

## II ENCUENTRO DE JÓVENES INVESTIGADORES

*“Consolidando espacios del quehacer científico en San Juan”*

2, 3 y 4 de Octubre 2013

Centro Cívico – San Juan Capital

**Título de la exposición:** El carácter científico de la Enfermería. Apuntes para una fundamentación fenomenológico-hermenéutica

**Línea temática:** Filosofía y discurso

**Expositor:** Dr. Esteban Vergalito

**Institución de pertenencia:** Departamento de Biología (FCEFNU-UNSJ) / Departamento de Filosofía y Ciencias de la Educación (FFHA-UNSJ) / Instituto de Filosofía (FFHA-UNSJ). Proyecto Jóvenes Investigadores: “Epistemologías de la Educación y de la Salud: diagnósticos y propuestas para el fortalecimiento de la formación de grado de la UNSJ en Ciencias de la Educación y Enfermería”. Director: Dr. Esteban Vergalito.

### **Resumen**

Desde un punto de vista epistemológico, la justificación de la condición científica de la Enfermería depende, entre otros requisitos, de la capacidad de este saber para: a) delimitar, definir y caracterizar con precisión su campo objetual; b) fundamentar su/s paradigma/s teórico/s principal/es; c) sustentar y sistematizar sus procedimientos de indagación (teórica y empírica); d) sustentar y sistematizar los métodos empleados para validar sus enunciados (teóricos y empíricos); e) justificar su especificidad frente a pares científicos.

La tesis que defendemos en este trabajo es que la fenomenología hermenéutica, comprendida aquí como tradición intelectual, provee importantes y fecundas herramientas conceptuales para dar respuesta a esta cuádruple exigencia, en sus diversos niveles analíticos (ontológico, teórico, epistemológico y metodológico). En este sentido, la Ciencia de Enfermería, definida genéricamente como “el estudio del cuidado de la experiencia o vivencia de la salud humana”, admite una fundamentación filosófica de índole ética, centrada en las nociones fundamentales de “alteridad”, “rostro”, “interpelación”, “recibimiento”, etc., de la cual se desprende un encuadre ontológico, teórico y epistemológico particular para la disciplina. En otros términos, ensayamos aquí una justificación del estatuto científico de la Enfermería desde la ética levinasiana de la exterioridad que permite fundamentar el sentido general del cuidado enfermero.

**Palabras clave:** ENFERMERÍA – CIENCIA – FENOMENOLOGÍA  
HERMENÉUTICA

# EL CARÁCTER CIENTÍFICO DE LA ENFERMERÍA. APUNTES PARA UNA FUNDAMENTACIÓN FENOMENOLÓGICO-HERMENÉUTICA

*Esteban Vergalito (UNSJ)*

## **Antecedentes y Fundamentación**

Desde un punto de vista histórico, el proceso de constitución de la Enfermería como ciencia es relativamente reciente. De acuerdo con las principales investigaciones sobre Historia de la Enfermería, esta última etapa en la trayectoria de la disciplina se inicia hacia los años '50 y '60, cuando la práctica enfermera comienza a profesionalizarse y la instrucción deja paulatinamente de ser empírica o técnica, para transformarse en formación universitaria (Villalobos, 1998: 76-81 y 2007: 163-164; Martínez Martín y Chamorro Rebollo, 2011: 127-153). El surgimiento de la Enfermería académica abre así un promisorio campo de indagación epistemológica –explorado sólo parcialmente hasta el momento–, habida cuenta de que su progresivo desarrollo como práctica profesional a nivel mundial no justifica ni consolida, por sí solo, su carácter científico. Más bien a la inversa, la bibliografía especializada en Epistemología de la Enfermería reconoce la necesidad de continuar profundizando la investigación en torno a los diversos aspectos implicados en la fundamentación epistemológica y teórica del campo disciplinar (Villalobos, 2007, 2002 y 1998: 84-85). Sobre esta base, puede sostenerse que el camino de consolidación de la Enfermería *en cuanto ciencia* aún no ha culminado y que su estatuto epistemológico resulta todavía problemático. En tal sentido, el éxito de su pretensión científica dependerá de su capacidad para: a) delimitar, definir y caracterizar con precisión su campo objetual; b) fundamentar su/s paradigma/s teórico/s principal/es; c) sustentar y sistematizar sus procedimientos de indagación (teórica y empírica); d) sustentar y sistematizar los métodos empleados para validar sus enunciados (teóricos y empíricos); e) justificar su especificidad frente a pares científicos.

