

El «rostro» del otro: Una lectura de la ética de la alteridad de Emmanuel Lévinas¹

The other's «face»: A reading of Emmanuel Lévinas' ethics of alterity

OLIVIA NAVARRO
Universidad de La Laguna

Recibido: 10-04-2007 Aprobado definitivamente: 14-04-2007

RESUMEN

Este artículo propone una aproximación a la ética de la alteridad de Emmanuel Lévinas tomando como eje argumentativo la noción «rostro». En primer lugar, este concepto nos permitirá profundizar en la articulación de la relación de alteridad bajo un enfoque pragmático-lingüístico. Posteriormente, nuestra reflexión se abrirá a un análisis del mismo, en tanto que palabra y discurso, que derivará en un estudio de la responsabilidad levinasiana. Finalmente, y aún a partir de esta noción, se ahondará en la actualidad del sentido y de la significación de la ética de la alteridad de Emmanuel Lévinas.

PALABRAS CLAVE

ALTERIDAD, EXPRESIÓN, INTERPELACIÓN, ROSTRO, SENSIBILIDAD

ABSTRACT

This article presents a close study on the ethics of alterity based on the notion of «face». Firstly, this concept will enable us to examine in detail the constitution of alterity relationship following a pragmatic and linguistic focus. Furthermore, this reflective study will lead to an analysis of «face» both as word and discourse, concluding with a study on Levinas's concept of responsi-

1 Este artículo ofrece un estudio pragmático-lingüístico sobre la ética de la alteridad de Emmanuel Lévinas que se inscribe en la línea de investigación abierta por Gabriel Bello Reguera. A él le agradezco su importante contribución en la realización del mismo.

bility. Finally, keeping in line with this notion, this study will analyse topical issues related to the sense and meaning of Emmanuel Levinas's ethics of alterity.

KEYWORDS

ALTERITY, EXPRESSION, QUESTIONING, FACE, SENSITIVITY

NO SE PUEDE NEGAR QUE EN LA OBRA de Emmanuel Lévinas confluye tanto la tradición filosófica de occidente como la tradición judía. Quizá esto explique que, por lo general, las lecturas que se hacen sobre ella se interesen por reconstruir lo que podemos llamar su «árbol genealógico».² Es decir, que se estructuren generalmente a partir del *phylum* fenomenológico de Husserl y Heidegger o el *phylum* judío. Circunstancia que, además, estaría motivada porque Emmanuel Lévinas ha hecho de su filosofía un intento recursivo de romper con la tradición filosófica de occidente y una continua reivindicación de la cultura judía como fuente de inspiración.

Sin embargo, el lenguaje y la argumentación levinasiana, a parte de poner en evidencia estos rasgos, testimonian una originalidad sin precedente. De ahí que se pueda distinguir un tercer tipo de lectura que giraría en torno los aspectos innovadores y exclusivos de la ética de la alteridad de Emmanuel Lévinas. Pero esto en ningún caso implica negar los dos modelos interpretativos anteriores, ni mucho menos la idea de que ambas tradiciones citadas estén en el origen de este pensamiento. A lo que simplemente aspiraría esta lectura es a dejar de lado, por así decirlo, la historia del pensamiento levinasiano y abrirse a su futuro.

Pues bien, el presente artículo al tener como fin último presentar la ética de la alteridad como una nueva perspectiva o marco teórico que se revela esclarecedor para hacer frente a nuestro presente desde una óptica moral, asume esta tercera directriz interpretativa. Paralelamente, como apuesta por estructurar dicha lectura a partir del concepto «rostro», parte de la idea según la cual esta noción concentra toda la originalidad e intensidad de la obra de Emmanuel Lévinas.

I. LA «SENSIBILIDAD DEL ROSTRO»

Emmanuel Lévinas consagra todo un capítulo de su obra *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad* a la temática del «rostro». Este capítulo, que lleva por nombre «El rostro y la exterioridad»,³ se abre con un apartado

2 G. Bello Reguera, «Hospitalidad, humanidad e inhumanidad: dos lecturas recientes de Lévinas», *Actas del Congreso Internacional sobre Emmanuel Lévinas*, Valencia: Prensa, 2006.

3 E. Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, tr. Antonio Pitor Ramos, Salamanca: Sígueme, 1999, pp. 201-261.

titulado «Rostro y sensibilidad», a éste le seguirán otros dos, «Rostro y ética» y «La relación ética y el tiempo». A lo largo de él, realiza una tipología de la sensibilidad teniendo en cuenta como ésta ha sido interpretada a lo largo de la historia de la filosofía y la perspectiva que de ella abre su propia ética.

Para resumir, se puede señalar que, en principio, Emmanuel Lévinas diferencia dos tipos de sensibilidad: la sensibilidad cognitiva y la sensibilidad del gozo. La primera se caracteriza por reducir las sensaciones a contenidos de conciencia y someter la estructura sensible del ser humano al proceso cognitivo. De ahí que haya que asociarla con los esquemas y categorías conceptuales que articula el lenguaje. Por otro lado, prioriza el sentido de la vista y, en menor medida, el del tacto, frente a los otros tres, al suponer que describen objetivamente la realidad. Por el contrario, la sensibilidad del gozo, hace referencia a las sensaciones en tanto que experimentadas. La vivencia, con todos sus matices sensoriales no es siempre, por no decir nunca, reductible a un contenido de conciencia. Esta sensibilidad concentra la significación de este desbordamiento afectivo, sensorial, en una palabra, sensitivo, que se pierde en la representación. En este sentido, describe una experiencia en la que la realidad se presenta sin «fachada»,⁴ o sin ser categorizada.

Llegados a este punto podemos preguntarnos ¿por qué la temática del «rostro» se inaugura con el análisis de la relación «rostro»-sensibilidad? A partir de la tipología que se acaba de resumir, Emmanuel Lévinas parece querer dejar claro cómo hay que entender el «recibimiento del rostro». Así, insiste, por un lado, teniendo en cuenta la sensibilidad cognitiva, que la relación para con un «rostro» no puede reducirse a la dinámica de la visión, léase, objetivación, y por otro, y a partir de la sensibilidad del gozo, que hay un espacio anterior al de la representación en el que la experiencia no es reductible a un contenido de conciencia. Pero ni la sensibilidad cognitiva ni la del gozo pueden explicar la intriga ética que inaugura el «rostro».

