



DANIELA MÁRQUEZ TORRES

**RESPONSABILIDAD POR LO AUSENTE: ANÁLISIS A LA DESAPARICIÓN
FORZADA DESDE LA FILOSOFÍA DE EMMANUEL LÉVINAS**

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 2 de febrero de 2018

**RESPONSABILIDAD POR LO AUSENTE: ANÁLISIS A LA DESAPARICIÓN
FORZADA DESDE LA FILOSOFÍA DE EMMANUEL LÉVINAS**

**Trabajo de grado presentado por Daniela Márquez Torres, bajo la dirección del
Profesor Roberto Solarte Ph. D.,
como requisito parcial para optar al título de Filósofa en Filosofía**



**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 2 de febrero de 2018**

Bogotá, D. C., 31 de enero de 2018

Profesor
DIEGO PINEDA RIVERA
Decano Facultad de Filosofía
Ciudad

Estimado Diego:

Un cordial saludo.

Me permito poner a consideración de la Facultad de Filosofía, por intermedio suyo, el Trabajo de Grado de la estudiante de la Carrera de Filosofía DANIELA MARQUEZ TORRES, titulado “Responsabilidad por lo ausente: análisis a la desaparición forzada desde la filosofía de Emmanuel Lévinas”. Daniela se interesó en la filosofía de Lévinas a partir de un seminario que tomó en la Carrera. Y quiso vincular su comprensión de este difícil filósofo con la reflexión que emergía de su práctica social, en la que tuvo un primer acercamiento al problema de la desaparición forzada. De este modo la responsabilidad que se impone a partir de la epifanía del rostro del otro ayudó a desarrollar una reflexión filosófica que se acerca a dos experiencias concretas, las del arte y las de las asociaciones de familiares de personas desaparecidas.

Considero que el trabajo es juicioso y cumple con las exigencias de forma y contenido de la Carrera, por lo cual puede ser sometido a consideración de la Facultad.

Atentamente,



Roberto Solarte Rodríguez

TABLA DE CONTENIDO

TABLA DE CONTENIDO	4
INTRODUCCIÓN	7
1. LA ÉTICA DEL ROSTRO	12
1.1. Del Mismo al Otro, un movimiento ético hacia lo inapresable.....	12
1.2. La epifanía del rostro, una transitividad no violenta	19
1.3. ¡Míreme, soy un rostro desnudo!	28
2. EL ROSTRO DE LA DESAPARICIÓN FORZADA	36
2.1. Del estado intermedio y los estados alterados.....	37
2.2. El rostro del desaparecido, una ausencia más que presente	39
2.3. El encuentro cara a cara con el rostro del desaparecido.....	45
2.3.1. Rostros indefinidos.....	45
2.3.2. Rostros inapresables.....	47
2.3.1. El cara a cara, un encuentro en el lenguaje.	48
3. LA RESPONSABILIDAD INFINITA POR EL OTRO-DESAPARECIDO	50
3.1. La responsabilidad que no se asume	51
3.2. No solo somos dos, al menos somos tres	55
3.3. El arte como respuesta.....	60
3.4. Desde el amor hacia la fecundidad y la justicia	66

CONCLUSIÓN	73
BIBLIOGRAFÍA.....	77
ANEXOS: IMÁGENES REFERENCIADAS	81

[La] indiferencia no obtiene respuesta. [La] indiferencia no es una respuesta. La indiferencia no es el comienzo; es el final. Y, por lo tanto, indiferencia es siempre el amigo del enemigo porque se beneficia del agresor, nunca de su víctima, cuyo dolor es magnificado cuando él o ella se sienten olvidados.

Elie Wiesel, *Los peligros de la indiferencia*

INTRODUCCIÓN

En la presentación del informe *Hasta encontrarlos* (2016), del Centro Nacional de Memoria Histórica, Gonzalo Sánchez, director del centro, se dirigió al público de forma interpelante y crítica. Su discurso comenzó anotando la victoria que, al parecer, los verdugos de la desaparición habían alcanzado, pues parecía que el delito mismo de la desaparición hubiese desaparecido: nadie habla de él, nadie pregunta por las personas que faltan. El cometido del informe era muy claro: narrar, dignificar, comparecer e interpelar, por eso el mensaje era tan directo, era el momento de escuchar los discursos y los reclamos de quienes han sido hasta ahora las voces de los desaparecidos.

A lo largo de la exposición de la metodología y el contenido del informe, se repetían una y otra vez las mismas expresiones: hablar por los otros, corresponder, asumir el compromiso, salir de la indiferencia, responder. Era inevitable sentirse culpable. Así, en medio de los agradecimientos por parte del colectivo de víctimas a los asistentes, me fue imposible no asociar esas invitaciones con la filosofía de Lévinas. Pero ¿cómo la filosofía, en su inmensa diversidad y complejidad, podría responder ante el problema de la desaparición, o cómo podría hacerlo sin atarlo a sistemas de pensamiento que, en su mayoría, dejan de lado situaciones humanas tan completas como esa?

En ese momento, cuando persistían en la respuesta que debíamos dar como individuos y como sociedad, me percaté de la posible conexión que había entre la epifanía del rostro levinasiano y la desaparición forzada. Además, recordando las críticas elaboradas por Lévinas a la filosofía del ser, también me di cuenta del silencio que ha guardado esta rama del pensamiento respecto a una problemática humana tan cruda. Son pocas cosas las que se han escrito al respecto, pero han sido juiciosos ejercicios de razonamiento, aunque sea incoherente razonar ante un hecho tan irracional.

Precisamente, Claudio Martyniuk, abogado y filósofo argentino, hizo un análisis detallado de la desaparición desde la fenomenología. En su libro *Esma: fenomenología de la desaparición*, detalla las características universales de la desaparición, junto con sus consecuencias; basándose en distintos autores como Kant, Hegel, Derrida, Arendt, Foucault, entre otros, el libro desarrolla ideas fenomenológicas, pero a su vez políticas, de lo que es la desaparición forzada. Este es un ejemplo de cómo la filosofía puede acercarse a temas que en su mayoría son desarrollados por otras ciencias¹.

Ahora bien, la fenomenología no resulta del todo pertinente para el análisis que aquí se pretende desarrollar, ya que, a pesar de que los escritos de Lévinas son netamente fenomenológicos, esta la crítica y la acusa de violenta. Podríamos seguir sus pasos y analizar la desaparición desde del fenómeno mismo, sin añadiduras o elementos modificables, pero, al final, no alcanzaríamos a llegar a la relación ética. Además, el rostro no es formalmente un fenómeno, pues el fenómeno remite a lo que aparece, a lo que se da a la visión como objeto y, por el contrario, “el *rostro*, al cual Lévinas supedita su filosofía de la alteridad, cobra otra significación que la objetividad reducida al orden de lo visible. [...] El rostro, más allá del ser, de la presencia, hace aparecer lo invisible que colma su expresión” (Restrepo, 2007, p. 239).

De esta manera, pretendo ver las características comunes del rostro ético y el del desaparecido, y con ello, relacionar la interpelación de este con la respuesta que le debemos dar a aquel mediante la responsabilidad. El presente trabajo no busca afirmar o negar cuestiones para fortalecer hipótesis, ni tampoco llegar a un punto concreto; ya que las vivencias éticas resultan siendo profundamente íntimas, individuales y diferentes, y bajo del legado de Lévinas, no podemos absolutizar lo que siempre está más allá de nuestra intencionalidad. Por el contrario, lo que este trabajo sí busca es analizar el fenómeno de la desaparición forzada desde las ambigüedades ausencia-presencia,

¹ No porque no hayan escrito sobre la desaparición específicamente puedo dejar de lado a grandes escritores y escritoras que han dedicado su obra a exponer casos de violencia, injusticia e inhumanidad. Es el caso de Agamben, Derrida, Butler, Benjamin, Blumenberg, Girard, Arendt, por nombrar algunos.

trascendencia-inmanencia, alteridad-ipseidad, para así abrir paso al problema de la responsabilidad intransferible por lo que está ausente. Para alcanzar tal cometido, el estudio se divide en tres partes, organizadas detalladamente, para que el lector siga las analogías que aquí se pretenden desarrollar.

Con la primera parte, “La ética del rostro”, busco exponer, de la manera más fiel posible, la filosofía de la trascendencia basada en el rostro a la que Lévinas le dedica toda su obra. Ahí mostraré el camino que recorre el Mismo, acompañado por el Otro, hacia una subjetividad conformada por este último. Pero ¿cuál es el primer paso? Bien sabemos que ese movimiento está guiado por el Deseo y no por la necesidad, pero no es un deseo que sea posible de saciar, sino que cada vez se hace más deseable y profundo para al final revelarse como bondad. Por su parte, el Otro se manifiesta ante mí de la misma forma en la que lo haría cualquier significación, haciendo que su epifanía tenga una significación propia e independiente de la recibida por el mundo. Es por esto que la manifestación del rostro es su primer discurso, hablar es un modo de aparecer antes de la apariencia, más allá del fenómeno.

El rostro no se devela al mundo, sino que, en el mundo, el rostro es abstracción y desmesura, es desnudez de su propia imagen. Así es como nos relacionaremos con él, despojado de cualquier ornamento cultural. Este es un punto que, como sujetos cognoscentes, nos cuestiona, porque la significación del rostro está en su propia desnudez; eso quiere decir que es extra-ordinaria o salida de lo común. De esta forma, en la primera parte del presente trabajo, abordaremos la línea que va desde la salida del Mismo, pasando por la transformación de la percepción, hasta el encuentro con el rostro desnudo que nos da la orden irrefutable de responder ante su miseria.

Después de haber ahondado en los anteriores planteamientos levinasianos, pasaremos, con un segundo capítulo titulado “El rostro de la desaparición”, a averiguar cuáles son las características del desaparecido como rostro, y como él, bajo el encuentro del cara a cara, nos impide que lo absorbamos y lo determinemos. Para ello, seguiremos los distintos escritos recopilados en *Desapariciones* de Gabriel Gatti, junto con algunos

informes del Centro Nacional de Memoria Histórica y de las Naciones Unidas. Es importante recalcar que el trabajo está desarrollado de manera tal que el primer capítulo sirva de explicación para el segundo, y estos dos para el que le sigue; por ello, solo habiendo comprendido la transformación en la percepción necesaria para el encuentro con el Otro (primer capítulo), podremos comprender en qué sentido se habla de la presencia de las personas desaparecidas y de nuestra relación con ellas (segundo capítulo).

Basados en las lecturas del *Humanismo del Otro hombre* y *La huella del Otro*, los tres apartados que conforman al segundo capítulo pretenden dilucidar tres aspectos fundamentales: uno, el estado de los desaparecidos; dos, la ausencia que evoca, y tres, la incapacidad de sometimiento o determinación que podría padecer el Otro-desaparecido por parte del sujeto. Siguiendo estas tres cuestiones busco alcanzar la concretización de la noción ‘una ausencia más que presente’, para así confirmar que, con su intangibilidad y su pasado inmemorial, el rostro del desaparecido alcanza una dimensión de altura desde la cual no puedo contenerlo ni abarcarlo a mi condición de sujeto.

En este punto del trabajo, una vez realizada la analogía entre la epifanía del rostro y el desaparecido, debemos entrar en la materia que más nos concierne, sin olvidar que todo lo que tiene que ver con el Otro nos importa. En el tercer y último capítulo, titulado “La responsabilidad infinita por el Otro-desaparecido”, desarrollaremos el concepto de responsabilidad ética en Lévinas, además de la entrada de otra figura fundamental en su filosofía, a saber, la del Tercero. Bajo estos dos aspectos, responsabilidad y Tercero, examinaremos las razones por las cuales no podemos hacernos los sordos ante el llamado del Otro, ya que en últimas es la humanidad entera la que nos está observando e interpelando a través de la mirada del Otro.

Es claro que, para entender por qué, cómo y de qué manera soy responsable, primero hay que desarrollar la idea de responsabilidad en Lévinas. Así, siguiendo dos de sus obras más importantes, *Totalidad e infinito* y *De Otro modo que ser o más allá de la esencia*, abarcaremos problemas como el de la justicia y la política, para así analizar

bajo qué relaciones interhumanas soy responsable por los demás. Asimismo, propondré ciertas formas de respuesta (responsabilidad) ante el llamado del Otro, por medio del arte, la fecundidad y la filialidad. Esto último con el fin de acercarnos más a una respuesta por la pregunta que guía el trabajo: ¿cómo puede la filosofía dar una respuesta frente al problema de la desaparición?

Difícilmente encontremos una respuesta, como puede que la vayamos desarrollando a lo largo de la lectura; sin embargo, la invitación, más allá de las respuestas teóricas, está dirigida a interrogarnos como sujetos y como campo del pensamiento que es capaz de indagar, investigar y criticar cualquier tema imaginable. Como última apreciación, quiero que se entienda la dificultad que se me presentó al momento de escribir sobre la desaparición en términos levinasianos, y en cualquier término, pues el lenguaje, como bien lo señala el autor, queda corto para hablar de cosas que van más allá de él mismo.

1. LA ÉTICA DEL ROSTRO

1.1. Del Mismo al Otro, un movimiento ético hacia lo inapresable

La teoría ética propuesta por Emmanuel Lévinas tiene ciertas características fundamentales que, como base y cuerpo de su pensamiento, deben ser aclaradas. El autor las desarrolla en la primera parte de su obra *Totalidad e infinito* bajo el título de “Metafísica y trascendencia”, afirmando que el empeño de este libro estaba en percibir en el discurso una relación no alérgica con la alteridad y en describir una relación con el Otro que no acabara en una totalidad divina o humana. Así, son tres los elementos que cabe destacar: primero, la filosofía de la alteridad como una filosofía basada en el Mismo; segundo, el distanciamiento entre la ontología y la ética, y tercero, lo infinito como condición de posibilidad para la relación Mismo-Otro (encuentro del cara a cara). Dado que estas son cuestiones fundamentales para comprender el desarrollo de la filosofía levinasiana, exploremos estos tres elementos antes de entrar al núcleo del planteamiento.

Primero, la filosofía de Emmanuel Lévinas, como filosofía de la alteridad, nos presenta un nuevo modo de ser, basado en la mirada que se dirige hacia al otro, donde el yo reconoce al otro en tanto que es otro, evitando así la totalidad cerrada que comprende al otro desde la dominación, desde el Mismo. Esta posición se opone a la tradición filosófica occidental, que buscaba la unidad en el ser y en las cosas que el sujeto podría llegar a conocer, o comprender. En ese sentido, entendemos por Mismo aquello que identificado con el Yo, se concreta como egoísmo, y como discurso apologético por la libertad que ha disfrutado.

El Yo se revela como Mismo en la estancia en el mundo, pues partimos de una relación abstracta entre un yo y un mundo que nos es extraño y nos altera; la hostilidad

del mundo hace de mi relación con él una relación del Mismo y el mundo. En ese sentido, encontramos en el mundo un hogar, una casa que poseemos; nos apoderamos de todo lo que hay en él, podemos disponer de todo y además aprehenderlo y comprenderlo. Esta modalidad de poseer es la característica fundamental del Mismo, es su modalidad, pues con ella aparta a todo lo que es otro con relación a mí, lo suprime, lo cancela y ejerce sobre ello violencia ética. Es a esto, la tradición de totalidad y posesión, a lo que se opone Lévinas; si lo que nos ha dejado como legado esta filosofía es que lo otro se absuelva en la totalidad ante la legítima posesión del Mismo, hay que desentendernos y apartarnos de la mayoría de la tradición filosófica.

Vale la pena aclarar que la diferencia entre el Yo y el Mismo radica en, podría decirse, la movilidad o el cambio. Por una parte, el Yo es el elemento que toma a la identidad como su contenido, es decir, no permanece siempre siendo él mismo, sino que recobra su identidad a partir de todo lo que le acontece: sugiere movilidad. Y por otra, el Mismo es el término cuya esencia es permanecer en el punto de partida, permanecer inmóvil. Sin embargo, este término solo puede permanecer allí, en el punto de partida, en tanto que es Yo. En últimas, la relación entre el Mismo y el Yo es intrínseca al Mismo, pero además se fortalece en el momento en que posicionamos al Yo como habitante de un mundo. Esa modalidad del Yo contra lo otro del mundo es *morar*, es disponer de todo: comprenderlo, poseerlo y aprehenderlo. Así pues, el Yo termina concretándose como Mismo dado que “la posibilidad de poseer, es decir, de suspender la misma alteridad de lo que solo es otro en el primer momento y otro con relación a mí, es la *modalidad* de lo Mismo” (Lévinas, 2006, p. 61).

Sucede, entonces, que el problema de la filosofía occidental está en que el otro, al representarse como ser, pierde su alteridad. Esta filosofía del Ser ha sufrido durante bastantes años una alergia por el Otro como totalmente Otro; ha hecho de Dios un objeto de comprensión y lo ha transformado todo en categoría. En este orden de ideas, la segunda característica que debo resaltar es la del distanciamiento que hay entre la ética de Lévinas y la ontología. Su obra más comentada comienza con la siguiente frase: “la

verdadera vida está ausente'. Pero estamos en el mundo. La metafísica surge y se mantiene en esta excusa" (Lévinas, 2006, p. 57). La metafísica parte de un otro que está en un mundo distinto y lejano al que habitamos, y abre una dimensión de altura en la medida en que su Deseo es absoluto, es decir; aquel que desea es mortal y lo deseado, invisible. Puesto que el metafísico está absolutamente separado y no se totaliza con el Otro, la metafísica es un movimiento trascendente. No obstante, la metafísica, como trascendencia, no es negatividad; el metafísico no rechaza el lugar en el que está, no se siente incómodo. La relación con la trascendencia no hace que el metafísico entre en esta actitud negativa, pues se trata de una relación con una realidad infinitamente distante a la de él.

Para demostrar que la metafísica precede a la ontología, y que, además, esta se distancia de la ética, el autor añade que el saber significa una relación con el ser que respeta la alteridad; pero la inteligencia, bajo la cual opera la ontología, supone un modo de conocer en que el otro se desvanece. La ontología es la inteligencia que señala que los entes solo son inteligibles a la luz del ser. Por ello, el mal del ser radica en el poder que este ejerce frente al ente; toda subjetividad o singularidad queda alienada a la totalidad de aquel. Ir más allá del ser, o salir de sí, plantea una trascendencia que eleva al sujeto a una forma superior de ser, lo que conduce, nuevamente, a suprimir lo individual, al ente o a la singularidad de cada cosa.

La ontología de Heidegger afirmaba que para conocer el ser era necesario conocer el ser del ente, neutralizaba al ente para comprenderlo, pero esta es una filosofía del poder que no cuestiona al Mismo, es una filosofía que ejerce violencia contra lo individual. Del mismo modo, la fenomenología se vale de este imperialismo ontológico, en el cual el horizonte del ser es necesario para comprender al ente y donde la existencia solo es posible si se sigue de la inteligibilidad. Contraria a la fenomenología y la ontología, la metafísica se muestra como un saber que respeta a la alteridad, que no reduce el Otro al Mismo, es decir, es ética.

Como sabemos, Heidegger retomó la pregunta por el ser, y toda su obra tenía como eje central el sentido de este. Pero, si Lévinas se opone a esta tradición y, por lo tanto, se aleja de la comprensión del ente bajo el ser ¿por qué este tuvo interés por su pensamiento? Según Simon Critchley (2015), el atractivo de Heidegger estriba en que su análisis estaba basado en el día a día del ser humano, en la *facticidad*. Podemos hacer la pregunta sobre el sentido del ser porque podemos llegar a tener una comprensión de él, podemos pensarlo; no obstante, la pregunta por el sentido del ser no es puramente intelectual, sino que incluye a las emociones y a las prácticas de la vida diaria. Así, el punto de confluencia entre Heidegger y Lévinas está en que la metafísica, no es una cuestión exclusivamente teórica o intelectual, por el contrario, es una práctica que involucra procesos afectivos.