En este contexto, consideramos que el pensamiento filosófico, en general, y la fenomenología hermenéutica, en particular, pueden contribuir a esa tarea de profundización conceptual, en dirección al afianzamiento de la Enfermería Científica. Y ello no sólo en los planos analíticos mencionados (epistemológico, teórico y metodológico), sino también en las dimensiones que atraviesan la problemática

científica en general: lo ontológico, lo ético, lo político, lo social, lo económico, lo cultural, etc. Más aún, es precisamente en el despliegue y elaboración conceptual de estos últimos aspectos donde la labor filosófica puede efectuar su mejor aporte, inaugurando direcciones de sentido y ámbitos de reflexión inéditos para un saber que transita a paso firme desde su originario arraigo práctico hacia niveles cada vez más complejos y abstractos de explicitación, estructuración y sustentación teórica.

### **Objetivos General y Específicos**

Como se sigue de lo anterior, nuestra indagación filosófica tiene como meta general cooperar en la constitución de una Enfermería Científica, formulando una red conceptual filosófica pertinente para significar y sustentar categorías ontológicas, teóricas, epistemológicas y metodológicas centrales de la disciplina. Al interior de esta empresa de largo alcance, el presente trabajo se propone poner de relieve y fundamentar el cariz eminentemente *ético* del cuidado enfermero, partiendo de un abordaje fenomenológico-hermenéutico. Para tal fin, nos inspiramos aquí en el original pensamiento de Emmanuel Lévinas, cuya tendencia general permite trascender el horizonte ontológico-gnoseológico de la filosofía occidental tradicional y de la hermenéutica filosófica hasta Heidegger, en favor de una perspectiva prioritariamente ética. Desde este ángulo, la Enfermería científica, habitualmente autocomprendida como “el estudio del cuidado de la experiencia o vivencia de la salud humana” (Villalobos, 2002: 10), no se apoyaría ya, en última instancia, en una ontología de la existencia con eje en el círculo de la “comprensión” (Rivera y Herrera, 2006), sino en una ética de la exterioridad centrada en la recepción de la “alteridad”. Es de esta última aproximación que buscamos deducir implicancias conceptuales que coadyuven en la construcción de una Enfermería Científica, resemantizando su cardinal noción de “cuidado”.

#### **1. Contra el primado de la ontología**

*(...) en nuestra relación con otro, él no nos afecta a partir de un concepto. Es ente y cuenta en cuanto tal.*

Emmanuel Lévinas,  
*“¿Es fundamental la ontología?”*

Pese al cariz innegablemente innovador de los tratamientos fenomenológicos expuestos en *Ser y Tiempo* (Heidegger, 2009) –aspecto que Lévinas reconoce aún en el auge de su distanciamiento frente a ellos (Lévinas, 2001: 13-16)–, es en la subordinación de la ontología fundamental a las metáforas de la luz y de la visión que el pensador lituano descubre la íntima filiación del proyecto filosófico heideggeriano con la larga tradición occidental de corte intelectualista iniciada por Platón. Desde esta clave interpretativa, para el pensador de Messkirch, la inteligencia del ser de lo particular sólo resulta posible a través del conocimiento de lo universal. Prueba de ello es que la comprensión del ente se da siempre dentro del horizonte del ser y gracias a la apertura de sentido que éste conlleva. El inevitable resultado de dicho intelectualismo consiste, para Lévinas, en el sometimiento de “las relaciones entre los entes a las estructuras del ser”, es decir, de “la metafísica a la ontología” y, por lo tanto, de “lo existencial a lo existenciarlo” (Lévinas, 2001: 17).

Sin dejar de conceder cierta pertinencia a esta aproximación, la apuesta levinasiana se halla orientada a poner bajo sospecha la pretendida dimensión “fundamental” concedida por Heidegger a la ontología. El anclaje de tal cuestionamiento es el vínculo con el otro, cuyo conocimiento trasciende la comprensión ontológica, toda vez que nos afecta siempre en cuanto ente y sin mediación conceptual alguna. Esta relación, que desborda incluso la noción heideggeriana de “estar-con-otro” (*Miteinandersein*), no ha de entenderse como mera “comprensión”, sino también, y principalmente, como *interlocución*. Según la expresión del filósofo, “la invocación del otro es inseparable de su comprensión” (Lévinas, 2001: 18). Por ende, “dejar ser” la otra existencia es haber puesto ya en juego el vínculo, no menos original, del “aceptar” o “tomar en cuenta” dicha existencia.