La capacidad lingüística del ser humano permite discernir una tercera categoría de sensibilidad, la «sensibilidad del rostro». Si bien es cierto que Emmanuel Lévinas no habla directamente de ella, al final de este epígrafe cuando hace referencia a la transcendencia del «rostro», sugiere una modalidad de sensibilidad que difiere de la cognitiva y de la del gozo. En este sentido afirma «si lo trascendente [...], su visión [...] contrasta con la visión de formas y no puede hablarse de ella en términos de contemplación, ni en términos de práctica. El rostro; su revelación es palabra. Sólo la relación con otro [...] nos conduce hacia una relación totalmente diferente de la experiencia en el sentido sensible del término».⁵ Palabras a través de las que apunta a una nueva dinámica

4 *Ibid.*, p. 207.

5 *Ibid.*

gnoseológica. Porque la experiencia sensible del «rostro» en tanto que ligada a las aptitudes expresivas del otro, no puede concebirse como una relación ni cognitiva, ni sensitiva. Por el contrario, toda relación para con un «rostro» estará siempre condenada a ser ética, ya sea para bien o para mal.

Finalmente, el estudio de la relación «rostro»-sensibilidad le permite a Emmanuel Lévinas presentar la relación ética, fuera de la lógica cognitiva, pero sin desligarla de las aptitudes lingüísticas del ser humano. De tal manera que apelar a la «sensibilidad del rostro» para explicar la relación ética no implica en ningún caso reducirla a un cúmulo de experiencias sensitivas y/o afectivas. Por el contrario, esta expresión hace referencia al desbordamiento de la significación del «rostro» del otro respecto a todo contenido de conciencia y experiencia sensitiva. Por lo que permitirá comprender el recibimiento del otro al margen de la dinámica de la mirada y de la objetivación, así como definir su «rostro» como palabra y discurso, que ordena la responsabilidad del yo.

II. EL LENGUAJE DEL «ROSTRO»

Para ser fiel a la lógica de la alteridad es necesario tener en cuenta la «sensibilidad del rostro» en tanto que fuerza ética ejercida sobre alguien, esto es, como poder moral que cristaliza en un yo. Así, lo que se propone en este epígrafe es reconstruir desde la perspectiva de la pragmática lingüística, la trama ética que se organiza a partir de esta expresión. Para ello, seguiremos el rastro de lo que Emmanuel Lévinas denomina el sentido y la significación del «rostro».

Pero en lugar de comenzar formulando la cuestión qué es un «rostro» sería más conveniente comenzar preguntándose qué no es un «rostro». Emmanuel Lévinas define el «rostro» negativamente, porque definirlo implica borrar su estatus de «rostro». Así, la primera aproximación que hace siempre de él es negativa, valga como ejemplo la siguiente afirmación: «El rostro está presente en su negación a ser contenido. En este sentido no podría ser comprendido, es decir, englobado. Ni visto ni tocado».⁶ No es únicamente que haya que reconocer un vínculo entre mirar, objetivar y dominar al otro, sino que también es necesario reconocer que el otro se presenta al margen de la experiencia sensible que suscita. Un «rostro» no es el conjunto de una frente, dos ojos, una nariz, una boca y un mentón, en la medida en que su significación desborda su imagen. Pero tampoco hay que pensar que la corporalidad del otro es información de su mundo interior o exterior. El otro es, por decirlo retomando el título de un artículo de César Moreno, un «rostro sin mundos».⁷ Es decir, siempre

6 *Ibid.*

7 C. Moreno, «Rostro sin mundos. Inmanencia de la proximidad y *pathos* de lo interhumano en la metafísica de Emmanuel Lévinas», en M., Barroso Ramos, y D. Pérez Chico (eds.),

está más allá de cualquier contexto, léase, cultura, etnia, estética, sentimiento, afecto, etc.

Sólo la concepción lingüística levinasiana y, concretamente, el término «expresión» puede dar la clave para hacer una aproximación positiva del «rostro». Si la estructura del lenguaje no puede comprenderse desde la relación yo-mundo porque es ética, la corporalidad no deberá interpretarse como una prolongación del pensamiento, sino al margen de toda intencionalidad. A través del término «expresión» Emmanuel Lévinas piensa el «rostro» de esta manera, es decir, desde la pasividad del lenguaje. Se trata de hacer referencia al otro como potencia expresiva. Para aclarar esta idea podemos citarlo una vez más: «En la expresión un ser se presenta a sí mismo».⁸ En efecto, la «expresión» del «rostro», o el «rostro» como «expresión», determina al otro como interlocutor del yo, sin necesidad de que éste pronuncie palabra alguna.

Según la función de expresión del lenguaje el «rostro» es palabra que inaugura toda relación. A partir de la noción «expresión», Emmanuel Lévinas concibe también el «rostro» como primer hecho del lenguaje. Si como decíamos, la estructura del lenguaje es dialógica, la corporalidad del otro debe presentarse además como primer sentido. Así, no es sólo que la presencia del otro garantice la posibilidad de toda comunicación, sino que también marca su inicio. Tesis que Emmanuel Lévinas argumenta a partir de la noción «interpelación».

