is important to understand the relational dynamics of caring for - being cared for, revising our own and collective beliefs about what they involve, require, and mobilize, like *traces of the other* (someone/something) in life experience. Care is always related to bonds and to the experience of receiving and/or giving care, or even of deciding not to give it (to myself, others, or the environment). Then, “*what happened to me*” leaves in the subject and in their environment traces of meaning. These culturally and historically tangled traces constitute the base of support for legal, political, institutional, moral, cultural and ethical discourse on taking or not taking care of life and existence in all its expressions.

---

**Experiencia y alteridad: las huellas del Otro. Nociones para contextualizar y reflexionar acerca de los cuidados en nuestra cultura.**

**Silvia Gattino.**

“(...) cada hombre es la huella del otro.”

(Levinas, 2000:110)

“(..) para Levinas el lugar de lo deshumano no está en el otro, sino que está de este lado de la frontera.”

(Ricardo Forster, 2009:105-106)

Hablar acerca de la *experiencia*, así como de la *alteridad*, tiene siempre algo de inasible, de paradójico, de recíproco y de multifacético. Intentar separar ambas categorías intrínsecamente ligadas al narrar, al comunicar, y al teorizar la experiencia resultaría dificultoso, y hasta imposible. ¿Se podría hablar de experiencia sin referir a la alteridad, o a la inversa? ¿Es posible una experiencia sin Otro al que referir?

Solamente intentaré en este artículo abordar la dialéctica entre ambos conceptos, poniendo el acento en el concepto de experiencia por entender que las prácticas de cuidados son intersticios en donde la cultura deja sus huellas en cada uno de nosotros como vivencia y creencias, a partir de nuestra experiencia de vida en diversas cadenas de cuidados, incluyendo sus vacíos.

¿Qué es la experiencia? ¿Dónde y cuándo ocurre? ¿Se puede comunicar la experiencia? ¿En qué lenguajes se elabora y se comunica? La experiencia ¿de quién?

Para empezar, junto con Jorge Larrosa (2009:13-44), diré que “*la experiencia es eso que me pasa*”, que ocurre *en mí*, me transforma e impacta en Otros y en el mundo.

Ahora bien: eso que me pasa es un acontecimiento no reductible a nuestras palabras, ideas, sentimientos, saberes, poder y voluntad, sino ligado a las de otras y otros. De allí que *eso que me pasa*, habla en el lenguaje de muchas y muchos, conlleva un principio de alteridad y de exterioridad. Más cuando eso, el acontecimiento, se manifiesta como algo externo a mí, la experiencia *ocurre en mí*. El lugar de la experiencia es el sujeto: es lo que *me* pasa en el lugar de mis ideas, mis palabras, mis sentimientos, mi cuerpo, mis proyectos y disposiciones a la acción, mis representaciones, intenciones, saberes, voluntad y poder. Siendo todo ello no solamente experimentado sino expresado en distintos lenguajes en nuestro mundo, lo transforma, por cuanto la expresividad inherente a mi condición de sujeto impacta significativamente en él. En consecuencia, la experiencia es un *acontecimiento que me transforma*, y transforma al Otro, a lo otro y al mundo.

Este principio de reflexividad y subjetividad supone que no es posible hablar de *la* experiencia en general, así como no hay *experiencia de nadie*, sino que la experiencia es para cada cual, la suya: singular, particular, única, la que cada sujeto hace o padece.

Finalmente, diré que la experiencia es un *pasaje*, un camino, un recorrido no sólo exterior. Es un *pasar* que retorna a mí, que me trae, me deja algo. Un pasar que me viene, o viene hacia mí. Soy un territorio, superficie de sensibilidades en la que algo pasa, dejando afuera y adentro –en mí, sujeto de la experiencia- sus huellas, sus marcas, sus rastros. Lo que me *pasa*, entonces, es siempre paradójico, incierto, arriesgado, irregular, irreplicable y único, como todo camino que irrumpe en nuestras vidas invitándonos (u obligándonos, a veces) a pasar por él para llegar a un destino.

Considero entonces a la experiencia entramada a la alteridad, la exterioridad-interioridad, la reflexividad y la subjetividad, el pasaje, la pasión y la transformación, concibiendo que todo ello opera dialécticamente en el sujeto de la experiencia, y desde él hacia la alteridad y el mundo.

