

Volumen 14 No. 2

Diciembre 2023

REVISTA DE PSICOLOGÍA

GEPU

<https://revistadepsicologiagepu.es.tl>

Grupo Estudiantil y Profesional de Psicología

Universidad del Valle

Santiago de Cali, Colombia



ISSN-2145-6569



REVISTA DE PSICOLOGÍA GEPU
Vol. 14 No. 2 – Diciembre de 2023
ISSN 2145-6569



Editor

Andrey Velásquez Fernández
andrey.velasquez@correounivalle.edu.co

COMITÉ EDITORIAL

Jenny Mora Corporación Viviendo	Argeli Arango Comisión de la Verdad	Catalina Cardona Escuela Nacional del Deporte	Jennifer Lisette Melo Universidad Autónoma San Luis Potosí	Angelica Bravo ESE Centro Cali
Diego Alejandro López González UNAD	María Camila Agredo Fundación Carvajal	Maria Alejandra Victoria Abad Cronopio	Helena Rojas Garzón Secretaría de Paz y Cultura Ciudadana	Catalina Medina Emcali

CONSULTORES NACIONALES

Leonel Valencia Legarda Universidad San Buenaventura	Jorge Alexander Daza Universidad Católica de Pereira	Andrés de Bedout Hoyos Universidad San Buenaventura	Ximena Ortega Delgado Universidad Mariana	Daniel Hurtado Cano Universidad Manuela Beltrán
--	--	---	---	---

CONSULTORES INTERNACIONALES

Marcela Alejandra Parra Universidad Autónoma de Barcelona	Blanca Hurtado Caceda Universidad Alas Peruanas	María Amparo Miranda Salazar Universidad del Valle de México	Adriana Savio Corvino Universidad de la República	Hilda Janett Caquias Escuela de Medicina de Ponce
---	---	--	---	---

COORDINADORES DE DISTRIBUCION

Margarita Ojeda Asociación Paraguaya de Neuropsicología	Mario Rosero Ordoñez Universidad Mariana	Nora Couso Área de Medición Educativa Provincia de Chubut de Argentina	Pablo Antonio Vásquez Corporación para la Intervención Neuropsicopedagógica y la Salud Mental
---	--	---	--

INDEXACIONES



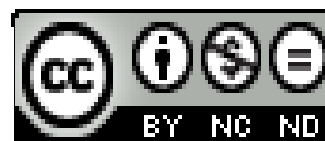
AUSPICIADORES



La **Revista de Psicología GEPU** es publicada por el Grupo Estudiantil y Profesional de Psicología Univalle, 5 piso, Edificio D8, Ciudadela Universitaria Meléndez, Universidad del Valle, Santiago de Cali, Colombia. Los artículos son responsabilidad de sus autores y no reflejan necesariamente la opinión del Grupo Estudiantil y Profesional de Psicología Univalle. Hecho en Colombia - Sudamérica. Diseño de portada y separadores por: **Nathaly Certuche Calderón**.

IBSN

Revista de Psicología GEPU Vol. 14 No. 2 by Grupo Estudiantil y Profesional de Psicología Univalle is licensed under a Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 Unported License. Creado a partir de la obra en <http://revistadepsicologiagepu.es.tl/Vol-14-No-2.htm>



2145-6569-0-7

EL ROSTRO EN LA OBRA DE LÉVINAS

THE FACE IN LÉVINAS' WORK

Joaquín Alcaide Arriagada & Maximiliano Barraza Bittar

Pontificia Universidad Católica de Chile

Referencia Recomendada: Alcaide-Arriagada, J. & Barraza-Bittar, M. (2023). El rostro en la obra de Lévinas. *Revista de Psicología GEPU*, 14 (2), 58-73.

Resumen: El nombre de Emmanuel Lévinas resuena cada vez con mayor intensidad en las academias y universidades alrededor del globo, pues su obra nos invita a pensar, por un lado, las representaciones cardinales que hemos heredado de la filosofía occidental y, por otro lado, a cuestionar el afán de dominio y conquista que estas traen consigo. Para el filósofo, el pensamiento occidental desde su más tierna infancia le ha tenido repulsión, inquina y alergia a la otredad. La alteridad es de continuo englobada, reducida y retrotraída a la esfera del yo, que permanece idéntico consigo mismo. El Otro es absorbido en el ser, es reconducido a la esfera de lo propio, reducido al Mismo de la conciencia intencional. Pero, de acuerdo con Lévinas, hay algo ante lo cual el yo constituyente trastabilla: el rostro del otro hombre. El rostro no se refiere a la imagen plástica de un retrato o a la cara física de un individuo, ya que la cara no es el único rostro. El rostro es aquello que visita al ego constituyente desde la indigencia, extranjería y debilidad. El rostro del otro hombre es lo directo de la muerte, la invitación a la reducción al Mismo, al asesinato. Pero, también, es el mandato de la responsabilidad, el «No-matarás». La tentación de la negación total es imposibilitada éticamente por el discurso, por la primera palabra que funda *a priori* las relaciones sociales, el imperativo que nos llama a asumir la responsabilidad para con el otro, a saber, «No-matarás».

Palabras clave: Ética, otredad, identidad, subjetividad, fenomenología.

Abstract: The name of Emmanuel Lévinas resonates with increasing intensity in academic and university circles worldwide, as his work invites us to rethink, on one hand, the cardinal representations we have inherited from Western philosophy, and on the other, to question the drive for domination and conquest that these representations bring with them. According to the philosopher, Western thought, from its very infancy, has been repulsed by, hostility, and even an allergy to otherness. Alterity is continually encompassed, reduced, and pushed back into the sphere of the self, which remains identical to itself. The Other is absorbed into being, drawn back into the self-sphere, reduced to the Self within intentional consciousness. However, Lévinas argues that there is something before which the constitutive self falters: the face of the other. The face does not refer to the plastic image of a portrait or the physical features of an individual, as a face is not the only form of a visage. The face is that which visits the constitutive ego from indigence, foreignness, and vulnerability. The face of the other is the direct encounter with death, the invitation to the reduction to the Self, to murder. Yet, at the same time, it is also the command of responsibility, the "Thou shalt not kill." The temptation of total negation is ethically impossible by the discourse, by the first word that *a priori* founds social relations—the imperative that calls us to assume responsibility for the other: "Thou shalt not kill."

Keywords: Ethics, otherness, identity, subjectivity, phenomenology.

Recibido: 4 de Diciembre de 2023 / **Aprobado:** 30 de Diciembre de 2023

Joaquín Alcaide Arriagada. Licenciado en Filosofía. Pontificia Universidad Católica de Chile. Licenciado en Psicología. Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Santiago, Chile. Código ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-3227-8133>. Correo electrónico: jialcaide@uc.cl.