Este nexo interlocutivo entre el yo y el otro suspende la referencia a la totalidad ontológica y devuelve definitivamente la problemática filosófica, del ámbito del ser, al terreno del ente. Como afirma Lévinas, al hablarle a otra persona “he olvidado el ser universal que ella encarna para atenderme al ente particular que es” (Lévinas, 2001: 19). Así, el lenguaje mismo, en su función expresiva, comporta la institución de una socialidad primaria, irreductible a toda comprensión y anterior a cualquier participación conjunta en un contenido común. De esta suerte, la experiencia social –para Lévinas, de

pregnancia metafísica, religiosa o ética<sup>1</sup> del “encuentro” y del “saludo” con el otro hombre, precede y excede la experiencia cognoscitiva –de raíz ontológica– de la “concepción” o del “desvelamiento” de su ser. El corolario de dicho movimiento de retorno hacia el otro es la sustracción de este último del horizonte general del ser, de su nominación por la comprensión y de su poder de posesión –y, por lo tanto, de apropiación, de negación y de violencia– (Lévinas, 2001: 20-21). En suma, “el ente en cuanto tal (y no como encarnación del ser universal) no puede hallarse más que en una relación en la que se le invoca. El ente es el hombre y sólo en cuanto prójimo es el hombre accesible, sólo en cuanto rostro” (Lévinas, 2001: 20).

Es así como la crítica a la prioridad de la ontología reconduce, vía una impugnación del intelectualismo occidental, de Platón a Heidegger, a una desconstrucción y a un desplazamiento general de la problemática filosófica tradicional (Derrida, 2001: 50). A partir de aquí, ésta no podrá auto-interpretarse más como “pregunta ontológica” por el sentido del ser (Heidegger, 2009: 23-32), debiendo dejar paso a una interrogación eminentemente *ética* orientada por esa alteridad infinita y trascendente del otro hombre a la que apunta la categoría de “rostro” y su intrínseca exigencia de acogida, respuesta y justicia.<sup>2</sup>

## 2. Lo infinito como trascendencia

*¿Pero cómo el Mismo, que se exhibe como egoísmo, puede entrar en relación con Otro sin privarlo inmediatamente de su alteridad? ¿De qué naturaleza es la relación?*

Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito*

---

<sup>1</sup> De acuerdo con la sistematización de Julia Urabayen (2011), este triple carácter responde a los tres aspectos de la relación con el Otro reconocidos por el filósofo. En el primer caso, lo que se enfatiza es la oposición de este último a su absorción en la totalidad ontológica (rasgo metafísico); en el segundo, en cambio, se pone el acento en el rechazo de la reducción de lo absoluto en la inmanencia (rasgo religioso); en el tercero, finalmente, se destaca la afirmación de la exigencia de responsabilidad (rasgo ético).

<sup>2</sup> Un tratamiento más exhaustivo y complementario al que acabamos de sintetizar puede hallarse en *Totalidad e Infinito* bajo el título “La metafísica precede la ontología” (Lévinas, 2006: 66-71). Allí, el autor concluye que “(...) la comprensión del ser en general no puede *dominar* la relación con el Otro. Esta domina a aquélla. No puede salirse de la sociedad con el Otro, aun cuando considere el ser del ente que él es. La comprensión del ser se dice ya al ente que vuelve a surgir detrás del tema en el que se ofrece. Ese ‘decir al Otro’ –esa relación con el Otro como interlocutor, esa relación con un ente– precede a toda ontología. Es la relación última del ser. La ontología supone la metafísica.” (Lévinas, 2006: 71).

Para poder caracterizar adecuadamente la categoría de “rostro” y el peculiar fenómeno de alteridad que ella aprehende, es menester elucidar ante todo el tipo de vínculo que liga, en general, a esas dos metacategorías filosóficas que Lévinas denomina “Mismo” y “Otro”. En tal sentido, resulta útil presentar una breve síntesis de los momentos principales del primer capítulo de *Totalidad e Infinito* (Lévinas, 2006: 57-127), consagrado específicamente al tratamiento de dicho nexo.

De acuerdo con Lévinas (2006: 57-59), un Deseo “metafísico” de lo Invisible supera el ansia de realidades mundanas, caracterizadas por una alteridad enteramente reabsorbible por la identidad humana en tanto pensante o poseedora. Frente a esta última dinámica, signada por el juego entre falta y completamiento, el Deseo metafísico apunta a aquello que jamás puede ser colmado por ninguna satisfacción, a una alteridad o exterioridad absoluta que desborda toda posibilidad de anticipación, aprehensión y apropiación. De ahí, pues, el alejamiento, la inadecuación y la invisibilidad que caracterizan al lazo que el Deseo mantiene con su objeto –lo “Otro”–, nítidamente contrastante con la aproximación, la adecuación y la iluminación propias de la comprensión (Lévinas, 2006: 58). Pero esta otredad absoluta, desbordante y desquiciante de toda captación ontológica, comporta aún significado: “Para el Deseo, esta alteridad, inadecuada a la idea, tiene sentido. Es esperada como alteridad del Otro y también como la del Altísimo” (Lévinas, 2006: 58-59).

