

LOS OJOS DE LEVINAS. UNA APROXIMACIÓN A LA RELACIÓN ENTRE ÉTICA Y POLÍTICA A LA LUZ DE LA IMAGEN OCULAR EN LA FILOSOFÍA DE E. LEVINAS

RAFAEL STOCKEBRAND GÓMEZ
Pontificia Universidad Católica de Chile-Chile

RESUMEN: El objetivo de este trabajo consiste en identificar tres niveles de análisis que nos den acceso al encuentro de la ética y la política en la filosofía de Levinas. Estos niveles corresponden a tres imágenes oculares presentes en la obra de Levinas que caracterizan el ejercicio de objetualización en el que perdemos el contacto con la alteridad del otro, la dimensión ética y la dimensión política. Nos referimos aquí al mirar el color de los ojos del otro, presenciar el sufrimiento en sus ojos y ver al tercero en los ojos del otro.

PALABRAS CLAVES: ética; política; tercero; otro; rostro.

Levinas's eyes. An approach to the relationship between ethics and politics in the light of the ocular image in the philosophy of E. Levinas

ABSTRACT: The aim of this work is to identify the three levels of analysis that let us access the encounter between ethics and politics in the philosophy of Levinas. These levels are related to three ocular images in the philosophy of Levinas, the first level characterizes the objectification that makes us lose contact with the alterity of the other, the second refers to the ethical dimension and the third to the political dimension. We refer to the action of looking at another's eye colour, as witnessing the other's suffering and as looking at the third party in the other's eyes.

KEY WORDS: Ethic; Politics; Third party; Other; Face.

INTRODUCCIÓN

El objetivo de esta investigación consiste en poner en relación la ética y la política en la filosofía de Emmanuel Levinas a través de la experiencia del rostro del otro y del tercero. Esto implica realizar un recorrido desde el encuentro epifánico del otro —quien se muestra por y desde sí mismo— al encuentro con la multiplicidad de otros marcada por lo social en la aparición del tercero (*le tiers*). Para dar cuenta de este proceso investigativo tomaremos como centro neurálgico la figura de los ojos que soportan una serie de referencias alegóricas en la filosofía de Levinas, pero que, a su vez, dan cuenta del sentido fundamental de la *ex-periencia* ética y política. Es aquí, en la polisemia de los ojos, en donde instalamos nuestra problemática de investigación, pues justamente el uso de esta figura ocular toma diversos sentidos en la filosofía de Levinas y estos son, en ciertos momentos, divergentes entre sí. En primer lugar, Levinas se refiere a ellos en un sentido material, al sostener que el otro desaparece cuando reparamos en el color de sus ojos; en segundo lugar, desde la dimensión ética refiriéndose a la expresión del rostro del otro como los ojos indefensos que se aparecen; y, en tercer lugar, a la expresión del tercero que me mira desde los

ojos del otro (*me regarde dans les yeux d'autrui*)¹. De este modo, expondremos estos cortes analíticos de la filosofía levinasiana con respecto a la ética y a la política a través de las descripciones en torno a los ojos que realiza Levinas. Creemos, finalmente, que a través de la figura de los ojos podremos no sólo dar con la génesis de lo político en lo ético, sino también con su problematización: la paradoja entre la ética y la política.

1. LA FILOSOFÍA DE LEVINAS, UNA ÉTICA *SUI GENERIS*

La obra de Emmanuel Levinas es conocida por ser una filosofía preocupada principalmente por la cuestión del otro hombre (*l'autre homme*), aquel que es, en todo momento, trascendente a nosotros. En efecto, una de las propuestas más novedosas que presenta el autor es el rescate de la trascendencia que, en la tradición filosófica heredada de Grecia, había sido considerada como correspondiente al dominio del ser y que Levinas la sitúa en el del *más allá del ser* o, en otras palabras, de la alteridad radical. De este modo, se elaboró un pensamiento filosófico en torno al acontecimiento —en términos levinasianos, epifanía (*épiphanie*)— del otro quien se mantiene distinto de nosotros en la medida en que no es reducido a la esfera de la mismidad. Esta relación *sui generis* con la alteridad origina, una de las *máximas* capitales de la obra de este autor; a saber, que la ética sea la *filosofía primera*. Esto consiste en que la génesis de la subjetividad es abierta por la relación ética, la que es exterior a la *opresión* de la ontología.