La tercera característica de la obra levinasiana es la idea de lo Infinito². “Lo infinito en lo finito, el más en el menos que se realiza por la idea de lo Infinito, se produce como Deseo. No como un Deseo que se apacigua con la posesión de lo Deseable, sino como el Deseo de lo Infinito que lo deseable suscita, en lugar de satisfacer” (Lévinas, 2006, p.74)³. En la relación con lo Infinito hay que salir del impulso totalizante de objetivar; cuando pensamos más allá de los lineamientos del objeto tenemos más que pensar; en ese sentido, lo Infinito se trata de una idea que desborda la capacidad de pensamiento, pero que a su vez la amplía. Además, la idea de lo Infinito es vacía en apariencia porque se produce como Deseo totalmente desinteresado, es decir, como bondad. Este punto es fundamental porque Lévinas señala, en la primera parte de *Totalidad e infinito*, que la

² En los diálogos que sostuvo con Philip Nemo, Lévinas describe la idea de lo infinito como aquella relación que no se da en el saber sino en el Deseo, y que además se muestra como la exigencia ética que termina dando significación al rostro.

³ Hablamos de Deseo, con mayúscula, y de deseo, con minúscula, para hacer la distinción entre el deseo metafísico y el Deseo por la trascendencia propio de la ética de Lévinas. En *La huella del Otro*, Lévinas hace la distinción entre deseo sin falta, que corresponde al deseo metafísico, y el Deseo del Otro, que corresponde al Deseo ético. El primero, es un deseo dirigido hacia sí mismo, lo define la preocupación de sí y la felicidad que le genera realizarse; por el contrario, el segundo es un Deseo pleno e independiente, no desea nada para sí, nace de un ser al que no le hace falta nada, está más allá de lo que pueda satisfacer al yo, es un movimiento hacia el Otro que en lugar de complementarlo lo involucra.

diferencia entre trascendencia y objetividad servirá como indicación a los análisis que hace en su libro.

En síntesis, la trascendencia como idea de lo Infinito hace referencia a la relación del mismo con el Otro que no corta lo que implica una relación y, cuyas ligaduras no terminan uniendo al todo con el Mismo. Sin embargo, aunque a la idea de lo Infinito solo se pueda acceder desde el Mismo, esta termina con su superación, porque se accede a ella desde un Deseo lleno de bondad y desinterés que antes tuvo que pasar por momentos de interioridad, anarquía y revelación. A todo esto, se añade el drama que sufrimos por intentar escapar de nuestra finitud, ya que nos deshacemos frente a la muerte y sufrimos por ello; aquí Lévinas responde con la trascendencia, con la relación ética y la relación erótica, en la cual el producto de la fecundidad continúa con mi vida sin apartarse de la suya.

Ahora bien, ya que he señalado estas características, volvamos con el tema inicial: el movimiento ético del Mismo hacia el Otro, ¿cómo se da? ¿Cuál es el puente que permite que el yo se relacione con el otro? ¿Qué papel juega el otro en el conocimiento o saber? Hay un primer momento en el que la relación de alteridad del Yo con el mundo es formal, es una relación metafísica; aquí, el otro que el metafísico reconoce como otro está en el mundo que habito, es decir que continúa siendo una legítima posesión del Mismo. Es gracias al encuentro cara a cara que se manifiesta en la epifanía del rostro, que el Otro se muestra como anterior a todo imperialismo del Mismo; así, contrario a la postura metafísica, el Otro constituye su contenido. Este Otro es el absolutamente Otro de la relación ética, él no se enumera conmigo, no es mi posesión, no es unidad ni de concepto ni de número, no lo puedo aprehender ni comprender, en últimas: es inapresable.

El Otro es un extranjero que perturba nuestra casa, toca a la puerta y nos sentimos obligados a atender su llamado. Desde que abrimos la puerta de nuestra morada y entramos en relación con el Otro comenzamos a salir de sí, de nuestra ipseidad, dejamos de lado el discurso que hacía apología a nuestro egoísmo para entrar en el campo del

lenguaje. ¡El Otro me está mirando! Él espera que yo no ejerza violencia contra él, y me sigue mirando para que lo acepte, lo reconozca, le responda, y me responsabilice de él; el Otro me seguirá mirando hasta que yo lo mire a él, solo yo y nadie más puede responder a su llamado. En este punto podríamos preguntarnos cómo es esa relación fácticamente y, ante ello, Lévinas (2006) responde: “No conocemos esta relación –por eso mismo notable– más que en la medida en que la efectuamos. La alteridad sólo es posible a partir del Yo” (p. 63). Al igual que con la idea de lo Infinito, comenzamos el movimiento de trascendencia desde el Yo y solo desde allí nos podemos mover, pero continuamos con una salida de sí que termina en transformación y en una relación ética que nos plantea como sujetos en términos interhumanos; no solo soy yo, soy yo y los Otros que me constituyen, soy yo y los otros que constituyen a los Otros que me constituyeron en primera instancia a mí.

El rostro, por su parte, anuncia la ausencia corporal del Otro como aquello inapresable hacia lo que se encamina la ética⁴. En su significado ordinario, el rostro implica una vista frontal o una relación de cara a cara en la que este se muestra frente a mí; por ello, no podemos cerrar el rostro como cerramos nuestros ojos, ni protegerlo con máscaras, sino que debemos aceptarlo como algo más que una simple metáfora. El rostro es quien me está mirando, él me interpela en su discurso. En su artículo “*Levinas and the Face of the Other*” Bernahrd Waldenfels (2002) destaca las diferentes connotaciones del rostro en los distintos idiomas; en español hablamos de rostro para indicar la cara o el semblante de una persona: pareciese que representa algún esto de ánimo de la persona además de aludir aspectos característicos de esta. Por el contrario, “la palabra en francés *visage*, como la palabra en alemán *gesicht*, hacen referencia a ver y a ser visto. [...] El

⁴ Para Lévinas, “un cuestionamiento del Mismo, que no puede hacerse en la espontaneidad egoísta del Mismo, se efectúa por el Otro. A este cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del Otro, se le llama ética. El extrañamiento del Otro, su irreductibilidad al Yo, a mis pensamientos y a mis posesiones, se lleva a cabo precisamente como un cuestionamiento de mi espontaneidad, como ética. (2006, p. 67).

término ruso *lico* significa rostro, mejilla, pero también persona, similar al *prosôpon* griego que literalmente se refiere al acto de ‘mirar a’” (p. 64)⁵.

El camino que recorre el Yo para salir de sí y acercarse a lo absolutamente Otro es un camino cuyo punto de partida es la inmanencia y que ubica su meta final en la trascendencia. En este punto, es conveniente especificar qué es lo que se trasciende, bien sea una realidad, un acto o una intención. Hay que distinguir los límites que se van a traspasar, además de aclarar la relación entre lo trascendente y aquello que sigue siendo inmanente. En ese sentido, siguiendo el camino del Yo al Otro, el movimiento ético del Mismo trasciende las categorías, la absolutización, la objetivación, el egoísmo y todas las propiedades que se encierran en sí mismas. La relación entre lo que sigue siendo inmanente y lo trascendente es, a mi parecer, fundamentalmente vocativa; es decir, lo trascendente estará haciendo un constante llamado a lo inmanente para que salga de sí y emitirá mensajes enigmáticos que van más allá del ser, pero que le conciernen directamente a todo lo que está inscrito a esa totalidad (la del ser).

Ese movimiento del Mismo hacia lo trascendente, hacia lo absolutamente Otro, es un movimiento sin retorno; se trata de una experiencia heterónoma que busca salir de sí para anclarse en el Otro y es, además, una actitud no categorizable, que no se recupera en la identificación y, por lo tanto, no regresa a su punto de partida: “la obra pensada radicalmente es en efecto un movimiento de lo Mismo que va hacia lo otro sin regresar jamás a lo Mismo” (Lévinas, 2000c, p. 54). Esta obra es la experiencia pura de la bondad y generosidad que se dirigen hacia el Otro, pero, para que esto sea posible, es necesario optar por un tipo de ingratitud tanto por parte del otro como de nosotros mismos. Es ingratitud porque no hay movimiento de retorno al origen, no hay regreso; sin embargo, como ya he señalado anteriormente, esta partida sin retorno no va hacia el vacío, no espera triunfos ni se subordina al pensamiento, para que así mantenga su

5 “The French word *visage* like the German *Gesicht* refers to seeing and being seen. [...] The Russian term *lico* means face, cheek, but also person, similar to the Greek *prosôpon* which literally refers to the act of ‘looking at’”. [Traducción propia.]

bondad y su gracia. Además, el porvenir desde el cual se emprende la obra debe ser indiferente a la muerte; lo importante no es que yo vea el triunfo de la obra (ya he renunciado a él) ni tampoco que yo participe de ello. Lo verdaderamente importante aquí es que puedo aceptar un mundo sin mí, un triunfo sin mi presencia, un tiempo más allá del horizonte de mi tiempo. Así pues, soy y trasciendo para un tiempo que será sin mí, para el tiempo del Otro.

1.2. La epifanía del rostro, una transitividad no violenta

El Otro se nos presenta bajo la figura de un rostro; su aparecer epifánico nos señala una alteridad absoluta. Dice Lévinas (2006) que “el modo por el cual se presenta el otro, que supera la idea de lo otro en mí, lo llamamos, en efecto, rostro” (p. 74). Entonces, analizando esta oración, el rostro es un *modo* porque no trata de tematizarse ante mi mirada ni de conformar cualidades que puedan ser expresadas en una imagen; es *presentación* y *manifestación* porque destruye y desborda la imagen plástica, no se manifiesta como una idea adecuada, sino que se expresa.

Pero ¿qué significa el rostro?, ¿qué clase de ser le podríamos atribuir? Para empezar, Lévinas indicaría que esta forma tradicional de preguntar pierde de vista el punto central, pues entre menos definiciones entintarias o identitarias más nos acercamos al sentido del rostro. Basados en el régimen ontológico solo podríamos indicar lo que el rostro no es, o, en últimas, mostrar que no es algo que podemos tocar o ver, ya que carece tanto de forma plástica como de idea adecuada. Así, la pregunta deberá transformarse en otra que supere los límites de los conceptos y las definiciones: ¿cómo se expresa el rostro?

El rostro es una presencia viva, es expresión. La vida de la expresión consiste en deshacer la forma en la que el ente, que se expone como tema, se disimula por ella misma. El rostro habla. La manifestación del rostro es ya discurso. El que se manifiesta, según la palabra de Platón, se socorre a sí mismo. Deshace en todo momento la forma que ofrece. (Lévinas, 2006, p. 89)

El contenido primero del rostro es la expresión misma, es decir, revelación, pero es muy importante salir de la connotación visible de la revelación porque esta va más allá de los sentidos, las formas y las imágenes. La revelación “es la presencia del hablante en las palabras que dice (o, más precisamente, la presencia del otro en las palabras que dice). Revelación es expresión [...]. Hablar no es lo mismo que ver. ‘El ojo’, escribe Lévinas, ‘no brilla, habla’” (Large, 2015, p. 34)⁶. Esto quiere decir que el rostro no se manifiesta como un cuerpo visible al que le puedo ver su rostro, sino que se expresa en el habla; su manifestación está en la palabra.

La epifanía del rostro es la transitividad no violenta que acusa nuestra libertad espontánea, la dirige y la juzga⁷. Es por esto que la palabra que recibimos del Otro también se nos muestra como enseñanza, es una palabra que viene del exterior y nos trae más de lo que contenemos, todo esto sin dejar de lado que lo que recibimos del Otro desborda nuestras capacidades. Así pues, el rostro es una exterioridad que no recurre al poder ni a la posesión, no se reduce a la interioridad del recuerdo, nos conduce hacia una noción de sentido anterior a nosotros mismos, a una interioridad filosófica del ente sobre el ser. Además, el rostro nos permite redefinir la noción de lo inmediato como la interpelación y lo imperativo del lenguaje: lo inmediato es el cara a cara.

El rostro habla antes de que yo hable de él, tiene un discurso en el que se expresa a él mismo. Sin embargo, este no está dirigido a hablar acerca de algo o alguien, pues ello supondría una comunicación en términos iguales en los que puede terminar reducido a lo que dice. Con esta resistencia al uso lingüístico común, el rostro hace un llamado o interpelación con su primera Palabra, es decir, con su contenido mismo; por ello, el rostro no es algo que veo ni que descifro, sino alguien a quien le respondo: “yo y solo yo

⁶ “It is the presence of the speaker in the words they speak (or, more precisely, the presence of the other in the words they speak). Revelation is expression [...]. Speaking is not the same as seeing. ‘The eye’, Levinas writes, ‘does not shine; it speaks’. [Traducción propia.]

⁷ La libertad que ha promulgado la ontología es una en la cual el Yo se mantiene contra el Otro a pesar de su relación con el Otro, es asegurar la autarquía de un Yo. Por ello, Lévinas cree que esa libertad, que en últimas se ha convertido en voluntad de poder, debe ser cuestionada: esta es una libertad finita que solo da cuenta del ser en el mundo.

puedo responder al llamado del rostro, teniendo en cuenta que el desprecio también puede ser una respuesta” (Waldenfels, 2002, p. 69)⁸.

El llamado del Otro, manifestado como rostro, es un llamado de mando y obediencia, pero también de invitación, es una mirada que suplica y demanda, y que también ordena: ¡ven! La resistencia del rostro al asesinato o al desprecio no es una resistencia del orden de lo físico sino de lo ético, pues él resiste a la violencia como un infinito que es más allá de todo lo que le podemos hacer; su alteridad pone en cuestión nuestras habilidades porque el infinito es más fuerte que la violencia y que el asesinato.

La primera Palabra o llamado del rostro es “no matarás”, una invitación a la no-violencia y al auxilio. Ahora bien, podemos analizar este enunciado desde tres momentos del pensamiento de Lévinas: el poder, la desnudez y la fecundidad. Desde el poder, podemos notar que la frase “no matarás” no es un imperativo común, porque si bien tiene la forma de una orden, quien la enuncia no es una autoridad dogmática que no se pueda contradecir; paradójicamente, la contradicción no tiene lugar, pues el llamado del rostro precede a cualquier iniciativa que podamos tomar. La resistencia que muestra el Otro cambia nuestro poder de matar o asesinar en medio de la debilidad, no desafía la habilidad de mi poder. La desnudez del rostro, por su parte, no supone que haya máscaras u objetos que podemos usar, sino que muestra al rostro como algo que puede ser sin más, solo él. Esta desnudez representa la esencial pobreza que hace al extranjero igual a nosotros, y por ello, esta debilita mi poder de ejercer violencia o de matar; no mataré a aquel que, en su desnudez, me pide reconocimiento y auxilio. Por último, la fecundidad se entiende como el drama que asciende, por medio del rostro del Otro, a algo más allá del rostro. Por medio de la feminidad se va a un más allá que nos aleja de la violencia que ejercíamos en el libre uso de nuestros poderes.

La epifanía del rostro es una transitividad no violenta porque surge del Deseo pleno e independiente del Otro. Este es el Deseo del yo hacia el Otro que no está guiado por la

⁸ “I can only and only I can respond to the injunction of a face; disregarding it would be a response as well”. [Traducción propia.]

necesidad, sino por la bondad. Es un Deseo que escapa de la violencia porque no intenta encerrar al Otro, determinarlo o utilizarlo por conveniencia; por el contrario, el Otro me involucra y me pone en cuestión.

El deseo del Otro (*Autruí*) nace en un ser al que no le falta nada o, más exactamente, nace más allá de lo que pueda faltarle o satisfacerlo [...]. El movimiento hacia el otro, en vez de completarme o contentarme, me involucra en una coyuntura que, por un lado, no me concernía y debía dejarme indiferente: ‘¿qué he venido a buscar, entonces, en esta prisión?, ¿De dónde me viene ese golpe cuando paso indiferente bajo la mirada del Otro? La relación con el Otro me pone en cuestión, me vacía y no deja de vaciarme, descubriéndome en tal modo con recursos siempre nuevos. (Lévinas, 2000c, p. 57)

En este punto, hay varias cosas que aclarar con respecto al rostro, su manifestación y significado: la comprensión del Otro es hermenéutica y exegética, es decir, hay un conjunto cultural y de sentido que lo ilumina. Pero, además, la manifestación del Otro es igual a la manera en la que se manifiesta toda significación, lo que supone que él significa por sí mismo. La epifanía del rostro tiene una significación propia e independiente con respecto a la significación recibida del mundo; aunque se revela a partir del mundo histórico al que pertenece, este no lo reduce ni lo obliga a tener un solo sentido. La presencia del Otro abre una entrada, es visitación de la forma viva; mientras el fenómeno solo nos da la imagen de una aparición, el rostro nos da una manifestación de la forma viva, el rostro atraviesa o hace un hueco a su forma plástica, se desviste de la forma que lo manifiesta.

La manifestación del rostro, como expresión pura, es su primer discurso, ¡el rostro me habla! y hablar es el modo de llegar antes de la apariencia, de la forma y de la determinación. El sentido fundamental del habla, antes que la significación y el conocimiento, está en su función de amparar y acoger: su esencia es la amistad y la hospitalidad. Lévinas entiende al lenguaje original como aproximación y contacto, esto supone que la proximidad interrumpe en la fuerza de la esencia del ser, en su absolutismo. “Según Lévinas, el *Decir* y la *caricia* son modalidades del acercamiento. Ambos son expresión de una responsabilidad que sobrepasa cualquier relación de

reciprocidad. Que el otro es hermano significa que estoy ligado a él por una exigencia, por una demanda” (Esquirol, 2012, p. 113).

Es importante distinguir entre lo *Dicho* y el *Decir* para aclarar el sentido de la proximidad. Por un lado, lo Dicho indica aquello que enuncia lo que es, lo que sistematiza y tematiza al mundo, habla de conceptos y de significados encerrados en un solo sentido, y por otro, el Decir es el acontecimiento de la proximidad o el lenguaje original, es anterior al lenguaje verbal y está más allá de las frases y las palabras. Ahora bien, en *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* (2003), Lévinas afirma que el sentido absoluto y propio de la proximidad supone la humanidad y, por ende, la justicia⁹. Sin embargo, la proximidad no es estado ni reposo, sino todo lo contrario, inquietud y no lugar, pues no se trata de una estructura fija; cuando la proximidad se representa en la exigencia de la justicia recae en simple relación. Pero ¿cómo es esta relación?, ¿sigue presente la interioridad del Mismo? No, la proximidad es un jamás demasiado cerca y a su vez lo cada vez más próximo, es un acercamiento que se da en medio de la fraternidad y que, por ello, es pura significancia.

Más adelante volveré a tocar el tema de la proximidad y del significado que ella conlleva; por ahora volvamos a la epifanía del rostro y su sentido de transitividad no violenta. Como ya he señalado, el rostro me habla y su primera palabra es una invitación a que yo salga de mi interioridad, pero también es un llamado de auxilio que me hace desde todas las injusticias que he cometido en su contra. Sin embargo, cuando no hay palabra, cuando hay, por el contrario, silencio, igualmente hay elocuencia y significado. Lo que es contrario a la palabra no es el enmudecimiento, sino la violencia. El silencio puede estar lleno de palabras mudas, pero la violencia es el aniquilamiento de todas las palabras; cuando no respondo a la mirada del rostro (insisto en que la mirada es habla y no solo luz, es enunciación y no solo algo visible), cuando continúo encerrado en mi

9 “La proximidad, en tanto que supresión de la distancia, suprime la distancia propia de la conciencia-de. El prójimo se excluye del pensamiento que lo busca y esta exclusión tiene una cara positiva: mi exposición a él, anterior a su aparecer, mi retraso sobre él, mi sufrir desatan lo que es identidad en mí” (Lévinas, 2003, p. 151).

casa y no respondo al llamado del Otro, estoy ejerciendo violencia contra él. En mi opinión, el silencio más fuerte no es aquel que no hace ruido, muchas veces es el que más estruendos produce; la violencia, como el quedarnos callados frente al llamado del Otro, es el silencio más bullicioso, es y seguirá siendo el ruido que confunde nuestra mente y corazón.