Es del Yo, entendido como figura máxima o por excelencia de lo Mismo, de lo que el Otro toma distancia radicalmente, a través de un movimiento de separación irreversible, esto es, sin correspondencia mutua (Lévinas, 2006: 60-61). Contra la lógica com-prensiva –es decir, finalmente “prensiva” o posesiva– e identificatoria del Yo en su habitar el mundo, en virtud de la cual éste reincorpora en su interioridad toda diferencia mundana, la extranjería del Otro cuestiona toda posesión y reidentificación del sí en su propia morada. Pero dicho cuestionar no se produce al modo dialéctico, como negación y oposición interna a “una totalidad que englobaría al Mismo y lo Otro” (Lévinas, 2006: 62). De allí la necesidad –anunciada por nuestro epígrafe– de aclarar aún más el vínculo entre aquél (realizado en el Yo auto-identificante como egoísmo) y este último (dado como separación inconmensurable con él).

Según hemos visto en el apartado anterior, esta relación metafísica entre Mismo y Otro funciona discursivamente. A dicha determinación básica, la descripción fenomenológica de *Totalidad e infinito* adiciona su “cara a cara” constitutivo (Lévinas, 2006: 103-104), que señala una “distancia en profundidad (...) irreductible a aquello que la actividad sintética del entendimiento establece entre los términos diversos – mutuamente– que se ofrecen a su operación sinóptica” (Lévinas, 2006: 63). Tal brecha, que ya hemos denominado “separación”, sólo es posible bajo esa condición de irreversibilidad también previamente destacada, por la cual el movimiento se produce exclusivamente desde un polo hacia el otro de la relación. El filósofo lituano reserva el nombre de “trascendencia” para el recorrido de esa distancia que separa al Yo de la alteridad absoluta (Lévinas, 2006: 63). Así, el pensamiento, en tanto discurso, se enfrenta al Otro hablándole, sin subsumirlo en categorías ni hacerlo formar parte de ningún sistema, a través de un peculiar lazo que Lévinas bautizará “religión”.<sup>3</sup> Lo Otro en sí mismo pasa a ser, pues, trascendente a cualquier totalidad, incluyendo dentro de este concepto no sólo todo tipo de sistemática, sino también el acto de autoidentificación del Yo y el devenir histórico mismo (Lévinas, 2006: 64).

Gracias a este ir más allá de alguna clase de límite con el Mismo, de superar cualquier efecto de totalización, el Otro desempeña una función teórico-crítica, ligada al “cuestionamiento” que se ha subrayado más arriba. Es precisamente esta intervención cuestionadora, aplicada a contrapelo de esa “reducción de lo Otro al Mismo” en que consiste la ontología, la que, para Lévinas, merece ser designada mediante el término “ética” (Lévinas, 2006: 67). En tal sentido, a la vez dislocando y reconduciendo al planteo heideggeriano hacia el Otro (y hacia *su* otro filosófico), sostiene el autor lituano que “la relación ética, opuesta a la filosofía primera de la identificación de la libertad y

---

<sup>3</sup> “Proponemos llamar religión a la ligadura que se establece entre el Mismo y el Otro, sin constituir una totalidad.” (Lévinas, 2006: 64). “Reservamos a la relación entre el ser mundano y el ser trascendente que no lleva a ninguna comunidad del concepto ni a ninguna totalidad –relación sin relación– el término de religión.” (Lévinas, 2006: 103). Este concepto fenomenológico –expresamente no teológico (Lévinas, 2006: 66, 101)– estaba ya presente en el ensayo de 1951, también en el contexto de la descripción del discurso: “La relación con otro no es, pues, ontología. Este vínculo con otro que no se reduce a la representación del otro sino a su invocación, y en el que la invocación no va precedida de una comprensión, es lo que llamamos *religión*. La esencia del discurso es la plegaria. Lo que distingue al pensamiento que arrostra un objeto del vínculo con una persona es que en este último se articula un vocativo: lo que se nombra es, al mismo tiempo, aquel a quien se llama.” (Lévinas, 2001: 19).

del poder, no está contra la verdad, va hacia el ser en su exterioridad absoluta y lleva a cabo la intención misma que anima la marcha hacia la verdad” (Lévinas, 2006: 71).