Como nos enseña Denise Najmanovich (2001): *“El término “experiencia” se utiliza con muy diversos sentidos: como modo espontáneo de conocer y como el aprendizaje a través de la práctica sostenida, entre otros. En el marco de este trabajo es importante diferenciar la experiencia espontánea e inmediata que todos los seres vivos tienen en su encuentro con el mundo y consigo mismos, del experimento que es una actividad deliberada. En particular surge una dificultad cuando en lugar de pensar en términos de un sustantivo queremos utilizar los verbos correspondientes ya que las dos acepciones mencionadas (la vivencia personal y el desarrollo experimental) se confunden al utilizar el único verbo disponible en castellano: experimentar. Es por eso que muchos autores hemos comenzado a utilizar un nuevo verbo: “experienciar” para dar cuenta de las experiencias no deliberadas ni planeadas.*<sup>1</sup>

La experiencia ocurre entre tiempos y espacios concretos y particulares, que la sitúan y la delimitan, y tiene que ver con lo que hago, toco, oigo, siento, saboreo y huelo, con el sufrir y sentir placer, con lo contingente y lo finito. Con la vida. Con un modo de vivirla y un modo de existir. Es, en consecuencia, un modo de habitar el mundo. Espacio y tiempo donde ocurre lo imprevisto y lo soñado, que emerge con el decir y el no-poder-decir, con el saber y el no-saber, con el límite de nuestro lenguaje expresado en palabras. Con el poder y el no-poder, o no- saber-qué- hacer. Un modo de habitar y pertenecer a los territorios de la experiencia: espacio y cuerpo, en un tiempo, que la hace histórica.

Ahora bien: ¿cómo se transmite una experiencia?

Solemos dominar mucho el lenguaje teórico, o el resultante de la práctica, o de la crítica. Poco nos detenemos en revisar el o los lenguajes de la experiencia, siempre sensibles, alterados y alterables. *“Paradójicamente, necesitamos palabras para poder darnos cuenta de su imposibilidad de dar cuenta con ellas de la experiencia (...) toda experiencia tiene algo de impronunciable; cualquier intento de decirla va acompañado de un sentimiento íntimo de incompletud, de incapacidad para expresar los matices (...)”* (José Contreras Domingo, 2009: 7-11)

Asoman entonces otros lenguajes, en otros rostros, relatos, en diversas formas textuales, en diferentes sensibilidades y corporalidades: otras formas de decir, otras temporalidades, diferentes

---

<sup>1</sup> El subrayado en negrita me pertenece.

maneras de narrar algo, solamente “común” si nos aferramos a una ilusión universalizante.

La experiencia habla y es narrada, como la vida misma, en múltiples lenguajes. Los signos, símbolos y soportes de dichos lenguajes configuran entretejidos complejos, que dan lugar a su narración. Incluso este que elegimos –la palabra escrita- para este soporte –un libro o revista- en su aparente y artificiosa unicidad, habla en muchos otros lenguajes simultáneamente.

Si la experiencia “*es lo que me pasa*”, la narración es *mi* transmisión de lo vivido, sentido, percibido, pensado en un acontecimiento... en suma, es mi situación, mi relato situado en mi temporalidad, en mi sensibilidad. Sin embargo, es siempre una narración situada, singular, particular. En lo que narramos, aflora el Otro, el entretejido, la trama, las redes de redes, lo soñado, lo vivido, lo creado desde el pensamiento, la acción y el corazón. Lo dicho y lo no dicho, lo “*alter-ado*”. La cultura occidental se ha construido sobre supuestos incuestionables que abonan nuestro sentido común, tales como que la experiencia es individual y que el sujeto es capaz de alcanzar un conocimiento objetivo. Nos detendremos a afirmar (junto a la y los autores mencionados) que *la objetividad es un mito, y la experiencia es producto de una construcción colectiva, que se vivencia subjetivamente y por ser reflexiva y reflexionada, transforma.*

En el *experienciar* del sujeto que narra, en el “decir” o contar “eso que le pasa”, hay historia. No *una*, sino múltiples, convivientes en el tiempo y espacio, otras veces desplegadas en muchos y diversos tiempos y espacios. *Y todo cuenta la historia.*