Ahora, aunque la epifanía del rostro es un planteamiento filosófico central para la ética de la responsabilidad, esta también incluye un trasfondo judío cuyo nivel de significación reposa en la manera silenciosa, o invisible, en la que opera lo religioso dentro de lo filosófico. Precisamente, en el artículo *Lévinas, filósofo judío*, Alberto Sucasas (2010) expone dos clases de análisis, transversales tanto a lo filosófico como a lo religioso, que nos acercan al rostro como epifanía o como palabra originaria. Por una parte, presenta la dupla revelación-rostro, que se interpreta bajo el papel del lenguaje como expresión y como habla; y por otra, la dupla redención-sustitución que toma como eje central la pasividad que, con sus respectivos momentos, logra una concepción heterónoma de la autonomía del sujeto. A continuación, haré una descripción breve de su análisis con el fin de reafirmar la idea del rostro como epifanía, como habla y mirada, que se presenta y hace un llamado imposible de eludir.

Cuando se hace el giro hacia la ética, el conocimiento deja de ocupar el papel principal de la filosofía; la fenomenología del Mismo donde el ego es un ente solitario definido por la libertad, el poder y el conocimiento, se supera para pasar a presenciar la relación con el Otro. Aquí, la intersubjetividad ética se piensa bajo la revelación; es decir que, tanto la relación Mismo-Otro como la dualidad Yahvé-Israel se rigen bajo esa revelación. La desnudez del rostro irrumpe, él se da a conocer, se presenta al Mismo como una entidad celeste que se revela. En la revelación judía la divinidad irrumpe en el mundo e impone una relación de socios con el humano, pues el encuentro que se da entre Dios y Moisés es *cara a cara*.

En ambos contextos, lo revelado no se convierte en contenido, no se tematiza, no se vuelve objeto de análisis para la conciencia, ni en concepto¹⁰. Señala Sucasas (2010): “Desde esta perspectiva, la crítica de la tematización filosófica del prójimo [...] reproduce, a un nivel fonotextual, la lucha anti-idolátrica esencial a la conciencia religiosa judía: se trata de ‘pensar el-Otro-en-el-Mismo sin pensar al Otro como Mismo’” (p. 19).

Entonces, no pensar al Otro como Mismo sugiere aceptar su trascendencia irrevocable, entenderlo como un Deseo totalmente invisible e inapresable. El Otro se presenta ante mí desde el afuera totalmente separado, tal vez desde la presencia misma de Dios; el Otro en su superioridad desborda la capacidad de acogida, pues se muestra como un infinito que se presenta en un finito, sin dejar su infinitud. Todo esto supone una ambivalencia de presencia y ausencia, el Otro se me presenta de una forma totalmente real pero su trascendencia infinita lo saca de mi campo de comprensión, lo deja como una ausencia profundamente presente.

La solución que surge ante esta ambivalencia, aparentemente irremediable, es el lenguaje. Este es el vínculo con la realidad trascendente que irrumpe sin convertirse en objeto. En ese espacio de interlocución la alteridad puede presentarse. Con la expresión, la interioridad abandona su clausura y se abre a quien le habla, pues el habla es una exteriorización del emisor que apena a un interlocutor; sin embargo, el que habla puede permanecer invisible, ya que se trata de oír la voz más no de ver algo o a alguien. El lenguaje concilia proximidad y trascendencia, es invocación e interpelación. Mediante el habla comprendemos que la auténtica palabra es mandamiento; cuando Dios le habló al

10 En este punto, creo fundamental anotar la dificultad que se me presenta al momento de escribir acerca del Otro. Al no ser un objeto, ni un concepto, ni algo que puede tematizarse, este queda fuera de los análisis tradicionales de la filosofía a cualquier tema; precisamente porque no se puede tematizar ni reducir, al describir sus características o lo que simplemente es, me veo limitada a nivel lingüístico. Por esta razón, aclaro que cuando me refiera a analizar o interpretar al Otro no pretendo ser incoherente con lo que advierte Lévinas, sino que no hay palabras adecuadas para describir lo indescriptible, para desarrollar lo que no se puede conceptualizar ni tematizar.

pueblo de Israel, este no tuvo la opción de hacer caso omiso al mensaje, por el contrario, entendió el imperativo ‘escucha, Israel’.

El Mismo e Israel se encuentran en una posición de total pasividad. No deben más que recibir desde una apertura absoluta, como bien lo describe Sucasas citando a Rosenzweig (citado en Sucasas, 2010): “Aquí está el Yo. El Yo singular humano. Está todo él recepción, apertura, vacío, sin contenido, sin esencia: pura disposición, pura escucha y obediencia, todo él oídos” (p.21). Frente a la revelación del rostro y la palabra que anuncia, el Mismo no hace preguntas, no se opone, no *mira* hacia otro lado; por el contrario, deja de lado toda mundanidad que le impida atender al llamado, escucha atentamente y responde en silencio con apertura, disposición y obediencia.

Ahora bien, es la pasividad, que logra ubicarnos en una concepción heterónoma frente a la autonomía del sujeto, la que ayuda a desarrollar la dupla de sustitución-redención. Aquí comenzamos a pensar al sujeto de un modo distinto. No se trata de una destrucción completa del yo, sino de la salida de la ontología egoísta del Mismo hacia la búsqueda del Otro. En este punto es que se da el paso de la ontología a la ética; aquella se sustituye por esta. Sin embargo, con la experiencia heterónoma, producto de tal cambio, no se pierde la autonomía, sino que se hace posible: se encuentra la orden en la obediencia y se recibe la orden a partir de uno mismo.

La pasividad, que recurre al encuentro con la alteridad y deja de lado la pulsión egoísta intrínseca del yo, abre camino hacia la reconfiguración del sujeto. Esta está compuesta de cuatro momentos: escucha, anarquía, paciencia y sufrimiento. Cada uno de estos conforma una pasividad radicalizada que, en conjunción con la heteronomía, dan como resultado la autonomía; en ella, nadie sino yo puede responder al llamado del Otro, a su revelación, pero además el deber hacia él me singulariza como sujeto único, como un yo ético.

Por escucha entendemos el imperativo del rostro que habla, allí donde “la palabra ‘tiene caras’ únicas en su género, permaneciendo irreductible a la simbolización de lo

que nombrar evoca [...] el lenguaje surgido de la verbalidad del verbo no sólo intentaría hacer entender, sino también hacer vibrar la esencia del ser” (Lévinas, 2003, p. 83). Aquí el Mismo solo atiende a la voz que le habla, está totalmente pasivo; pierde la palabra y se convierte en solo oídos. Escuchar, más que prestar los sentidos para recibir un mensaje, es aceptar e introducir ese mensaje en lo más profundo de mi ser.

La anarquía hace referencia a un pasado pre original o inmemorial absolutamente irre recuperable por la conciencia, aquella que siempre está retrasada en la cita con el prójimo. Es una forma de estar afectado, no en el sentido en que yo me afecto a mí mismo sino en que algo me afecta, entra a mí un pasado pre original que influye de alguna manera. Aquí no hay principio ni hay un orden, pero tampoco se crea uno nuevo, tan solo se trata de la ausencia de principio que permite al Mismo retornar a aquello absolutamente irre recuperable. En la interioridad, donde en el ser el comienzo es precedido por algo que no se hace presente ni representable, la pasividad inasumible se describe como algo que precede o invierte al ser, es decir, como algo que es *anárquicamente* a pesar del ser.

Así pues, saliendo de la connotación política que sugiere el término, en el que no es que no haya orden, sino que hay una nueva forma de ordenamiento, la anarquía a la que se refiere Lévinas sí hace referencia a la carencia de un orden o método en la relación pre-originaria entre toda subjetividad anterior al Yo y la responsabilidad. Un sujeto arcaico es uno en el que el Yo legisla para sí mismo y se quiere para sí mismo en el ser; por el contrario, señala Critchley (2015), el sujeto anárquico es legislado por el Otro desde un pasado pre-original. Por ello, la anarquía solo puede tomar lugar como la ruptura del orden, “así como lo positivo se convierte en negativo en el lenguaje ético de Lévinas, la anarquía es la negación sin afirmación”¹¹ (p. 72).

Por paciencia entendemos el límite en el activismo del Mismo. Este no puede detener la sucesión del tiempo, no puede ir en su contra ni impedir que siga corriendo.

¹¹ “Just as positives become negatives in Levinas’ ethical language, anarchy is negation without affirmation”. [Traducción propia.]

Con la paciencia aceptamos la temporalidad como pérdida irreparable; ya no le tenemos miedo, aceptamos que habrá un tiempo sin nosotros y unos sucesos en los que no estaremos presentes. Esta temporalidad se asume con tranquilidad y de manera obediente, pues el ser para la muerte no es anticipación sino obediencia y paciencia.

Por último, el sufrimiento es el desafío más profundo a las pretensiones de una voluntad libre; la sensibilidad se ubica en el *phatos* de una carne que no tiene una membrana aislante, sino que sufre su piel como superficie ofrecida a cuanto pueda dañarla. Este sufrimiento adquiere un sentido ético, pues pasamos de sufrir a causa del otro a sufrir por el Otro, como en una ética patética; es decir, del padecimiento por el sufrimiento del Otro.

1.3. ¡Míreme, soy un rostro desnudo!

Hablo de ‘míreme’, que en español está ligado al pronombre usted, debido a la diferencia que hay entre los planteamientos filosóficos de Lévinas (2006) y Buber (1977). Lévinas, como he mostrado, utiliza la fórmula Mismo-Otro para referirse a la relación metafísica de los entes con la alteridad; una relación que no se reduce a las modalidades del Mismo. Así, “lo absolutamente Otro es el Otro. No se enumera conmigo. La colectividad en la que digo ‘tú’ o ‘nosotros’ no es un plural del ‘yo’. Yo, tú, no son aquí individuos de un concepto común” (Lévinas, 2006, p. 63). En ese sentido, si digo ‘mírame, soy un rostro desnudo’, estaría uniendo al Mismo y al Otro mediante la posesión y unidad del concepto.

Por su parte, Martin Buber, en su obra *Yo y tú*, indica que la relación que tiene el hombre con el mundo es abierta y de mutuo diálogo: ambos están en una condición de igualdad. Pero este encuentro de Yo-Tú solo es posible si sale de la relación Yo-Ello en la cual este último es objeto o cosa a disposición del hombre. En consecuencia, la *palabra primordial* Yo-Tú establece en el mundo una relación estratificada en tres esferas: la primera es la relación de la vida del hombre con la naturaleza, pero esta encuentra su límite en el lenguaje; la segunda es la relación entre hombres, la cual

adopta la forma del lenguaje, y la tercera es la comunicación con las formas inteligibles, pues esta es una relación muda pero que a la vez suscita una voz. Respecto de estas tres esferas, Buber (1977) señala que “la relación puede existir aunque el hombre a quien digo ‘Tú’ no lo sepa en su experiencia. Pues el ‘Tú’ es más que lo que ‘Ello’ conoce. El ‘Tú’ es más activo y experimenta más de lo que el ‘Ello’ tiene conciencia” (p. 11)¹².

Ahora, frente a las características del rostro como modo, presentación y expresión, tendríamos que preguntarnos cuál es la forma en la que se expresa, cómo sale de la categoría *forma* y, en ese sentido, de lo corporal y de qué manera perfora las envolturas del ser para exponer su contenido. Pero antes de entrar en el campo de lo amorfo hay que resolver ciertos aspectos respecto a la receptividad, la significación y el sentido, pues solo si comprendemos lo que Lévinas entiende por percepción, además del trato que le da a la tradición, entenderemos lo que plantea respecto a la falta de forma en el rostro¹³.

En *El humanismo del otro hombre*, Lévinas (1993) cuestiona a la experiencia como única fuente de sentido y le quita prioridad al Mismo y al acto en cuanto a significancia e inteligibilidad. Sabemos que hay una realidad dada a la receptividad, es decir, una experiencia que ofrece primeros contenidos como solidez y forma, pero, además, sabemos que esa realidad dada puede ir más allá del dato y así remitirse a otros contenidos. En ese sentido, si se conduce el pensar hacia otros datos que no son aún o que son ausentes, entonces “todos estos términos se enuncian sin darse en la opacidad rectangular y sólida que se impone a mi vista y a mis manos. Esos contenidos ausentes confieren una significación al dato” (p. 18).

¹² Lévinas se separa de la posición de Buber debido a que este, al anclar al Otro con la posición de un Tú, no mantiene la altura o el señorío necesario para la relación trascendente. Además, con la relación Yo y Tú sería imposible salir del vínculo amoroso, lo que impide la llegada del Tercero.

¹³ Cuando aceptamos lo que propone Lévinas acerca del rostro como algo más allá de lo visible y lo tangible, aceptamos también que la experiencia ética antecede a la experiencia perceptiva, es decir, la significación origina la percepción. Para dar una buena explicación del rostro es necesario ahondar en el campo de la significación más allá de la percepción y el dato, pues si el rostro es ausencia que significa es porque va más allá de esa primera realidad dada a la receptividad.

Salir del hermetismo de la experiencia factual y preguntarnos por aquellos datos que salen de aquella modalidad nos lleva a reconocer que la percepción ha fracasado en su quehacer, pues termina dando significado a cuestiones que, a causa de su finitud, no puede representar. Sin embargo, existe una salida a este problema: la metáfora. Esta funciona como el mecanismo que, conducido por una ausencia, no muestra datos como los de la percepción, sino que su contenido es algo todavía futuro o ya pasado. En ella, la significación hace posible la percepción y no lo contrario, además, precede a los datos y los aclara.

La característica fundamental de esta nueva noción de significación es que no integra contenidos intuitivamente dados, sino que es un ordenamiento libre y creador. Así como en la visión la receptividad va más allá del recibimiento de impresiones, pues no se recibe un espectáculo, sino que se está en él también, la significación opera o crea junto con los contenidos que precede. La significación se muestra como una totalidad iluminadora irreductible a operaciones de adición, además de ser facilitadora de un proceso de reunión del ser que permite al sujeto, que está enfrente a ella, recibir su significado. Es decir, la totalidad iluminadora es total porque reúne al ser y en esta reunión lo ilumina para que pueda ser descifrado, pero además permite al sujeto que está a la espera de un significado ser parte de la reunión misma. No vemos el mundo como en un escenario, no somos simples espectadores que reciben información; por ello, Lévinas (1993) afirma que “no somos sujeto del mundo y parte del mundo desde dos puntos de vista diferentes, sino que, en la expresión, somos sujeto y parte a la vez. Percibir es, a la vez, recibir y expresar por una especie de prolepsia” (p. 31).

Con esta nueva noción de significación, junto con los nuevos papeles de la percepción y la recepción, podemos concluir que aquí el autor está superando la estructura sujeto-objeto y con ello también se aleja de la tradición. No obstante, para no contradecirse con su proyecto ético, debe aclarar respecto de la totalidad iluminadora que no se trata de una sola totalidad de ser sino de totalidades, en plural. Estas no pueden ser englobadas y se sustraen a cualquier juicio que se pretenda último; así, la unidad del

ser se referiría, en cierta instancia, al hecho de que los hombres se comprenden y pueden entrar en las culturas de unos y otros, pues “todo ser *es* históricamente, necesita de los hombres y de su devenir cultural para reunirse” (Lévinas, 1993, p. 43). El ser en su conjunto (la significación) brilla de múltiples y diversas maneras en diferentes contextos; a lo largo de la historia el ser recibe múltiples y diversas expresiones.

Cabe aclarar que Lévinas introduce la cuestión de la cultura desde su planteamiento de la significación como totalidad iluminadora. Para él, siguiendo el trabajo de Merleau Ponty, la reunión de ser que ilumina a los objetos y los vuelve significantes no es tan solo un amontonamiento cualquiera, sino que es producción de objetos culturales que terminan reuniendo en totalidades a los seres dispersos. La cultura y la creación artística hacen parte del orden ontológico, pues alumbran épocas y hacen posible la comprensión del ser.

Ahora bien, teniendo claros estos aspectos respecto a la concepción levinasiana de significación y percepción, podemos entrar en el campo del rostro que no puede ser visto. El rostro rompe toda forma, elimina la forma plástica y es desnudez en su propia imagen, además “la desnudez del rostro es un despojamiento sin ornamentos culturales, un desapego de la forma en el seno de la producción de forma” (Lévinas, 1993, p. 59). La forma en la que se manifiesta es discursiva, el rostro nos habla, pero también nos mira; su significancia es extraordinaria, es decir, es exterior a todo orden y a todo mundo. Por ello, al desbordar la imagen plástica, también se desliga de la idea creada a la medida de quién lo quería categorizar (*ideatum*): sale de la idea adecuada.

Como señalé al comienzo de este apartado, la experiencia no es la única fuente de sentido y por eso la percepción es posible más allá del dato, más allá de la sensibilidad. Entonces, si podemos ir más allá de la experiencia sensible, pero aun así tener una noción de lo que es y de lo que significan esas cuestiones que desbordan la forma, es porque aquellos amorfismos son la fuente misma de sentido. Así lo afirma Enrique Restrepo (2006) en un artículo dedicado al rostro: “en efecto, ‘el abordaje del rostro no es del orden de la percepción pura y simple’; antes que remitir a un ‘primer visible’, el

rostro, más allá del ser, es decir, de la presencia, hace aparecer lo invisible que colma su expresión, *lo absolutamente otro*. El rostro visible, lejos de ser visto, revela lo invisible” (p. 239).

Si volvemos a la definición de rostro, en la que se le adjudica un modo por el cual se presenta, podemos ver que aquella forma de presentarse no es tematizada ni limitada. Por el contrario, al salir del intento de formar un conjunto de cualidades que pueden expresarse en una imagen, el rostro se manifiesta como pura expresión o como presencia viva. Aquí significar no es dar, sino que es, en esencia, la presencia misma de la exterioridad: la manera en la que esta es productora de sentido. De igual manera, este sentido es dicho y enseñado por la presencia, no es una esencia ideal ya que es irreductible a la evidencia y no atañe a la intuición. Se trata de una presencia más directa que lo visible, más llena de sentido, pues sobrepasa el ámbito de la experiencia. Más claro aún, es imposible hacer una experiencia de él.