Con todo, para que lo Otro pueda cumplir esta función crítica de lo Mismo, debe hallarse presente en él de algún modo. Es en este punto donde la idea cartesiana de Infinito (Descartes, 1997: 149-153) juega un papel arquetípico: la alteridad radical, absolutamente exterior al “yo pienso”, paradójicamente, se muestra en él por medio de su ideación. De este modo, en una suerte de cognición inversa, lo pensado (ser infinito) se mueve hacia el pensador (ser finito), según un original vínculo revelatorio que parte del Otro para dirigirse al Yo (Lévinas, 2006: 85). En tal sentido, lo Infinito es, en sí mismo, trascendencia, al tiempo que la trascendencia del Otro se expresa a través de la idea de infinito (Lévinas, 2006: 72-76).<sup>4</sup>

Esta irrupción del Otro en el Yo es lo que se evidencia en el rostro, en tanto manifestación de lo infinito desbordante de cualquier pre-visión.<sup>5</sup>

### 3. El rostro, o el otro en cuanto otro

*(...) el ‘no cometerás asesinato’ se inscribe en el rostro y constituye su alteridad misma.*

Emmanuel Lévinas, “*El Yo y la Totalidad*”

Hallamos en el ensayo “El Yo y la Totalidad” (Lévinas, 2001: 25-51) las primeras descripciones fenomenológicas del rostro que resultan útiles para nuestros fines. Éstas se dan en el contexto de una reflexión en torno a la constitución de la conciencia moral, interpretada aquí como resultado –y no como presupuesto– de la original relación de interlocución (Lévinas, 2001: 35). Por cierto, es sólo en este marco discursivo que puede darse la emergencia de un ser humano “otro” que se me enfrenta en tanto ser separado, singular e idéntico a sí mismo, inapropiable por cualquier

---

<sup>4</sup> “La distancia que separa *ideatum* e idea constituye aquí el contenido del *ideatum* mismo. Lo infinito es lo propio en un ser trascendente en tanto que trascendente, lo infinito es lo absolutamente otro.” (Lévinas, 2006: 73). “(...) la idea de lo Infinito es la trascendencia misma, el desbordamiento de una idea adecuada. Si la totalidad no puede constituirse, es porque lo Infinito no se deja integrar. No es la insuficiencia del Yo la que impide la totalidad, sino lo Infinito del Otro.” (Lévinas, 2006: 103).

<sup>5</sup> “El modo por el cual se presenta el Otro, que supera *la idea de lo Otro en mí*, lo llamamos, en efecto, rostro.” (Lévinas, 2006: 74). “La desmesura medida por el Deseo es rostro.” (Lévinas, 2006: 85).

totalidad.<sup>6</sup> Así, es la condición de exterioridad, de alteridad y de irreductibilidad absolutas del otro hombre lo que su rostro atestigua (Lévinas, 2001: 45-46).

¿Pero cómo caracterizar esta peculiar estructura de atestación de la otredad del otro? De acuerdo con el pensador lituano, por rostro del otro hombre ha de entenderse ese núcleo identitario insustituible a partir del cual dicho existente se manifiesta absolutamente —es decir, desde y por sí mismo—, más allá de todo intento comprensivo y/o crítico de subsunción bajo una cierta red significativa o conceptual.<sup>7</sup> Es, pues, en el cara-a-cara del vínculo de interlocución que el otro se presenta, inevitable y nítidamente, *en cuanto otro*: “como interlocutor, se sitúa en frente de mí; y, estrictamente hablando, el interlocutor es el único que puede situarse de frente, sin que ese ‘en frente’ signifique hostilidad ni amistad” (Lévinas, 2001: 46). La superación de la totalidad por parte del otro, certificada por su rostro, conduce entonces a la ruptura del sistema y de la historia, convocando a una modalidad de relación que no es ya la de un acceso (cognoscitivo) a la verdad vía una tarea de desocultamiento del ente o del ser del ente, sino la de un reconocimiento (ético) del otro en cuanto ser expresivo, hecho posible por una actitud, más fundamental, de crédito o confianza prestados a él.<sup>8</sup>

Esta trascendencia del otro ser humano, evidenciada por su rostro y por el nexo lingüístico de en-frentamiento que éste engendra, acarrea entonces, para las libertades que se ligan a través del discurso, un doble lazo de separación y de afirmación mutua. Desde esta perspectiva, el otro tanto escapa a mis saberes y a mis poderes cuanto permanece vinculado a mí en su interpelación (y viceversa). En otros términos, su absolución de la relación mantiene intacta, sin embargo, la fuerza vincular de esta última

---

<sup>6</sup> “La trascendencia del interlocutor y el acceso al otro mediante el lenguaje manifiestan, en efecto, que el hombre es una singularidad. (...) El otro como puro interlocutor no es un contenido conocido, cualificado, que pudiera captarse a partir de una idea general cualquiera y someterse a ella. El otro hace frente, no se refiere más que a sí mismo.” (Lévinas, 2001: 39).