De este modo Levinas pondrá en cuestión el primado de la ontología como principio fundacional de la filosofía, pues justamente lo que se encuentra antes del dominio del yo, es decir, antes de la comparecencia del yo con su propia existencia y todo lo que esta implica, es la experiencia de la responsabilidad para con el otro. Así la filosofía de Levinas puede ser leída como una constante búsqueda de *evadirse* del ser² y dar cuenta de la experiencia original del encuentro «cara-a-cara» (*face-à-face*) con el rostro (*visage*) del otro. En esta búsqueda Levinas se alejará de la tradición griega y se acercará a la tradición de pensamiento judía, dejando en el camino la hermenéutica de la facticidad heideggeriana, la fenomenología trascendental husserliana, el criticismo kantiano, el idealismo hegeliano³ y, finalmente, todo pensamiento que haya instalado un centro totalizante de la realidad, sea este el *Dasein*, el sujeto trascendental o la conciencia. En este alejarse de las figuras griegas Levinas se acercará, tal vez paradójicamente, al pensamiento platónico, cartesiano, de Rosenzweig, de

¹ LEVINAS, E., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Le Livre de Proche. 1990. 234.

² Búsqueda que comienza en los primeros textos de Levinas entre 1932 y 1935 con *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* y *De la evasión*.

³ Véase, por ejemplo: ROTERMUNDT, R., *Konfrontationen. Hegel, Heidegger, Levinas. Ein Essay*. Würzburg: Königshausen & Neumann. 2006.

Plotino y, finalmente, a toda filosofía que ha intentado dar con un más allá del ser y del pensamiento, como, por ejemplo, el bien de Platón y de Plotino⁴ y el infinito de Descartes⁵.

Sin embargo, esto no implica que Levinas haya dejado la filosofía para hacer teología —como criticaba Janicaud⁶—, aunque es cierto que una buena parte de sus últimos años de producción los invirtió en los estudios talmúdicos, muy influido por las enseñanzas del rabino Monsieur Chouchani⁷. Podríamos decir que Levinas busca un nuevo modo de decir en griego lo que, de hecho, no se encuentra del todo en esta lengua. Levinas nunca deja de hacer filosofía, pues yendo contra Grecia intenta superarla. Él dirá que «Europa es la Biblia y el helenismo»⁸ y esta unión entre lo bíblico y lo griego implica al menos dos cosas: por un lado, significa que «la religión judía le aporta el *humus* prefilosófico en el que se asienta su vida y su filosofía»⁹ y, por otro lado, como veremos más adelante, la relación entre lo bíblico y lo griego marcará también la relación entre la ética y la política¹⁰.

Levinas, entonces, pretenderá establecer una ética que más que un sistema de valores, dé cuenta del sentido de la responsabilidad de cara al otro. Volverse hacia el otro en la acogida de su vulnerabilidad y de su fragilidad. Más que una ética en un sentido ortodoxo hablamos aquí de una *relación ética*, como si la ética no fuera tanto un sistema racional universal, sino que justamente la experiencia de estar frente a otro y ser llamado a la responsabilidad por él. De este modo, el

⁴ Véase, por ejemplo: SCHROEDER & BENSO. *Levinas and the Ancients*. Indiana: Indiana University Press. 2008.

⁵ Véase el capítulo «Rostro y ética» en *Totalidad e Infinito*. LEVINAS, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Trad. Miguel García-Baró. Salamanca: Sígueme. 2012. 215 ss.