Maximiliano Barraza Bittar. Licenciado en Filosofía. Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago, Chile. Correo electrónico: mbarraza1@uc.cl

Introducción

En la quinta de sus conferencias tituladas *Meditaciones cartesianas*, Edmund Husserl da comienzo al tratamiento de la intersubjetividad como una problemática filosófica. El fundador de la fenomenología, desempolva una temática escasamente abordada por la tradición filosófica occidental, al mismo tiempo, sienta las bases del acceso fenomenológico del otro. Su obra funcionó como un almácigo a partir del que distintas personalidades filosóficas del siglo XX comenzaran su propio viaje reflexivo sobre la cuestión de la alteridad. Entre los pensadores más destacados que establecen un diálogo con el pensamiento husserliano se cuentan Martin Heidegger, Jean Paul Sartre, Ortega y Gasset y Emmanuel Lévinas.

La obra de Emmanuel Lévinas ocupa un lugar destacado en la escena filosófica contemporánea, no tan solo por sus comentarios a maestros como Husserl o Heidegger, sino que, principalmente por las críticas radicales a presupuestos incorporados en el canon del pensamiento occidental, al mismo tiempo que, elabora una filosofía que inaugura un tratamiento original respecto a la pregunta por el otro. Si bien Lévinas en su juventud se dedicará a expandir la fenomenología en el suelo francés, no será su único aporte a la fenomenología ni el de mayor importancia, pues el pensamiento del filósofo lituano tendrá una radicalidad que haría tambalear la propuesta de su predecesor. A este respecto, es dable mencionar que Lévinas apuesta por la irreductibilidad y singularidad del otro en su encuentro cara a cara. La apertura a la otredad es el eje central de su elaboración. De ahí que en su itinerario teórico cuestione las categorías filosóficas que priorizan y salvaguardan la identidad, la autonomía, la totalidad, en definitiva, la mismidad del ser. La tradición filosófica occidental que hunde sus raíces en la Grecia antigua, ha construido un edificio intelectual conservando la identidad del ego. Desde Sócrates el pensamiento filosófico se centró en erradicar todo compromiso con lo diverso y lo múltiple con vistas a asegurar el libre desenvolvimiento de la identidad del Mismo.

Para Lévinas, la mayéutica socrática es el modelo que instaura la primacía de la mismidad, dado que, el aprendizaje saca a la luz lo que el alma ya ha conocido previamente, manteniéndose en los límites de la interioridad. A su juicio, la filosofía occidental es una filosofía del ser aterrorizada por la alteridad, de modo que, todo movimiento de la consciencia implica un retorno a sí mismo. La incapacidad para relacionarse con la otredad sin reducirla al Mismo es constitutiva del movimiento teórico de occidente, presente en distintas escuelas y pensadores, entre los que destacan Sócrates, Descartes, Hegel, Husserl y Heidegger. Distante de este movimiento, la filosofía levinasiana enuncia un desplazamiento del yo hacia el otro que compromete la misma soberanía del yo. Pues, la relación con el otro pone en cuestión la identidad del ego y lo vacía de sí mismo. La presencia del rostro del otro desbarata la intencionalidad que lo observa. La absoluta otredad en su indigencia y desnudez detiene la disponibilidad de la consciencia. En este movimiento sin retorno, la consciencia pierde la coincidencia consigo mismo, en su puesta en cuestión por la epifanía del rostro se abre la posibilidad ética de acoger la alteridad radical. Es así que, el yo no puede sustraerse de la responsabilidad ordenada por el rostro. En la respuesta ética que acoge y cobija al otro el ego se vacía del imperialismo de la identidad. Todavía más, está oposición del otro en su encuentro no

limita mi libertad, sino que, es anterior a ella y, de hecho, la pone en marcha. De este modo, para Lévinas la esencia del hombre no se reduce a un ser que consiste en ser, un ser al que le va su ser, sino que, como ser para los otros. En sus palabras, “el hombre no es solo el ser que comprende lo que significa el ser, (...) sino el ser que ha comprendido y comprende el mandamiento de la santidad en el rostro del otro hombre” (Lévinas, 1996, p. 279). Entonces, conviene subrayar, que el pensamiento levinasiano se contrapone a la primacía de la esfera de lo propio que consiste en devenir ella misma. La existencia humana se define a partir de la vocación para con el otro, previa a toda dilucidación. En definitiva, Lévinas invierte la economía ontológica del yo y, por tanto, trastoca el ser que consiste en ser por la gratitud del ser para otro.

El presente ensayo pretende examinar el concepto del rostro en la obra de Lévinas. El rostro es un eje central de la propuesta ética Lévinasiana, por lo que, dilucidar su significado e implicancias teóricas a partir de diversos escritos del pensador es sumamente relevante en vistas a comprender el resto de su obra. Con tal de explicitar la significación del rostro en nuestro autor, daremos inicio a su tratamiento desde los deslices teóricos o lecturas desacertadas sobre dicha noción, y luego avanzaremos hacia una lectura positiva del concepto.

Nuestro autor, en las entrevistas que componen *Ética e infinito*, diferencia dos aproximaciones al concepto de rostro. La primera es entendida como una entidad física, anatómica y sensible y, la segunda, al contrario, la comprende como algo asociado a una alteridad irreducible a lo visto. Para Lévinas, el rostro si bien cotidianamente se le vincula al orden de lo visible, en un sentido filosófico se relaciona con aquello que antecede y funda toda experiencia. De ahí que es necesario precaverse ante la tendencia a vincular el rostro con una experiencia propia del régimen de lo sensible. Hacerlo implicaría correr el riesgo de perder el rostro del otro como condición de todo encuentro cara a cara. Así, declara Lévinas (1983) que “el rostro no es en modo alguno una forma plástica como la de un retrato” (p. 62). El concepto de rostro no se refiere al semblante, la representación de un icono o busto, así como tampoco la figuración anatómica-médica de la cara. De manera que, erramos si concebimos el rostro como el resultado de una cierta actividad artística, como la que lleva a cabo el pintor al realizar un retrato o un autorretrato, o la que efectúa un escultor al tallar con cincel un busto desde el mármol.

Además del equívoco anterior, que reduce el concepto de rostro a una figurabilidad plástica, habría otra manera de errar en la comprensión de este concepto al concebirlo como equivalente a la cara de una persona. El rostro no sería la suma de las partes que componen una cara -frente, ojos, mentón, orejas y boca-, así como tampoco el resultado de su combinación. Pues, comenta Lévinas (2000) que, una vez que me percaté de la forma de sus labios, del ancho de su frente y del tamaño y color de sus ojos, se me ha escapado el otro; ya no estaríamos en una relación social con el otro. Así, rostro y cara no son homologables, pues “la cara no es el único rostro” (Lévinas, 2001, p. 111).

Ilustrativa es la referencia de Lévinas a lo relatado por el escritor ruso Wassilij Grossman, sobre lo que solía acontecer en las prisiones bajo el régimen de Stalin: “hay aquel pasaje en su novela donde los presos hacían fila ante una ventanilla. Solo se veían sus espaldas, pero en sus espaldas había de todo: alegría, miedo, esperanza, desesperación. Las espaldas son rostro” (2001, p. 111). De este

modo, aunque el rostro pueda referirse a la cara, no se reduce en dicha significancia, pues el rostro se refiere a lo que expresa la vulnerabilidad del otro, así como su alegría, tanto su esperanza como su desesperación.