<sup>7</sup> “Esta presencia a mí de un ser idéntico a sí es lo que llamamos presencia del rostro. El rostro es la identidad misma de un ser. Se manifiesta en ella a partir de sí mismo, sin concepto. La presencia sensible de este casto fragmento de piel con frente, nariz, ojos, boca, no es un signo que pudiera remontarse hacia su significado ni una máscara que lo disimula. La presencia sensible, aquí, se des-sensibiliza para abrir camino directamente a aquel que no se refiere más que a sí, el idéntico.” (Lévinas, 2001: 46).

<sup>8</sup> “La trascendencia es lo que nos hace frente. El rostro quiebra el sistema. La ontología del ser y la verdad no pueden ignorar esta estructura del cara-a-cara, es decir, de la fe. La condición de verdad de la proposición no reside en el desvelamiento de un ente o del ser del ente, sino en la expresión del interlocutor a quien yo *digo* el ente que es y el ser de su ente. Hemos de situarnos frente al idéntico. El interlocutor aparece como carente de historia, fuera del sistema. No puedo hacerle daño ni favorecerle, permanece trascendente en la expresión.” (Lévinas, 2001: 48).

(Lévinas, 2006: 208-209). Semejante paradoja es la que se halla en el propio rostro del otro, definido, a un tiempo, como la imposibilidad (ética) de darle muerte y como la correlativa conminación, que proviene de él, a no asesinarlo.<sup>9</sup> El “no matarás” que cifra la esencia del rostro sintetiza, de este modo, la infinita alteridad del otro y la exhortación, no menos irrestricta, a aceptarla como tal (Lévinas, 2006: 211-214).

Sobre la base de estos esbozos, *Totalidad e Infinito* ratificará y profundizará la fenomenología del rostro como presentación excepcional de un existente por sí mismo (*kat'autós*) (Lévinas, 2006: 216), extremando su caracterización con las notas de la desnudez, del extrañamiento y de la indigencia (Lévinas, 2006: 98). En este nuevo tratamiento, las arquetípicas figuras del prójimo necesitado según el derecho veterotestamentario –el “pobre”, el “extranjero”, la “viuda” y el “huérfano” (Lévinas, 2006: 101 y 262)– metaforizan y refuerzan la descripción de la alteridad del otro como exigencia de consideración e instauran una original relación discursiva de acogida por parte de un Yo que sólo puede ligarse a aquél bajo la modalidad del dar (o del negar, que no es sino un no-dar, o la forma inversa de la donación) (Lévinas, 2006: 99-100). Este “recibimiento”, entendido como respuesta a la alteridad absoluta de esa otredad infinita que se me revela en su rostro, constituye la base misma del vínculo ético, en la medida en que instituye, cuestiona y da razón de mi libertad al convocarme a la responsabilidad (Lévinas, 2006: 210-211).

#### **4. Una ética del recibimiento**

*Este libro presentará la subjetividad, recibiendo al Otro, como hospitalidad. En ella se lleva a cabo la idea de lo infinito.*

Emmanuel Lévinas, “Prefacio” a  
*Totalidad e infinito*

---

<sup>9</sup> “El rostro que me mira me afirma. Pero, cara a cara, no puedo por mi parte negar al otro: la gloria nouménica del otro es lo único que hace posible el cara a cara. El cara a cara es al mismo tiempo una imposibilidad de negar, una negación de la negación. La doble articulación de esta fórmula significa en concreto: el ‘no cometerás asesinato’ se inscribe en el rostro y constituye su alteridad misma. La palabra es, pues, una relación entre libertades que no se limitan ni se niegan, sino que se afirman recíprocamente. Son trascendentes la una en relación a la otra. Ni amigables ni hostiles, cualquier intimidad, cualquier afeción alteraría el puro frente-a-frente del interlocutor.” (Lévinas, 2001: 48).

Si bien la alteridad del otro se me da inicialmente en su desnudez, miseria o hambre, esta faz no constituye la única dimensión de su epifanía. Sin perder esa precariedad, el rostro supera su forma de aparición sensible poniendo de relieve una grandeza no menos originaria (Lévinas, 2006: 213). En efecto, el lazo que me liga al otro por medio de su rostro es no sólo un dar, un responder o un acoger, sino también “deseo, enseñanza recibida y oposición pacífica del discurso” (Lévinas, 2006: 210). De esta suerte, el gesto ético del “recibimiento”, de por sí signado por un doble carácter activo-pasivo (Lévinas, 2006: 112), comporta además una doble faceta: es tanto recepción del otro (como ser absolutamente trascendente y como interlocutor), cuanto receptividad de su interpelación (bajo la forma de la instrucción moral y del cuestionamiento a mi libertad). Desde esta perspectiva, el otro se me presenta en su rostro ya no como indigente, sino como Maestro y como Juez: al hablarme, al dirigirse hacia mí en calidad de ser lingüístico o interlocutor, a la vez me educa y me somete a crítica, me convoca y me compromete, me invita a asociarme a él y me obliga a responder de su reclamo de justicia (Lévinas, 2006: 122-124 y 220). Así, lo que el recibimiento del otro acoge es, simultáneamente, una enseñanza primaria (el hecho mismo de su existencia, evidenciada en su rostro) y un mandato ineluctable (la exigencia de respuesta a su infinito desbordamiento de mi ser, que pone bajo presunción de culpabilidad mi libertad y me intima a la responsabilidad) (Lévinas, 2006: 225-228).

