

Escuchar el rostro o el quiebre de la Totalidad

Guillermo Matías Rivera Maturano / Universidad Nacional de General Sarmiento

I. Introducción

La presente propuesta intenta, desde la perspectiva ética-fenomenológica abierta por Emmanuel Lévinas, una reflexión acerca de cómo concebir una relación con la alteridad que, más que respeto o tolerancia ante la diferencia o un mero despertar de cierto sentimentalismo ante situaciones que puedan parecernos extrañas a lo común, señale una vital posición de responsabilidad ante su presencia en tanto que ésta es la manifestación de una diferencia absoluta que no se comprende desde ningún tipo de participación (sea a un grupo de pertenencia, a una afiliación, incluso a algún sistema de representaciones). La intención es, pues, pensar acerca de nuestra comprensión del otro como una comprensión que se encuentra limitada en virtud de que se realiza a partir de la referencialidad a un sistema de relaciones o pertenencias, referencialidad que obedece a la lógica misma del pensar racional en tanto que movimiento cognoscente y en tanto que pensar con pretensiones de totalidad. Cómo sea posible encontrarnos con la alteridad por fuera de cualquier sistema (puesto que la comprensión del otro a partir de redes de referencias disuelve su alteridad al relativizarla), es la principal inquietud que me mueve a encarar esta presentación.

II. La trascendencia como desafío

Lévinas, en *Totalidad e infinito*, describe la relación intersubjetiva como una relación ética en tanto que implica la responsabilidad para con el otro hombre. Ahora, abordar la relación intersubjetiva como relación ética supone, para este autor, considerar una alteridad cuyo contenido, cuya propiedad consiste en su alteridad misma; esto es, la diferencia, la distancia entre yo y el otro es tal que sólo puede pensarse en términos de trascendencia, una trascendencia que posiciona al otro en un plano diferente al yo.

El otro, en cuanto absoluta alteridad, trascendencia, se manifiesta independientemente de las estructuras cognoscentes; en esto consiste, precisamente, considerar al otro como trascendencia: una presencia que proviene de fuera del mundo constituido por la razón, mundo que es inmanente a la conciencia; trascendencia que se manifiesta absolutamente diferente a la trascendencia de los objetos del mundo, porque la trascendencia de estos objetos respecto de nosotros es relativa en tanto que son objetos constituidos por la conciencia; e incluso la posibilidad de acceder a un conocimiento acerca del mundo señala que éste no se nos escapa.

Esta posibilidad de la razón humana de constituir el mundo es, parafraseando al filósofo lituano, un gesto del poder de la razón, la obra de la libertad humana que no consiste meramente en el libre albedrío, sino que es el despliegue de la identidad “que neutraliza lo otro y que lo engloba” (Lévinas, 2002: 67). Pues bien, ante el poder de la razón humana (poder ya atestiguado por Kant en su *Crítica del juicio* y reafirmado por Schelling en las *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*, por citar sólo dos ejemplos), la presencia del otro hombre se expresa como un desafío; no en tanto que su libertad o su poder desafíen o pongan al descubierto los límites de mis poderes; sino en tanto que el otro, al presentarse como lo irreductible a las estructuras de la razón, es decir con una presencia que, al provenir de fuera del mundo, se expone en toda su fragilidad y debilidad, en su vulnerabilidad, pone en tela de juicio ese poder de la libertad de la razón señalándolo como injusto y arbitrario; puesto que el imperio de la razón consiste en negar la alteridad, subsumirla a la propia inmanencia y por tanto volverla pasible de la posesión y el dominio. Es menester, pues, volver justa esta libertad; justicia que consistirá en presentarse al otro no con las manos vacías, en volver común ese mundo hasta ahora mío. Podemos decir que ser sujeto entonces, más que ser sustrato del mundo, es ser responsable ante el otro, es decir, responder ante la presencia del otro que me demanda justicia.

Decimos que la manifestación del otro es independiente (y, por tanto, irreductible) de la estructura de la conciencia; el otro se hace presente a través de la fragilidad y desnudez de su existencia sensible, existencia que conmina a responder ante esta fragilidad y desnudez. Si viene de fuera del mundo, su diferencia es absoluta; diferencia que implica la “no-indiferencia”, que llama en su

singularidad a una respuesta que sólo puedo dar desde mi singularidad, desde mi subjetividad.