Por otra parte, la aparición del rostro del otro no proviene de una experiencia sensible en la que el yo, por medio de su aparato sensorio-perceptivo, vislumbra la corporalidad del otro hombre. Así, Lévinas rechaza rotundamente toda visión cognoscitiva del rostro, pues, la mirada es inherentemente cosificadora, aplanadora de diferencias, reductora de lo diverso. De ahí que nuestro autor afirma que “la visión es la búsqueda de una adecuación; es lo que por excelencia absorbe el ser” (Lévinas, 2000, p. 72). Por tanto, la vista domina, cosifica, reduce; en definitiva, adecua lo visto al *mismo*. En cambio, el rostro es imposible de ser tematizado por la mismidad cognoscente. Subrayando el punto, declara Lévinas (2002) en *Totalidad infinito* que:

El rostro está siempre en su negación a ser contenido. En este sentido no podría ser comprendido, es decir, englobado. Ni visto, ni tocado, porque en la sensación visual o táctil, la identidad del yo envuelve la alteridad del objeto que precisamente llega a ser contenido (p. 207).

En la experiencia sensible del rostro el yo absorbe la alteridad del otro, la envuelve y la cosifica negándole su condición de otredad. La visión cognoscitiva implicaría de forma irremediable una operación de dominio sobre su objeto. En efecto, a la visión se le ofrecen datos, objetos, cosas dispuestas a ser contenido de conciencia y, por ende, aquel que ve intelectualmente se mantiene en el *Mismo* su vínculo con el mundo y a los otros. Sin embargo, este ejercicio de dominación es infructuoso, pues, el rostro se niega a ser tematizable, dado que es lo inabarcable, lo infinito, la suma exterioridad. Lo infinito expresaría la imposibilidad de ser tema de conciencia. Tal como sostiene Ale (2017):

La trascendencia de lo Infinito, que quiebra la adecuación entre el pensamiento y lo pensado, sirve a Lévinas como modelo para indicar la trascendencia del rostro del otro hombre, que igualmente pone en jaque la espontaneidad y la capacidad de síntesis operada por el yo pienso (p. 194).

El rostro del otro es infinito debido a que no es neutralizable conceptualmente. Es una trascendencia absoluta que ninguna formulación teórica amortigua; una alteridad que rompe con cualquier intento de totalización. El rostro se negaría a ser materia de la mirada teórica, es aquello que punza el principio unificador del ego constituyente, lo incontinente.

La propuesta filosófica de Lévinas representa un giro respecto a la tradición occidental y su primado de la conciencia. Nuestro autor, agudamente diagnostica que la filosofía occidental desde sus más remotas fuentes ha estado aterrorizada por la otredad, ha contraído una alergia insuperable por todo atisbo de alteridad. En sus palabras, “desde su más temprana infancia la filosofía ha estado aterrorizada por el Otro que permanece siendo Otro, ha sido afectada por una alergia insuperable” (Lévinas, 2001 p. 49). Alergia remontable a la irrupción de Sócrates, pues la lección del maestro de la mayéutica radica en “no recibir nada del Otro sino lo que está en mí” (2002, p. 67). El

conocimiento de uno mismo propiciado por Sócrates por medio de las máximas de “conócete a ti mismo” y “Una vida sin examen no merece la pena ser vivida” se mantiene en la esfera del autoconocimiento. Dado que, todo movimiento de la conciencia aparece como un retorno a la seguridad de sí mismo. Así, tanto el conocimiento de uno mismo como el conocimiento del mundo es el despliegue de una garantizada identidad. Tal como lo expresa el filósofo lituano: “el ideal de la verdad socrática reposa, pues, en la suficiencia esencial del Mismo, en su identificación de ipseidad, en su egoísmo. La filosofía es una egología” (Lévinas, 2002, p. 68). De acuerdo con Lévinas (2002), la filosofía occidental se ha centrado en el yo como eje articulador de su puesta en escena, de modo que, privilegia la autoafirmación en detrimento de la apertura y acogida del otro. Pero, además, el yo aparece como autosuficiente, autónomo y auto-constituido, por tanto, no necesita la alteridad para constituirse. Tal como observa González (2001), “el yo abarca mediante el pensamiento todo lo heterogéneo y lo reduce a la identidad universal (...) suspendiendo la alteridad de lo que es otro en relación a mí” (p. 266). Por otro lado, un caso ejemplar de la reducción de la otredad es la obra que inicia el estudio del problema filosófico de la otredad, *las meditaciones cartesianas* de Husserl. Específicamente, será en la quinta meditación del libro recién aludido, el lugar en el que el fundador de la fenomenología indaga acerca del acceso al otro, a partir de la esfera de lo propiamente mío. Examinemos brevemente lo propuesto por el filósofo de Friburgo.

Tras hacer la reducción fenomenológica, a saber, como una primera aproximación al aparecer del mundo y sus objetos, queda latente esa pregunta sobre el alter-ego, pues con la epojé se evoca un eco de solipsismo tras quedar solo el ego y el mundo como objetos para mí. ¿Cómo podrían concebirse otras conciencias en virtud de mi aproximación al mundo? Si bien la cuestión de la constitución del mundo secunda la posibilidad de cuestionarse por el otro, queda un eco de solipsismo patente tras el efecto de la *epoché* (a saber, la suspensión de todo juicio dogmático que garantice una visión sustancial del mundo). Pues la primera aproximación al aparecer del mundo y sus objetos, solo se percibiría cabalmente una preconcepción del cuerpo propio, *a priori* de cualquier acercamiento a la cosa, en tanto:

Yo me percaté también de que yo, aunque sin captarme, ya antes estaba ahí siempre para mí, ya dado, originalmente intuible (percibido, en el más amplio sentido). Pero yo soy dado, en todos los casos, con un horizonte abierto e infinito de propiedades interiores aún no descubiertas (Husserl, 2006, p. 135).

Entonces, ¿cómo se posibilita la concepción de otras conciencias (otros-yo) en virtud de mi aproximación al mundo? Para concebir a los sujetos ajenos se debe reconocer, en primera instancia, que su aparecer contemplaría una conexión con nuestra apertura al mundo, lo que ayudaría, a su vez, a escapar de cualquier ápice de solipsismo. El reconocimiento de ciertos órganos visibles es una vía más que suficiente para hacerlo, pues, al concebir, por ejemplo, mi mano, (Cfr. Husserl, Ideas II. §36, 37: pp.184-187) puedo no solo saber qué es lo que toca y, a su vez, que sea lo tocado, sino que se da la posibilidad de abstraerla de mi cuerpo para enfocarla en mi campo perceptivo fenoménico. Ahora, si bien la objetividad se plantea como un constructo del sujeto trascendental (en tanto concebimos al sujeto en su autoconstitución objetiva), esta debe adecuarse condicionalmente al aparecer del otro; algo que va más allá de meras categorizaciones subjetivas

de un sujeto, pues la objetividad requeriría de una corroboración intersubjetiva (por ejemplo, al observar una flor, donde yo tendré una perspectiva escorzada de esta, vislumbrando algunas de sus propiedades, lo cual no sería percibido de la misma forma por otro sujeto). Pero, así como los objetos de conocimiento se nos muestran en un horizonte común, el alter ego figuraría como un aparecer, no obstante, mediado por el reconocimiento de mi condición de sujeto cognoscente y pensante, pues lo que vislumbramos no es un mero objeto físico, a saber, un *körper*, cuerpo material que, si bien posee sus respectivas propiedades inherentes, no emana en su corporeidad la prevalencia de la esencia vital que redundaba en la carne; en el *leib*, cuya corporalidad siente, quiere, sufre y contempla una plenitud de vivencias, pues:

El segundo ego no estaría ahí simplemente, ni sería estrictamente dado en sí mismo; sino que es constituido como alter ego, y el ego que designa la expresión alter ego como uno de sus momentos soy yo mismo en mi propiedad. El otro, según su sentido constituido, remite a mí mismo (Husserl, 2006, p.126)

En concreto, empleo una equiparación del otro en virtud de mi propio cuerpo consciente para, posteriormente, comprender las vivencias ajenas, de igual manera que yo poseo noción de aquellas (vivencias) insertas en mi conciencia. Sin embargo, esta premisa emana otra pregunta: a saber, cómo es posible cerciorarse aquellas vivencias experimentadas por los sujetos ajenos, y en cómo el ego puede adaptarse a estas. Una analogía con el otro me permitiría obtener ciertos datos inmanentes del individuo, a saber, de lo oculto; lo inherente e imperceptible. Las vivencias son parte de lo imperceptible. Un emparejamiento con el otro serviría para construir una primera entrada a sus vivencias, pues hacer parificación en virtud de una anticipación a sus gestos o movimientos, me permite generar una adecuación a su intimidad, modificando intencionalmente sus movimientos y, sin embargo, quedando en que la posibilidad de la vivencia siempre será regida desde el emparejamiento con el prójimo. Ahora bien, ¿es acaso plausible garantizar una efectiva comprensión de la interioridad del prójimo a través de la presunta anticipación concordante de sus movimientos y gestos? Expresado de otra manera, ¿es plausible el acto empatizante por mor de generar una adecuación a las vivencias ajenas?

En esta espinosa obra, el fundador de la fenomenología, afirma que el otro es una modificación del yo, previamente había concluido que el otro es un alter-ego, el otro es un yo como yo. Al otro únicamente puedo acceder desde la esfera de lo mío propio, solamente reduciendo el otro a lo propiamente mío es posible comprenderlo. El otro es tal porque existe un yo constituyente que lo objetiviza como otro. Así, toda otredad es constituida por el yo. Dada la negación de la otredad por el movimiento autoafirmación del ego constituyente, Lévinas comenta que el movimiento reflexivo de occidente es un movimiento del Yo al Otro que regresa al Yo; es un movimiento filosófico que retorna a una conciencia intencional. Por consiguiente, tal como plantean León y Urabayen (2017), “la filosofía de la identidad se ha construido a partir de y sobre la incomprensión del otro, del totalmente otro” (p. 114).

En las antípodas de la filosofía occidental, la filosofía Lévinasiana postula que “el rostro desarma la intencionalidad que lo observa” (Lévinas, 2001, p. 62)²⁷. A la objetivación del otro por el yo, a la reducción del Otro al Mismo, se le presenta un imposible de cosificar en sus categorías, algo que lo excede, esto es, el rostro del otro hombre. De este modo, el rostro del otro es irreducible al yo constituyente, pues es aquello que no se deja reducir a representación, concepto, a tema. Es lo que, aun siendo absolutamente débil, desnudo y desprovisto, se levanta como frontera para el yo constituyente. En definitiva, el otro es lo infinito que fisura la totalidad racionalizante. El rostro del otro es imposible de representar, pues, es previo a toda conceptualización del yo, irrumpe antes de toda percepción, para de Lévinas es lo que funda todo encuentro.

Ahora bien, hemos examinado que el rostro no se refiere a algo que pueda ser visto sensiblemente, no es un mero dato de la percepción, asimismo, descartamos el rostro como retrato, como busto, como cara y como reducible a contenido de consciencia, ¿Qué es entonces, lo que Lévinas denomina rostro?

Una tentativa de respuesta proviene del libro *La huella del otro*, en él se transcribe una entrevista entre Lenger y Lévinas en la que él este último consultado acerca de su parentesco teórico con Heidegger, señala que su idea de rostro comparte algunas semejanzas con la idea del ser-a-la-mano del filósofo alemán.

En Heidegger el ser-a-la-mano es lo primario, aquello de lo que se sirve el *dasein* en su ocupación mundana, es la cosa como útil. En cambio, el ser-a-la-vista- es una reducción cognoscitiva del ser-a-la-mano. A diferencia del ser-a-la-mano, el ser-a-la-vista es lo que capta la representación, está relacionado con el saber teórico que responde a la pregunta por la esencia del ente, en cambio, el ser-a-la-mano en tanto útil consiste en ser manejable, es en este uso práctico del útil que se manifiesta como tal (Bengoa, 1994).

El ser-a-la-mano heideggeriano es afín al rostro en Lévinas en vista de que el útil es originario, se hace patente desde sí mismo, no es reducible a un ante-los ojos y, tampoco puede accederse a él teóricamente. Sin embargo, entre ambas ideas existencias diferencias significativas, ya que el-ser-a-la-mano sirve a un propósito y obtiene su significado de un horizonte de sentido previo (Carpio, 2015). La relación con el útil y con el rostro del otro no se reduce a un “dirigir la vista a” sino que se hace presente antes de toda objetivación. Como lo expresa Lévinas “el rostro no aparece en el llegar a ser visto” (2001, p. 106), más lo anterior no implica que la relación con el rostro sea ciega, así como tampoco la relación entre el *dasein* y el útil es ciega. En palabras de Heidegger, “a la mirada puramente <<teórica>> hacia las cosas le falta la comprensión del estar a la mano. Sin embargo, ese trato que usa y manipula no es ciego, sino que tiene su propia manera de ver” (1927, p. 78). De igual modo, a la mirada tematizante que puja por cosificar el rostro del otro le falta la

²⁷ Al menos en este punto la filosofía ética de Lévinas y la filosofía occidental se encuentran separadas por un gran abismo. Lo que no impide que el teórico lituano beba ampliamente de la filosofía occidental, dado que a su juicio existe en la propia filosofía griega, y en la fenomenología grandes intuiciones filosóficas ineludibles. Con todo, en el siguiente ensayo dado que no investiga las deudas filosóficas de Lévinas respecto a la filosofía occidental, procedemos a contraponerlas tomando como base la propia letra del autor, que destaca una diferencia irremediable entre la historia filosófica oficial de occidente y la suya, teniendo presente que dicha contraposición únicamente responde a un momento de su teoría y no, necesariamente a la totalidad de su obra.

comprensión del rostro mismo, pero no toda visión del rostro es cosificante, pues, existe una relación en la que el yo ve de una manera específica al otro, “hablamos de asumir sobre nosotros mismos el destino del otro. En eso consiste la «visión» del Rostro (Lévinas 1983, p. 62).