Por su parte, la desnudez puede entenderse en tres sentidos: i) como carencia de adornos, ii) como un lenguaje que tiene sentido por sí mismo y iii) como ausencia o extrañamiento. Estos tres aspectos definen la mirada exigente que suplica que reconozcamos su hambre; la desnudez atraviesa al mundo porque muestra al rostro del Otro en la indigencia. Así pues, despojado de forma, el rostro queda paralizado en su desnudez, en su miseria y súplica. Pero esta miseria no lo hace inferior, no se utiliza en un sentido peyorativo. Al reconocer al rostro en esta situación reconocemos su hambre, y, al tiempo, despertamos en nosotros nuestra capacidad donativa, aquella capacidad de dar que estuvo inactiva mientras gozábamos de nuestra actitud egoísta. Sin embargo, damos al maestro, al Otro que nos aborda, una actitud de grandeza y altura.

i) La desnudez, como carencia de adornos, hace referencia a una metáfora sobre las cosas que no requieren de adorno porque se absorben radicalmente a la función para la que están hechas, como una pared o un paisaje. “Para una cosa, la desnudez es el excedente de su ser sobre su finalidad. Es su absurdo, su inutilidad, que solo aparece en relación a la forma con la que contrasta y que le falta” (Lévinas, 2006, p. 97). Este es un

espacio en el que las cosas existen por sí mismas más allá de su propia finalidad, pero en el que también surge la belleza como efecto de una nueva finalidad, una finalidad interna, de aquel mundo desnudo.

ii) El lenguaje, como interpelación vocativa, se relaciona con una desnudez desligada de toda forma, pero que tiene sentido y significado por sí misma. No es necesario iluminar al rostro para tener noción de lo que significa, porque él es por sí mismo, independiente de mi percepción y mis sentidos; la desnudez del rostro me hace un llamado por medio de un lenguaje que funciona como amparo y acogida. Por ello, el rostro en su desnudez absoluta es una fuente de sentido; él, allí, en su miseria absoluta, nos presenta la indigencia del pobre y el extranjero, nos señala, nos pone en cuestión, pero, además, nos da una muestra de lo invisible por medio de un lenguaje que no toca al Otro ni pretende interpretarlo, aun tangencialmente.

iii) Por último, la desnudez se interpreta como ausencia o extrañamiento. Ya que la relación con el rostro no es igual a la que tenemos con un objeto al que pretendemos conocer y al cual podemos reducir a conceptos y categorías, la desnudez del rostro es, también, ausencia. No podría describir este punto con otras palabras, o con unas más adecuadas, que las que utiliza Lévinas (2006) refiriéndose a uno de sus planteamientos más intensos:

La trascendencia del rostro es, a la vez, su ausencia de este mundo en el que entra, el destierro de un ser, su condición de extranjero, de despojado o de proletario. El extrañamiento que es libertad, es también extrañamiento, miseria. La libertad se presenta como lo Otro; al Mismo que, él, es siempre el autóctono del ser, siempre privilegiado en su morada. El Otro, el libre es también el extranjero. La desnudez de su rostro se prolonga en la desnudez del cuerpo que siente frío y vergüenza de su desnudez. (p. 98)

Dirigir la mirada hacia un rostro desnudo o, mejor aún, atender el llamado de este nos exige tener tres cuestiones claras: primero, el rostro es la caída de la fenomenología por debilidad que se reduce a desvanecimiento o ausencia; segundo, la manifestación del rostro no es objeto de la visión y va más allá de las formas, pues “el rostro está presente en su negación a ser contenido. En ese sentido no podrá 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” (Lévinas, 2006, p. 207). Y tercero, el rostro se presenta como no-violencia, es decir, llama a la responsabilidad y la instaaura.

El Otro, bajo la mirada del rostro, se nos presenta como un caleidoscopio de cuasi descripciones, como una amorfia más dinámica en términos de vacío y exceso. Sí, es una presencia ausente, y sí, es una ausencia que me excede. Pero ¿cómo podemos tener experiencia de una ausencia? Aquí, Martin Srajek (1998) sugiere pensar que en la obra levinasiana la fenomenología y la otredad son dos caras de una misma moneda; es decir, Lévinas pretende idear un tipo de fenomenología que, más que lidiar con las estructuras de la conciencia, investigue las posibilidades de experimentar el fenómeno del Otro.

Esta fenomenología del rostro muestra una doble vía de exposición y demanda: al revelarse (exposición) el Otro condiciona al Yo como responsable del Otro (demanda), además de dejar al sujeto en un sitio nulo, pues solo después del encuentro con la alteridad podrá convertirse en un sujeto real y, con esto, adquiere agencia. Pero esta fenomenología del rostro es una fenomenología de una epifanía. “Ambas, tanto fenomenología como epifanía, provienen de la misma raíz griega que significa ‘dejar ver’ o ‘mostrarse’. Sin embargo, en una etimología más originaria, ambas palabras pueden remontarse a la palabra griega *luz*” (Srajek, 1998, p. 104). Hablaríamos entonces de una epifenomenología que enfatiza en la dirección en la que el fenómeno aparece hacia el observador, ya sea como aparecimiento o como irrupción.

El rostro aparece sin forma, y a diferencia de todos los objetos de la sensibilidad, al Yo le cuesta asimilar, en su actividad unificante, esta manifestación de la alteridad absoluta. Desde su análisis al gozo, Lévinas muestra cómo las cosas son irreductibles a su condición de objetos visibles; si bien podemos entender que fenomenología y epifanía se remontan a la palabra *luz*, no podemos aceptar la concepción de la tradición en la que el ser es luz y el ente, lo iluminado. “Si en la visión diurna la luz hace ver y no es vista, la luz nocturna es vista como fuente de luz [...], la luz sensible en tanto dato visual no difiere de otros datos y sigue siendo relativa a un fondo elemental y oscuro” (Lévinas,

2006, p. 206) Por ello, es necesario abrir paso a una referencia que venga absolutamente de sí mismo, así la luz no se posiciona como la forma originaria de las cosas; por el contrario, las cosas se determinan primero por su condición de sí mismas y luego por ser objetos sensibles.

El sentido de las cosas debe comprenderse en relación con el sujeto separado, es decir, con aquellos individuos que se sustraen a toda conjunción e intento de fusión en una totalidad abstracta. De esta manera, la idea es reorientar el ámbito de lo tematizado a su verdadero origen, pues solo con esa exterioridad que se sustrae a la identificación del yo será posible trascender el mundo: “para que haya exterioridad tiene que haber una luz nueva que ilumine la luz. Para Lévinas este acontecimiento de la trascendencia y la exterioridad será, precisamente, la manifestación del rostro” (Shimabukuro, 2011, p. 99).

Por último, el rostro no niega al Mismo ni lo violenta; por el contrario, la exposición del Otro es la presentación de la no-violencia por excelencia, ya que en lugar de herir nuestra libertad nos hace un llamado a la responsabilidad, que, siguiendo todo lo anteriormente dicho, se caracteriza por ser una responsabilidad sin porqué. Con su presencia, el rostro desafía mi “poder de poder”; sin embargo, hay un sentido en el que el rostro se sigue ofreciendo a este: el homicidio, el poder matar. El homicidio pretende la negación total, la aniquilación y ejerce un poder que escapa así del poder. En este punto, Lévinas (2006) recalca que “la alteridad que se expresa en el rostro provee la única ‘materia’ posible a la negación total”: solo querré matar a aquel que sobrepasa mis poderes y, con ello, paralizar el poder mismo del poder, pues “el otro es el único ser al que yo puedo querer matar” (p. 212).

2. EL ROSTRO DE LA DESAPARICIÓN FORZADA

Ya en varios casos hemos visto la manera en que los filósofos y filósofas se apropian de la realidad que los trastorna y altera, y muchos se han valido de esta como fundamento para producir pensamiento. Si bien puede que las distintas épocas cuestionen la relación que el sujeto tiene con la realidad, negando nuestro dominio sobre esta o afirmando su abstracción, la filosofía siempre ha tenido espacio para la reflexión crítica sobre el devenir del mundo y las experiencias que tenemos de él. Ejemplo de ello es la filosofía de Lévinas, en la que el autor utilizó tanto aspectos espirituales de su vida como experiencias de la guerra, que lo guiaron a formular una nueva teoría ética; es decir, su filosofía va desde las reflexiones judías que exhortan a devolver al otro lo que se le debe y amarlo en la justicia hasta una absoluta responsabilidad por el otro sobre el que se ha ejercido violencia a causa del egoísmo y las pretensiones totalitarias.

Otro caso se presenta con Derrida, quien, siguiendo la filosofía de Lévinas, presenta una tensión entre violencia y hospitalidad, que implica a su vez una tensión entre filosofía y política. La expulsión, por ser judío, del instituto argelino al que pertenecía, la oposición a la guerra de Vietnam e Irak, entre otras razones, son muestra de los intereses que tuvo por hacer de su filosofía un pensamiento crítico frente a la realidad. En últimas, como bien señala Estanislao Zuleta (1982) el pensamiento filosófico “funciona con tres categorías: capacidad de admiración: idealización, trabajo o labor; la capacidad de oposición: crítica, rebelión, y otra: la capacidad de creación: sin oponernos a nada, de juego, de inocencia, de rueda que gira” (p. 3).

Siguiendo la propuesta ética de Lévinas, en el presente capítulo intentaré fusionar esas tres categorías del pensamiento para dar paso a una analogía entre la epifanía del rostro –como fenómeno no visto– y la desaparición forzada. Digo que las fusiono

porque, basada en una teoría cautivadora como la de Lévinas (admiración), me rebelo contra el silencio que hemos mantenido frente al delito de la desaparición (oposición), para así fomentar espacios de futuras creaciones filosóficas que analicen el tema.

2.1. Del estado intermedio y los estados alterados

Desde los primeros episodios conocidos de desaparición forzada en las guerras mundiales hasta los casos conocidos más recientes, el fenómeno de la desaparición ha sido difícil de conceptualizar de manera general debido a la gran cantidad de vertientes que influyen en este: regiones, perpetradores, víctimas, modalidades, finalidades etcétera. Sin embargo, haciendo una aproximación, la desaparición se define como “aquella modalidad de violencia desplegada intencionalmente en un contexto de extrema racionalización de la violencia, y consiste en la combinación de privación de la libertad de la víctima y su extracción de esta del amparo legal” (CNMH, 2016, p. 38).

En ese sentido, la desaparición tiene tres elementos claves: primero, privación de la libertad mediante cualquier método; segundo, negación respecto del paradero de la víctima y, con ello, la sustracción de esta al ámbito legal, y tercero, indefinición sobre el responsable de la desaparición, ya que pueden ser agentes del Estado o particulares que actúan bajo su autorización o complicidad. Es claro que, además de estos tres elementos, tiene otras características, como la utilización de estrategias de invisibilización, el fomento del terror, eliminación de resistencias, el camuflaje bajo otras violencias, entre otras. Todas estas son descripciones a las que se ha llegado desde el estudio detallado de los testimonios de victimarios, familiares de desaparecidos y poblaciones testigo del hecho; sin embargo, saliendo del plano descriptivo, ¿qué podemos decir del desaparecido?, ¿existe un estatuto ontológico que le podamos dar o ya se le ha dado uno y la idea es salir de él?

En varios comités y coloquios de las Naciones Unidas en contra de las desapariciones forzadas, se dice que en la desaparición se transforma al ser en un no-ser, pues es el escenario por excelencia donde se niega el derecho humano a tener una

existencia y una identidad. No obstante, hablar del paso del ser al no-ser supone un estado último de negación en que podríamos afirmar que los desaparecidos ya no están o que ya no son, pero sí están y sí son. Más que pasar de un estado afirmativo a uno negativo, el desaparecido queda en un estado intermedio de ser sin ser o de estar sin estar. Como podemos ver, el hecho de la desaparición, además de los problemas éticos y políticos, nos pone en tensión con la lógica y el lenguaje.

Desde que hemos tenido acceso a los testimonios más desgarradores e información sobre las guerras más infames, hemos construido pensamiento sobre aquello que se nos presenta como innumerable o inimaginable. Hay un indecible presente en la violencia que, lejos de ser el silencio heideggeriano que hace que el *Dasein* se repliegue en su existencia, se presenta como aquello que no podemos nombrar por la crueldad que representa. Sin embargo, son indecibles de los que hay que hablar, no porque podamos hacer de ellos objetos de estudio, sino porque con ello nos proponemos recordar, recuperar y unir aquello que ha sido roto. El desaparecido, como un muerto-vivo, como un ser sin ser, como una esperanza existente en un estado intermedio, debe ser nombrado en aras de recuperar el sentido que le ha sido negado.

En el prefacio a *Totalidad e infinito*, Lévinas afirma que “la violencia no consiste tanto en herir y aniquilar como en interrumpir la continuidad de las personas, [...] en la obligación de llevar a cabo actos que destruirían toda posibilidad de acto” (2006, p. 48). Por ello, la desaparición es una de las expresiones más crudas de la violencia. Interrumpe la continuidad, pero abre el camino a una continuidad ininterrumpida. Al momento en que la persona es desaparecida se interrumpe su continuidad, pero después de ello sigue, para su identidad, para sus parientes y para la sociedad, una ausencia permanente que se interrumpe únicamente con la verdad y la aparición.

En su libro *Identidades desaparecidas*, Gabriel Gatti afirma que la desaparición rompió las variables de nombre, tiempo y espacio que constituyeron al sujeto moderno. Rompió al nombre porque deshizo el vínculo lógico entre cuerpo e identidad; el tiempo, porque aparecieron grietas en las continuidades que conformaban la vida cotidiana, y el

espacio, porque se expulsa violentamente al desaparecido de la comunidad de la que era miembro. Con la desaparición se alteran los vínculos cuerpo-identidad, cuerpo-espacio y cuerpo-tiempo del sujeto, solo por nombrar algunos. Claro que también se alteran otros vínculos sociales y políticos de los que ahora no pretendo hablar. En suma, sin la intención de reducir a definiciones ni conceptos, “el desaparecido es ausencia, invisibilidad, falta de representación, imposibilidad de palabra y de nombre; es identidad rota y exclusión; es cuerpo disociado, mala muerte y mala vida. Terribles texturas” (Gatti, 2017, p. 29).

El intermedio, en teatro, es la interrupción entre dos funciones o sesiones, es el *entracte* que supone el espacio entre dos actos. El espacio intermedio de la desaparición sería entonces ese estado de imprecisión o indefinición entre el primer acto que es la vida y el segundo que es la muerte. Aquí, la popular frase de Borges “la muerte es una vida vivida. La vida es una muerte que viene” se cuestiona, porque la muerte del desaparecido no supuso una vida vivida sino una vida interrumpida, y la vida no se dio entre las proporciones de una muerte presupuesta y tranquila, sino bajo una muerte impuesta y violenta. Todo lo anterior, a su vez, constituye lo que significa un estado alterado que, como ya señalé, irrumpe los vínculos del sujeto con el nombre, el tiempo y el espacio.

2.2. El rostro del desaparecido, una ausencia más que presente

Todas las muertes nos conducen a cierta sensación de presencia, cuando es muy reciente continúa la sensación de que el fallecido sigue ahí. Pero, en general, si “toda muerte humana entraña una ausencia irrevocable, ¿qué decir de esta ausencia que se sigue dando como presencia abstracta, como la obstinada negación de la ausencia final?” (Cortázar, 1981). ¿Qué podemos decir de una suposición de muerte de un ser en estado intermedio y alterado? Pues bien, tal vez, solo podemos sugerir que se trata de estados ausentes que nunca dejarán de estar presentes.

El rostro del Otro es una presencia viva, es expresión¹⁴. Sabemos que no es un rostro que podamos ver o tocar, pero también sabemos que él anuncia la ausencia corporal del Otro como aquello inapresable hacia lo que se encamina la ética. El rostro, que se manifiesta en la epifanía, es a su vez epifanía de lo infinito, es expresión y discurso: su ausencia primordial no reside en la información que puede suministrar sobre un mundo interior o desconocido, sino en que es su modo de presentación y la manera en la que demanda justicia. El desaparecido se nos muestra como el rostro que nos habla desde la ausencia, se expresa desde su total desnudez, pues está en el estado más puro de vulnerabilidad y pobreza. En su discurso, este rostro exige memoria, justicia y reconocimiento, se trata de un discurso que escuchamos desde la voz de aquellos que los reclaman, él clama justicia desde la vida de sus familiares, pero también desde su vida ausente que, al estar presente en la voz de los suyos y en la memoria colectiva, está presente.

Para Lévinas, el rostro “procede de los absolutamente Ausente. Pero su relación con lo *absolutamente Ausente* del cual procede, no *indica*, no *revela* este Ausente y sin embargo lo *Ausente* tiene una significación en el rostro” (1993, p. 73). En otras palabras, que el rostro no revele ese ausente muestra que su relación escapa del orden del ser, en el que todo se revela dentro de un rango o se inserta en un orden. La significancia del ausente en el rostro no responde a un orden, es subversión irreversible o pasado absolutamente caduco bajo el cual el rostro significa como huella. La huella del desaparecido, aquel más allá de donde proviene el rostro, significa más allá del ser y más allá de todo orden, pues, el desaparecido, al desagarrar el orden del mundo, no puede ser absorbido por la mecánica de los signos y las categorías. Tanto la categoría

14 En su obra Cuatro lecturas talmúdicas, Lévinas advierte que su terminología no viene de la biblia. Para él, *panim*, que significa rostro en hebreo, no es un término filosófico que se encuentre en la biblia; por el contrario, el rostro es una forma de expresar el *conatus essendi* o el esfuerzo a existir, y aunque eso no está en la biblia, en su opinión, es el espíritu de esta. Como vemos, el rostro tiene una connotación enfocada en la tendencia a continuar existiendo, por ello nos resulta más fácil hacer la analogía con la desaparición, pues es tanto que huella el rostro del desaparecido mantiene ese *conatus* por tiempo indefinido.

(desaparecido) como el hecho mismo (la desaparición) se han ido naturalizando, o se han convertido en una “obviedad compartida” asentándose en el lenguaje común y ordinario. Ante la gigantesca cantidad de casos y, por ende, de personas en estados intermedios, se ha promovido un nuevo estado del ser: algo así como una categoría ontológica que comparte espacio con un violento campo óptico. Por el contrario, el desaparecido es negación de un estado de ser, pues, como señala Gatti (2017),

es común imaginar al desaparecido como *negación*: como delito, es *negación de pruebas*, de identidad, de cuerpo, del hecho, del destino; como estado del ser, su identidad es la de un sujeto negado, un cuerpo recordado, un *cuerpo separado de nombre*, un nombre aislado de su historia, desprovisto de sus cartas de ciudadanía. (p. 17)

El rostro del desaparecido procede de su misma ausencia, pero escapa a la necesidad ontológica de instaurarse en un orden o rango. No obstante, ¿cómo podemos hablar de una ausencia más que presente? Si afirmamos la presencia de algo, pareciese que podríamos posicionarla en el escalón último de la apariencia y la existencia, se nos dificultaría imaginar otro estado más alto de presencia que lo presente mismo, y más si se trata de una ausencia. El ‘más que presente’ nos invita a pensar, siguiendo la filosofía de Lévinas, en un rostro que se rehúsa a ser contenido y abarcado, uno que no puede ser visto ni tocado porque se convertiría en objeto y, por ende, en contenido. Así, la ausencia de la que viene el rostro del desaparecido está más que presente por dos cuestiones: la primera, porque está más allá de lo tangible y, con ello, más allá del hermetismo de lo sensorial, es decir, sale de las obviedades de la presencia; y la segunda, porque se trata de un rostro con un pasado físico que se ausenta y que con ello alcanza cierta dimensión de altura, desde la cual nos interpela.

Volvamos por un momento a la definición de rostro que ya he tratado: “el modo por el cual se presenta el otro, que supera la idea de lo Otro en mí, lo llamamos, en efecto, rostro” (Lévinas, 2006, p. 74). En relación con la desaparición, hay dos aspectos que aquí se destacan: el modo de presentación y el desbordamiento de la idea; ambos, tanto rostro en su intento de definición como desaparición en su incapacidad de definirse,

apuntan a un mismo punto que trataré más adelante, el de la responsabilidad infinita por el Otro.

El modo por el cual se presenta el rostro es el de la epifanía; cualquier rostro se manifiesta por medio esta. En su significado más clásico, siguiendo la palabra griega *ἐπιφάνεια*, epifanía es aparición, mostración o manifestación y es común que haga referencia a la aparición de un dios o ser divino. Podríamos pensar que para que algo se manifieste es necesario que haya estado ausente, es decir, en el caso del rostro, que pase de la ausencia a la presencia. Sin embargo, la ausencia puede manifestarse y mantenerse como ausencia, pues, cuando la voz del desaparecido nos interpela, reclamándonos justicia y reconocimiento, no deja de estar ausente. Es por lo anterior que el modo en que se presenta el rostro de la persona desaparecida ante mí escapa a la tematización que pueda hacer mi mirada, pues no intenta formar un conjunto de cualidades que puedan expresarse en una imagen, sino que pretende significar desde su posición de ausente-presente.

El rostro del desaparecido, como despropósito, vacío, irrepresentabilidad, estado intermedio y estado alterado, destruye la imagen plástica que toda percepción busca para hacerse una idea de lo que se presenta. Este se manifiesta ante nuestra libertad asesina como palabra y discurso; por medio de la epifanía acusa y dirige esa libertad que ha permanecido en silencio frente a sus injusticias. Las personas desaparecidas se manifiestan y nos llaman por medio de sus testimonios, las pronunciaciones de sus familiares, los informes, pero, sobre todo, se manifiestan en su ausencia: nos hacen falta, no estamos completos.