Ahora, nuestra comprensión de la alteridad se realiza a partir de categorías que reducen la trascendencia a meras cuestiones de diferencia que remiten a una concepción de un Yo pensado como medida para la comprensión del mundo, un Yo “trascendental” en tanto que no implica la singularidad de cada uno sino la universalidad del concepto sujeto; entonces el otro es definido como un *alter ego*, en tanto que somos miembros del mismo género humano, que “se excluyen recíprocamente, pero se sitúan en la comunidad de un género, se excluyen por su definición, pero se acercan recíprocamente por esta exclusión a través de la comunidad de su género” (Lévinas, 2002: 207); la diferencia entre el otro y yo es relativa a mi propia constitución como sujeto. Sobrados ejemplos tenemos en nuestra cotidianidad: concebimos y nos relacionamos con los demás (con toda naturalidad, por otra parte) a partir de las actividades que realizamos o los lugares que ocupamos en la sociedad. Es así que nos comprendemos como existencias reificadas, cristalizadas; el uso de estereotipos y la reducción de la alteridad a determinadas características o propiedades manifiestan nuestras comprensiones de la alteridad desde determinados sistemas de relaciones y pertenencias. Este tipo de comprensiones señala que la alteridad es siempre relativa, remite a nuestra propia referencialidad. La noción del sujeto liberal es paradigmática en este sentido: todos los hombres somos iguales y tenemos las mismas oportunidades; la relación con el otro se vuelve una competencia que se resuelve en la arena del mercado.

Que la alteridad es relativa indica que el otro nos pasa inadvertido, en virtud, precisamente, de nuestra concepción totalizante de la realidad; concepción que ha adormecido nuestra posibilidad de ser afectados por la diferencia, ha adormecido nuestra sensibilidad.

¿Cómo, entonces, abordar al otro en tanto que absoluta trascendencia? ¿Cómo pensar la alteridad sin caer en sistemas de relaciones y referencias que traducen la diferencia en términos relativos? Considero que la noción de *rostro* con que Lévinas describe la alteridad puede ofrecernos algunas pistas interesantes.

III. Rostro, expresión del Otro en tanto que extranjero

“El rostro del Otro destruye en todo momento y desborda la imagen plástica que él me deja” (Lévinas, 2002: 74). La noción de rostro señala la presencia del otro cuya alteridad es irreductible, presencia que desborda las estructuras de la razón y, por lo tanto, se manifiesta como una anterioridad a mi iniciativa. El rostro designa, entonces, al otro en su negación a ser contenido; en tanto que desborda constantemente la distinción forma-contenido, esto es, desborda las estructuras de la conciencia, pone de manifiesto su extranjería respecto del mundo, extranjería que es descrita como *invisibilidad*. Si el otro es lo Invisible, estamos en presencia de una exterioridad que es anterior a la iniciativa del acto cognoscente o constituyente del mundo; escapa al poder de esta razón no en virtud de una limitación a este poder, sino en virtud de que la presentación del rostro sucede en otro plano diferente al de la conciencia. El otro se expresa en la fragilidad y desnudez de su existencia sensible, fragilidad y desnudez que describen esta existencia irreductible al concepto, extranjera a cualquier atributo o propiedad formal que pueda adscribirse a cualquier objeto que tengamos frente a nuestra mirada. Pero ser invisible es permanecer extraño al espacio iluminado, en el que se encuentran los objetos del mundo y al que accede la visión; indica esto que la visión no da cuenta de la manifestación del otro, puesto que el rostro designa la presencia del otro en su retirada, vale decir que la presencia del otro se instaure como una huella en la conciencia; la invisibilidad del rostro, el estar “más acá” de la conciencia en tanto que refracción a la visión señala, precisamente, que la manifestación del otro, su exposición ante mí, se da como *expresión*: el rostro se expresa. En la materialidad de su existencia sensible, el rostro, contenido que desborda la forma, “se niega a la posesión, a mis poderes. En su epifanía, en la expresión, lo sensible aún apresable se transforma en resistencia total a la aprehensión” (Lévinas, 2002: 211).