El sujeto de la experiencia no es, en consecuencia, el sujeto racional que conoce fundamentos últimos y realidades únicas de manera objetiva y puede relatar *lo que es* o *lo que allí acontece*, sino *un sujeto entramado a su entorno*, a su tierra, a su comunidad, interpelado por su vínculos: “*alter-ado*”. La experiencia para este sujeto no es algo directo, sin historia, independiente de las interacciones (como nos acostumbró la filosofía objetivista-positivista) sino la resultante de un sujeto implicado en su realidad. “¿Cómo llegamos a creer que existe una realidad completamente independiente de nuestra experiencia? ¿Cómo podríamos conocerla si no tenemos relación alguna con ella y cuando la tenemos se desvanece su “independencia”? ¿Cómo se estableció y difundió la idea de que existen “datos de la realidad” en lugar de “personas que seleccionan algunas experiencias a las que llaman datos? ¿Qué procesos llevaron a que nos parezca natural que nos digan que “los hechos hablan por sí mismos” y que los “datos cantan”?” (D.Najmanovich, 2001)

Resulta sugerente para mí la posibilidad que propone Najmanovich, al hablar de una *actitud y actividad historizante y un perspectivismo lúcido*<sup>2</sup> al momento de concebir y de narrar una

---

<sup>2</sup> “La actividad historizante produce narraciones cuya existencia depende en parte de nosotros, ya que es nuestra memoria, nuestros sistemas simbólicos y nuestras preguntas la que las hace existir. Un *historiador implicado* que se hace responsable de su lugar de enunciación porque reflexiona sobre las categorías actuales y está dispuesto a revisarlas. Quien cultiva la actividad historizante sabe también que la trama de lo que llamamos nuestra historia se teje con narraciones. Quiere dar forma sin congelar. No teme a las lagunas y discontinuidades, sabe que deja abiertos interrogantes, que su propio aporte puede ser enriquecido, interpretado, reorganizado, transformado. El “*perspectivismo lúcido*” a diferencia del objetivismo, supone un valor absoluto e independiente del historiador, el perspectivista se hace responsable de sus afirmaciones, de sus

experiencia. Una actitud ética-estética, conceptual y práctica que dé lugar a que emerjan diversos modos narrativos, múltiples miradas, enfoques e itinerarios que permiten producir sentido.

Enunciamos explícitamente nuestra concepción de la experiencia humana desde el paradigma de la complejidad<sup>3</sup>, esto es, aceptarla como “emergente”<sup>4</sup> de historias en una historia relatada, como acontecimiento creado y co-creado en tiempos no lineales<sup>5</sup> y espacios múltiples, simultáneos que, como afirma Foucault, “*se produce siempre en el intersticio*”, siendo contruidos colectivamente en tramas diversas de prácticas, sentires y deseos.

La experiencia puede comunicarse a condición de asumir que nuestro relato está entramado a otros modos de pensar-sentir- actuar en donde la experiencia humana no sea disociada, una narración que legitima diversas formas de sentir-saber-hacer aún cuando es *vista* –observada, vivida y transmitida- desde un punto singular, particular: lo que de ella me habitó o aún me habita. Y si nos damos cuenta que la forma varía según el ángulo de observación, el movimiento, según nuestro propio estado de movilidad, y el tamaño según la distancia, diremos que es imposible pretender una narración objetiva, así como sostener un discurso objetivo acerca de la experiencia.

Si los lenguajes en que emerge una experiencia y es contada, liga todos los puntos desde los que es vista, tendremos que asumir que se puede comunicar en múltiples lenguajes, que no se comunica *una sola* historia, sino la de quien la narra; que la misma es un recorte – entramado, pero recorte al fin- del sujeto que relata o escribe la experiencia. Que al hablar y comunicar nuestra experiencia, hablamos y comunicamos algo de lo otro y de lo que le pasó al Otro desde nuestro singular modo de sentirla, vivirla, pensarla y habitarla, así como de la forma en que hemos habitado los espacios y el registro histórico que tenemos de ese tiempo compartido. Si aceptamos que es una forma de ver entre otras, nuestro mundo de experiencias se enriquece.