Por otro lado, el desbordamiento de la idea que presenta el rostro, aquello que supera la idea del otro en mí, puede analizarse, por un lado, siguiendo a Gatti (2017), desde el desconcierto y la ampliación de la categoría, para atribuirle un aspecto social. Por otro, desde la idea de lo infinito o el recibimiento del Otro más allá de la capacidad del Yo, donde nos mantenemos netamente en el campo de la filosofía.

Si lo analizamos desde la primera instancia, a saber, la ampliación de la categoría “desaparecido” por un nuevo sentido transnacional, extraordinario y social, nos daremos cuenta de la imposibilidad de anclar el hecho a un único concepto teórico. Por ende, la idea del hecho mismo también desbordaría todo lo que se pretendiera aprehender de él. Ejemplo de ello es la actual posibilidad de concebir un escenario internacional de la desaparición forzada que rompe los moldes que se le intentó dar a los rasgos originarios de la categoría, además de la ampliación del radio de acción de la misma. La figura del detenido-desaparecido se abrió para dar sentido a nuevas problemáticas, como los adolescentes sin futuro, los habitantes de la calle, los torturados, los exiliados, las mujeres maltratadas, entre muchas otras¹⁵.

Si el fenómeno de la desaparición permaneciera estático, es decir, con las mismas características frente a todos los escenarios, lograríamos representarlo de una manera más o menos exacta que nos permitiera, así, estudiarlo y desarrollarlo teóricamente. Sin embargo, como indica Gatti, la transnacionalización del hecho y la ampliación de su radio de acción obligan a mirar cada caso desde su necesidad e individualidad. No por ello, claro está, prohibiendo cualquier pensamiento general y abstracto sobre la cuestión.

Ahora bien, el recibimiento del Otro más allá de la capacidad del Yo o el recibimiento del llamado del desaparecido más allá de las normas clásicas de la percepción muestran que la infinitud inapresable del Otro se nos presenta como condición necesaria para la relación que se establezca con él. Aquella infinitud del otro que está ausente no puede ser entendida por la razón del individuo moderno, y, por ello, tampoco puede darse dentro de los límites de una experiencia objetiva, pues “la ruptura de la totalidad [se da] a través de dos secciones: el otro como absolutamente Otro en la

15 Es gracias a este doble camino que Gatti (2017) logra distinguir al desaparecido de la persona desaparecida, siendo el primero una figura que piensa géneros desarticulados y violencias excesivas; y la segunda, la práctica sistemática de horror frente a otro. “Hoy, hasta Wikipedia, contenedor de nuestros sentidos más comunes, somete al viejo verbo (desaparecer) al participio que lo acompaña (desaparecido) a un doble esfuerzo: primero lo estrecha, contrayendo sus posibles sentidos a uno, el que habla de un humano quebrado por una práctica sistemática de horror sobre el otro; luego lo amplía, haciéndolo útil para entender casi todo sufrimiento” (p. 25).

que se cuestiona la adecuación del objeto al sujeto, donde el Otro se nos hace imposible de apresar por medio de teorizaciones; [y del] Otro, en su inadecuación, es el que nos permite llegar a comprender la excedencia de su ser” (Aguirre y Jaramillo, 2006, p. 3).

Para Lévinas (2006), opuesto al arquetipo sujeto-objeto, hay un lazo indisoluble entre la aparición y la significación. El sentido de las cosas o entidades no es un efecto de lo que captamos en la experiencia práctica con lo visto o lo sensible, sino que “se plantea en un discurso, en una *negociación* que *propone* el mundo. Esta *proposición* se realiza entre dos puntos que no constituyen un sistema, un cosmos, una totalidad” (p. 118). La objetividad del objeto ya no es remisión al pensador que lo acopla, ahora es el hecho mismo de que él manifiesta el significante. La persona desaparecida no tiene objetividad gracias a aquel que la piensa; al contrario, la persona misma emite su significado por medio de un lenguaje que aporta su propia clave.

También Corinne Enaudeau, en *La paradoja de la representación* (1999), plantea el problema de la presencia en la ausencia, aunque ella la delimita al campo estético. Según Enaudeau, el núcleo del problema es la representación, ya que esta intenta sustituir un ausente, dar presencia y confirmar su ausencia. Por una parte, hay cierta transparencia en la representación como si la cosa misma que se representa estuviera allí; y por otra, hay opacidad cuando la representación presenta representando la cosa. En ese sentido, el rostro del desaparecido sería una transparencia opaca (continúan las ambigüedades y quiebres lógicos), dado que el rostro representa la vulnerabilidad, altura e historia de la persona desaparecida, pero queda atrapado en la simpleza de la representación. Con esto no quiero decir que el rostro, la experiencia que tenemos de él o nuestro encuentro con él no puedan ir más allá de la representación, sino que, como recurso discursivo que intenta dar luz a una relación ética, queda corto.

Para Enaudeau, el único acceso al modelo podría ser una copia imperfecta de este, es decir, una representación transparente que, aunque realice un buen papel, no es la cosa en sí misma. Pero la cosa en sí misma, en términos modernos, solo existiría para aquel sujeto que la piensa, y por ello solo sería en sí misma en cuanto que es para otros. En

últimas, bajo este análisis de la representación, el peligro de la representación está en que esta quiera ser presencia, que intenta sustituir el papel protagónico de lo que representa. Es por esto que, a nivel discursivo, la figura del rostro no sería suficiente; a pesar de que el desaparecido y el rostro del desaparecido son lo mismo, interpelan y se manifiestan por medio del discurso, pareciera que la única forma de entrar en contacto con esa otredad es por medio del rostro y, al final, el rostro resulta siendo una forma más de representación¹⁶.

2.3. El encuentro cara a cara con el rostro del desaparecido

2.3.1. Rostros indefinidos

Cuando hablamos sobre la verdad pareciera que siempre la tratamos con base a la exhibición de algún ser. Sin embargo, aquellas cuestiones que designa ese vocablo “ser” no son estáticas ni se fijan en lo Dicho, pues las mostraciones a las que se remite la significación son modalidades de la significación misma. Sucede que, cuando preguntamos ¿qué es esto?, o solo ¿qué es?, las preguntas ya están envueltas por las dinámicas del ser, y su respuesta, por lo tanto, lo estaría igual. Por ello, dice Lévinas, que la cuestión que está en todo pensamiento, en toda pregunta y en toda la filosofía es ontológica.

El ser puede mostrarse tanto como lo más problemático como lo más inteligible. Como lo más problemático, porque con la exhibición queda la duda sobre la apariencia y el ser mismo, es decir, el aparecer del ser es su posibilidad de apariencia que lo disimula en su propio develamiento, por esto la verdad diferencia al ser del aparecer. Y como lo más inteligible, porque el ser, al significar más allá de su manifestación, se mantiene en el ámbito de la proximidad donde el ser no será la construcción de un sujeto cognoscente

¹⁶ Hay unos aspectos irrepresentables en la desaparición a los que solo tiene acceso el desaparecido. Si bien nuestro acceso al rostro es por medio de la palabra, el acceso al desaparecido en su desnudez y en su profunda dimensión de altura no tiene un camino. El rostro nos señala un camino, pero no nos guía hasta la meta, por ello, tal vez, la relación entre el Yo y el Otro es atea, pues aquella solo es posible en la medida en que se mantenga la separación entre ambos. Esta es una posición que requiere de un estudio más detallado al autor y de lo que la filosofía, en sus distintas ramas, ha entendido por “representación”.

(no procede del conocimiento), sino que significará en una proximidad con el Otro dentro de una modalidad de reconocimiento y responsabilidad. Esta es la modalidad del Decir sin Dicho, una semejante a la subjetiva u otro modo de ser que entrevé la finitud del sujeto.

La pregunta que interroga al ser en sus propios términos sobre qué es lo que se muestra en la verdad tiende a descubrir la situación del sujeto o el lugar de una persona en una coyuntura. Esto hace que algunos, en lugar de oír el enunciado con el que se manifiesta el ser, se pregunten por quien lo enuncia, pero en términos de “qué es”. Esa supremacía del “qué” termina por abolir la diferencia entre el qué y el quién, además de hacer perder la esencia de quien nos está mirando.

Tal privilegio significa que, al preguntarnos respecto a la verdad por “quien mira al ser que se manifiesta en la verdad”, la acogida de la manifestación del ser no puede colocarse al margen del ser que la manifiesta. La respuesta a la pregunta *quién mira* no podría, a su vez, significar otra cosa que la exposición de la esencia; el sujeto de la mirada será un ser pensante en correlación rigurosa con su objeto, perteneciente a la unidad sujeto-objeto. (Lévinas, 2003, p. 74)

Siguiendo este cuestionamiento del ser elaborado por Lévinas en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, quisiera mostrar dos aspectos problemáticos: i) la pregunta por ¿quiénes son?, que podría desglosarse de la consigna “vivos los queremos”; y ii) el desplazamiento de la verdad en los discursos sobre la desaparición, que le ha dado prioridad al suceso de violencia a través de la cuestión del “¿dónde están?”, en lugar que a la verdad sobre la vida de la persona desaparecida, el *¿quién era?* que en últimas nos remite al primer aspecto.

Precisamente Asfaddes (Asociación de Familiares de Detenidos-Desaparecidos), como organización, asumió la postura de no hablar de cifras cuando se les preguntara por un número aproximado de desaparecidos en Colombia, debido a que estas deshumanizan y desnaturalizan la situación (*Semana*, 18 de octubre de 2015). También, la matanza en la Universidad de Garissa, en Kenia, tuvo como consigna que “148 no es solo un número”, haciendo alusión a la cantidad de personas asesinadas, pero a su vez a

la necesidad de ir mucho más allá de ese número. Estos son dos ejemplos en los que la pregunta por el quiénes se supera por la pregunta por el qué; hace así que la verdad no termine anclada únicamente al suceso en el que fueron asesinados, sino que se fortalezca en la verdad sobre sus vidas, pues, en últimas, “la verdad no puede consistir en otra cosa que la exposición del ser a sí mismo, en la conciencia de sí” (Lévinas, 2003, p. 75).

2.3.2. Rostros inapresables

Al igual que la pregunta por el ser, en la cual el quién remite al qué, la historia ha tematizado y categorizado todo aquello que va más allá de cualquier conceptualización. Si el objeto de la historia, según su trabajo cognoscente, es el de un conocimiento que entre en relación con un ser siempre dejado atrás y siempre a interpretar, conocer la historia es conocer objetivamente lo hecho, lo ya hecho o lo ya superado.

Según Lévinas (2006), “lo histórico está siempre ausente de su presencia misma. Desaparece detrás de sus manifestaciones: su aparición es siempre superficial y equívoca, su origen, su principio, siempre está en otra parte. Es fenómeno; realidad sin realidad” (p. 88). Esta historia que tematiza a todo lo pasado idolatra al hecho, es decir, que hace una invocación constante a lo que no habla y a una pluralidad de significaciones. Sin embargo, esa voz que se le da a lo que ha quedado en silencio termina por cometer injusticia y crueldad al ignorar al Otro, pues integra al Yo y al Otro en un espíritu impersonal. Así, lo que el autor sugiere es que, en lugar de entrar en una relación que sea totalización de la historia, se cree una relación con el Otro que alcance la idea de lo infinito y que deje de lado una totalidad divina o humana¹⁷.

La historia ética ya no aglomeraría a la trascendencia en hechos caducos que no hablan, por el contrario, al ser esta una relación entre seres humanos permitiría al Yo, que está situado fuera de la historia, encontrar en el Otro, que está dentro de ella, un

¹⁷ En lugar de seguir la historia que ha impersonalizado las huellas de los rostros de Otros, nosotros, como seres fuera de la historia, entraremos en diálogo con cada uno de esos rostros, sin tematizarlos, sin conceptualizarlos y, sobre todo, escuchándolos en su singularidad. Por ello, los rostros de la desaparición son inapresables, porque no podemos hacer de ellos cifra y porque no podemos atenderlos más que en la pasividad que requiere de escucha, paciencia y sufrimiento.

punto, no para entrar en fusión con él, sino para dialogar con él. La historia también está sometida a la relación con el Otro.

2.3.1. El cara a cara, un encuentro en el lenguaje.

Algunos, en lugar de oír el enunciado que el otro expresa en su discurso, se preguntan por quién lo enuncia; y, como he mostrado, la pregunta por el quién termina siendo absorbida por la pregunta por el qué. No obstante, alejándonos de una formulación de la verdad sumisa a la dupla sujeto-objeto, el lenguaje logra darle una nueva identidad de significación, en el rostro que habla, al pensamiento razonable, pues mientras que se presenta ante él, deshace su propia imagen. De esta manera, el Yo que escucha el enunciado ya no requiere de una imagen plástica del rostro del Otro, y en una escala del Mismo al Yo es el llamado del Otro lo que permite el movimiento hacia aquella alteridad; se crea así una relación noviolenta que se funda en el lenguaje.

El rostro del desaparecido abre tres perspectivas. Primero, conduce a una noción de sentido anterior a la clásica significación, dado que encuentra en la ausencia la significación primera; segundo, significa una exterioridad que no se reduce a la interioridad del recuerdo, sino que es ausencia viva que exige al Otro recibimiento; y tercero, permite una nueva noción de lo inmediato que ya no se basa en el modo original del contacto, sino que se sitúa en el cara a cara. En últimas, el desaparecido, que tendría que permanecer en silencio, termina siendo significativo y elocuente, y en nuestro encuentro con él, con su rostro, nos percatamos de que lo contrario a la palabra no es el silencio sino la violencia. El silencio, siguiendo los escritos de Josep M. Esquirol, es un ejercicio de salida y de acceso; por una parte, tapa u oculta, y por otra, da serenidad y calma. Es el silencio, que acompaña y consuela, de lo que está compuesta la primera palabra.

Con la desaparición forzada nos enfrentamos a múltiples problemas lingüísticos, gramaticales y de sentido, pues hay una imposibilidad de hablar de los hechos y las consecuencias (silencios ruidosos) y una necesidad de guiar al lenguaje hasta sus límites

(parodias serias). Por ello, Gabriel Gatti, frente a la prohibición de hablar de fenómenos límite como el de la desaparición, afirma que esta debe tratarse desde la catástrofe, ya que apunta al desajuste de una estructura como característica de esa estructura. La catástrofe es inestabilidad estable, desajuste entre palabras y cosas, anormalidad de la norma que nunca se retira, es “un trauma que no se resuelve y un acontecimiento que dura” (2011, p. 92). Es la catástrofe la que aparece cuando se da un quiebre entre la realidad social y el lenguaje. Así, la desaparición pone en tensión al lenguaje porque, por un lado, el desaparecido representa la imposibilidad de representar, y, por otro, el testimonio que queda, aunque da expresión lingüística a lo innombrable, es el mejor reflejo de no poder contar o de no tener las palabras.

El lenguaje original o la primera Palabra es proximidad y contacto. Por medio del *Decir*, Lévinas muestra que estamos ligados al Otro por una exigencia; es este el acontecimiento de proximidad que nos hace anclarnos a una responsabilidad sin palabras. “La tesis de Lévinas es que en ‘cualquiera que sea el mensaje transmitido por el discurso, el hablar es contacto’. Lo cual presupone que el discurso mismo es deudor de una singularidad que no está tematizada por el discurso sino aproximada” (Esquirol, 2012, p. 114).

En el discurso del desaparecido, que es lugar del encuentro, nos aproximamos a él, pues la proximidad es la presencia del rostro que también es ausencia: en ella está la huella del infinito. Este es un lenguaje como no-indiferencia ante el Otro, ajeno al saber, a la significación y al poder. Es en ese lenguaje original, que expresa su injusticia y vulnerabilidad, lo que nos aproximamos al Otro en lugar de olvidarlo en el entusiasmo de la elocuencia.

3. LA RESPONSABILIDAD INFINITA POR EL OTRO- DESAPARECIDO

Lévinas afirma que la esencia de la verdadera acción está en devolverle al otro lo que se le debe y en amarlo en la justicia. Por ello, la responsabilidad es responder ante el llamado del rostro del otro, ante el reclamo de su miseria e injusticia. De esta manera, nuestra responsabilidad será la de la escucha (no sordera) y el recuerdo (no olvido), teniendo presente que “el rostro se me impone sin que pueda hacerme el sordo a su llamada, ni olvidarlo, quiero decir, sin que pueda dejar de ser responsable de su miseria” (Lévinas, 1993, p. 61).

La afirmación de nuestra responsabilidad absoluta e infinita muestra, entre otras cosas, la transformación radical de la ética, pues la justifica más allá de la ontología. La nueva ética propuesta por Lévinas es preoriginaria y le exige al Yo dejar de ponerse por encima de los Otros. Además, la responsabilidad es absoluta debido a que mi responsabilidad siempre será mayor; si el Otro es responsable por mí y por los Otros, y yo soy responsable de sus responsabilidades, mi responsabilidad siempre resultará más grande. También es una responsabilidad infinita porque la respuesta está antes de la pregunta: “todos y cada uno de los ‘Otro’ es Otro, *Autrui*, por eso el Otro nunca termina de llegar. Todos los días él y ella estarán en camino” (Llewelyn, 1995, p. 110)¹⁸.

Como vemos, la respuesta ya no está sumergida en la pregunta por el ser, el sacrificio y la finitud a la que nos invitaba Heidegger. Para Lévinas, estas preguntas no son urgentes y deben transformarse: en lugar de preguntar por el ser hay que preguntar por el llamado del Otro, que es otra forma diferente que el ser. A continuación,

¹⁸ La cita original es “Each and every other is the Other, *Autrui*, so that the Other will always have not yet arrived. Every day he and she will be on the way”.

hablaremos entonces de una respuesta ante el llamado del Otro que está dada antes del llamado mismo.

3.1. La responsabilidad que no se asume

A partir de sus dos obras más importantes, *Totalidad e infinito* y *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Lévinas expone el concepto de responsabilidad desde una base cognitiva y una inherente. Si bien ambas parecen ser opuestas, o por lo menos ambiguas para definir un concepto, sirven para evidenciar dos momentos del pensamiento del autor, así como dos partes fundamentales de su planeamiento. Puede que encontremos otras pistas acerca de la responsabilidad en otra de sus obras, pero más que ideas novedosas son reiteraciones de lo ya escrito en sus dos obras principales¹⁹. Ejemplo de lo anterior es el trato que le da a la responsabilidad en *El humanismo del Otro hombre*, en el que vuelve a afirmar que la responsabilidad es anterior al ser intencional, es decir, a toda conciencia y elección.

En *Totalidad e infinito*, Lévinas entiende la responsabilidad como una respuesta ética del Yo independiente de la cognición, pues la posibilidad de la ética está en el encuentro que se da como cuenta de la estructura formal de la trascendencia. En ese sentido, es en el Deseo pleno e independiente por el Otro, que no desea nada para sí y que nace de un Yo al que no le hace falta nada, donde la aparición de este como epifanía me vacía y me llama. El rostro del Otro nos atraviesa con su discurso, y es en su profunda desnudez y en su infinita miseria que nos interpela. Aquí esa visitación nos da una orden irrefutable, nos obliga a responder.

Es en el encuentro concreto con el Otro donde reconozco, con más vehemencia, mi responsabilidad. Esto no quiere decir que haya un momento exacto en el que la

¹⁹ Es menester recalcar el lenguaje reiterativo, hiperbólico y, muchas veces, contradictorio de Lévinas. Precisamente, en un diálogo filosófico titulado “Los excesos de Lévinas”, Patricio Peñalver (1999) señala que el autor apunta a un lenguaje excesivo-reflexivo, porque al querer pensar la trascendencia y la presencia del Otro en el otro hay exceso de pensamiento, y por ende hay exceso de lenguaje. El pensamiento de Lévinas, recalca Peñalver, “es un pensamiento de lo Infinito que se diferencia, no dialécticamente, no oposicionalmente, a todo Todo. No todo está en el Todo. [...] El rigor filosófico exige aquí, como en otros momentos, una determinada ruptura con la lógica formal” (p. 65).

responsabilidad sea clara para mí, o se me adjunte, ya que esta no se asume en ningún momento por ser anterior a cualquier encuentro; por el contrario, siempre ha estado presente y me toma como rehén: la responsabilidad es algo de lo que no puedo escapar. No obstante, el rostro no ejerce violencia contra mí, no me niega, “esta presentación es la no-violencia por excelencia, porque, en lugar de herir mi libertad, la llama a la responsabilidad y la instauro” (Lévinas, 2006, p. 216).