Este último concepto es uno de los más recurrentes en *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Asimismo, está presente, aunque no explícita sino implícitamente, tanto en la teoría de los actos de habla de J. L. Austin como en la teoría de la acción comunicativa de J. Habermas, al mismo tiempo que en las narrativas conversacionales de R. Rorty y A. MacIntyre, y en la del diálogo de Ch. Taylor. En este sentido, ya se ha apuntado a él como punto de confluencia de toda una corriente filosófica postmoderna que parte del análisis del lenguaje para dar cuenta de los problemas éticos que azotan nuestro presente.⁹

En el contexto de la obra levinasiana la «interpelación» aparece asociada al término de «expresión». Para aclarar su vínculo resulta pertinente citar el propio discurso levinasiano: «En su función de expresión, el lenguaje mantiene precisamente al otro al que se dirige, a quien interpela o invoca. Ciertamente, el lenguaje no consiste en invocarlo como ser representado y pensado. Pero por esto el lenguaje instaaura una relación irreductible a la relación sujeto-objeto: la revelación del otro».¹⁰ La «expresión» y la «interpelación» se presentan como

Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas, Madrid: Trotta, 2004, pp. 149-176. Conviene aclarar que C. Moreno no entiende dicha expresión como la acabamos de interpretar. Para él, por el contrario, alude a la dependencia ética del otro respecto al yo.

8 E. Lévinas, *op. cit.*, p. 213.

9 G. Bello Reguera, *loc. cit.*

10 E. Lévinas, *op. cit.* p. 96.

funciones pasivas del lenguaje, es decir, como propiedades lingüísticas que se definen al margen de la intencionalidad del sujeto. A través de ambas se trata de definir al otro sin someterlo a los poderes y dominio del yo, tomando en cuenta la significación ética de su corporalidad.¹¹ Para que éste no sea pensado como un mero dato aprehensible o enunciado que se ofrece a la generalización y universalidad, sino como primer hecho del lenguaje.

Tal y como explica Enrique Dussel,¹² a partir del «rostro» Emmanuel Lévinas privilegia el acto de habla de la «interpelación», pero de una manera un tanto particular, porque lo sitúa en el silencio en el que se despliega el principio de expresividad de J. Searle. Para este último, la expresabilidad apunta a la capacidad de encontrar siempre una expresión adecuada para transmitir un significado.¹³ Tesis que si analizamos pre-lingüísticamente, o mejor dicho aplicamos al análisis de la corporalidad del otro, nos permite afirmar que el «rostro» suscita la exposición de un significado que sobrepasa los contenidos de conciencia del yo. Teniendo esto en cuenta la definición positiva del «rostro» que buscábamos podría ser la siguiente: el «rostro» es un enunciado performativo *sui generis* que se encuentra fuera del horizonte cognitivo del yo, cuya validación comunicativa, o aceptación de su fuerza ilocucionaria, depende de su validación o sinceridad que señala a su presencia y/o corporalidad. La fuerza significativa es lo que hace especial la interpelación del «rostro» como acto de habla. Porque logra destronar y cuestionar el poder nominativo y acusativo, al poner en marcha un sentido que se sitúa fuera del ser sustancial.¹⁴ Tesis que simplemente quiere decir que el otro a partir de su «rostro» se presenta como otro polo o fuente de significación, que se caracteriza por su capacidad de cuestionar o hacer *cara* a los poderes del yo.

¿Qué es lo habría que retener de dicho esquema? Lo que es interesante destacar es la misma lógica de la «interpelación», porque permite identificar la dinámica de la «sensibilidad del rostro». Mientras que la sensibilidad cognitiva y la del gozo habilitaban una manera de aprehender que tenía como eje al yo, la sensibilidad del «rostro» abre una inteligibilidad anterior y exterior al mismo. En efecto, es simplemente la corporalidad inmediata del otro, su capacidad expresiva, la que va a estructurar éticamente al yo. Así, la idea última que

11 Cf. J. Butler, *Deshacer el género*, tr. P. Soley-Beltran, Barcelona: Paidós, 2004, p. 213.

12 E. Dussel, *Rorty y la filosofía de la liberación con respuestas de Kart Otto Apel y Paul Ricoeur*, México: Universidad de Guadalajara, 1993, pp. 33-42.

13 «Para cualquier significado *X* y para cualquier hablante *H*, siempre que el *H* quiere decir (intenta decir, desea comunicar) *X* entonces es posible que exista alguna expresión *E* tal que *E* es una expresión exacta de, o formulación de *X*». J. Searle, *Actos de habla: ensayo de filosofía del lenguaje*, tr. L. M. Valdés Villanueva, Cátedra: Madrid, 1986, p. 29.

14 F-D. Sebahn, *Lévinas. Ambigüités de l'arreté*, París: Les Belles Lettres, pp. 57-62.

argumenta Emmanuel Lévinas cuando alude al sentido y la significación del «rostro» es la de un compromiso ético anterior a toda etnia, cultura, identidad, ideología, etc.

III. CARA-A-CARA

La «sensibilidad del rostro» entreteje una relación que enfrenta a dos personas sin mediación externa, exceptuando la lingüística que, por así decirlo, les posee. Así, para aludir a ella Emmanuel Lévinas se sirve de la expresión «cara-a-cara». Se trata de una relación que como decíamos parte del otro, de su «rostro». Ahora bien, ¿cuál es el sentido y la significación que impone el «rostro» del otro? Para responder a esta pregunta se puede continuar analizando la estructura de la «interpelación» porque tal y como indica Gabriel Bello Reguera¹⁵ este concepto permite un estudio pragmático-lingüístico satisfactorio de la relación ética, al no sólo apuntar al acto de interpelación del otro, sino también al de ser interpelado. Y en este sentido explicar que el yo y el otro aluden a dos posiciones pragmáticas o comunicativas diferentes, que el «rostro» no es sólo la forma de aparición del otro antes de que sea mirado y que la responsabilidad es una respuesta que se mantiene al margen de la autonomía del yo.

Que Emmanuel Lévinas conciba el lenguaje como una cualidad o característica intrínseca al ser humano, explica que el yo y el otro no sean meramente pronombre indefinidos en el contexto de su análisis. La corporalidad del ser humano connota en su ética una significación desarraigada de toda intencionalidad que apunta a una modalidad pasiva de significar, a la que denomina «esencia encarnada del lenguaje».¹⁶ Pero hay que tener en cuenta que como él dice, «no es la mediación del signo la que hace posible la significación, sino que es la significación (cuyo acontecimiento original es el cara-a-cara) la que hace posible su función de signo».¹⁷ Es decir, que el «rostro» precede a su imagen pues antes de ser un dato aprehensible, unos ojos, una nariz, una boca, etc. representa un polo opuesto de significación respecto al yo. En efecto, mientras que el yo representa el punto de vista de la identidad y/o ipseidad, el otro se refiere a la posición de alteridad. Que no sólo precede y explica la primera, sino que ante todo genera una nueva lógica.