---

preferencias, en suma, de su producción de sentido. Para él, no todas las historias son iguales (...) Pero todos estos calificativos son el resultado de una valoración hecha por *alguien*, y no una verdad de hecho” (D.Najmanovich, 2012:11-12)

<sup>3</sup> “En las últimas dos décadas, se han ido desarrollando diversas líneas de investigación que coinciden en utilizar enfoques capaces de albergar la diversidad y de dar cuenta de la multidimensionalidad de los sistemas y de su evolución dinámica. El término “complejidad”, a pesar de ser singular incluye paradójicamente la pluralidad. Porque “complejo” proviene de “complexus” que significa entramado, tejido, enlazado y presupone tanto la unidad como la diversidad. Desde su misma nominación la complejidad nos muestra un mundo múltiple, diverso y en red. Es una forma de abordaje, un estilo cognitivo, un proyecto inagotable que admite en su seno una inmensa variedad de enfoques. Estas miradas han abierto un nuevo mundo, si lo comparamos con los saberes instituidos por el paradigma de la simplicidad. Pero esa amplitud conquistada no debe hacernos olvidar que ninguna ciencia, ningún modelo, ninguna teoría puede abarcar el infinito, ni condensar toda la experiencia humana. (D.Najmanovich,2012:295)

<sup>4</sup> La noción de emergencia está relacionada con una comprensión dinámica y compleja de la existencia en la que los sistemas son más y, como sabiamente ha mostrado Edgar Morin, también menos que la suma de sus partes.”(D.Najmanovich,2012:302)

<sup>5</sup> A partir de la segunda mitad del siglo XX se produjo una explosión de publicaciones relacionadas con modelos no-lineales. Los sistemas no lineales son “sensibles a las condiciones iniciales”, lo que en términos legos significa que un pequeño cambio puede producir un inmenso efecto. Una diferencia fundamental entre las ecuaciones lineales y no lineales es la realimentación, es decir, las ecuaciones no lineales contienen términos que “vuelven sobre sí mismos”. (D.Najmanovich,2012:309)

Somos seres humanos insertos en una cultura, hablantes de una lengua, atravesadas por ciertas categorías cognitivas y por emociones, intereses y preguntas. De esa manera hacemos y narramos la historia, relatando una experiencia que es una construcción colectiva.

La humanidad vive hoy su experiencia contemporánea que es resultante de un largo proceso histórico de construcción colectiva, donde la *experiencia espacial* fue modelada por las artes (en especial las pinturas del Medioevo y del Renacimiento), por la física y las matemáticas, entre otras ciencias, por la aparición de la imprenta, por los viajes comerciales cruzando los océanos, las cartografías, la exploración de nuevos territorios, los avances de la ciencia con sus “experimentos” y así con tantas otras experiencias humanas, tal como la invención del calendario gregoriano, que configura una *experiencia temporal* impuesta como universal – aunque otros pueblos simultáneamente concebían y calendarizaban el tiempo de otro modo, de acuerdo a su experiencia, su percepción del mundo y de los ciclos de la vida\_ *una experiencia social*, según sea la particular percepción del Otro con las consecuentes formas de organización social y política hasta hoy, época de acelerados y vertiginosos cambios en nuestras vivencias y percepciones del mundo, donde la globalización y las redes virtuales fortalecen modos de pensar-sentir al Otro haciendo lazos superficiales y descomprometidos, lo que de algún modo contribuyó al contenido de una modernidad líquida (Z.Bauman,2000, 2003) Esas y muchísimas otras experiencias han dado lugar a la emergencia de percepciones y vivencias espaciales, en relación al tiempo y al “diferente”, creando una trama en la que “*eso que me pasa*” (la experiencia) es la vivencia y el relato con sentido y significado singular de una construcción colectiva, o si se prefiere, una realidad co-creada y vivida subjetivamente.

El deseo de comunicar nuestra experiencia, entonces, como se dijo “(...) *va acompañado de un sentimiento íntimo de incompletud, de incapacidad para expresar los matices*” (Contreras Domingo J., Op.Cit) dado que es nuestra particular manera de narrar el conocimiento y las vivencias.

Eso es cierto, pero también diremos que va acompañado de utopías y esperanzas. Sin pretender que estas nos permitan pintar todos los matices, afirmamos que las utopías y esperanzas han sido y son nuestras luces para enfocar las sombras, en nuestro *pasaje*. En el pasar, vemos siempre las huellas del Otro. ¿Quién es el Otro?