La epifanía del otro, en tanto que invisible, se instaure, decimos, como si dejase una huella en el presente “por el mismo hecho de estar al margen del presente. Una huella que luce como rostro del prójimo en la ambigüedad de aquel *ante quien* (o *a quien*, sin paternalismo de ningún tipo) y de aquel *de quien* respondo” (Lévinas, 2003, p. 56). Rostro del prójimo que se retira en el momento

de presentarse desbordando la imagen; presencia y retirada, huella, que manifiesta la infinitud de la distancia y la refracción del otro a toda reciprocidad que las relaciones tejidas en el marco del ser, en la lógica de la conciencia puedan constituir. Refracción a la conciencia que pone en primer lugar la expresión del otro como una existencia sensible que afecta mi sensibilidad más allá o más acá de su función de receptora de impresiones con las que constituir la exterioridad.

El otro es, entonces, el extranjero. Extranjero a la estructura de la razón y extranjero respecto de mi mundo. Extranjería que no se circunscribe a una incompreensión o incomprehensibilidad del otro que posibilitaría colocarlo en lo *al margen*, como marginalidad de lo racional; sino incomprehensibilidad que atestigua la separación entre el otro y yo en términos de infinitud, que Lévinas describe como *excedencia* en tanto que rebasa cualquier idea o imagen que del otro pueda hacerme. El otro se expresa en su rostro de extranjero, de huérfano, en toda su desnudez refractaria a la forma, en su existencia material.

La noción de rostro mienta, pues, esta materialidad de su existencia sensible y, como tal, frágil y desnuda; existencia sensible que no es apresada por las estructuras cognoscentes y que se instaura para inaugurar nuevos modos de relación más acá de aquellas que se constituyen bajo la razón como relaciones sujeto-objeto. Nos estamos hallando en un plano, no sólo diferente, sino ya refractario a la razón; la presencia del otro en tanto que existencia sensible, en tanto que rostro que pone en tela de juicio el poder de mi razón, cuestiona este poder a partir de su expresión que, expresión sensible, afecta mi sensibilidad. Es necesario, pues, pensar (si cabe aquí el término) la sensibilidad en un estatuto de independencia respecto de la razón.

IV. La sensibilidad: entre la autonomía y la responsabilidad

La sensibilidad, para nuestro autor, posee un estatuto diferente al de mero administrador de datos para la razón cognoscente; en primer lugar, la sensibilidad remite a la inmediatez de la relación del hombre con lo elemental, relación que se da bajo la modalidad de la corporeidad. Esta relación, descrita bajo la noción de *gozo* en *Totalidad e infinito*, mienta una situación diferente a las instauradas por la estructura de la razón representacionista; al contrario, el gozo anuncia un sujeto

que es un viviente y que, en tanto que tal, aborda su relación con los elementos al modo de un “vivir de”, de un alimentarse. Este “vivir de”, en tanto que gozo, no es la preocupación por el para qué del objeto del cual se goza, sino que es alimentarse de ello. Ahora, como relación inmediata, el gozo es alegría y sufrimiento; por su inmediatez, se ubica en un plano diferente al de la representación, está por fuera del ser. El “vivir de” muestra que la relación con los elementos no es una relación dirigida por una conciencia que posiciona la alteridad de los elementos en un mundo ya dado a la conciencia, sino que es una relación en el ámbito de la sensibilidad, más allá, o más acá, de la representación. Podríamos decir que el gozo es una “conciencia última” de todo aquello que me alimenta, en tanto que esta conciencia (sensibilidad y afectividad) está más allá del ser, de la representación.