Dicho lo anterior, examinemos ahora las diferencias entre el rostro y el ser-a-la-mano para comenzar el análisis positivo del rostro.

Habíamos indicado que el útil se enmarca dentro de un proyecto, sirve a una finalidad. Asimismo, su significado le viene dado por un conjunto de referencias que lo anteceden, por el plexo de sentido que es el mundo. En cambio,

El rostro es significación y, significación sin contexto (...) toda significación, en el sentido habitual del término, es relativa a un contexto tal: el sentido de algo depende, en su relación, de otra cosa. Aquí, por el contrario, el rostro es, en él solo, sentido (Lévinas, 2000, p. 72).

El rostro es significa por sí mismo, no necesita de otros entes ni de una múltiple referencialidad para significar, su significación proviene de sí mismo. Su significado no proviene de un entramado cultural, de una época histórica determinada ni mucho menos de un acento subjetivo. La significación del rostro es, para Lévinas, opuesta a la comprensión y a la significación que se capta a partir de un horizonte, dado que, el sentido del rostro, lo que se devela en él no surge desde un entramado de sentido, ni es producto de la *Sinngebung* husserliana. El filósofo lituano se contrapone al mismo tiempo al horizonte de sentido heideggeriano y de la *Sinngebung*, pues, en su propuesta, el rostro es lo que inaugura la inteligibilidad (Lévinas, 2005). El rostro es originario, es una condición previa a toda donación de sentido y referencialidad, antecede a lo empírico. *En totalidad e Infinito*, subrayando este punto, afirma que “la noción de rostro (...) nos conduce hacia una noción de sentido anterior a mi *Sinngebung*, y así independiente de mi iniciativa y de mi poder” (p. 75) y, en otro lugar de la misma obra vuelve a indicar que “el rostro significa por sí mismo, su significación precede la *Sinngebung*” (p. 271).

Lévinas (2005) en su obra *Descubriendo la existencia*, sostiene que la causa de que el Mismo se vea impedido de reducir al Otro a su ego, proviene de la no-resistencia del otro. Así, precisamente el ser absolutamente débil, mortal y desprovisto de cualquier protección, aquello que desarma los poderes del yo apodíctico. El rostro del otro se le aparece en la visitación al ego constituyente en su desnudez; es esta carencia y vulnerabilidad la que da origen a la resistencia ética. Aunque suene paradójal, la puesta en cuestión del rostro no proviene desde un ente inabarcable debido a su potencia, firmeza, virilidad y grandeza, sino que es precisamente lo que se aparece en la epifanía como desprovisto de todo ropaje, totalmente desnudo y enteramente débil lo que le plantea la resistencia al Mismo. En palabras del pensador, “la expresión que el rostro introduce en el mundo no desafía la debilidad de mis poderes, sino mi poder de poder” (2002, p. 211). El trastabillar del yo constituyente no deriva una resistencia que ponga en máxima tensión el poder constitutivo de la consciencia, no desafía la capacidad del ego, sino que el poder de su poder. La resistencia ética es la resistencia de lo que no presenta resistencia, pero, justamente, es el no poder hacer frente a la

categorización totalizante lo que le permite detener el imperialismo y colonialismo del Yo. La infinitud del rostro, aquello que niega la compulsión totalizante del yo, emana de su propia significación. Como expresa Ale (2016), “El rostro excede mi capacidad de tematización en cuanto no puedo dar cuenta de su propia alteridad y vulnerabilidad” (p. 194). El rostro es por sí mismo significado, un significado que por su vulnerabilidad es innegable, imposible de insertar en un sistema o estructura cerrada y totalizante.

El significado del rostro es la interpelación a la responsabilidad. El otro me concierne aun antes de efectuar alguna acción, “el encuentro con el Otro es, de entrada, una responsabilidad mía para con él” (1983, p. 61). La condición de originario del rostro es su mandato a la responsabilidad; es anterior a cualquier deliberación, previo a toda racionalidad y elección. Tal como señala Villacís (2018), la respuesta levinasiana a la otredad es un acto ético que implica salir de sí mismo y asumir una responsabilidad irrecusable e intransferible. Sobre este punto, nuestro autor declara magistralmente que:

El rostro no es simplemente una forma plástica, sino de entrada un compromiso para mí, una llamada, la orden de ponerme a su servicio. No solo del rostro, sino de la otra persona que en ese rostro se me aparece a la vez en su desnudez, sin medios, sin nada que la proteja, en su indignidad y, al mismo tiempo, como el lugar en el que recibo un mandato (Lévinas, 2008, p. 20).

La responsabilidad por el otro hombre, el ser-para-el-otro, es un *a priori*, es decir, no es el resultado de una deliberación, de una elección calculada, efecto de una cavilación, sino que, por el contrario, es una llamada, una orden ética que me incita a ponerme a su disposición de la otra persona. Entonces, el rostro es el lugar en el que el yo recibe el mandato a la responsabilidad. La fragilidad del rostro del otro hombre es la fuente de la exigencia ética. Aún más, la responsabilidad para con el otro es constitutiva de lo humano y, además, es irrecusable e intransferible. De ahí que la subjetividad no es el efecto de una mismidad que se nutre de la alteridad que absorbe, sino que se realiza desde la apertura a la otredad. Como lo hace notar Lévinas (2008):

La paradoja de la responsabilidad reside en que no es el resultado de algún acto que haya cometido. Es como si yo fuese responsable antes de haber cometido cualquier acción, como si fuese un *a priori* y, en consecuencia, como si yo no fuese libre de deshacerme de esa responsabilidad, como si fuera responsable sin haberlo elegido, como si yo expiase, como si fuera un rehén (p. 22).

De este modo, la preocupación y responsabilidad para con el otro hombre son constitutivas de la subjetividad. La respuesta ante la desnudez, la mortalidad y la suma fragilidad del otro es central para Lévinas, dado que, el verdadero sentido de lo humano y de la subjetividad es ser para otro, ser responsable del otro aún de sus crímenes. En palabras del autor, “lo humano en grado sumo, en el sentido fuerte de la palabra, es sin reciprocidad” (Lévinas, 2020, p. 138). Para Lévinas, en la relación ética el ego pierde su centralidad e incluso su simetría con el otro. La exigencia ética impone al yo una responsabilidad gratuita e intransmisible, como si fuese elegido y único, en su respuesta a la orden del rostro del prójimo. En consecuencia, el yo deja de ocupar un lugar central

o privilegiado en la relación con la otredad, ya que, en su manifestación, el Otro se presenta ante todo como alguien por quien soy responsable antes de toda elección o cálculo racional. La responsabilidad para con el otro llega hasta el grado de que incluso soy responsable de su muerte.