*“La filosofía occidental coincide con el develamiento del Otro en el que, al manifestarse como ser, el Otro pierde su alteridad. Desde su infancia, la filosofía ha estado aterrorizada por el Otro que permanece siendo Otro, ha sido afectada por una alergia insuperable. Por ello, se trata esencialmente de una filosofía del ser: la comprensión del ser es su última palabra y la estructura fundamental del Hombre”* (Levinas, 2000:49)

Retomaré la pregunta: ¿es posible una experiencia sin Otro al que referir?

Si el “experienciar” es nuestro *pasaje* poco o nada deliberado por una situación, ello no quiere decir que sea un *pasaje* solitario. Aún cuando ilusoriamente creamos que se trata de lo que observamos

como “no participantes”<sup>6</sup>, nuestra mirada nos hace parte, nos involucra, nos interpela, nos conmueve. Ello es así porque en nuestra mirada emergen las presencias. En lo que observamos se hace presente Otro. Ese Otro se manifiesta como muchos seres, no universales, no asexuados ni indiferenciados. Esos seres concretos, corpóreos y entramados cuestionan nuestros saberes, nos interpelan con *su presencia en la situación*.

Junto con Joan Carles Mèlich (2009: 79-95) asumo una concepción del *Otro como ser en situación*, una visión antropológica de la situación y una perspectiva narrativa para hablar de las otras y otros de nuestra experiencia.

La antropología narrativa nos enseña que *el Otro es un ser en situación*, se manifiesta de carne y hueso, resuelve a cada instante lo que quiere y puede hacer con su vida, y lo hace sostenido en costumbres. Estos seres en situación son además “interpretadores”, el ser “(...) *vive en un universo en el que la realidad nunca es “la” realidad sino “una” realidad, y por tanto siempre hay “otra”, aunque sea solamente imaginada.*” (Joan Carles Mèlich, 2009:84) No poseen una identidad estática y esencial, sino que habitan un mundo que no han elegido, que siempre están transformando. De tal modo que datos, cifras, hechos son leídos por los seres en su situación, lo cual nos afirma que no hay identidad del Otro sin contexto, sin entorno.

Soy mi situación. Son su situación. Somos nuestras situaciones. La hermenéutica nos permite – desde un punto de vista epistemológico- asumir la interpretación que todos los seres hacemos de todo en una situación. No cualquiera, sino “mi” situación, “su” situación.

Esto es: *la situación, como la identidad, no son estáticas*. Las situaciones van cambiando en tiempos y espacios, se superponen, surgen de giros y bifurcaciones, inciden unas en las otras, y con todo ello, cambia la identidad de los seres que la habitan.

Ese “Otro que permanece siendo Otro” (J.C.Melich, Op.Cit) se torna una cuestión fundamental en nuestro discurso. No nos aterroriza, más bien, se torna nuestra perspectiva y punto de referencia. Nuestra mirada lo hace presente de ese modo, y la suya, a nosotros.

En consecuencia, el Otro es “un ser en su situación” que tiene un rostro y una identidad, la que no es fija ni a priori, sino que surge de un “proceso de identificación”: la situación nunca es la misma, los mundos interpretados (tradiciones y costumbres) no son elegidos pero si reinterpretados y resignificados a lo largo de la historia de ese ser, y la búsqueda de sentido de la vida hace mutar situaciones, hace que los sujetos se dibujen a sí mismos, construyan o reproduzcan lo que son. He allí un *proceso de identificación*, que involucra a una trama narrativa como co-creadora de la identidad, pues nunca decidimos solos lo que queremos ser. Este proceso, este “*estar situándose*”, es una búsqueda de sentido que requiere de los pequeños sueños diurnos, como dice Ernest Bloch (2004), lo que no está en la situación heredada, y requiere de *alternativas*.

---

<sup>6</sup> Diremos desde ya que no es posible, desde nuestro punto de vista teórico, observar sin participar. Aún a la distancia, y aún cuando creamos que no estamos involucrados en lo observado, nuestra mirada, nuestra “observación” lo modifica, altera, influye, retroalimenta e incluso, lo cambia. Nuestra observación nos hace parte de lo que observamos.