Pues bien, el gozo parte de una necesidad del viviente, necesidad que apunta ya a una dependencia con respecto a aquello que es el alimento. Por supuesto, indicamos aquí, con el término alimento, todo aquello que, de alguna u otra manera, sacia al viviente; así, el gozarse no describe meramente una situación de alegría, sino que también el dolor y el sufrimiento son elementos del gozo en tanto que el viviente, en su existencia sensible y material, vive en la inmediatez el dolor y la alegría y, en este sentido, “goza” del dolor y la alegría, de alimenta de ellos. La dependencia de los alimentos deviene “una complacencia frente a aquello de lo que depende la vida [...] se convierte en soberanía, en felicidad esencialmente egoísta” (Lévinas, 2002: 133); no en un egoísmo comprendido moralmente, sino un egoísmo que se manifiesta como *ipseidad*. El yo, la subjetividad se da, entonces, en la modalidad de la existencia sensible, como el *sí mismo*; es que el viviente se siente centro del mundo en tanto que los elementos son gozados en la pura referencialidad a sí mismo.

Pero hablar de una dependencia señala ya que la sensibilidad, en tanto que modo inmediato de relación con los elementos, es también vulnerabilidad, afectividad. Si remite a la inmediatez de la relación con lo elemental, remite también a un estatuto de pasividad que pone al viviente en una situación de exposición. La inmediatez de lo sensible es exposición “como la piel se expone a aquello que la hiere, como una mejilla ofrecida a quien la abofetea” (Lévinas, 2003: 102). La pasividad en tanto que exposición descubre un sujeto que es corporeidad, que se comprende a partir de la corporeidad en tanto que padeciente de dolores,

en tanto que pasible de envejecer, en tanto que expuesto, sin posibilidad de resguardo, al otro, es decir, sujeto. Decir pasividad indica que el viviente, en la materialidad de su existencia sensible, no tiene la iniciativa ante lo otro con lo que se relaciona.

La sensibilidad es, entonces, vulnerabilidad y exposición, pasividad. Esto indica que el yo, en primera instancia, no es la individuación de un Yo trascendental, sino que, al contrario, es la irremplazable presencia de un sujeto que, corporeidad, está atado por la pasividad de su existencia sensible; la subjetividad, habíamos dicho, se manifiesta como sí mismo, pero este sí mismo indica, precisamente, lo irremplazable. Entonces, la subjetividad es comprendida como ipseidad en tanto que existencia sensible y, por tanto, vulnerable, en tanto que exposición. “El sujeto no se describe a partir de la intencionalidad propia de la actividad representativa, de la objetivación, de la libertad y de la voluntad, sino que se describe a partir de la pasividad” (Lévinas, 2003: 107-108), porque en la sensibilidad, en la pasividad, el yo está expuesto a la presencia del otro antes de toda tematización, antes de la libertad que se apodera de las cualidades del otro sintetizándolo, objetivándolo. En esta pasividad y esta exposición al otro, en este ser afectado por el otro que se expresa en su rostro, es que el yo adquiere su plena categoría de yo como *sí mismo*, como irremplazable. La sensibilidad, así, adquiere un estatuto propio, en todo distinto e incluso refractario a su papel de subsidiaria de la razón cognoscente; manifiesta la unicidad de la subjetividad en tanto que existencia para el otro. Podríamos decir que la sensibilidad como vulnerabilidad significa el “heme aquí” de un yo invocado por el otro.

Reconocemos, así, el papel privilegiado que juega la sensibilidad en tanto que afectividad, en la constitución de la subjetividad. Pero, insistimos, esta subjetividad que es ipseidad, refiere al yo con minúsculas, esto es, a *mí mismo*. Soy sujeto, entonces, en tanto soy una existencia sensible, vulnerable, expuesta al otro; otro que me sale al encuentro en la expresión de su rostro, existencia también sensible que afecta mi sensibilidad, que la hiere. El sujeto, el yo como sí mismo, se dice en la pasividad y la exposición de la existencia sensible, pasividad y exposición al otro con anterioridad a cualquier iniciativa; “el sujeto se describe como *sí mismo*, colocado de entrada en acusativo (¡o bajo la acusación!) [...] desnudo y despojado como *uno* o como *alguien*, expulsado al margen del ser, vulnerable; esto es,

precisamente sensible” (Lévinas, 2003: 108). Si la subjetividad se reconoce, a partir de la vulnerabilidad de la exposición al otro, como irremplazable en tanto que sí mismo, un sí mismo que se dice en acusativo (“heme aquí”), la subjetividad indica la responsabilidad de quien responde a un llamado *an-árquico*, a un llamado que, irreductible al tiempo de la conciencia, lastima la piel expuesta a la presencia del otro; en la pasividad y la vulnerabilidad de la existencia sensible, el yo se constituye bajo el acusativo como *uno-para-el-otro*, irremplazable, único.