La relación de alteridad parte de la capacidad del «rostro», de la mera presencia del otro, de cuestionar los poderes y la autoridad de la conciencia del yo. En este sentido, el «rostro» es también aquello que hace y su interpelación es

15 G. Bello Reguera, *loc. cit.*

16 *C.f.*, E. Lévinas, *op. cit.*, p. 219

17 *Ibid.*, p. 220

más que un vocativo. La capacidad de hacer frente o de cuestionar al yo, lo que Emmanuel Lévinas llama la «posición de cara»,¹⁸ se deriva de la capacidad del «rostro» de dar cuenta de la corporalidad del otro lingüísticamente hablando. Dicho de otro modo, la característica del «rostro» de revestir la corporalidad de una significación que va más allá de su imagen, apunta ineludiblemente a la expresión de Austin de hacer cosas con palabras. Así, no es tan simple como decir que la corporalidad en la ética de Emmanuel Lévinas significa, sino que hay que añadir que lo hace pero no como un dato. La significación del «rostro» sólo puede ser ética y por ello, los términos «miseria», «pobreza» y «hambre» que aparecen una y otra vez en la argumentación levinasiana para hacer referencia a la misma, no describen físicamente al otro, sino concentran la significación a través de la cual su presencia se impone éticamente. Lo que simplemente quiere decir que la «miseria», el «hambre» y la «pobreza» del otro, no sólo invocan al yo, sino que también lo interrogan y exigen una respuesta.

La «posición de cara» alude pues a una relación pre-lingüística o anterior a todo lenguaje articulado que se puede definir como un cuestionamiento o como una pregunta que exige una respuesta. En este contexto, Emmanuel Lévinas escribe: «La posición de cara, la oposición por excelencia, sólo es posible como juicio moral. Este movimiento parte del otro».¹⁹ Tesis que puede resumirse bajo un enfoque pragmático lingüístico en el esquema «interpelar-responder». Mientras la figura de la interpelación apunta al otro como origen del lenguaje ético, la de responder lo hace a su capacidad de comprometer al yo para con él.

En síntesis, si concluíamos el epígrafe anterior diciendo que el «rostro» es el origen de todo sentido y discurso, ahora debemos añadir que este sentido y discurso es la responsabilidad que suscita el otro de cara al yo. Finalmente, del «cara-a-cara» se deriva una responsabilidad al margen de la autonomía del sujeto, un copromiso ético anterior a la decisión y acción del sujeto.

IV. DEL «ROSTRO» A LA RESPONSABILIDAD

La «sensibilidad del rostro» apunta a la significación de la corporalidad del otro, pero teniendo en cuenta que por sus connotaciones éticas desgarrar lo sensible. En este sentido, el «rostro» es discurso que va a estructurar la responsabilidad del yo. Si en los epígrafes anteriores se estudió la sensibilidad, léase estructura sensible, como resistencia a la aprehensión y, en consecuencia, como una nueva forma de inteligibilidad, ahora se trata de estudiarla como resistencia ética, que va a determinar al yo como sujeto responsable. Para ello, se esbozará

18 Por ejemplo, *ibid.*, p. 209.

19 *Ibid.*

un breve análisis de los dos aspectos fundamentales del discurso del «rostro», a saber, del «no matarás» y del «tercero» o «eleidad», enfocado bajo una aproximación a la concepción levinasiana de responsabilidad.

El «no matarás», es el único principio ético presente en la obra de Emmanuel Lévinas, porque su ética no tiene como fin enumerar una serie de leyes morales, sino reconstruir su propio sentido. Así, este principio no aparece como un imperativo moral que se da a la razón del sujeto ético, sino como la significación ética de la corporalidad. El «no matarás» es consecuencia del poder del rostro de generar y de apropiarse de formas, esto es, de la capacidad expresiva del otro, que aquí apunta a la corporalidad sin que sea reducida a ningún contexto, es decir, sin que sea símbolo de un mundo exterior, de una cultura, etnia, identidad, etc. ni de un mundo interior, de sentimientos, afectos, estados anímicos... Para hacer referencia a esta forma de significar de la corporalidad, sin reenviar a un sistema conceptual, Emmanuel Lévinas se sirve de la metáfora de la piel y de su desnudo, en este sentido afirma: «Ante todo hay la derechura misma del rostro, su exposición derecha, sin defensa. La piel del rostro es la que se mantiene más desnuda, más desprotegida. La más desnuda, aunque con una desnudez decente».²⁰

En este contexto, aparece también en el análisis levinasiano el concepto de «vulnerabilidad». No ya para hacer referencia a la capacidad de significar de la corporalidad más allá de la lógica referencialista, sino para concentrar el potencial significativo del «no matarás». A través de la «vulnerabilidad» se trata de definir la condición ética, no sólo del otro, sino también la del yo.²¹ Así, Emmanuel Lévinas en *El humanismo del otro hombre*, la define como «vulnerabilidad previa» o «conmoción de entraña».²² Expresiones que obligan a pensar la responsabilidad ante la expresión absoluta del «no matarás» al margen de la capacidad cognitiva del yo. Es decir, como «perturbación» o «trastorno ético»,²³ en lugar de como el resultado de una argumentación lógica o de una decisión.