La preocupación y acogida del otro es llevada hasta el sacrificio, hasta la posibilidad de morir por él (Lévinas, 2001b). Sin embargo, este sacrificio por el otro no lleva el sello del mártir, el cual busca con su muerte instaurar un legado. La muerte por el otro puede ofrecerse como una lección ética, como una instrucción pedagógica o emplearse como un discurso edificante, pues ello implicaría una ganancia y un provecho propio, aún en la aniquilación de sí (Lévinas, 2001b). Ahora bien, lo que me concierne del otro, lo que su rostro expresa es la muerte. En el rostro del otro, sentencia Lévinas, está presente la muerte del otro, la significatividad del rostro es su proximidad directa con la muerte. En el rostro del otro hombre se expresa la incitación al asesinato, pero, en esa misma medida, el rostro en su fragilidad y su expuesta indigencia, convoca el mandamiento ético: «No-matarás». Sobre este punto, Lévinas declaró en una entrevista que este aspecto de su teoría era una «¡menuda paradoja!» (1983, p. 62), dado que, la resistencia del rostro no se extrae de su enfrentamiento encarnizado con aquel que busca asesinarlo, sino que de su condición de asesino. El rostro del otro es, al mismo tiempo, una invitación a la consumación de su asesinato y un mandato de responsabilidad. En palabras del filósofo, “es aquello que se expone al asesinato y que se resiste al asesinato” (Lévinas, 2008, p. 22). Ambos son igualmente originarios, previos y fundantes de toda relación humana, nuestro autor declara que “esto es como el origen de la línea recta. No se puede demostrar, no se puede definir, es lo directo en sí, lo directo de la muerte” (Lévinas, 2000, p. 139). La epifanía del otro desarma la primacía de la consciencia intelectual, pues, ella instauro la orden de la responsabilidad. De este modo, la tirria provocada por el otro, expresada en formulaciones como, <<el hombre es lobo del hombre>>, o <<el infierno es el otro>> son síntomas de una filosofía occidental que en un afán totalizador se asienta en la negación de la otredad con tal de conservar la cristalina identidad del Mismo. En cambio, la postura ética de Lévinas asume que el otro, a pesar de ser el único al que me es posible matar, es también, y a causa de ello, lo inviolable, lo *in-asesinable*.

Con todo, si bien el rostro es para Lévinas lo que no se puede matar, dicha posibilidad es una exigencia ética, pues las guerras, genocidios y matanzas ilustran desgarradoramente de que el asesinato una chance real y sumamente vivida en la historia. Así, el mandamiento y la prohibición de asesinar al otro no convierten dicha posibilidad en algo imposible. De ahí que Lévinas (2000) sostiene que “el asesinato, bien es verdad, es un hecho banal: se puede matar al otro; la exigencia ética no es una necesidad ontológica” (p. 72). Entonces, el mandamiento ético que expresa el «No-matarás», salvaguarda una posibilidad de apertura, respuesta y acogida de la alteridad en el encuentro cara a cara con el otro hombre. Considerando que, el asesinato es también una posibilidad real que transgrede la prohibición ética. Por tanto, la exigencia ética que interpela al yo, no tiene una base ontológica ni inscrita en la naturaleza humana, tal como lo demuestra la posibilidad concreta y trágicamente recurrente del homicidio. También aclara el filósofo que, el asesinato del hombre no proviene únicamente de herirlo, punzarlo, desgarrarlo. El asesinato del otro no se consuma únicamente mediante las armas, sino también “siendo indiferente, no ocupándose de él, abandonándolo” (Lévinas, 2008, p. 22). Aún más, al otro se lo liquida reduciéndolo al Mismo. La

otra forma de quitarse de en medio a la alteridad radica en ahogarla en la esfera de lo propiamente mío. La respuesta del rechazo fisiológico-teórico del Otro es su reducción al Mismo. El Otro en occidente se retrotrae al yo constituyente. Toda alteridad que se devela como tal pierde su condición, pues, la totalidad de lo real debe ser en occidente un producto de la “autoconciencia, es decir, identidad y autonomía” (Lévinas, 2001, p. 50). De hecho, para Lévinas (2001b) la consecuencia del retorno a sí mismo en todo movimiento, de la conservación del interés propio ante toda otredad y del uso de la razón y el saber como moduladores del vínculo con el mundo, con los demás y consigo mismo se manifiestan en:

Milenios de luchas políticas fratricidas y sangrientas, del imperialismo disfrazado de universalidad, del desprecio por lo humano, de la explotación, (...) de las dos guerras mundiales, de la opresión, los genocidios, el holocausto, el terrorismo, el desempleo y la miseria siempre incesante del Tercer Mundo, de las doctrinas despiadadas del nacional-socialismo (p. 223).

Por tanto, la destrucción de la otredad es una posibilidad real para el pensamiento que se consagra y consiste en la mismidad y en la razón triunfante. El asesinato calculado de las masas es el efecto de su reducción a una única categoría, se produce en la medida en que la individualidad es negada. La otredad es objeto de una violencia que la somete a un cálculo y la emplea como un caso particular de un concepto (Lévinas, 2001). Así, la aniquilación calculada de las masas no es el efecto de los desvaríos de la razón occidental, sino que, es inherente a la razón que brega por subsumir la alteridad del mundo y de los otros. La razón occidental en su devenir siempre idéntica a sí misma reniega del encuentro cara a cara con una individualidad, pero, aún más, usufructúa de la debilidad de su fragilidad, finitud y desnudez. De acuerdo Lévinas (2001), la violencia agarra por la sustancia del otro sometiéndolo al interés propio; en la guerra se examina al otro con un cálculo logístico midiendo las fuerzas necesarias para su exterminio. En definitiva, la impugnación de la existencia del otro y de los otros es una de las consecuencias de la razón occidental en su desenvolvimiento histórico.

No obstante, para Lévinas la humanidad no proviene de un ejercicio de la razón que gira sobre sí misma, de un mirar cosificador, ni de la búsqueda de una totalidad clausurada por medio de síntesis entre opuestos, sino que lo propiamente humano proviene de la responsabilidad para con el otro. El primado de la conciencia plenamente activa en su reducción del otro al Mismo, es puesta en cuestión por la presencia del rostro. Así, el rostro del otro hombre detiene la disponibilidad de la conciencia. De ahí que el yo pierde su condición de realidad fundante y deviene realidad fundada, su actividad deviene pasividad en la visitación del rostro del otro. Comenta Lévinas, “en la pasividad, en la acogida, en la obligación con respecto al otro; ¡este es siempre el primero, y por ahí! la cuestión de la soberanía de mi conciencia no es ya la cuestión primera” (1983, p. 69-70). De este modo, en la filosofía de Lévinas la libertad es reemplazada por la heteronomía, la libertad no es la primera noción fundante de la subjetividad, antes bien, es la sujeción a otro (Villacís, 2018). Para el filósofo lituano, la responsabilidad para con el otro es la cuestión primera. En esta relación el yo constituyente ocupa un lugar secundario, es pasivo, tocado, obligado respecto al otro, en suma, el yo es el rehén del otro. La relación entre el yo y el otro no es una relación simétrica, al contrario, es profundamente asimétrica, en tanto que la primacía en la diada la ocupa el otro. Aquí el Lévinas

se confronta con la teoría de Martin Buber, el que trabaja la relación yo-otro como una relación simétrica y recíproca. De acuerdo con nuestro pensador, el yo y el otro no se encuentran en un plano de igualdad o de reciprocidad; el yo es el rehén del otro, el yo lo debe todo al otro y el otro nada debe al yo. En sus palabras: “Yo soy el rehén del otro. Yo soy el rehén de mi otro. Se reconoce al otro en la medida en que uno se reconozca a sí mismo como rehén. Lo importante en esto es que yo soy el rehén” (Lévinas, 2020, p. 138).