Para Levinas *“la verdadera constitución-institución de mi voz (...) lo que podríamos llamar humanidad (...) lo que me vuelve humano, es la interpelación del Otro, la presencia que se ausenta de su Rostro”* (Ricardo Forster, 2009: 97)

### **Las huellas del Otro en nuestras creencias y prácticas de cuidado.**

¿Por qué es tan fundamental la referencia a la alteridad en nuestro discurso? Porque rompe *mi* (nuestra) autorreferencialidad.

Siguiendo la interpretación que hace Ricardo Forster (2009:105-106) de la obra de Levinas, afirmamos que *“Estamos ante una inversión del principio que dominó las prácticas caritativas de Occidente, frente a una aguda crítica de la filantropía, ya que si simplemente afirmo que el Otro me interpela en su necesidad, en su reclamo, en su pedido de comida, que le dé derechos, que lo incorpore a la gramática del sistema, mi lugar, evidentemente, es el de la significación imperial, el que a partir de la misericordia, como si fuera una dama de sociedad, le da al otro una sobra del banquete, lo dibuja como alguien cuya silueta depende de mí. Su ciudadanía le es impuesta, extraña, le viene siempre de afuera, y yo, íntegro, dadivoso, ocupo el lugar de la buena conciencia, de quien le ha dado el lugar de lo humano al carenciado, al desplazado, al ausente. (...) para Levinas el lugar de lo deshumano no está en el otro, sino que está de este lado de la frontera.”*

La crítica de Levinas a la premisa olvidada del Otro en la filosofía occidental ha dado forma a un conjunto de prácticas filantrópicas dibujadas en el escenario actual del mercado laboral, de formaciones profesionales y de políticas sociales. ¿Cuánto de esta “creencia” aún circula por las venas de nuestras implícitas visiones de la vida, del otro y de estrategias profesionales no alter-adas, no revisadas, cuánto de la interpelación del Otro queda dibujada en su silueta como dependiente de mí, aún cuando discursivamente digamos lo contrario, o lo que es peor en muchos casos, “creemos” decir lo contrario?

Reafirmo que el *“lugar de lo deshumano no está en el otro, sino que está de este lado de la frontera”*: instituciones, políticas sociales, políticas educativas, prácticas profesionales, saberes hegemónicos, sorderas y faltas de apoyo por no ver al Otro...

Abordar la crucial cuestión del *vínculo entre la experiencia y la alteridad* es penetrar en un horizonte borrado, *“(...) es poner en discusión un orden del poder, una lógica de representación y una inédita violencia que cae sobre el cuerpo del otro.”* (Ricardo Forster, 2009:101)

Levinas (2000:110) aporta un concepto bello y potente para entender esta relación: la “huella”. *“La huella del otro es antes que nada la huella de Dios, que nunca está ahí. Él ya se ha ido. Es por eso que uso la tercera persona: ÉL. En esto yace su imposibilidad. Él se ha entregado a ella cuando dice: no hay gracia. En este sentido, Él siempre está ausente. Considero esto como la huella del otro en el hombre. En este sentido, cada hombre es la huella del otro. El otro es Dios, el cual viene precisamente al pensamiento. Él acontece. Pero no todo es deducible. Si todo fuera deducible, el otro estaría comprendido en el yo. La huella es también un concepto para aquello que no es*



*deducible. ¿Qué queda? Sólo queda una huella, como si alguien hubiese estado ahí.”*

Estas huellas y todo su pensamiento, nutren de un giro ético al pensamiento filosófico y a las Ciencias Sociales, de esa indispensable presencia del otro como articuladora de una alteridad que, siguiendo la lectura de Ricardo Forster (2009: 116) *“funda una comunidad capaz de entrelazar lo igual y lo distinto sin ejercer una violencia negadora (...) una ruptura de la política como lógica de la guerra o de la relación amigo-enemigo, lógica binaria”*

Las *huellas* y la *lengua del otro* son pistas conceptuales muy fecundas para nutrir nuestra concepción. Derrida (2000:31) aporta su versión del otro mediante nuestra “hospitalidad”<sup>7</sup>, y nos hace ver que es la lengua –la nuestra y la del otro- el escenario no siempre explorado de la hospitalidad. Siendo el Otro un ser en situación, se me hace presente en la experiencia por medio del lenguaje, o mejor, por medio de todos sus lenguajes. No necesariamente hablamos de una presencia física, concreta, corpórea. La presencia significa en toda la amplitud y complejidad de la palabra, la existencia de la alteridad en todas las expresiones de mi experiencia: recuerdos, memorias, vivencias pasadas, sueños que evocan, todo lo que ha dejado sus huellas en mí.