Paralelamente el «no matarás», al garantizar la presencia del otro y con ella su potencial expresivo es el presupuesto de las relaciones humanas. De tal manera que estructura la responsabilidad como recibimiento de la significación del «rostro» y, en consecuencia, ajena a la identidad y conciencia del yo. En esta tesitura, aparecen en el análisis levinasiano las expresiones de «proximidad» y «uno-para-el-otro». Se trata, en efecto, de hacer referencia a un modelo de res-

20 E. Lévinas, *Ética e infinito*, tr. J. M. Ayuso Díez, Madrid: La balsa de la medusa, 2000, p. 71.

21 «La vulnerabilidad es la obsesión por el otro o la aproximación por el otro», E. Lévinas, *El humanismo del otro hombre*, tr. Ricardo Ehrenberg, Córdoba: Siglo veintiuno editores, p.124.

22 *Ibid.*, p.125.

23 E. Lévinas, *Alterité et transcendance*, París: Fata Morgana, 2006, p. 108.

pensabilidad más allá de la identidad de sus actores, que se describe, por ende, desde su pasividad absoluta. De ahí que para presentarlo, Emmanuel Lévinas recurra a una serie de metáforas de índole orgánica, tales como la «caricia», la «respiración» y el «cuerpo maternal».

Pero el «no matarás», además de ser un principio ético que dictamina la imposibilidad moral de borrar la alteridad del otro, es símbolo de la posibilidad fáctica de dominarlo. Emmanuel Lévinas concibe el homicidio no sólo como aniquilación física, sino también como asesinato semiótico. Matar al otro implica eliminar y/o neutralizar su alteridad en todas sus variantes posibles. Por ello, matar, a parte quitarle la vida a alguien, indica fijar o estabilizar al otro en una forma, es decir, abolir su capacidad expresiva, diferencia e ipseidad. Con el término homicidio, Emmanuel Lévinas reúne todas las formas de violencia, ya sean lingüísticas o físicas, que le permiten al yo imponer su poder sobre el otro. Al mismo tiempo, amplía negativamente la dimensión ética del yo, al transformar la naturaleza de su poder, que, en sus palabras, «ya no puede aprehender; pero puede matar».²⁴

El análisis de la posibilidad real de matar al otro que se acaba de esquematizar, permite perfilar la concepción levinasiana de responsabilidad al aclarar dos aspectos fundamentales. El primero, que la responsabilidad del yo para con el otro, no es sólo física, sino también semiótica. El segundo, que la perspectiva ética de Emmanuel Lévinas pese a que vincule responsabilidad y sensibilidad, léase estructura sensible del ser humano, no supone un retroceso a las posiciones clásicas naturalistas. La responsabilidad, aunque se defina con anterioridad a la decisión, identidad y conciencia del sujeto, es aún una respuesta posible frente a otras, porque está asociada a la capacidad lingüística y/o expresiva del ser humano.

El segundo aspecto del discurso del rostro es «el tercero», para introducirlo cito, una vez más, a Emmanuel Lévinas: «El tercero me mira en los ojos del otro: el lenguaje es justicia. [...]. El rostro en su desnudez me presenta la indigencia del pobre y del extranjero. [...]. La presencia del rostro [...] es indigencia, presencia del tercero (es decir, de toda la humanidad que nos mira)».²⁵ Que en el discurso del rostro esté presente el «tercero» invita a pensar al otro como signo. Lo que desde un punto de vista semiótico abre un abanico de posibilidades interpretativas.²⁶ Dejando de lado este aspecto, lo que hay que destacar para continuar esbozando la concepción levinasiana

24 E. Lévinas 1999, p. 211.

25 *Ibid.*, p.226.

26 El tercero puede ser interpretado como: 1) Dios, 2) Las víctimas del presente y a partir de las mismas del pasado. 3) Término medio o categoría de intermediación entre el yo y el otro, y 4) Las generaciones futuras. G. Bello Reguera, *La construcción ética del otro*, Oviedo: Ediciones Nobel, 1997, pp. 215-217.

de responsabilidad de una manera general, es lo que, según Cristine Bauw, se puede llamar «lógica del tercero».²⁷

Tal y como esta autora señala, la «lógica del tercero» hace irreductible la alteridad del otro a una diferencia formal. De tal manera que enfatiza la relación ética como comunicación, al tiempo que rompe con las condiciones de simetría y de reciprocidad en las que se asientan las «filosofías dialógicas». La asimetría es reflejo de que sólo del otro puede provenir el sentido ético de toda relación y se explica porque en el discurso del «rostro» está presente un «tercero» vulnerable. En esta tesitura, los términos de «pobreza» y de «miseria» aparecen en la argumentación levinasiana con el fin de hacer referencia a la vulnerabilidad del «tercero», pero al margen de su propio contexto. Por otro lado, el «tercero» hace posible que el discurso del otro sea un mandato ético con carácter público. Por lo que éste ya no es pensado como un sujeto vulnerable, sino reclamando justicia, así para aludir a él, Emmanuel Lévinas se hace eco de las figuras del «extranjero», del «huérfano» y de la «viuda».

Desde el punto de vista del yo, el «tercero» explica la irreversibilidad de la responsabilidad. Sólo el yo es responsable del otro y no a la inversa. A su vez, la responsabilidad levinasiana es ahora intransferible, pues, el yo no es únicamente responsable de ese otro concreto, que está frente a él, sino también de todos aquellos a los que su vulnerabilidad remite y por, recursividad, de toda la humanidad. Así mismo, si el mandato del otro tiene un carácter público, se hace necesario encontrar un correlato en la identidad y conciencia del yo para la responsabilidad de la proximidad. Es decir, traducir aquella respuesta pre-identitaria o apertura a la significación del «rostro», en una responsabilidad política y/o social. Idea a la que Emmanuel Lévinas invita a pensar al final de su libro *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, cuando precisamente analiza el vínculo entre el «tercero» y la justicia. Valga como ejemplo, de este nuevo aspecto de la responsabilidad levinasiana la siguiente cita: «La justicia, la sociedad, el Estado y sus instituciones todo ello significa que nada se escapa al control propio de la responsabilidad del uno para el otro. Es importante encontrar todas estas formas a partir de la proximidad».²⁸

27 C. Bauw, *L'envers du sujet. Lire autrement Emmanuel Lévinas*, París: Ousía, 1997, p. 67.

28 E. Lévinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, tr. Atonio Pintor Ramos, Salamanca: Sígueme, 1987, p. 238.