De ahí que la subjetividad en la teoría Lévinasiana es entendida como responsabilidad, la relación ética es la estructura fundamental de la subjetividad. La responsabilidad para con el otro me constituye como sujeto y despierta mi humanidad. Es así que, el rostro del otro me obliga a dar una respuesta, ante el otro no es posible el silencio, el rostro del otro es la primera palabra. Tal como comenta Lévinas “La tentación de la negación total, que mide lo infinito de esta tentativa y su imposibilidad, es la presencia del rostro. Estar en relación con otro cara a cara es no poder matar. Y esta es también la situación del discurso” (2001b, p. 21). La relación cara a cara es la que la epifanía del rostro se hace presente en su negación a ser contenido. El rostro en su manifestación en el cara a cara es aquello que imposibilita éticamente el asesinato. La presencia del rostro en el cara a cara es, por tanto, fundante de toda significación. El encuentro con el otro cara a cara es la situación del discurso, la irrupción del «No-matarás». El rostro revela el desamparo, la indigencia, la humildad del otro hombre, “es aquello que se expone al asesinato y se resiste al asesinato” (Lévinas, 2008, p. 22).

El filósofo lituano a lo largo de toda su obra, pero fundamentalmente en *Totalidad e infinito*, examina el vínculo entre el otro y el lenguaje. Ahí señala que “la relación del Mismo y del Otro - o metafísica- funciona originalmente como discurso (Lévinas, 2002, p. 63). El discurso, la palabra, el lenguaje son para nuestro autor la expresión del mandamiento de la responsabilidad. Para Lévinas (2000), rostro y discurso están férreamente vinculados, pues el rostro habla y comienza todo discurso. En la obra referida se concibe el lenguaje no como medio de comunicación de una interioridad yoica, o como medio de información de los datos sensibles, tampoco como el instrumento de descripción de la realidad, sino como aquel discurso que es la expresión de un ser que se presenta a sí mismo. Como lo hace notar Fernández (2015), “lo Otro está más allá de los límites de lo Mismo, su inconmensurabilidad es de carácter metafísico y antecede a todo relato ontológico” (p. 427). El lenguaje hace presente la infinitud y trascendencia del rostro, el rostro habla. Así, “la manifestación del rostro es el primer discurso” (Lévinas, 2001, p. 60), es la palabra que estructura toda relación humana, la condición previa de toda posibilidad, de todo vínculo interhumano. Profundizando en este punto Guillot (2002), señala la introducción a *Totalidad e infinito* que el cara a cara es la relación ética inmediata, aquella relación que no se refiere a ninguna ontología previa, sino que, en tanto primera palabra, fundamenta toda ontología. En efecto, el cara a cara es el acontecimiento original que posibilita la significación, la que hace posible la función del signo. Recurriendo una vez más a la letra de Lévinas, “el rostro abre el discurso original, cuya primera palabra es la obligación que ninguna interioridad permite evitar. Discurso que obliga a entrar en el discurso (...) el principio solo es posible como mandato” (2002, p. 214-215).

El rostro del otro es lo primero, lo que garantiza el comienzo, la primera palabra que instauro la orden, la obligación de ser-para-el-otro. Parafraseando a Juan, en el comienzo estaría el verbo, el «No-matarás» declara Lévinas. Ante lo absolutamente débil que se muestra a sí mismo en su expresión, el yo se convierte en su rehén. En frente del desprovisto de protección, el mandato de la responsabilidad es absoluto. El «No-matarás» es lo previo a toda relación interhumana, pues, es la primera palabra del rostro. El «No-matarás» es una orden, un mandamiento, Lévinas llega a decir que el habla del rostro es “como si un amo me hablase” (Lévinas, 2000, p. 75). «No-matarás» es la palabra que da inicio a la relación entre el yo y el otro, e instauro la total responsabilidad para con el otro; “es la orden principal en la que el otro hombre es reconocido como aquel que se me impone” (Lévinas, 2008, p. 22). Con el fin de detallar la extrema responsabilidad del yo ante el otro, Lévinas recurre reiteradamente a la frase de Dostoievski <<Todos nosotros somos culpables de todo y de todos ante todos, y yo más que los otros>>. En ella vislumbra la consumación de su propuesta, el yo es responsable del otro de tal forma que es responsable de la responsabilidad del otro, el concernimiento para con el otro es de una tan grande magnitud que el yo es responsable totalmente de todos los otros, en sus palabras “el yo tiene siempre una responsabilidad *de más* que los otros” (Lévinas, 2000 p. 83). Por otro lado, al contrario de lo que podría suponerse, la responsabilidad obligada para con el otro no violenta mi libertad, sino que la instauro y la justifica (Giménez, 2011). La libertad del yo no es limitada y restringida por la respuesta ética ante el otro, antes bien, la responsabilidad para-con-el-otro pone en marcha mi libertad, “promueve mi libertad, al suscitar mi bondad” (Lévinas, 2002, p. 214).

De este modo, la concepción de Lévinas se contrapone a la herencia filosófica occidental, en tanto que esta comienza desde la suposición de una identidad tranquila, en la ipsiedad del mismo, a quien la alteridad suscita extrañeza y violencia. A la pretendida libertad constituyente emanada de una conciencia trascendental, la visitación del rostro le revela algo que sobrepasa sus poderes, algo en lo que su poder como poder nada puede. La frontera ineluctable del ego constituyente es lo que significa y se expresa, por sí mismo, el rostro. Es en la epifanía del rostro que instauro el mandamiento de la responsabilidad que la libertad surge como tal. Tal como expresa Lévinas (2002), es la relación “con el otro en tanto que rostro lo que sana de la alergia” (p. 214). Es así que, la expresión del rostro, su epifanía y su palabra actúan como un bálsamo que alivia la casi insuperable alergia del yo hacia el otro, que permanece siendo otro. Para nuestro autor, es la responsabilidad total para con el otro hombre lo que finalmente sana al yo en su rechazo de la alteridad. Entonces, al hacerse cargo de esta responsabilidad gratuita e intransferible, por paradójico que parezca para el individualismo predominante, se alcanza el acceso a la libertad. De tal manera que, la libertad emerge en el ser para otro.