V. Para ir concluyendo: Hacia otro modo de encuentro con el otro

Podemos sugerir, pues, que el sujeto es, primordialmente, pasividad y, por esto mismo, vulnerable. ¿Qué podríamos derivar, a partir de lo dicho hasta aquí? Considero una tarea más que necesaria re-pensar nuestra noción de sujeto; la propuesta levinasiana nos abre una posibilidad de pensarnos desde la sensibilidad en tanto que afectividad como seres vulnerables, expuestos ante la presencia del otro que, también existencia sensible y vulnerable, nos exige responder ante su fragilidad. Pero esta exposición se da en la inmediatez del encuentro con la mirada del otro, exposición pre-originaria que acusa aquella mirada y, “a su pesar”, se descubre a sí mismo único e irremplazable, conminado a responder ante dicha mirada.

Sin embargo, vivimos bajo el signo de la razón; pero una razón que, en su pretensión objetivadora y totalizadora, oculta la invisibilidad del rostro bajo capas conceptuales, diluye la infinita diferencia del otro reduciéndolo a miembro de la misma especie. Es cierto, vivimos dentro de un mundo, permeados por la cultura; ya el otro se nos presenta con rasgos y caracteres reconocibles racionalmente, se nos presenta dentro de la inmanencia del mundo. Pero esa misma presentación percibida bajo las estructuras de la razón acaba negando la alteridad del otro, su radical diferencia. Entonces, los otros se nos vuelven indiferentes. Frente a esto, Lévinas nos dice que la diferencia del otro implica una “no-indiferencia”, esto es, nuestra responsabilidad ante su existencia.

Al comienzo se me ocurría la pregunta de cómo sea posible encontrarnos con la alteridad por fuera de nuestros sistemas de representaciones, que terminan subsumiéndola y, por eso mismo, volviéndola otro objeto más, una mercancía,

pasible de la propiedad y el dominio. Acudir a una noción de yo como sí mismo en tanto que irremplazable y único que, expuesto al otro, se descubre como tal, tal vez abra la posibilidad de encontrarnos con el rostro del otro. A este respecto, se me ocurre citar nuevamente a Lévinas: “Cuando usted ve una nariz, unos ojos, una frente, un mentón, y puede usted describirlos, entonces usted se vuelve hacia el otro como hacia un objeto ¡y la mejor manera de encontrar al otro es la de ni siquiera darse cuenta del color de sus ojos!” (Lévinas, 2000: 71). Es decir, que para encontrar al otro es menester abandonar el ámbito de la razón representacionista y exponerse “a flor de piel” ante su presencia. Entonces, el otro no es ya un *alter ego*, no se me manifiesta dentro de la totalidad de eso que llamamos mundo, porque su presencia viene de fuera, su expresión se ofrece a una sensibilidad vulnerable y expuesta que la recibe y que está llamada a la responsabilidad. Responsabilidad que es respuesta, pero una respuesta que sólo yo puedo dar, en mi singularidad de sujeto irremplazable, de sujeto en tanto que para-el-otro. La fragilidad y desnudez del rostro se descubre si, en lugar de tener acceso a él a través de la visión, se comprende la fragilidad y desnudez de la exposición de la propia existencia sensible, exposición que podríamos describir como escucha y responsabilidad; así, el mundo que constituimos adquiere su auténtico sentido: una donación hecha al otro.

Bibliografía

- Lévinas, E. (2003). De otro modo que ser o más allá de la esencia. Salamanca: Sígueme.
- Lévinas, E. (2000). Ética e infinito. Madrid: Antonio Machado Libros.
- Lévinas, E. (2002). Totalidad e infinito, ensayo sobre la exterioridad. Salamanca: Sígueme.