De esta manera, en *Totalidad e infinito* está presente la noción de una responsabilidad alejada de cualquier contrato o encuentro; sin embargo, es en la manifestación de la trascendencia donde se intensifica su sentido y su carga. En la relación con el Otro, al que se le da absoluta prioridad, “mi subjetividad está fundamentada, no en la conciencia ‘pienso luego existo’ sino en nuestra ‘infinita responsabilidad’ por el Otro, el ‘aquí estoy’” (Shepherd, 2014, p. 22)²⁰.

Ahora bien, en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* la responsabilidad se trata desde otra perspectiva distinta a la que había sido utilizada en *Totalidad e infinito*. Con esta segunda obra se hace énfasis en la no escogencia y en el no acuerdo del sujeto frente a su responsabilidad, pues esta resulta inherente a la subjetividad y anterior a cualquier encuentro con el Otro. Al respecto, Andrew Shepherd señala que la responsabilidad es un Decir anterior a cualquier cosa Dicha; en otras palabras, es aquello irreductible al ser en cuestiones del ser. Por ello es tan difícil explicarla y nombrarla con claridad, porque hay que implicarla en cuestiones del ser sin reducirla a estas.

La no escogencia y el no acuerdo entre el Yo y la responsabilidad suponen entonces una temporalización en la que haya un tiempo sin retorno, una diacronía refractaria a toda sincronización o una diacronía trascendente. Si permanece extraña a todo presente, de manera tal que signifique un pasado más antiguo que todo origen representable, la temporalización de la responsabilidad sería pasada, preoriginal y anárquica. En últimas,

²⁰ “Subjectivity is grounded not in consciousness ‘I think therefore I am’ but in our ‘infinite responsibility’ to the Other ‘Here I am’”. [Traducción propia.]

esta temporalización sería la del Decir: equívoca, enigmática, titubeante entre el más allá y lo Dicho, y con modalidad de trascendencia.

Esta diacronía, tiempo pasado y preoriginario, es necesaria para que la libertad del otro sea posible, pues “la libertad para con el Otro no puede haber comenzado en mi compromiso, en mi decisión [...], viene fuera de mi libertad, de algo anterior a todo recuerdo, ulterior a todo cumplimiento” (Lévinas, 2003, p. 54). Ya que la libertad del Otro nunca podría ser contemporánea a la mía o comparable a la mía, el no lugar de la subjetividad es la responsabilidad, una que da una respuesta que no conceptualiza ni comprende. Gracias a que lo no presente es incomprensible, invisible, separado y anárquico, la responsabilidad sale del orden de lo representable, presente, absolutizante y conceptualizante.

Veamos ahora dos nociones primordiales que esclarecen la comprensión que Lévinas tenía respecto de la responsabilidad en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, a saber, la proximidad y la substitución. Podríamos afirmar que la una se deduce de la otra, puesto que ambas indican la imposibilidad de limitar al Otro y de circunscribir la relación ética al ámbito del sujeto consciente.

Por su parte, la proximidad puede asimilarse a términos como acercamiento, relación, vecindad o contacto; sin embargo, presenta ciertas condiciones que no la confirman como una relación o acercamiento común. En ella, el sujeto está implicado sin reducirse a una unidad del sujeto trascendental, y esto quiere decir que es una relación en la cual se participa como término, pero en la cual se es más o menos que un término. Si, por el contrario, el sujeto consciente tuviera una alianza con aquello de lo que tiene conciencia, este terminaría tematizado y destruido en el parentesco o acercamiento. Por ello la proximidad no es la adquisición que un ser tiene del otro en tanto en que está a su alcance y le es posible captarlo. Al contrario, dice Lévinas (2003):

El rostro del prójimo significa para mí una responsabilidad irrecusable que antecede a todo consentimiento libre, a todo pacto, a todo contrato. Escapa a la representación, es la definición misma de la fenomenalidad no porque sea excesivamente brutal para el aparecer, sino porque en un sentido es

excesivamente débil, un no-fenómeno, porque es menos que el fenómeno.
(p. 150-151)

Que el rostro escape de la representación y termine siendo un no-fenómeno muestra su carácter inalcanzable e irreductible²¹. En ese sentido, la proximidad termina siendo la supresión de distancia y, al mismo tiempo, la autoexclusión del prójimo del pensamiento que lo busca. La diferencia entre el Yo y el Otro, la distancia que se extermina, pero se mantiene, da muestra de un pasado que no se puede alcanzar y de un porvenir que no se puede imaginar. Pero esa diferencia es, a su vez, mi no-indiferencia para con el Otro. Con la proximidad el Otro está en mí, no lo concibo ni lo alumbro; desenraizado, apátrida y expuesto recurre a mí.

Por otra parte, la substitución plantea una nueva identidad bajo la cual en la experiencia radical del Otro no se acepta una similitud entre el Yo y el Otro. De esta manera, el Otro no es mi *alter ego* ni otro modo del ser, sino Otro en sí mismo. Esta es una característica que señala en detalle Francisco Herrero en su artículo “Alteridad e infinito: la substitución en Lévinas”, en el que afirma que en la proximidad no son dos términos simétricos los que entran en diálogo, sino que son totalmente asimétricos y el sujeto no tiene su fuente de sentido en la autoconciencia sino desde la diferencia del Otro.

Es el Otro el que libera al Yo de la oposición del sí y del presente, es decir, que ayuda a terminar con la finitud del sujeto que está recluso en el ser, no porque lo haga infinito, sino porque lo desencadena de una temporalidad caduca y lo expulsa del ser. Así, siendo la substitución el sentido último de la responsabilidad, esta nos ayuda a pensar al yo en la pasividad absoluta del sí mismo (fuera del ser y sin condición), a liberar al yo de la fuerza del *conatus essendi* y a substituirse por el Otro, al ser su rehén.

21 Esa característica de no-fenómeno del rostro muestra el fracaso de su fenomenalidad. El aparecer ya no importa, pues la epifanía y la belleza del rostro lo superan y lo traspasan. Es el fracaso de toda la presencia: “pobreza que oculta su propia miseria y que me llama y me ordena, [...] el rostro es una inmediatez anacrónica más tensa que la de la imagen que se ofrece a la rectitud de la intención intuitiva” (Lévinas, 2003, p. 154).

En suma, la substitución es una relación basada en la diferencia y la desigualdad, que libera al yo para dejarlo en la plenitud del sí mismo, además de permitirle al Otro permanecer en su infinitud. Es también escucha del imperativo del rostro que me llama, anarquía de un pasado preoriginal e inmemorial, paciencia frente al trascurso del tiempo y sufrimiento a causa del Otro (ética del padecimiento). La substitución es “la instauración de un ser que no es para sí, es para todos, que es a su vez consciencia y desinterés” (Lévinas, 2003, p. 189).

3.2. No solo somos dos, al menos somos tres

Lévinas exhorta a sus lectores a reconocer la relación ética de la que son parte y a responder ante el llamado del Otro, es decir, a asumir la responsabilidad frente al Otro. Sin embargo, teme que esa relación del cara a cara entre el Yo y el Otro se convierta en una relación egoísta, pues el Yo puede anclarse tan profundamente al Otro que puede terminar ignorando a otros Otros. A esta situación la denomina ‘el abrazo de los enamorados’ porque se trata de un vínculo hermético que desconoce otras dimensiones distintas a las que le proporciona el Otro.

Florian Rötzer (1995) señala que, si en el mundo solo estuvieran dos, el Yo y el otro, no tendría por qué inquietarnos el abrazo de los enamorados, dado que el sistema funcionaría perfectamente al hacerse el Yo responsable por el Otro en todo. “En esa antropología, su muerte, su ser hacia la muerte es más importante para mí que mi propio ser hacia la muerte, [...] pero no solo somos dos, al menos somos tres. Somos una humanidad” (p. 60)²².

Mantenerse en ese posible egoísmo ético es una posición equívoca, y el Tercero irrumpe en esa relación precisamente para que la responsabilidad, y con ello la ética, asuman una nueva apariencia. Cuando me encuentro intimidada por la mirada del Otro y

²² “In this anthropology his death, his being toward death, is more important to me that my being toward death, [...] but we are not only two, we are at least three”. [Traducción propia.]

termino viéndome obligada a responder a su llamado, también estoy en relación con la humanidad entera: ¡mi responsabilidad es infinita! Cuando la palabra de la persona desaparecida irrumpe en mi egoísmo, no solo escucho una voz ni estoy en contacto con un solo rostro, sino que estoy oyendo el discurso de todas las personas que han padecido de la misma injusticia.

Es importante aclarar que la aparición del Tercero no es cronológica, no se da antes ni después del cara a cara. Por el contrario, el Yo es confrontado, simultáneamente, por el rostro del Otro en el que emerge una huella del tercero, de la humanidad. En consecuencia, el Yo ahora está llamado a responder por toda la humanidad, no hay prioridades ni preferencias, debe atender todos los llamados de los Otros. Así como cuando Oceana Cayón se fue el río a buscar a su esposo, junto con otros familiares de desaparecidos, no solo lo buscaba a él, sino que vigilaba el río con la fe de encontrar cualquiera de los otros desaparecidos. A través del rostro de su esposo, Oceana veía al resto de las víctimas clamando justicia²³.

La ‘palabra profética’, o la primera palabra pronunciada por el rostro, es el movimiento irreductible de un discurso que es suscitado por la epifanía del rostro en la medida en que atestigua la presencia de la huella de toda la humanidad, en los ojos que me miran. En efecto, el Tercero es fundamental para la respuesta ética, pero ¿cómo en respuesta a mi obligación con el Otro simultáneamente actúo justamente en consideración de toda la humanidad? ¿Es posible que en el acto singular sea justa con el resto de la humanidad?

Ante los anteriores cuestionamientos surgen dos posibles respuestas: una, al estar el Otro fuertemente relacionado con el Tercero, cualquier respuesta que le dé al Otro es una respuesta que le doy a toda la humanidad, y dos, por medio del vínculo que tengo con el Otro se crea un mundo interhumano que hace que ante el primer llamado yo

23 La historia de Oceana Cayón es una historia adaptada para el libro *Los muertos no se cuentan así*, de Mary Daza Orozco. Este texto cuenta la historia de una mujer del Golfo de Urabá que tuvo que sobrevivir a múltiples agresiones y duelos por la pérdida de su esposo, su bebé y amigos.

sienta presión y el Tercero se haga presente en la relación ética. La primera respuesta nos enseña la forma en que el Tercero rompe con la relación íntima, ya que, al ser yo Otra para el Otro los otros son al mismo tiempo 'Yo'. Además, los Otros con los que yo entro en relación son Otros para mí y para otros, por eso no hay espacio para una relación entre dos²⁴. Luego, la segunda respuesta indica que el Tercero introduce una noción del mundo interhumana que es primordialmente justicia. En la cuarta parte de *Paz y proximidad*, Lévinas afirma que siempre hay un Tercero que aflige la relación del Dos, en la que mi sujeción de sujeto es sujeción al prójimo, así el Tercero es Otro diferente al prójimo, pero también otro prójimo y también un prójimo del Otro: la cuestión interhumana se hace notable.

Veamos ahora lo que sucede puntualmente en el caso de nuestra relación con el Otro-desparecido. La relación con el Tercero, con aquella población desaparecida, no es empírica, no viene de una secuencia lógica ni es secundaria, no es que primero reconozca mi responsabilidad por un desaparecido singular y luego enfrente la de los otros. Por el contrario, cuando me responsabilizo por uno me responsabilizo por todos, simultáneamente y teniendo presente que son incomparables; cada rostro es único y diferente, no puedo violentarlo reduciéndolo al hecho mismo de la desaparición.

Podemos enfrentarnos cara a cara con los desaparecidos en el testimonio de sus familiares, en las cifras de los informes, en las muestras de arte dedicadas a su vida, pero esto no significa que solo debo responder por ellos una vez han sido desaparecidos. Mi responsabilidad es anterior al hecho mismo de la desaparición, anterior a la

24 Cuando nos hacemos responsables por los otros Otros, y rompemos con el abrazo de los amantes, hacemos justicia. Esta es reconocer al Otro como mi maestro y mi dueño, es reconocimiento de su señorío, y es acceso al Otro fuera de la retórica del engaño, el dominio y la explotación. El problema de la justicia en Lévinas tomó varios rumbos conforme al crecimiento de su producción intelectual; justamente en *Reading and Responsibility*, Derek Attridge compara la noción de justicia de *Totalidad e infinito*, la cual se limita a la relación entre dos personas y a hacer del Otro un maestro, con la noción que desarrolla en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, junto con la paradoja de la moralidad, donde plantea que la justicia presupone a la política y que por ende son inseparables. Sin embargo, agrega Attridge (2010), "what doesn't change in Levinas's thinking is the primacy of the encounter with the other; the whole force of his account of ethics as 'first philosophy' rests in the priority of the face-to-face over any consideration of the wider concerns of politics or justice" (p. 106).

conceptualización que termina homogeneizándolos. Cuando eran transeúntes, estudiantes, militantes, madres, padres, maestros, hermanos, amigos; cuando eran seres humanos (vivos) era cuando debía aceptar mi responsabilidad.

Si en el rostro del Otro-desaparecido está la huella del Tercero (todas las personas desaparecidas), entonces uno revela al Otro. Esa ausencia del desaparecido es presencia que significa como huella; en ella la relación entre significado y significación no es correlativa, por ello la huella de los desaparecidos no tiene un significado recto que anule su trascendencia: “la huella es pasado irreversible, es la anarquía de aquello que nunca ha estado presente, es un infinito que manda en el rostro del Otro” (Awerkamp, 1977, p. 35).

Ya que no se puede tener una relación cara a cara con cada miembro de la humanidad y no se puede tener un encuentro con cada uno de los desaparecidos, la relación indirecta con el Tercero se da por medio del lenguaje, y este, por su parte, evoca a la justicia y a la política. En mi relación amorosa con el desaparecido (Yo-Otro) me siento profundamente culpable y egoísta; no obstante, permanezco en el estatuto de la ética, pero, al notar que en ese rostro se me acercan todas las personas desaparecidas, la relación entre nosotros abre una dimensión de justicia. La ética, el encuentro Yo-Otro, debe institucionalizarse y universalizarse sin importar que tan lejos deba ir, para que así pueda incluir a todos los Otros. Por ello Lévinas (2006) recalca que

en la medida en la que el rostro del Otro nos relaciona con el Tercero, la relación metafísica del Yo con el Otro se desliza hacia la forma del Nosotros, aspira a un Estado, a las instituciones y a las leyes que son fuente de universalidad. Pero la política librada a sí misma incuba tiranía. Deforma al yo y al otro que la han suscitado, porque los juzga según las reglas universales y, por ello mismo, por contumacia. (p. 304)

De esa manera, Lévinas sugiere como necesaria una transformación a la política. Cualquier política como la de Hobbes, en la que hay un mecanismo de autopreservación y un contrato para no entrar en guerra, subordina la ética a la política y, en consecuencia, la ata de nuevo a la ontología, por lo que imposibilita la justicia. Esa forma de política moderna solo es una excusa, ya que ni siquiera el contrato entre los ciudadanos puede

terminar con la guerra. Contraria a esta, la política debe tener un rol positivo, debe servir a la ética, y debido a que la política es del campo totalizante de lo Dicho y la ética es del campo del Decir, la política debe ser controlada por la ética, debe fomentar un espacio en el que el Otro me concierne y me preocupa. En definitiva “el Tercero requiere una extensión de la responsabilidad del Yo en el campo de lo Dicho: esto quiere decir que la responsabilidad debe concretarse en el lenguaje, en la justicia y en la política” (Simmons, 2003, p. 72).

La política, que muchas veces ha servido a la guerra y a la injusticia, debe anclarse a la ética. Los estados que se han mantenido en silencio después de la desaparición de sus ciudadanos deben responder al llamado de la relación ética. Bajo esta mirada, las instituciones del Estado, a las que no podían acceder los familiares después de la desaparición de su ser querido por ser cómplices de los perpetradores o aquellas que tomaban la decisión sobre quién podía o no vivir, deben responsabilizarse totalmente de aquellos a los que no quisieron escuchar.

Además, “el desconocimiento de las y los familiares sobre el desarrollo de los procesos judiciales iniciados con base en las denuncias, ha dificultado no solo el seguimiento de los procesos, sino la posibilidad de conocer la verdad y acceder a la justicia” (CNMH, 2017, p. 193). Si se universaliza la relación con el Tercero, las exigencias de las personas que han padecido por la desaparición forzada serían fundamentales en la transformación de la política. Tanto la huella de los desaparecidos como los pasos recorridos por sus amigos y familiares son cuestiones que nos interpelan para asumir nuestra libertad.

Muchas de las víctimas señalan que requieren de un Tercero, de una clase de justicia divina y jurídica. Esta figura del Tercero tiene que ver con la intervención de Dios: “se tiene la esperanza de que Dios venga a asumir la justicia que los hombres no han ejecutado. [...] los dolientes depositan su confianza en Dios, para que este castigue y además les permita salir de la incertidumbre” (Zorio, 2011, p. 265). Si bien con la ética de la responsabilidad no hay un énfasis en el castigo y en la imputación, la política que

le sirve a la ética puede contener a aquellos que siguen la posición de Caín e ignoran la responsabilidad por el Otro.

Lo que este análisis pretende no es adjuntar culpas, sino responder antes de que se nos haga la pregunta. La responsabilidad que aquí nos interesa no es una de tipo moral ni jurídica, sino una tal que nos exponga la relación ética, política y justa con el Otro. Puede que hasta ese momento surja la pregunta fáctica ¿por qué yo, alejada de todas esas realidades y de esos otros soy responsable? Pues bien, soy responsable porque hago parte de este mundo interhumano, porque el rostro de las otras personas me pide no ser indiferente, porque mi subjetividad depende del Otro, y porque ante el dolor, la injusticia y el sufrimiento del Tercero (de todos los otros que no son yo), solo me queda reconocerlos y hospedarlos en mi morada.

3.3. El arte como respuesta

En el presente apartado intentaré mostrar cómo el arte es una de las múltiples formas de respuesta o de responsabilidad para con los Otros. No pretendo delimitar o validar los tipos o formas de respuesta, pues estas dependen de nuestra relación an-árquica con los Otros, sino ejemplificar y dar cuenta de que la posibilidad de responder está en nosotros y no en factores externos. Para exponer el trato que Lévinas le da al arte, especialmente al moderno, Gerald Bruns, en su artículo “The concepts of art and poetry in Emmanuel’s writings”, propone tres aspectos a tener en cuenta: primero, clasificar los estatutos contradictorios que el autor le dio al arte; segundo, diferenciar entre la estética de lo material y la estética de lo visible, y, de esta manera, entender a la belleza como proximidad y a la proximidad como una alternativa a la visibilidad y, tercero, desarrollar la relación entre el arte y la ética como formas análogas a la trascendencia.

Teniendo en cuenta estos tres aspectos, miremos la manera en la que el arte nos acerca a la alteridad y se convierte en una forma de responsabilidad. Lo primero que hay que resaltar es que Lévinas entiende al arte como una experiencia límite; de acuerdo con

uno de sus primeros escritos, *De la existencia al existente* (1947), la experiencia del arte es irreductible a categorías y su análisis va más allá de los límites de la cognición. En la obra de arte los términos son existentes sin necesidad de tener existencia, así como en el encuentro cara a cara con el Otro, la experiencia del arte es una fenomenología sin fenómeno y una excedencia (salida del ser).