El resultado inevitable de la instrucción cuestionadora de mi libertad por la irrupción del rostro del otro no puede ser sino la emergencia de la conciencia moral.<sup>10</sup> Ésta es “concretamente el recibimiento del Otro a través de su juicio” (Lévinas, 2006: 123) y constituye, junto con el Deseo metafísico, una condición de posibilidad de la conciencia en cuanto tal (Lévinas, 2001: 31; Derrida, 1998: 66-70). Por su intermedio, soy constante y crecientemente llamado a la justicia, según una “insaciabilidad esencial” que perpetuamente “agrava mi responsabilidad” (Lévinas, 2006: 123). De este modo, el propio lenguaje es en última instancia moral, en la medida en que “reside en la irreversibilidad de la relación entre el Yo y el Otro, en la Maestría del Maestro coincidiendo con su posición de Otro y de exterior” (Lévinas, 2006: 124). De esta superioridad, elevada por el autor al rango de Señorío, y de la consecuente relación

---

<sup>10</sup> “Si llamamos conciencia moral a una situación en la que mi libertad es cuestionada, la asociación o el recibimiento del Otro, es la conciencia moral.” (Lévinas, 2006: 123).

discursiva asimétrica que ella instituye (Lévinas, 2006: 124 y 228-229), depende no sólo cualquier tipo de conciencia, sino incluso toda inteligibilidad, racionalidad, razonabilidad, tematización, objetividad, verdad y evidencia (Lévinas, 2006: 124, 214-222, 229-232 y 298-301; Derrida, 1998: 69-70).

En suma, esta fenomenología hermenéutica de nuevo cuño, premeditadamente distanciada del heideggerianismo, expone a la luz el anudamiento intrínseco entre lenguaje y ética que desplaza los presupuestos filosóficos de la “ontología fundamental” desarrollada por el autor de *Ser y Tiempo*. De acuerdo con esta indagación inédita, la misma discursividad, con sus diferentes estructuras constitutivas (conurrencia de interlocutores, enfrentamiento cara a cara, expresión lingüística, etc.) conlleva un tenor moral irreductible. La imbricación de ambos aspectos, explicitada en incontables asimilaciones conceptuales a lo largo de *Totalidad e Infinito*,<sup>11</sup> sostiene la primacía de la ética frente a la ontología –a partir de aquí, definitivamente destituida de su pretendido estatuto “fundamental”–, en virtud de una anterioridad y de una preeminencia filosóficas que el fenomenólogo lituano no cesa de recordar (Lévinas, 2006: 71, 76, 112-112, 214, 298-299 y 308). Al interior de este intenso viraje de problemática y de enfoque hallamos los recursos conceptuales necesarios para sustentar la condición originariamente ética de la Enfermería, y más concretamente, en el fenómeno del recibimiento y en su sentido intrínseco de generosidad. En otras palabras, es justamente ese “poder de recepción, de don, de manos llenas, de hospitalidad” (Lévinas, 2006: 218) el que se presenta como clave indispensable para pensar el sentido ético general del cuidado enfermero.

### **Consideraciones Finales: De la ética a la ontología, la teoría y la epistemología**

Concluimos apuntando algunas de las claves para la conceptualización del “cuidado” que cabe extraer de la exposición anterior –cuyo desarrollo quedará aquí pendiente, a la espera de ulteriores indagaciones–.

En el plano ontológico, la prioridad de la ética frente a la ontología implica que el ser y el sentido del cuidado enfermero se define por un vínculo interhumano que parte

---

<sup>11</sup> “Llamamos justicia a este acceso de cara, en el discurso”; “el lenguaje es justicia”; “La esencia del discurso es ética”; “es lenguaje, es decir, respuesta al ser que le habla en el rostro y que no tolera más que una respuesta personal, es decir, un acto ético”; “hemos descrito esta relación con el rostro que se presenta en la palabra, como deseo, bondad y justicia”; “La justicia es derecho a la palabra” (Lévinas, 2006: 94, 226, 229, 232, 300 y 302).

de un otro absolutamente único, singular e inapropiable, cuyo estado de salud o de enfermedad interpela a quien cuida, demandándole escucha y atención. Desde este punto de vista, a un tiempo ético y ontológico, el cuidado enfermero constituye una de las respuestas posibles a ese existente concreto que exhorta a la solicitud.