⁶ JANICAUD, D., *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. París: Editions de l'Éclat. 2009. 41-66.

⁷ SUCASAS, A., «Descubriendo el Talmud con Chouchani y Lévinas» en *Emmanuel Lévinas. La filosofía como ética*. Valencia: Universitat de València. 2008. 127-150.

⁸ LEVINAS, E., «Entrevista con Emmanuel Levinas por Florian Rötzer en 1986» en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Trad. Rafael Stockebrand Gómez. 2020. 135-141.

⁹ URABAYEN, J., *Las raíces del humanismo de Levinas: el judaísmo y la fenomenología*. Navarra: EUNSA. 2005. 258.

¹⁰ Ciertamente la relación entre lo bíblico y lo griego o, lo que es lo mismo, lo religioso y lo filosófico no es del todo clara, pues si bien, como se ha expuesto más arriba, parece haber una influencia prefilosófica en la filosofía levinasiana, cabría preguntarse en qué medida la filosofía de Levinas regresa, finalmente, a esta base judía de pensamiento. Así, por ejemplo, Alberto Sucasas propone, a través del modelo del *palimpsesto*, una dependencia fuerte del nivel «explícito —filosófico, *fenotexto*— y [del] otro velado —bíblico, *prototexto*—, pero secretamente fundante del primero». (SUCASAS, A., *El rostro y el texto. La unidad de ética y hermenéutica*. Barcelona: Ánthropos. 2001. 253.) (Véase también: SUCASAS, A., *Levinas: lectura de un palimpsesto*. Buenos Aires: Lilmod. 2006.). Lo que sí es claro es que Levinas contrapone su pensamiento a la tradición heredada de Grecia y comete así una suerte de parricidio marcada, entre otras, por la imagen de Ulises y Abraham como dos personajes paradigma que encarnan el mundo hebreo y el griego (Véase: LEVINAS, E., «La huella de lo otro» en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Trad. Manuel E. Vásquez. Madrid: Síntesis. 2005. 267-287. 273).

autor considerará que la moral no cumple con la ética, pues la violencia la vuelve irrisoria¹¹, ya que, es en la razón, de la que también bebe la moral, donde se ha originado la guerra y la violencia. Si Levinas en el prólogo de su obra capital *Totalidad e infinito*, pone en tensión a la moral, es porque esta, en cuanto batería de principios o máximas universales provenientes de la razón, desoye la llamada del otro, una llamada que no puede ser conceptualizada en la universalidad de todos los casos posibles. La llamada del otro es, de hecho, única e irrepetible en cada caso y transformarla en una variable posible dentro de la aplicación de una máxima o de un criterio de acción que pondera los casos más favorables es una violencia al otro quien no es respetado en su alteridad, sino que, de hecho, es subsumido por la totalización del discurso racional, discurso que transformaría al otro en un mero tema¹². De este modo, que Levinas redefinirá los conceptos de «ética» y «moral» para hacerlos coincidir con lo que él describe como responsabilidad por el otro hombre.

Para comprender, entonces, la especificidad del otro bosquejada por Levinas hará falta demorarse en la idea de la alergia a la totalización patente en la alteridad del otro. Es decir, deberemos ahondar en el sentido de la experiencia *sui generis* del otro y, por lo tanto, del sentido de una ética que se mantiene en la separación entre yo y otro sin que se pueda totalizar de ningún modo, sea esta una totalización del discurso ontológico o epistémico. Esto quiere decir, en definitiva, exponer aquello que Levinas llama «el rostro del otro» y, junto con esto, el primer sentido de la metáfora de los ojos en su filosofía.