V. EL «ROSTRO» DEL «ROSTRO»

Hasta el presente se ha realizado una reconstrucción de la ética de la alteridad de Emmanuel Lévinas que ha tenido como eje central la temática del «rostro». Por el contrario, lo que se propone a continuación es abordar o enfrentarse a diferentes problemáticas que azotan nuestro presente desde la perspectiva que inaugura dicha ética. No se puede poner en duda que la obra de Emmanuel Lévinas ofrece un marco teórico desde el que se pueden analizar y abordar desde una nueva óptica los problemas ético-filosóficos de nuestro tiempo. Quizá el primero en advertir esto haya sido Enrique Dussel, quien en su libro *Rorty y la filosofía de la liberación como respuesta de Kart Otto Apel y Paul Ricoeur*, se sirve del esquema de la relación de alteridad y del concepto de dominación para explicar y profundizar en el lastre inmoral de la colonización. Pero en esta línea crítica se inscriben numerosos filósofos y pensadores que van desde A. Finkelkraut hasta J. Derrida. Claro que menos usual es encontrar un análisis pragmático que parta de la noción «rostro». En este sentido, cabe destacar dos trabajos, el de Judith Butler que lleva por título *La vida precaria*²⁹ y el de González R. Arnaiz, que se llama *La interculturalidad como categoría moral*.³⁰ En ellos se centrará nuestra atención en lo sucesivo con el fin de ahondar bajo un enfoque práctico en el esquema que hemos esbozado en las páginas anteriores.

En ambos artículos se puede pues observar un esfuerzo por concretar lo abstracto en lo relativo a la temática del «rostro». Dicho con otras palabras, un intento de otorgarle al «rostro» un «rostro» o, más exactamente, de encontrar un referente mundano a la noción «rostro». Claro que el marco teórico de ambos difiere: mientras que Judith Butler se interroga por la relación entre la representación y la humanización, y más concretamente, sobre la capacidad de los medios de comunicación de generar una normatividad moral a través de las imágenes que ilustran la guerra de Irak, González R. Arnaiz lo hace sobre la interculturalidad como categoría moral, léase fundamento ético, que da cuenta de un espacio inter-étnico. Si bien es verdad que estos dos autores le otorgan valores diferentes al «rostro», también es cierto que ambos ven en esta temática una estrategia para encontrar una respuesta a dos grandes retos éticos de nuestro tiempo.

29 J. Butler, *Vie précaire. Les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001*, París: Éditions Amsterdam, 2005, pp. 161-185. Conviene, asimismo, citar la conferencia de Gabriel Bello Reguera *Hospitalidad, humanidad e inhumanidad: dos lecturas recientes de Lévinas* como fuente del estudio que se propone sobre el texto de Judith Butler.

30 G. González R. Arnaiz, «La interculturalidad como categoría moral», en G. González R. Arnaiz (ed.), *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*, 2002, Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 77-106.

V.I. «ROSTRO» Y HUMANIDAD

A Judith Butler le interesa el concepto «rostro» porque le permite evocar diferentes imágenes emitidas por los medios de comunicación, al mismo tiempo que el discurso que va a asociadas a las mismas. Este doble juego, a su vez, le facilita reconstruir una crítica audaz al poder del que gozan las ciencias sociales de construir una normatividad moral según intereses e ideologías concretas. Para ello, saca a la luz dos cuestiones concretas que están imbricadas en la temática del «rostro»: la primera, cuál es la relación entre representación y humanización, la segunda, cuál es el vínculo entre ética y violencia. En este último sentido, se puede decir que también Judith Butler esboza los fundamentos de lo que ella denomina una ética judía de la no-violencia.

Sólo después de reconstruir la temática del «rostro» Judith Butler comienza un análisis más pragmático. Pero antes de entrar en él, que es lo que realmente nos interesa, resumamos brevemente el enfoque y las conclusiones de la primera parte de su artículo. En primer lugar, su análisis tiene como fin dejar claro el carácter heterónomo de la ética y de la moral a propósito de la pregunta cuál es el compromiso que las ciencias humanas deben de adoptar respecto a la sociedad. Para después, en segundo término, hacer hincapié en la idea según la cual es el «rostro» y por recursividad, la corporalidad del otro, la que tiene el poder de generar exigencias morales, léase, responsabilidad, porque concentra la significación del único mandato ético posible «no matarás». El tercer punto que destaca es que la significación de la corporalidad del otro hace referencia a la humanidad, léase, sufrimiento y vulnerabilidad del ser humano, en sus palabras, «precariedad de la vida». En cuarto lugar y sospecho que despegándose de las tesis de Emmanuel Lévinas al mismo tiempo que aproximándose a las de J. Derrida y bajo un enfoque algo psicoanalítico, Judith Butler establece a partir del «no matarás» una conexión entre la vulnerabilidad del otro y el deseo de matarlo en tanto que primera pulsión y primer acontecimiento ético del ser humano. En efecto, mientras que Emmanuel Lévinas insiste una y otra vez en que la ética, la responsabilidad o la paz, precede a la ontología, a la guerra y violencia, Judith Butler afirma: «Lévinas sugiere [...] que el deseo de matar es en un deseo original en los humanos. Si el deseo de matar es la primera impulsión que suscita la vulnerabilidad del otro, la ética nos conduce justamente a resistir vigorosamente esta impulsión».³¹ Finalmente, este análisis termina acentuando el vínculo entre «rostro» y discurso. Para aclarar que todo discurso asume la estructura de la relación de alteridad, es decir, que sólo la condición de dirigirse a alguien puede ser la base o fundamento del propio lenguaje.