Es esta significación ético-ontológica general la que requiere ser informada por Teorías de Enfermería específicas y de estatuto científico, capaces de caracterizar el cuidado enfermero en sus múltiples dimensiones y de desbrozar las diversas facetas comprometidas en la atención del paciente (psicológica, social, cultural, económica, política, etc.). En este punto, más acá del indispensable debate acerca de la pluralidad de paradigmas disponibles para la producción conceptual, la apuesta por su unificación y el tipo de construcciones teóricas a ser empleadas por la disciplina (Monti y Tingen, 1999; Villalobos, 2002 y 2007), cabe destacar el arraigo de toda teoría de enfermería en la *situación humana concreta de demanda de cuidado* que la motiva y guía su sentido global. En esta dirección, la filosofía levinasiana recuerda la huella ética originaria que marca indeleblemente cualquier construcción teórica con pretensiones de dar cuenta científicamente del cuidado enfermero.

Sobre estos presupuestos, cabe erigir entonces una Epistemología de la Enfermería filosóficamente orientada, preparada para precisar y justificar el objeto, el sujeto, los procedimientos investigativos y los métodos de validación de conocimientos de una Enfermería Científica. Esta instancia reflexiva, destinada a interrogar la científicidad de la Enfermería y a sistematizar su modo peculiar de conocer, encuentra su propia razón de ser en la condición ético-ontológica de *vulnerabilidad* del existente humano, entendida aquí como su dimensión originaria de radical carencia existencial. Es sobre dicho rasgo estructural, descrito por Lévinas como “indigencia”, donde finalmente reposa la legitimidad de una Enfermería Científica y de su respectiva elucidación metacientífica. En tal sentido, la fundamentación de ambos saberes no depende sólo de la satisfacción de los estándares evaluativos de las Ciencias Naturales, Sociales y/o Humanas ya consolidadas, sino, antes de ello, de la esencial fragilidad humana expresada por el rostro del otro. Contra toda “neutralidad valorativa”, pues, la Enfermería Científica y su Epistemología correlativa se fundan en esa fallida existencia del otro ser humano que reclama, irrecusable e impostergablemente, un cuidado *justo*.

## **Bibliografía**

Derrida, Jacques 1998 (1997) *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida* (Madrid: Trotta).

Derrida, Jacques 2001 *¡Palabra! Instantáneas filosóficas* (Madrid: Trotta).

Descartes, René 1997 (1637, 1641) *Discurso del método. Meditaciones metafísicas* (Madrid: Espasa Calpe).

Heidegger, Martin 2009 (1927) *Ser y tiempo* (Madrid: Trotta).

Lévinas, Emmanuel 2001 (1991) *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro* (Valencia: Pre-Textos).

Lévinas, Emmanuel 2006 (1961) *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (Salamanca: Sígueme).

Martínez Martín, María Luisa y Chamorro Rebollo, Elena 2011 *Historia de la Enfermería. Evolución histórica del cuidado enfermero* (Madrid: Elsevier).

Monti, Elizabeth J. y Tingen, Martha S. 1999 “Multiple Paradigms of Nursing Science”. En *Advances in Nursing Science*, Vol. 21, N° 4, págs. 64-80.

Rivera, María Soledad y Herrera, Luz María 2006 “Fundamentos fenomenológicos para un cuidado comprensivo de enfermería”. En *Texto & Contexto Enfermagem*, julio-septiembre, Año/Vol. 15, Número Especial, págs. 158-163.

Urabayen, Julia 2011 “Emmanuel Lévinas”. En Fernández Labastida, Francisco y Mercado, Juan Andrés (eds.) 2011 *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*. Disponible el 20 de agosto de 2012 en: <http://www.philosophica.info/archivo/2011/voces/levinas/Levinas.html>

Villalobos de, María Mercedes 1998 *Enfermería: Desarrollo Teórico e Investigativo* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia).

Villalobos de, María Mercedes 2002 “Marco epistemológico de la enfermería”. En *Aquichan*, octubre 2002, Año/Vol. 2, N° 2 (Chía: Universidad de la Sabana), págs. 7-18.

Villalobos de, María Mercedes 2007 “Teoría de enfermería: ¿un camino de herradura?”. En *Aquichan*, octubre 2007, Año 7/Vol. 7, N° 2 (Chía: Universidad de la Sabana), págs. 161-163.