Finalmente, es necesario un breve giro para hacer referencia *al otro con minúscula*, que asoma en la alteridad efectiva, ese ser que asume la figura de la debilidad y la potencia al mismo tiempo, que es tangible e histórico y que habita mundos concretos y pasionales que son espacios a veces cargados de cuidados, y otras veces muy vacíos. Pensar los cuidados del otro y lo otro (sujeto-ciudadano, en su ambiente) como trama de prácticas que acontecen en espacios concretos y simbólicos marcados por huellas de respeto, *hospitalidad y reconocimiento en su propia lengua*.

Sintiendo así estos fundamentos, creo que nuestra mirada se traduce en *escuchar al otro dentro de sí*, como principio directriz de las estrategias de conocimiento en nuestras investigaciones y de intervención estratégica en sus contextos. Necesitamos reconocer y aceptar la diferencia, ya que de lo contrario no habrá emergencia de lo otro: otro ser ú otros contextos. *“Reconocer esa necesidad del Otro (las otras, los otros) a la vez que la distancia que le separa de mí, es un aprendizaje que no puede producirse desde la rígida seguridad que nos coloca en la certeza de que los diferentes, los diversos no sólo son otras u otros, sino que además están en otra parte, fuera de nosotros y que, cuando aparecen junto a nosotros, sólo es porque nos necesitan, ellos y ellas, a nosotros.”* (Perez de Lara, 2009: 49)

La cuestión de la alteridad nos replantea permanentemente –en especial en la vida contemporánea- la cuestión del *encuentro*. Sentimos y sabemos que las experiencias de encuentro en la modernidad líquida están en profunda crisis, en todas las dimensiones de los vínculos y relaciones sociales.

---

<sup>7</sup> “Para decirlo en otros términos, la hospitalidad absoluta exige que yo abra mi casa, y que dé no sólo al extranjero (provisto de un apellido, de un estatuto social de extranjero, etc.) sino al otro absoluto, desconocido, anónimo, y que le dé lugar, lo deje venir, lo deje llegar, y tener lugar en el lugar que le ofrezco sin pedirle ni reciprocidad (la entrada en un pacto) ni siquiera su nombre. La ley de la hospitalidad absoluta ordena romper con la hospitalidad de derecho, con la ley o la justicia como derecho. La hospitalidad justa rompe con la hospitalidad de derecho...” (Derrida, 2000:31) En este marco cobra sentido la palabra *huésped* como el que recibe el don de la hospitalidad.

Diremos que esto deviene de una construcción colectiva e histórica de la experiencia de encuentro, y no sucede porque sí. Denise Najmanovich (2012, Op.Cit) nos permite afirmar que el encuentro con el otro, como extranjero en la ciudad, como enemigo en la guerra, como conquistador y también como conquistado, fue generando un gran temor a lo diverso y también una acuciante necesidad de encontrar justificaciones para vencerlo o aniquilarlo. Nuestra cultura pretendió disolver las tensiones de la vida imponiendo límites absolutos, buscando garantías, anhelando definiciones, disciplinando el saber y estandarizando las prácticas.<sup>8</sup>

La experiencia de encuentro con el otro que hoy tenemos –en tanto construcción colectiva– tiene sedimentos muy densos del pasado, desde los ecos que llegan de planteos identitarios sostenidos en la expulsión de la alteridad, referenciando al otro como ser extraño, híbrido, primitivo, indefinido, anormal, irracional, incierto, raro o deforme, y nuestra inteligencia emocional está aún impregnada de estas versiones culturales para percibir al mundo y a las otras y otros. De este modo, el cuidado se connota culturalmente desde huellas de desconfianza, miedo, autodefensa respecto del Otro y variadas manifestaciones del individualismo.