El arte moderno, hago la precisión, abre la posibilidad de existir sin ser y le da presencia a sus elementos extrayéndolos de la perspectiva del mundo. Siguiendo a Bruns, “en el arte nuestra relación con las cosas ya no se trata de conocerlas y hacerlas visibles; el arte no representa a las cosas, las *materializa*; o, como preferiría decirlo Lévinas, presenta a las cosas en su *materialidad* y no como representación” (p. 211)²⁵. De esta forma, esta es una postura que busca desterrar el espíritu al cual las formas visibles fueron sujetadas, y desanclarlas de los objetos representados que funcionaban como expresión. Los componentes del arte no se cuentan como elementos de un orden universal, pues su particularidad está en la desnudez de su ser. Al contemplar una pieza de arte no se puede decir objetivamente qué se ve, ya que no es tan obvia como el mundo.

Si la materialidad del arte es pura exterioridad, entonces esta constituye algún tipo de trascendencia; aunque esa materialidad continúe siendo espesor y tosquedad, es también lo humilde y lo desnudo de la trascendencia. Precisamente, la primera parte de ‘existencia sin mundo’ dice que “podemos, en nuestra relación con el mundo, separarnos del mundo” (Lévinas, 2000a, p. 69). Es decir, con el arte somos capaces de separar a las cosas del mundo, de esa pertenencia y arraigo a un sujeto.

El exotismo, o modificación en la contemplación del arte, nos permite, como espectadores y partícipes de la obra, separar a los objetos de nuestro mundo de cualquier obra. Así, gracias a su configuración, “el arte nos ofrece esos objetos en su desnudez, en

25 “In art our relation to things is no longer one of knowing and making visible. Art does not represent things, it materializes; or, as Levinas would prefer, it presents things in their materiality and not as representations”. [Traducción propia.]

esa desnudez verdadera que no es la ausencia de vestimenta, sino la ausencia misma de formas, la no-transmutación de la exterioridad en interioridad” (Lévinas, 2000a, p. 70). Rehabilitando nuestra sensación y despojándonos de cualquier objetividad, le permitimos al arte adquirir personalidad, junto con una vida interior propia.

Ahora bien, ¿cómo es la experiencia de participar en un arte que libera a las cosas de lo conceptual y de la materialidad de la existencia? Veamos instalaciones de arte concretas que nos den un ejemplo de lo anterior. Antes, hay que aclarar que las obras a continuación remitidas se salen de la técnica moderna, pero, a mi parecer, no por ello deben quedar descartadas para tomarlas como ejemplo de la propuesta de Lévinas²⁶. Así, al igual que él acusó al cubismo de ser una muestra del tipo de arte del que estaba hablando, probablemente también lo hubiera hecho con las siguientes obras, pues no es paisajismo ni naturalismo, sino arte conceptual enfocado en análisis social.

Relicarios (2011-2015), de Erika Diettes, fue una instalación de varios bloques de tripolímero de caucho, que en su interior contenían objetos que pertenecían a personas desaparecidas. Según la artista, “este conjunto de relicarios contiene, a través de los objetos que allí reposan, el inmenso vacío que ocupan los que ya no están. Dentro de cada relicario se condensan las más profundas soledades y las más lloradas ausencias” (Diettes, 2016). En consecuencia, los objetos que están ahí expuestos se despojan de su función y significado en el mundo, estos se expresan en la desnudez del recuerdo y adquieren vida propia.

En uno de los relicarios (Anexos, figura 1), podemos ver cómo la tierra y el maíz ya no parecen indicarnos trabajo y fertilidad, sino la huella que dejó aquel que la trabajó y la hizo fértil. La fotografía, el rosario, la tierra y el maíz no son representaciones del

²⁶ Para Lévinas, el arte moderno, al ser anárquico difiere del arte clásico, pues no se guía por medio de la razón ni de la mediación de cualquier principio o identidad. La belleza del arte moderno está en que tiene inconsistencias, pero es una presencia invasiva: muestra lo humilde, lo desnudo y lo feo. Además, el arte moderno repudia al museo, a la librería, al salón de conciertos, pues el mundo artístico, al ser materialización de las cosas, más que representación es oscuridad del ser. Es por esto que el arte puede traerle al espectador liberación e irresponsabilidad, porque lo motiva a renunciar al esfuerzo de la ciencia, la filosofía y la acción. Se trata de “no hablar, admirar en silencio y paz” (Bruns, 2004, p. 217).

desaparecido; al final resulta imposible representarlos, parecen ser muestras de su presencia en el vacío. Como espectadores, el relicario “nos permite estar religados con los muertos, con los afectos, las experiencias y pedazos de tiempos que constituyen nuestra vida” (Diéguez, 2016).

La fotografía que está en este relicario y que nos personifica al desaparecido dándole una forma, un cuerpo, una cara y una expresión significa, más allá de eso que yo, como sujeto que intenta objetivarlo todo, puedo atribuirle. Es decir, en su conjunto, estos objetos están presentes en su *materialidad*, permanecen invisibles, incomprensibles e indeterminables. El espectador debe apropiarse del exotismo al que nos invita el arte levinasiano para que podamos observar la obra de arte apartada de nuestro mundo. En ese encuentro con la ausencia que se hace presente en la obra hay una alternativa a la visibilidad; más que mis ojos, es mi relación con el Otro ahí materializado lo que me permite tener la experiencia estética. Por ello, la estética es una forma de trascendencia, porque no se mantiene en el campo absoluto de lo Dicho, sino en los caminos de apertura del Decir.

Por su parte, las exposiciones *Aliento* (1995) y *Palimpsesto* (2003) de Oscar Muñoz utilizan la metáfora como medio para que el espectador entienda que el Otro-desaparecido está en cada uno de nosotros. Con *Aliento* (Anexos, figura 2), cuya técnica es serigrafía sobre espejos metálicos, se invita al público a acercarse a esos espejos que se tienen en frente para descubrir qué muestran; al comienzo, la persona que se acerca se ve a ella misma, pero cuando respira sobre los espejos aparece la imagen de algún desaparecido colombiano. La imagen de la persona aparece únicamente cuando el espectador le da un poco de su respiración, solo basta con una inhalación para que el otro se vuelva indeleble.

En un análisis a la obra, Otto Berdiel (2003) afirma que el desaparecido hace desaparecer; con él, tanto el sujeto como la memoria se suspenden, y por ello, el desaparecido requiere del aliento del otro; siempre se mantiene a la espera, para que en relación ambos reclamen por justicia. Sin embargo, como sabemos, el desaparecido no

está completamente ausente, primero, porque está presente en mí y en el resto de la humanidad, y segundo, porque su huella nunca se aparta del mundo que habitamos²⁷.

La presencia del Otro en mí, que acabamos de señalar, nos remite a la segunda exposición titulada *Palimpsesto* (Anexos, figura 3)²⁸. En esta se utiliza un espejo de dos caras al cual se le retiró previamente un porcentaje de su superficie reflectora, así, cuando dos personas intentan mirarse al espejo, se encuentran con su rostro y con el de la otra persona. Ya que “la fisionomía de la visión impide que el ojo enfoque ambas imágenes simultáneamente, la atención del observador oscila entre la imagen reflejada y la imagen que ve a través del espejo” (Roca, 2003) haciendo que cuando me vea a mí obligatoriamente tenga que ver al otro. Aquí se hacen tangibles las expresiones de verse en el otro y verme viéndote.

Por último, Isabel Piper (2017) recalca la labor del arte frente al problema de la desaparición forzada, pero cree que es importante no reducir la persona al hecho mismo de la desaparición. Se refiere a las ocasiones cuando alguna obra o instalación de arte agrupa las características individuales a un colectivo, y además las limita a una fecha específica en la que ocurrió la desaparición, pues esto

congela al ausente en el momento en el que se convirtió en víctima y deja que la particularización sea solo un recurso que contribuye a reforzar la dimensión de masividad del hecho violento y su producción de un sujeto colectivo homogeneizado bajo la categoría de víctima, en el que el nombre y la expresión de la cara son casi las únicas muestras de diferenciación. (p. 194)

27 Podría llegar a pensarse que las obras de vivifican al desaparecido por medio de objetos del mundo y rostros determinados podrían arrebatarse su altura e infinitud; no obstante, son cuestiones que no lo afectan de ninguna manera. El Otro no puede perder la altura porque es su discurso, su manifestación y su enseñanza las que hacen que yo lo vea como señorío, no sus facciones ni sus ojos. Tampoco puede perder su finitud porque el otro siempre va a permanecer más allá de cualquier idea que yo pueda tener de él, además de venir de un pasado anárquico y preoriginario, de un tiempo inmemorial que estaba antes de nuestras intervenciones. Por ello, los elementos que utiliza el arte para dignificarlo y materializarlo no atentan contra su grandeza y excedencia.

28 Alberto Sucasas (2010) entiende a la obra de Lévinas como un palimpsesto donde hay dos niveles: el explícito o manifiesto y el velado que opera de manera invisible o silenciosa. El explícito es el carácter filosófico de su obra, y el vedado es la base religiosa en la que se mueve.

Si el arte se centrara en redignificar por medio de cifras y fechas, entonces no estaría asumiendo la responsabilidad frente a este Tercero-desparecido. Por el contrario, silenciaría a cada una de las personas que terminan conformando un número, uno tal que sirva para dar estadísticas y para ponerlo en los libros de historia. Por eso, Lévinas recalca la diferencia entre ‘aparecer en la historia’, donde no hay derecho a la palabra, y ‘aparecer al otro’, que de manera simultánea asiste a su propia aparición. La historia totaliza las historias individuales y solo reconoce al Otro en cuanto ‘ser político’, pero la relación con el Otro, que se da gracias a su aparecer, es la que permite reconocer a cada Otro en tanto que Otro diferente a los Otros: esta reconoce al otro en su ‘ser religioso’ o religado.

Ahora, después de haber analizado estas obras en sentido ético-estético, solo quedan dos cuestiones por señalar. Primero, la experiencia del arte no es una experiencia intencional, las imágenes no son símbolos o expresiones lógicas que se desarrollan en función de la subjetividad; por eso, al ser el arte una materialización de lo que plasma, el espectador logra alcanzar una relación con aquello que se le presenta; así, la experiencia del arte es continua con la experiencia de la otredad. Tanto el artista, que se sintió interpelado por la continua presencia del Otro en su desnudez, como el espectador, que se relaciona con el Otro sin atarlo a los objetos del mundo y la cognición, dan una respuesta ante el llamado del Otro. A uno lo sorprenden con la obligación de darle vida a una ausencia y al otro lo maravillan con la posibilidad de vivir la experiencia ética en la experiencia estética.

Lo segundo es que, como espectadores, maravillados por la trascendencia que manifiesta el arte, experimentamos en ella la experiencia del otro de una forma más cercana a nuestra subjetividad, o sensible, sin reducirla a ello. Cuando doy mi aliento, me miro en el espejo y veo un relicario, hago que mis sentidos, y con ello mi profundo arraigo a los objetos del mundo, transmuten en algo más allá que respirar y mirar. La obra de arte nos permite percatarnos del vacío que llena el Otro y de la completitud de su vacío.

3.4. Desde el amor hacia la fecundidad y la justicia

Tanto la relación erótica como la relación ética se dan con una alteridad inabarcable. Pero esta segunda se distingue en que el amor se transforma en una necesidad que encuentra en el *eros* su forma más alta de gozo, así el otro es objeto de gozo para aquel necesitado, pero distinto del gozo ético, es un gozo egoísta del Mismo. En consecuencia, la necesidad erótica se caracteriza por su estructura equívoca, ya que por una parte es trascendencia y por otra inmanencia. Es trascendencia porque hay una necesidad de lo que no se puede contener, necesidad de exterioridad; y es inmanencia porque hay una necesidad de gozo que recrea una relación egoísta, donde el otro, aunque también trascendente, es objeto de mi deseo.

En la relación erótica, el amante y la amada no se convierten en uno, no se absorben en una totalidad, sino que en el más allá de ellos se engendra al hijo. Esta es la manera en la que el amor transita hacia un porvenir que no es posible para los amantes en soledad, este es el tránsito fecundo. De esta manera, el yo es en el hijo el otro, la trascendencia total, mas no es una posesión del padre que agota el sentido de la relación, sino que implica la dualidad de lo idéntico: indica el porvenir del padre que lo hace infinito. Luego, el ser infinito, por su parte, se produce como fecundidad al invocar a la alteridad de la amada, el deseo se cumple al engendrar el Deseo mismo.

“El ser infinito, es decir, el ser que siempre vuelve a comenzar –y que no podría prescindir de la subjetividad, porque no podría recomenzar sin ella– se produce como modalidad de la fecundidad” (Lévinas, 2006, p. 277). Es en este sentido es que podemos pensar que la subjetividad se plantea más allá de la muerte gracias a la fecundidad; el individuo se recobra como el sí del otro y de sí mismo en el plano de juegos de posibilidades del yo, solo allí se origina el ser como un volver a comenzar infinito.

Este momento de tránsito hacia la trascendencia es definido por Lévinas como *trans-substanciación*, aquí el cambio no indica un mero cambio de propiedades, sino un acontecimiento que afecta la identidad misma del sujeto. La muerte ya no significa

pérdida total del ser, sino que afirma la continuidad de la vida de un modo diferente en cuanto subsistencia, pero idéntico en término. En la fecundidad misma se funda la categoría ontológica, no se tiene al otro, sino que se es el otro; en mi existir hay multiplicidad y trascendencia.

En esa unidad que reúne la existencia propia y la del otro, el ser lleva toda la carga del pasado, limita la finitud de su ser, la cual se manifiesta con la vejez. No obstante, ser padre en el hijo no significa que aquel se mantenga en este idénticamente, sino que el hijo mantiene la unicidad de su progenitor siendo exterior a él, siendo lo que él es. Este, el hijo, es único en sentido ambivalente, pues, por un lado, la paternidad lleva a cabo una fecundidad única, pero, por el otro, se es único dentro otro únicos, dentro de otros iguales. En suma, “el yo humano se implanta en la fraternidad: que todos los hombres sean hermanos no se agrega al hombre como una conquista moral, sino que constituye su ipseidad. Porque mi posición de yo se *efectúa* en la fraternidad, el rostro puede presentarse como rostro” (Lévinas, 2006, p. 287).

Ahora, para tratar de ligar el tema de la responsabilidad al amor, la fecundidad y la memoria, quisiera mostrar algunas interpretaciones dadas por estudiosos de su obra que buscan darle un papel activo a la amada y con ello poder abarcar la fecundidad y el amor desde todos los ámbitos. Intentaré ampliar, sin alejarme completamente de lo planteado por Lévinas, los papeles que se le atribuyen tanto a amado como a amante, y de esta forma sugerir que cualquier persona puede amar y cualquiera puede ser amada. Lo anterior, teniendo en cuenta que

todas esas alusiones a las diferencias ontológicas entre lo masculino y lo femenino parecerían menos arcaicas si, en lugar de dividir a la humanidad en dos especies (en dos géneros), quisieran significar que la participación en lo masculino y lo femenino fueran lo propio de todo ser humano²⁹. (Lévinas, 2000, p. 59)

29 No me detendré en las múltiples críticas que el feminismo le ha hecho a la fenomenología del eros levinasiana, primero, porque no es del todo pertinente para el tema que aquí se está tratando, y segundo, porque, como señala el autor, la participación en ambos géneros es lo propio del ser humano.

En distintos escritos, Luce Irigaray afirma que la fenomenología del *eros* de Lévinas posiciona al sujeto masculino como el único capaz de amar. Bajo su lectura, el *eros* es el medio para que el amante masculino alcance la trascendencia ética, dejando a lo femenino como aquello que encarna ese *eros* y que solo funciona como medio para lo masculino, para que, entre otras cosas, engendre un hijo que lo mantenga infinito en el tiempo. Bajo esta interpretación, el movimiento ético no es posible para la experiencia femenina, ya que la amada solo tiene una posición pasiva frente a la actitud activa del que ama³⁰.

“De alguna manera, el punto central del texto de Irigary es que podemos concebir la posibilidad de un amante femenino, un amante que es *une amante*, una amante femenina activa” (Critchley, 2015, p. 96)³¹. Con esto, podemos también concebir a la fecundidad como una relación de madre e hija, de madre e hijo, y no solo de padre e hijo. Precisamente, Derrida pregunta por la hija en su ensayo “En este momento mismo, en este trabajo, heme aquí”. Allí, el filósofo francés expresa la extrañeza que le producía leer solo la palabra *filis* y no encontrarse con la presencia de la hija, por ello se pregunta si se trata de un hijo que podría ser de cualquier género, si la hija no podría jugar un papel análogo o si, de antemano, hay una indiferencia no marcada.

Por otra parte, Simon Critchley cree que lo que Lévinas hace en la fenomenología del *eros* es una descripción de una fenomenología sobre lo inexistente, una que se ubica entre el límite del ser y el no ser. Se trata de una clase de ‘dialéctica del *eros*’ en la que se muestra el carácter equívoco de la relación erótica, la cual oscila, por un lado, en la

30 Al ser la fenomenología del *eros* una sobre lo que está esencialmente escondido, Lévinas adjunta ese ocultamiento a la feminidad. El autor aquí no da una respuesta específica del porqué relaciona a lo femenino con lo oculto, pero cree que la feminidad, por su absoluta e infinita virginidad, no es un fenómeno al cual se le pueda atribuir un significado. “La amada, a la vez apresable, pero intacta en su desnudez, más allá del objeto del rostro, y así más allá del ente, se mantiene en la virginidad. Lo Femenino esencialmente violable e inviolable, el ‘Eterno Femenino’, es lo virgen o un volver a comenzar incesante de la virginidad, lo intocable en el contacto mismo de la voluptuosidad, en el presente-futuro” (Lévinas, 2006, p. 268).

31 “In a way, Irigaray’s only point in her text is that we can conceive of another possibility of the feminine lover, a lover who is *une amante*, an active female lover”. [Traducción propia.]

fragilidad y la vulnerabilidad, y por otro, en la profanación o la ultramaterialidad. De esta manera, lo equívoco del *eros* se mantiene.

Releyendo la fenomenología del amor que plantea Lévinas, y siguiendo un nuevo modelo en el que cualquier persona puede amar, ser amada y mantenerse infinita por medio de la fecundidad, hay que preguntarnos cómo podemos pasar de la relación egoísta del amor, pero necesaria, a la justicia, y cómo, además, la sociedad o los sujetos individuales podemos hacer memoria por medio de la justicia o por medio de la fecundidad, en el caso de las madres, los padres, hijos e hijas.

Antes, propongo que acerquemos la relación erótica y la relación ética para llevar a cabo el proyecto de la responsabilidad y de la subjetividad. Al respecto, Claire Katz afirma que en Lévinas lo erótico encubre a lo ético, y que “eso no significa que lo erótico excluya mutuamente a lo ético, sino que lo ético puede estar presente en lo erótico” (Beals, p. 52)³². En consecuencia, si en la relación erótica hay una ética egoísta (la de los amantes), entonces, en esa primera, puede darse cierto retorno a sí mediado por el Otro al que se ama, un retorno que no es hacia el Mismo sino hacia un Yo que fundamenta su subjetividad en el Otro, y que solo así se puede hacer responsable de su miseria.

De esta manera, al preguntarnos por la responsabilidad frente a las personas desaparecidas, el paso del amor a la justicia se da desde mi relación amorosa a la relación con el desaparecido como Tercero; y, en el paso del amor erótico a la fecundidad, se pasa del hermetismo de los amantes a la infinitud de la *transubstanciación*. Veamos cómo estos dos casos son posibles, cómo participamos en ellos y cómo podemos unirlos para hacer memoria desde el amor, para responder desde eso que es común a toda la humanidad, a saber, ser amados y amar.

32 “This doesn’t mean that the erotic is mutually exclusive with the ethical, but that the ethical can be present in the erotic”. [Traducción propia.]