Recapitulando, sostenemos que la potencia teórica de la propuesta de Lévinas pone en cuestión las pretensiones de la filosofía occidental por colonizar y englobar la alteridad en un corpus total de sentido. Es por ello que la idea de rostro se revela fundamental al momento de poner en cuestión al ego constituyente. El rostro es la frontera inabarcable, aquello imposible de ser subsumido y vuelto tema de la consciencia intencional. También, es importante señalar que el encuentro con el rostro del otro es previo a toda ontología, la primera palabra, el mandato y la obligación que fundan toda relación social. Si existe significación y significado, es a causa de esta estructura pre-empírica que

sirve de sostén a todo vínculo y que se evidencia por sí misma. Por último, la propuesta del filósofo lituano respecto a la subjetividad remece la filosofía occidental en vistas de dejar de ser el espacio de la libertad personal, el lugar de lo propiamente mío y de una interioridad yoica para ser concebida como resultante de un compromiso ineludible con lo absolutamente débil. El rostro del otro expresa su vulnerabilidad, desnudez y desprotección, despertando en mí tanto la tentación de dañarlo como la imposibilidad ética de consumir dicho acto. De modo que, en el encuentro cara a cara se apertura la posibilidad de acoger al otro o, por el contrario, de reducir su alteridad a la identidad y autonomía del ego intencional. Por otro lado, la subjetividad no se constituye a partir del propio yo que reposa sobre su mismidad, sino que, es la responsabilidad para con el otro la estructura fundamental de la subjetividad. Asimismo, el yo deviene, en la obra de Lévinas, en rehén del otro. Más aún, la responsabilización hacia el otro, que llega incluso a implicar su sustitución en la muerte, despierta la humanidad del yo y apacigua su inquina sobre la alteridad.

Por otro lado, contemplamos con desasosiego cómo el otro es aniquilado a diario en las urbes tardo-modernas. Sumidos en una cotidianidad impersonal, atrapados en la vorágine del consumo y centrados en la esfera de lo estrictamente propio, nadie acoge, ofrece hospitalidad ni se abre a la absoluta exterioridad del mendigo, del pobre o del maloliente. De este modo, enclaustrados en las lógicas del capital, transitamos sin detenernos frente a los otros hombres, quienes quedan reducidos a simples figuras geométricas con motilidad que desplazándose ocupan nuestro campo visual. Así, la humanidad se asemeja a autómatas movidos por resortes, que, aglomerados empujan, gritan y palabrean a quienes osen interponerse en su camino. Frenéticos que corren como si incendios fueran a apagar - al decir de Séneca-, los habitantes de las urbes arrollan a su paso todo atisbo de alteridad.

El neoliberalismo culmina el proceso histórico de trasladar los valores de la eficacia, la optimización, factibilidad, eficiencia, rentabilidad, velocidad, etc., de la esfera de la empresa privada a la subjetividad del habitante urbano. A la luz de estos imperativos, la otredad es soterrada bajo el poderío del interés y el provecho propio. En este cruento escenario, el otro aparece sujeto a cálculos propios de la racionalidad instrumental, reducido a una etiqueta médica o a un número serializado. De modo que, el desenlace vital en la urbe nos confronta con la otredad en términos de coexistencia espacial; unidos por el espacio físico, desunidos éticamente. Tal como lo expresa Lévinas, al otro hombre se lo asesina no ocupándose de él, dejándolo a su suerte, abandonándolo en las frías noches invernales. Ante la alteridad, la respuesta del Occidente moderno fue y es la de apresarlos en sus categorías. Negar la individualidad propia del otro hombre y hacerse de él desde su concepto. En suma, la indiferencia y la reducción del Otro al Mismo son las manifestaciones cotidianas de la violencia que de continuo ejerce la razón moderna sobre la otredad. Con todo, la ética de Lévinas es un ejercicio filosófico que nos invita a repensar las coordenadas vitales de la existencia. Evidencia los ejes hegemónicos de la cultura occidental, esto es, sus anhelos de identidad, totalidad y unicidad; su incansable avidez de subsumir toda otredad al Mismo, y, ante esa situación, no lucha encarnizadamente por socavar mediante explosivos, ni antepone una otredad viril a sus pretensiones, sino que brega con la finitud, la indigencia y la desnudez y, hace de ello la fuente de la humanidad. El rostro como dualidad que invita a asesinar, y por eso mismo, a la suma responsabilidad es la puesta en escena de que la fortaleza del débil no reside en transformarse en

un ser que todo lo puede, sino en un encuentro cara a cara que despierta al yo de su individualismo y afán de dominación. En ello reside justamente la belleza y la profundidad de su obra filosófica.

Referencias

Ale, M. (2016). De la responsabilidad por el otro hombre a la responsabilidad por el mundo en la obra de Emmanuel Lévinas. Universidad Nacional de Córdoba

Bengoa, J. (1994). *La distinción ser-a-la-mano/ser-a-la-vista en Ser y Tiempo de Heidegger*. Revista Catalana de Teología, 19, 195-205.

Carpio, A. (2015). *Principios de filosofía*. Argentina: Paidós. Ediciones sígueme.

Fernández O. (2015). Lévinas y la alteridad: cinco planos. *Brocar. Cuadernos de investigación histórica*, (39), 423-443.

Giménez, A. (2011). Emmanuel Lévinas: Humanismo del rostro. *Escritos*, 19(43), p. 337-349

González, I. (2001). Emmanuel Lévinas: una metafísica para la solidaridad. *Estudios filosóficos*, 50 (144), p. 261-290.

Heidegger, M. (1926). *Ser y Tiempo*. 01-12-2020, de Escuela de filosofía Universidad Arcis Sitio web:

<http://pdfhumanidades.com/sites/default/files/apuntes/Heidegger%20Martin%20-%20Ser%20Y%20Tiempo.PDF>

Husserl, E. (2006). *Meditaciones cartesianas*. Tecnos Editorial.

Lévinas E. (1983). *Filosofía, justicia y amor*. (entrevista con Emmanuel Lévinas). Concordia, 3, 59-73.

Lévinas E. (2001). *La huella del otro*. México: Taurus.

Lévinas, E. (1996). Violencia del rostro: entrevista con *Emmanuel Lévinas*. Revista Nombres de Filosofía, 9, p. 271-280.

Lévinas, E. (2000). *Ética e infinito*. España: A. Machado libros.

Lévinas, E. (2001b). *Entre nosotros*. España: Pre-textos

Lévinas, E. (2002). (prólogo de Guillot, D.). (2002). *Totalidad e infinito*. España:

Lévinas, E. (2002). *Totalidad e infinito*. España: Ediciones Sígueme.

- Lévinas, E. (2005). *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. España: Síntesis.
- Lévinas, E. (2008). *La asimetría del rostro* en A., Martos (Ed.), Emmanuel Lévinas: La filosofía como ética (p. 19-29). Universitat de Valencia.
- Lévinas, E. (2008). La asimetría del rostro en Andrés Alonso Martos (Ed.), Emmanuel Lévinas: La filosofía como ética (p. 19-27). Universitat de Valencia.
- Lévinas, E. (2020). *Entrevista con Emmanuel Lévinas por Florian Rötzer*. Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, 37, 135-141.
- Urabayen, J., y León, J. (2017). La ipseidad des-en-mascarada: exterioridad, alteridad y apertura del otro en Lévinas y Derrida. Maestros (s/f), p. 113-127. Recuperado de <https://core.ac.uk/download/213559954.pdf>
- Villacis, A. (2018). El rostro y la otredad de Emmanuel Lévinas como elemento de alteridad y su implicación en el personalismo cristiano. *Persona, educación y filosofía*, 67-84.