Pero como nos dice la misma autora (Najmanovich, Op.Cit.) *“La vida es encuentro e intercambio. Los seres vivos encuentran sus “nichos ecológicos” en el juego de las tensiones entre la vida y la muerte, el uno y el otro, la comunidad y la disparidad. Esas tensiones son las que dan forma a su existencia a través del intercambio con los otros. En la dinámica de la vida la alteridad es condición de posibilidad y no solo fuente de hostilidad. (...) En esta dinámica vital toda demarcación es provisoria, los límites no están definidos a priori”*

Al cierre de esta comunicación, resultará algo más clara la significativa importancia de reflexionar acerca de las dinámicas relacionales de cuidar - ser cuidados, revisando creencias propias y colectivas acerca de lo que ello implica, requiere y moviliza, como huellas de lo otro (de alguien, de algo...) en *mi* experiencia de vida. Los cuidados hablan siempre de vínculos<sup>9</sup> y experiencias de recibirlos y/o darlos, así como de decidir, incluso, no darlos (a mí mismo, a los otros, al ambiente), por lo que, *“eso que me pasó”* (o que me pasa) deja en mí y en mi entorno huellas de significados. Son ellas, enmarañadas históricamente, los soportes de los discursos jurídicos, políticos, institucionales, morales, colectivos y singulares, del cuidar o no la vida y la existencia en todas sus particulares manifestaciones. De allí que todo proceso de cambio de paradigmas y modos de acción,

---

<sup>8</sup>“Sin embargo, vale la pena preguntarse: ¿Los temores que despiertan en nosotros lo híbrido, lo borroso, lo ambiguo y lo incierto son comunes a todos los hombres o se trata solo un hábito cultural Occidental? ¿Qué nos condujo a la persecución cultural de lo “claro y distinto” como algo absolutamente indispensable para el conocimiento?” (Najmanovich, 2012: 264)  
Este modo de vivir, y por lo tanto de pensar-sentir, fue el fruto de una desconfianza básica en los otros, de una desesperada necesidad de certidumbre que exige la eliminación de todo aquello que no se conforme totalmente a lo conocido. (Najmanovich, 2012: 266)

<sup>9</sup> Para profundizar esta afirmación, remito al capítulo *“Cuidados, solidaridad para con la naturaleza y en las relaciones sociales: política, estrategia, arte y apuesta”*. De mi autoría, en esta publicación.

así como la modelación que hacen de las instituciones, requiera desentrañar esta maraña, rastreando las huellas en la complejidad cultural que los sostienen.

### **Bibliografía.**

- Bauman Zygmunt (2000, 2003). *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica. Bs. As
- Bloch Ernest (2004) *El principio esperanza. Vol.1* Madrid. Trotta
- Contreras Domingo, José (2009) Prólogo, del libro *“Experiencia y alteridad en educación”* (pp.7-11) Buenos Aires. HomoSapiens Ediciones.
- Derrida, J. (2000) *De la hospitalidad*. (pp. 31) Bs As. Ediciones de la Flor
- Forster, Ricardo (2009) Los rostros de la alteridad. En Carlos Skliar-Jorge Larrosa (comp) *“Experiencia y alteridad en educación”* (pp.97-120) Buenos Aires. HomoSapiens Ediciones.
- Larrosa Jorge (2009) Experiencia y alteridad en educación. En Carlos Skliar-Jorge Larrosa (comp) *“Experiencia y alteridad en educación”* (pp.13-44) Buenos Aires. HomoSapiens Ediciones.
- Levinas, E. (2000) *La huella del otro*. (pp. 49) México. Taurus.
- Mèlich Joan-Carles (2009) Antropología de la situación (una perspectiva narrativa). En Carlos Skliar-Jorge Larrosa (comp) *“Experiencia y alteridad en educación”* (pp.79-95) Buenos Aires. HomoSapiens Ediciones.
- Najmanovich Denise (2001) Pensar la Subjetividad. Complejidad, vínculos y emergencia. *Revista “Utopía y Práxis Latinoamericana”, Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social. Año 6 N° 14*. Venezuela. Editada por la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad de Zulia.  
(2012) “Las concepciones heredadas: la ética-estética de la disociación”, en el curso virtual *La subjetividad en la era de la red. El vivir humano entre lo singular y lo común*. Agosto-diciembre 2012. URL: [www.educampogrupal.com.ar](http://www.educampogrupal.com.ar)
- Perez Lara (2002) Escuchar dentro de sí. En Carlos Skliar-Jorge Larrosa (comp) *Experiencia y alteridad en educación* (pp.45-77) Bs As. HomoSapiens Ediciones.