En sus conversaciones con Philip Nemo, Lévinas insiste en moderar el privilegio del Otro; es decir, la realidad del yo que responde no debe reducirse a la del Otro y olvidar que en ese encuentro se vio interpelado por toda la humanidad; por eso hay que salir del enamoramiento. Cuando permanezco en la historia de una persona desaparecida, y no salgo de ella, anulo a la sociedad, y con ello elimino a todas las personas que están presentes en un mismo rostro: no dejo de ejercer violencia. El amor por el prójimo, del que quiero hacer memoria, debe encaminarse a la justicia por todos los seres que padecieron lo mismo.

Muchas veces, la sociedad responde al tema de la desaparición con negación y evasión, resignándose a que “el tema de la justicia es inalcanzable y su búsqueda un sin sentido, la adaptación y aún la adoctrinación se hacen preferibles” (CNMH, 2017, p. 172). Además, la naturalización y aceptación de la violencia hacen que la primera palabra del rostro del desaparecido, “no matarás”, no se tome como orden sino como otra muestra más de súplica que puedo dejar pasar. La cuestión aquí es que la relación interpersonal que establezco con el Otro debo también establecerla con los otros seres humanos, pues ahí está la justicia. Esta no es solamente lo que debería ejercer el Estado, sino lo que cada uno, como individuo, reclama: ‘somos la voz de los desaparecidos’ que al mismo tiempo nos hablan.

Como sociedad, como sujetos individuales, instituciones del Estado, medios de comunicación, organizaciones sociales, entre otras, debemos responder poniendo el acento en la “*relación como escenario posible de humanización*”, por cuanto es en el espacio *relacional* de la violencia donde predominan y se aceptan de manera ‘natural’ acciones o comportamientos con los que se niega o se silencia al ‘otro’ en la relación” (CNMH, 2017, p. 175). De esta manera, recalcando la labor de la relación con el Tercero-desaparecido, nos acercamos cada vez más a espacios de conmemoración, redignificación y memoria. Si la responsabilidad es “la estructura esencial, primera, fundamental de la subjetividad” (Lévinas, 2000b, p. 79), entonces soy para el Otro; solo cuando respondo por el Otro puedo considerarme sujeto, pues soy esencialmente ético.

Ahora, amar en la justicia también supone recordar al desaparecido desde su diferencia, esencia y vida vivida. No respondemos ante un colectivo que quedó reducido a la etiqueta de ‘desaparecidos’, sino que respondemos por seres humanos que antes de su desaparición reclamaban mi atención. Por ello, es importante que “detrás de las palabras abstractas, pero necesarias como estructura, detrás de las definiciones y los conceptos legales importantes, [...] deban guardarse las historias vivas de los seres humanos que estuvieron frente a nosotros” (*Noche y Niebla*, 2004, p. 121).

Mediante la *transubstanciación*, las personas desaparecidas no pierden totalmente su ser en la muerte, sino que continúan viviendo, como subsistencia, en sus hijos e hijas. Si con la muerte natural la presencia de mis padres en mí es fuerte y detectable, con la desaparición forzada los hijos no solo continúan con el legado de sus padres, sino que viven para hablar de ellos, para buscarlos y para hacer memoria.

Precisamente, las organizaciones de familiares de víctimas de desaparición forzada tienen un papel determinante en la lucha contra el olvido y por la justicia. La desgracia de tener un ser querido desaparecido ha unido a las familias para apoyarse en el día a día y para, entre todas, buscar a los que hacen falta, responsabilizarse por los mismos que padecieron lo que su ser amado padeció; además, las ha unido para reclamar a la sociedad y a las instituciones estatales escucha y justicia. Por ello, recalcan los familiares que “los desaparecidos forzosamente son los ausentes, siempre presentes en la memoria de sus familiares, pero también buscamos que estén presentes en la memoria de la sociedad” (CNMH, 2017, p. 332). Asfades (Asociación de Familiares Detenidos-Desaparecidos), Madres de la Candelaria, las Madres de Soacha, las abuelas de la plaza de mayo, padres y madres de Ayotzinapa, Anfasep (Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú), entre muchas otras, son la muestra explícita de que padres, madres, hijos e hijas comparten una misma sustancia. En estas personas se mantienen con vida los desaparecidos, ya que “recordar a quien está ausente es además una de las pocas formas de mantenerle presente, de mantenerle vivo, de ahí el lema: ‘si olvidamos, se mueren’” (CNMH, 2017, p. 330).

Pero esa responsabilidad, que pareciera ser únicamente familiar, pasa las fronteras de la fecundidad y se universaliza mediante la filialidad. El ver las posibilidades del otro como propias y salir de nuestra identidad hacia algo que nos es otorgado es la expresión misma de la paternidad. Los desaparecidos que no tuvieron hijos no mueren en el olvido, tampoco lo hacen quienes los reclama un hermano, amigo o vecino, sino que, ligados por la filialidad, que se puede entender como la relación entre seres humanos sin un vínculo biológico, son recordados por extraños que, siendo otros, son ellos mismos.

En suma, tanto personas unidas por un vínculo bilógico con los Otros-desaparecidos como los sujetos o colectivos, ligados a ellos por sentir en común su humanidad, hacen memoria desde el amor. Unos porque reconocieron al Tercero por medio de su relación amorosa con el Otro, y otros porque, al salir del *eros* de los amantes para trascender a fecundidad o filialidad, reconocieron a todos los Otros distintos a ellos. Y ambos, en su respuesta, buscarán lo mismo: llevar al desaparecido a un tiempo más allá del objetivamente conocido, hacer memoria, recordar y amar en la justicia.

Los recuerdos, en la búsqueda de tiempo perdido, proporcionan sueños, pero no devuelven las ocasiones perdidas. La verdadera temporalidad, en la que lo definitivo no es definitivo, supone la posibilidad, no de recuperar todo aquello que pudo haber sido, sino la de no arrepentirse más por las ocasiones perdidas ante lo infinito ilimitado del porvenir. (Lévinas, 2006, p. 289)

CONCLUSIÓN

Y nos quedamos aquí, plasmados, agobiados por esta propuesta idílica que supone las maravillas de una ética de la alteridad. Podemos aceptar toda la propuesta aquí desarrollada, pero ignoramos cómo llevarla a cabo; de la misma manera, deseamos un encuentro con la otredad, pero seguimos buscándola con la mirada. Nos seduce la idea de un mundo interhumano guiado por la responsabilidad y el altruismo, pero seguimos creyendo, porque así lo ha demostrado el tiempo, que es inmaterializable.

La propuesta no es tan ambiciosa, es más bien simple: formular un nuevo modo de ser en el Otro, un nuevo modo de ser en la responsabilidad y, en este caso en particular, en el desaparecido. Para llegar a ello, señala Blanchot, “mi responsabilidad por el Otro supone un volteamiento tal que no puede marcarse más que por un cambio de estatuto de ‘mí’, un cambio de tiempo y quizás un cambio de lenguaje” (citado en Lévinas, 2000, p. 74). Este cambio incita a que el sujeto clásico, de la filosofía moderna, entre en un movimiento que lo haga salir de sí hacia un espacio de apreciación por lo que le es simultáneamente extraño y cercano.

El sujeto sustituye la angustia de la finitud de su existencia por la angustia de la miseria del Otro. Pero este último no es algo a lo que se dirige como si se le estuviera dado, sino que se le presenta; el rostro del desaparecido se manifiesta en el discurso, allí interpela e inviste la libertad egoísta del sujeto. En su presentación, el desaparecido se muestra en su desnudez, es presencia viva que nos incita a responder ante el llamado del ‘no matarás’.

La desnudez del desaparecido, al parecer, nos indica cómo tomar el camino de la responsabilidad, pero desconocemos si esta también puede hacer que el sujeto normalice su situación o se hastíe de ella. Porque puede que una experiencia no-sensorial no sea

suficiente o que el exceso de desnudez nos haga voltear la mirada, y Lévinas no nos dio una guía para ello. También puede suceder que el exceso de señalamientos por parte del Tercero, o el exceso de obligaciones, hagan que el sujeto termine renunciando a su responsabilidad frente al Otro. Y claro, la respuesta de nuestro autor sería que la responsabilidad es inherente al sujeto y que es imposible desligarse de ella; además, que en lugar de sentirse obligado reconocería al otro bajo las dinámicas de la justicia y la filiación. Pero esto no nos es suficiente.

Cuesta entender el funcionamiento de esta filosofía, y costará más aún entenderla dentro de un marco de guerra como el de la desaparición. Por ello, en este trabajo intenté mostrar otros aspectos de la filosofía de Lévinas de los que no se habla tanto, y, apoyada en la postura de Critchley (2015), busqué tocar los aspectos que componen su sistema ético. “El problema con Lévinas es que su obra ha sido reducida a una serie de *slogans* acerca de ‘la ética de la alteridad’, ‘el Otro’, y otras cosas”³³ (p. 133), y se ha dejado de lado sus análisis epistemológicos, políticos y estéticos.

Además, al tener una escritura tan detallada, hiperbólica, repetitiva y excesiva, parece que Lévinas describe un fenómeno inexperimentable para el sujeto que está acostumbrado a la experiencia sensible, a los datos empíricos y a la conciencia intencional. No obstante, bajo mi lectura, su filosofía puede ligar algo tan personal como las formas individuales de respuesta y tan doloroso como la desaparición forzada. Puede que surjan múltiples objeciones al ponerle un rostro al rostro, yo misma lo hago, pues se reduciría una alteridad que es absolutamente inabarcable, pero no estoy sugiriendo que el rostro del desaparecido sea el único rostro, sino que es el desaparecido el que nos interpela bajo la figura de ese rostro levinasiano.

Son muchos los interrogantes que quedarán abiertos después de haber hecho una analogía entre el fenómeno del rostro (como fenómeno no-visto) y la desaparición

33 “The problem with Levinas is that his work has been reduced to a series of slogans about ‘the ethics of alterity’, ‘the Other’ (capital O), and so on. [Traducción propia.]

forzada, entre ellos, la pregunta por el perdón, la responsabilidad de los otros hacia mí, sí yo mismo soy un rostro, entre otros. Sin embargo, la invitación de Lévinas hace que nos perdamos de vista a nosotros mismos y que nos sumerjamos únicamente en la responsabilidad hacia el Otro. La idea que él persigue es que seamos capaces de admitir que la responsabilidad por el Otro nos incumbe y que, humanamente, es algo que no podemos rechazar³⁴.

Con lo anterior podríamos hacer un llamado a la acción, a salir de la facilidad y la comodidad de nunca haber sido atacados por una violencia de ese tipo. Pensar el fenómeno de la desaparición desde la ética del rostro es pensarlo con relación a mí, no para que yo sea protagonista sino para que hable, para que me pronuncie, pues, finalmente, cuando guardo silencio es cuando más violencia ejerzo. La idea es que aquí, sentada, caminando, leyendo o en cualquier situación, entienda que mi relación con el sufrimiento del otro es profundamente fuerte y personal.

En el *Cándido*, Voltaire finaliza la crítica al mejor de los mundos posibles anotando que, aunque el mundo no cambiará, pues es imposible que yo u otro lo cambie, hay que cultivar nuestro jardín; es decir, si nos ocupamos de lo que nos rodea más íntimamente podemos hacer nuestra vida más prospera. La cuestión acá es que no hay nada que nos rodee más íntimamente que el Otro, y, bajo los ojos de Lévinas, cultivar nuestro jardín es responder ante el llamado del Otro. Cultivar nuestro jardín es dar respuesta de lo que puedo hacer como sujeto: mirar, responder, reconocer, hacer memoria, no pasar la página de la desaparición, oír el relato.

En *El humanismo del Otro hombre*, Lévinas (1993) señala que cuando se rompe el lazo que une al sujeto con el bien, “a través de una responsabilidad limitada por la libertad de aquel que no es guardián de su hermano” (p. 107) el mal se apodera del juego

34 Para Lévinas la responsabilidad es intransferible e irremplazable, pues la identidad misma del yo humano se inscribe dentro de los lineamientos de la responsabilidad. En palabras del autor (2000b), “la responsabilidad es lo que, de manera exclusiva, me incumbe y que, humanamente, no puedo rechazar. [...] Yo no soy intercambiable, soy en la sola medida en que soy responsable. Yo puedo sustituir a todos, pero nadie puede sustituirme a mí. Tal es mi identidad inalienable de sujeto”. (p. 85)

y de allí viene la seducción de la irresponsabilidad. En ese sentido, hay probabilidad de egoísmo y, por ende, de irresponsabilidad. No obstante, la responsabilidad no se mide en el ser, no la precede la decisión, ni la muerte la reduce, por el contrario, es a pesar mío que el otro me concierne.

Si bien la irresponsabilidad puede ser una respuesta, la responsabilidad nunca dejará de estar presente; no como obligación o deber moral, sino como algo que me concierne profundamente porque me afecta. El agobio por la propuesta idílica de la ética aquí desaparece, pues, por fin, la respuesta está en cada uno de nosotros.

BIBLIOGRAFÍA

- Attridge, D. (2010). *Reading and responsibility: Deconstruction's traces*. Edinburgh: University Press.
- Awerkamp, D. (1977). *Emmanuel Levinas: Ethics and politics*. Revisionist Press.
- Beals, C. (2007). *Levinas and the wisdom of love: the question of invisibility*. Waco: Baylor University Press.
- Berdiel, O. (2013). *La obra de Oscar Muñoz: lo desaparecido no está ausente*. Recuperado de www.psic analisispolitica.blogspot.com.co.
- Bruns, G. (2002). The concepts of art and poetry in Emmanuel Levinas's writings. En S. Critchley y R. Bernasconi, *The Cambridge companion to Levinas* (206-234). Cambridge: University of Cambridge.
- Buber, M. (1977). *Yo y Tú*. Trad. Horacio Crespo. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Centro Nacional de Memoria Histórica [CNMH]. (2016). *Hasta encontrarlos. El drama de la desaparición forzada en Colombia*, CNMH, Bogotá.
- Centro Nacional de Memoria Histórica [CNMH]. (2017). *Memoria de la infamia. Desaparición forzada en el Magdalena Medio*, CNMH, Bogotá.
- Cinep y Credhos. (2005). Barrancabermeja, la otra versión: paramilitarismo, control social y desaparición forzada 2000-2003. *Noche y Niebla*, 104.
- Cortazar, J. (1981). *Discurso Negación del Olvido*. Recuperado de <http://dhpedia.wikispaces.com/Negaci%C3%B3n+del+olvido%2C+discurso+de+Julio+Cort%C3%A1zar>
- Critchley, S. (2015). *The problem with Levinas*. New York: Oxford University Press.

- Daza, M. (2011). *¡Los muertos no se cuentan así!* Colombia: Libros & Letras.
- Diettes, E. (2017). *Relicarios*, Erika Diettes. Museo de Antioquia. Recuperado de www.museodeantioquia.co/exposicion/relicarios.
- Enaudeau, C. (1999). *La paradoja de la representación*. Trad. Jorge Piatigorsky. Buenos Aires: Paidós.
- Esquirol, J.M. (2012). La primera palabra o la esencia del lenguaje como amparo. *Revista Ágora*, 31, 103-120.
- Gatti, G. (2011). El lenguaje de las víctimas: silencios (ruidosos) y parodias (serias) para hablar (sin hacerlo) de la desaparición forzada de personas. *Universitas Humanística*, 72, 89-109.
- Gatti, G. (2017). *Desapariciones: usos locales, circulaciones globales*. Bogotá: Siglo del Hombre y Universidad de los Andes.
- Herrero, F. (2000). Alteridad e infinito: la substitución en Lévinas. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 27, 243-277.
- Jaramillo, J y Aguirre, C. (2010). Lévinas y las ciencias sociales: fundamentos epistémicos desde la alteridad. *Revista Folios Universidad Pedagógica de Colombia*, 31, 3-20.
- Large, W. (2015). *Levinas' Totality and infinity: a reader's guide*. London: Bloomsbury Academic.
- Lévinas, E. (1993). *El humanismo del Otro hombre*. Trad. Daniel E. Guilloit. México D. F.: Siglo Veintiuno.
- Lévinas, E. (2000a). *De la existencia al existente*. Trad. Patricio Peñalver. Madrid: Arena Libros.
- Lévinas, E. (2000b). *Ética e infinito*. Trad. Jesús María Ayuso. Madrid: Machado Libros.

- Lévinas, E. (2000c). *La huella del Otro*. Trad. Esther Cohen, Silvana Rabinovich y Manrico Montero. México D. F.: Taurus.
- Lévinas, E. (2003). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Trad. Antonio Ramos. Salamanca: Sígueme.
- Lévinas, E. (2006). *Totalidad e infinito*. Trad. Daniel E. Guilloit. Salamanca: Sígueme.
- Lévinas, E. (2006). Paz y proximidad. *Laguna, Revista de Filosofía*, 18, 143-154.
- Llewelyn, J. (1995). *Emmanuel Levinas: The genealogy of ethics*. New York: Routledge.
- Peñalver, P. (1999). Los excesos de Lévinas. *Diálogo Filosófico*, 43, 63-70.
- Piper, I. (2017). Globalización de la memoria: memoria de las víctimas, espacios y objetos. En G. Gatti, *Desapariciones: usos locales, circulaciones globales*. Bogotá: Siglo del Hombre y Universidad de los Andes.
- Restrepo, C. (2007). Del rostro al ícono. *Intersticios*, 12(27), 237-247.
- Semana.com*. (18 de octubre de 2015). "A los familiares se nos tildó de mentirosos y oportunistas". *Semana.com*. Recuperado de <http://www.semana.com/nacion/articulo/gloria-gomez-de-asfaddes-habla-sobre-el-acuerdo-de-desaparecidos-firmado-en-la-habana/446618-3>
- Shepherd, A. (2014). *The gift of the other: Levinas, Derrida, and a Theology of Hospitality*. Eugene: Pickwick Publications.
- Shimabukuro, G. (2011). *Proximidad y subjetividad, la antropología filosófica de Emmanuel Lévinas*. México D. F.: Itaca.
- Simmons, W. (2003). *An-archy and justice: An introduction to Emmanuel Levinas's political thought*. United States of America: Lexington Books.
- Srajek, M. (1998). *In the margins of Deconstruction. Jewish conceptions of Ethics in Emmanuel Levinas and Jacques Derrida*. Boston: Springer Netherlands.

- Sucasas, A. (2010). Lévinas, filósofo judío. *Cuadernos de filosofía*, 31(103), 15-46.
- Rötzer, F. (1995). *Conversations with French Philosopher*. United States of America: Prometheus.
- Waldenfels, B. (2002). Levinas and the face of the other. En S. Critchley y R. Bernasconi, *The Cambridge companion to Levinas* (pp. 63-82). Cambridge: University of Cambridge.
- Wiesel, E. (1999). *Los peligros de la indiferencia*. Recuperado de <https://www.vanguardia.com.mx/columnas-elpeeligrodelaindiferencia-1243496.html>
- Zorio, S. (2011). EL dolor por un muerto-vivo. Una lectura freudiana del duelo en los casos de la desaparición forzada. *Revista de psicoanálisis*, 11, 251-266.
- Zuleta, Z. (1982). *Sobre la lectura*. Recuperado de https://www.mineducacion.gov.co/cvn/1665/articles-99018_archivo_pdf.pdf

Imágenes referenciadas

- Figura 1: Erika Diettes (2011-2015). *Relicarios*. Técnica mixta, tripolímero de caucho. Museo de Antioquia. Recuperado de <http://www.museodeantioquia.co/exposicion/relicarios>
- Figura 2: Oscar Muñoz (1995). *Aliento*. Serigrafía sobre espejos metálicos. Museo de Arte del Banco de la República. Recuperado de <http://www.banrepcultural.org/oscar-munoz/aliento.html>
- Figura 3: Oscar Muñoz (2003). *Palimpsesto*. Espejos con menor porcentaje de superficie reflectora. Museo de Arte del Banco de la República. Recuperado de <http://www.banrepcultural.org/oscar-munoz/aliento.html>

ANEXOS: IMÁGENES REFERENCIADAS



Figura 1.



Figura 2



Figura 3