31 J. Butler, *op. cit.* p. 170.

A partir de aquí, Judith Butler comienza a analizar el uso de las imágenes que retratan diferentes «rostros» en los medios de comunicación, con el fin de mostrar una gran contradicción: la deshumanización del «rostro». Como ejemplo de este hecho, Judith Butler señala que Ben Laden, Yasser Arafat y Saddam Hussein prestan su «rostro» o ilustran a partir de su «rostro» el terror, el engaño y la tiranía moderna. A su vez, argumenta que la capacidad de los medios de comunicación de producir un «rostro», en el sentido de despertar una norma moral, apunta a una forma clara de violencia en tanto que implica un poder ejercido sobre alguien. Para insistir en ello, alude a la fotografía que muestra el «rostro» de unas jóvenes afganas que se han retirado su burca. En efecto, los «rostros» de estas mujeres al presentarse como la imagen de la victoria democrática contribuyen a asentar una normatividad moral, dando por supuesto qué es bueno y correcto frente a lo que no lo es. Paralelamente, el burca sólo puede ser símbolo de represión y de resistencia a la modernización cultural, porque la cultura americana se presenta como el patrón a partir del que se determina que es correcto e incorrecto, justo e injusto, evolución o involución, etc.

Ninguno de estos rostros es un «rostro» en el sentido levinasiano, porque el discurso que se les asocia no parte de ellos, sino de una serie de intereses e ideología que preceden a sus imágenes. De ahí que Judith Butler afirme: «Todos estas imágenes parecen, en efecto, suspender la precariedad de la vida, ellas representan el triunfo de América [...]. En este sentido, podemos decir que el rostro está, en todos estos casos, desfigurado y que esto es una consecuencia filosófica y visual de la guerra en sí misma».³² Por el contrario, sólo aquel «rostro» que difiera el grito del sufrimiento humano es un «rostro» en el sentido levinasiano del término. Y esto únicamente es posible si su imagen se representa al margen de cualquier ideología, dicho en otras palabras, si su discurso sólo proviene de él y no es exterior o ajeno al mismo. Finalmente, es justamente esta última idea la que le permite a Judith Butler discernir la posibilidad de poder representar la humanidad. Así, la «precariedad de la vida» sólo aparece como una posibilidad de la inconmensurabilidad del «rostro» con la imagen que evoca. Si lo humano no puede ser captado como se capta una imagen su representación es siempre imposible, pero de este fracaso depende la posibilidad de representarlo. En efecto, para Judith Butler en la misma imposibilidad de representar un «rostro» se hace palpable la representación de la humanidad o «precariedad de la vida».

Para explicar mejor esta parábola en la que culmina la agumentación de esta filósofa se puede recurrir una vez más a la idea «rostro sin mundos».³³ La representación de la humanidad, al igual que la del «rostro» debe de pensarse

32 *Ibid.*, p. 177.

33 *Cf.* con la cita 6.

al margen de cualquier contexto. Aún más, únicamente puede concebirse como el vínculo entre el yo y el otro, es decir, no puede explicarse en términos de autonomía sino de heteronomía. En este sentido, la humanidad y/o «precariedad de la vida» alude tanto al sufrimiento del otro como a la responsabilidad que éste suscita, o mejor dicho, al vínculo entre ambas variables, el cual sólo puede apuntar a la sensibilidad humana, pues esto es, según Emmanuel Lévinas, lo único que se mantiene al margen de cualquier ideología, etnia, intereses, etc.

Bajo estos parámetros Judith Butler afirma la necesidad de que los medios de comunicación muestren aquellas imágenes que comunican el horror y la realidad del sufrimiento humano. El objetivo es claro: suscitar su cuestionamiento. Finalmente, en esto consistiría la labor de las ciencias humanas, en producir una crítica capaz de darle la vuelta a la normatividad moral que se les impone a los sujetos. Así, los medios de comunicación, en lugar de camuflar el dolor y sufrimiento de la humanidad, deben de mostrarlos como valores en sí mismos. O mejor dicho como contravalores ajenos a cualquier ideología, porque no se puede negar, en palabras de Judith Butler, que «la insensibilidad hacia el sufrimiento humano y hacia la muerte, se convierten en el mecanismo a través del que la deshumanización se consagra».³⁴ En este sentido, las ciencias humanas deben de estar del lado de la humanidad y no del de la deshumanización. Y esto, concretamente en el contexto de la guerra de Irak implica desenmascarar la violencia inherente a la producción iconográfica emitida por los medios de comunicación tal y como lo hace a lo largo de este artículo Judith Butler.

Resumiendo, la temática del «rostro» le sirve a esta filósofa para criticar el poder que tienen las ciencias humanas de limitar la responsabilidad ante el sufrimiento, la vulnerabilidad y la precariedad del otro. Al mismo tiempo que para argumentar que éstas han de tener la labor de ampliar el compromiso ético para con el otro o, por decirlo más metafóricamente, de alimentar la humanidad. Judith Butler, a partir de ética de la alteridad de Emmanuel Lévinas saca en claro que las ciencias humanas pueden estar del lado de la humanización, lo que implica contribuir en el proyecto de avanzar hacia lo que ella misma denomina una «democracia sensible».

V.2. EL «ROSTRO» DEL INMIGRANTE

Por su parte, González R. Arnaiz se sirve de la temática del «rostro» para dar cuenta de la figura del inmigrante y de la interculturalidad como categoría moral. Del rostro del inmigrante hasta la interculturalidad como exigencia ética pasando por la subjetividad en tanto que estructura que se concretiza en el estar expuesto a los demás o en el poder de ser afectado por los otros. Con el fin de

34 J. Butler, *op. cit.* p. 181.

esbozar un sentido y una significación que justifique los discurso éticos y sociopolíticos del multiculturalismo. En este sentido, el fin último de González R. Arnaiz es el de reconstruir el sentido moral de la interculturalidad tal y como Emmanuel Lévinas entiende la ética, a saber, como primer sentido u origen de toda significación. Por ello, la interculturalidad en este artículo se presenta al margen de cualquier razón, ideología e interés, como un espacio libre en el que las relaciones inter-étnicas se otorgan sentido a sí mismas, o mejor dicho, generan una nueva lógica y/o razón.

No se puede poner en duda que si hiciera falta otorgarle una imagen al fenómeno de la interculturalidad, la más apropiada sería la del «rostro» del inmigrante. Tesis que González R. Arnaiz explica al afirmar que esta imagen concentra la significación de la amenaza de la identidad del yo y, en consecuencia, del voltaje cultural que caracteriza nuestro presente. Que el «rostro» del inmigrante sea el emblema del fenómeno de la interculturalidad se debe, pues, a que da la clave para comprender porqué las relaciones inter-étnicas suscitan un conflicto que adquiere dimensiones inconmensurables y de diferente índole: éticas, morales, religiosas, políticas, económicas, etc. Pero pese a que esta idea permita dar cuenta de la matriz ética del conflicto de la interculturalidad, como lo que le interesa a González R. Arnaiz principalmente no es centrarse en los aspectos negativos de este fenómeno, sino en su resolución, pasa de señalar la problemática para indicar su solución. Para ello, este autor recurre a lo que Emmanuel Lévinas denomina «incondición de extranjero». Expresión que hace referencia positivamente a la tensión intercultural, porque, en sus palabras, «testimonia el momento de tensión intersubjetivo que la interculturalidad incorpora como categoría moral».³⁵

A partir de aquí la lectura de González R. Arnaiz del «rostro» se va a compaginar con un intento de reconstruir la subjetividad levinasiana y, más concretamente, de adaptar y/o transformado las características de la subjetividad en fundamentos de la interculturalidad. De la misma manera que la subjetividad sólo puede entenderse a partir del otro, la interculturalidad, en tanto que espacio moral o no intervenido por la razón de ningún sujeto, sólo podrá concebirse teniendo en cuenta la figura del inmigrante. En efecto, como la subjetividad levinasiana articula una lógica que se contrapone a la intencionalidad, da cuenta de una racionalidad o razón que arranca investida por la moralidad del encuentro con los demás.

Así, la asimetría, la responsabilidad y la no-indiferencia que son expresiones o criterios morales de la subjetividad son también requisitos de la interculturalidad. Si la asimetría apuntaba a que no se puede prescindir de ninguno de los dos polos de significación de la relación yo-otro, la responsabilidad a la fuerza

35 G. González R. Arnaiz, *op. cit.*, p. 87.

significativa que se deriva de este hecho y la no-indiferencia al otro como matriz de la moralidad, ahora estos tres aspectos se concretizan en lo que González R. Arnaiz denomina «estructura responsiva»³⁶ y «excepcional dialogicidad».³⁷ Conceptos, a través de los que logra dar cuenta de aquel aspecto constitutivo del ser humano que evita la clausura de todo diálogo, el dogmatismo y el fundamentalismo. Aún más, de la matriz de la razón intercultural y/o de un espacio y discurso limpio entre culturas.

Frente a un discurso intercultural que parte de la autonomía del ser humano, se trata de afirmar uno que se base en la heteronomía. A su vez, dejar a tras el concepto de autonomía implica una crítica del etnocentrismo y de sus variables. Porque cualquier discurso intercultural que se asiente en la idea de un sujeto y/o cultura moralmente autosuficiente está condenado a ser violento, negador de lo distinto y excluyente de la diferencia. Por el contrario, González R. Arnaiz apuesta en este artículo por un diálogo y un discurso intercultural que parte de la idea según la cual es necesario pasar por los otros para decirse. Que sólo puede tener pues como fundamento una razón que se caracteriza por estar continuamente sujeta a revisión y cuyos criterios de control y verificación son el respeto, la asimetría y la no-diferencia.

Para resumir la propuesta de lectura sobre el «rostro» de González R. Arnaiz se puede decir que el «rostro» del inmigrante aparece como el único aspecto que da cuenta de la problemática de la interculturalidad más allá de su marco teórico. Por así decirlo, es el lazo de unión entre la realidad y la teoría que pretende dar una respuesta positiva a este conflicto. Paralelamente, este término permite explicar la matriz de la problemática de la interculturalidad, al mismo tiempo que enfocarlo desde un nuevo punto de vista. En este sentido, como ya lo hemos visto, el logro de este artículo consiste en trasladar o aplicar la ética levinasiana al problema de la interculturalidad.

VI. LA ALTERNATIVA DEL «ROSTRO»: HETERONOMÍA *VERSUS* AUTONOMÍA

Desde el principio de este ensayo la temática del «rostro» ha aparecido como un paso obligado para entender la ética de la alteridad de Emmanuel Lévinas, porque de él depende la definición de la relación ética y de la responsabilidad. En efecto, de la resistencia a la aprehensión del «rostro» se deriva una resistencia ética que define éticamente no sólo al otro, sino también al yo.

En este sentido, se puede decir que el «rostro» es el término que en la obra de Emmanuel Lévinas explica la heteronomía que caracteriza su ética. Frente

36 *Ibid.*, p. 96.

37 *Ibid.*

a la salida clásica de la autonomía, el «rostro» inaugura una nueva manera de entender la ética. A diferencia de las éticas de la autonomía, la ética de la alteridad no parte de un sujeto autosuficiente, autónomo y solipsista. Por el contrario, pone el acento en la interrelación y de esta manera genera un nuevo sentido y una nueva lógica que no son ni excluyentes ni dominadores, en otras palabras, que no están contaminadas por la razón de ningún sujeto que se yerga poderoso y amenazador.

Así, si comenzábamos este artículo afirmando que el concepto «rostro» concentra toda la originalidad e intensidad de la ética de la alteridad de Emmanuel Lévinas, ahora podemos concluirlo señalando que esto se debe a que articula la «proximidad» que une a los hombres y mujeres. Aún más, un *pathos* que inaugura un humanismo de un nuevo orden, a saber, el *Humanismo del otro hombre*.

OLIVIA NAVARRO GONZÁLEZ. Facultad de Filosofía de la Universidad de La Laguna.

Línea de investigación

Filosofía moral: “Teoría ética contemporánea y ética aplicada”

Dirección postal:

Camino del Pino, 3ª transversal nº 5. 38200, La Laguna. Santa Cruz de Tenerife. España.

Dirección electrónica: onavarroglez@hotmail.com