2. EL ROSTRO DEL OTRO Y AQUELLOS OJOS INOBSERVABLES

Como explica Levinas en *Ética e infinito* (1982), el otro consiste en aquella exterioridad radical que se niega a cualquier tipo de *comprensión*¹³. Vale decir, este se resiste a cualquier tipo de ejercicio dominador que lo transforme en contenido de un pensamiento o en objeto de percepción. Esto echa por tierra cualquier pretensión de dar cuenta de él en cuanto fenómeno dado a la conciencia. En definitiva, el modo de acceso al otro no radica en mirarlo como si este fuera un objeto del mundo, sino que, más bien, este se da en una *epifanía ética*. El sentido de su *acontecimiento* proviene entonces únicamente de su alteridad. Levinas explica:

Cuando usted ve una nariz, unos ojos, una frente, un mentón, y puede usted describirlo, entonces usted se vuelve hacia el otro como hacia un objeto. ¡La mejor manera de encontrar al otro es la de ni siquiera darse cuenta del color de sus ojos!¹⁴.

¹¹ LEVINAS. *Totalidad e infinito*. 13.

¹² *Ibidem*. 216

¹³ Del latín *comprehendere* (capturar completamente).

¹⁴ LEVINAS, E., *Ética e infinito*. Trad. Jesús María Ayuso Díez. Madrid: Machado. 2015. 71.

Si los ojos son vistos aquí como un componente corporal del otro, es decir, si el otro es observado en una corporalidad objetual describible perceptualmente —como al ver el color de sus ojos—, entonces ya no nos encontramos frente al otro. Este ha sido reducido y, por lo tanto, anulado dentro de la fuerza de absorción de la percepción del *cogito* que modula lo dado en el mundo de tal manera que pueda coincidir con las facultades del sujeto conocedor. Esto quiere decir que el otro no deviene *noema* o *cogitatum*. De este modo, observar los ojos del otro *en* su color, es decir, en sus cualidades objetuales, implica dar con el otro como un mero objeto. Esta forma de aproximarse a las cosas, a través de sus cualidades, es un modo de dar con los objetos, mas no con el otro. Volverse hacia el otro como un objeto significa, entonces, perder al otro en cuanto alteridad pura.

Pero ¿qué significa esto? ¿Qué implica que no sea posible dar cuenta del otro como un *objeto del mundo*? ¿Acaso es el otro un acontecimiento cuasi-fenoménico o epi-fenoménico? Justamente Levinas menciona en varias oportunidades que no hay una fenomenología del otro o, al menos, no como se ha pensado desde Husserl y Heidegger¹⁵. Si por fenomenología entendemos entonces aquello dado o donado a un sujeto que en esta donación hace aparecer las estructuras trascendentales de la subjetividad (noesis, ὄλη) o el sentido desocultante del ser, entonces no es esta la fenomenología capaz de dar cuenta de la alteridad absoluta que *describe* Levinas. El otro levinasiano va más allá de la fenomenología en general y de la percepción en particular.

El otro se encuentra fuera de este mundo¹⁶ tanto en términos fenomenológicos-perceptuales como ontológicos-existenciales. Esto quiere decir que no puede ser constatado ni intencionalmente —como objeto de intuición (*Anschauungsobjekt*)— ni existencialmente, en la figura del *Mit-Sein*. Levinas es especialmente crítico con Husserl y Heidegger, pues, para él, ambos traicionan la búsqueda de una alteridad radical. Con respecto a Husserl, Levinas dice que «la realidad nunca desconcierta (*désarçonne*) al pensamiento»¹⁷, poniendo en tensión la posibilidad de dar con la alteridad desde la intencionalidad, pues esta logra siempre desentrañar la realidad. De hecho, la intencionalidad husserliana —que abre el mundo al sujeto— cubre el mundo con un pensamiento que lo mienta (*meinen*). Por lo tanto, todo objeto intencional es a la medida de la conciencia¹⁸. Con respecto a Heidegger, la crítica a la hermenéutica de la facticidad consiste en la neutralización de la alteridad a través del ser que la

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Véase: GUTIÉRREZ, C., «Materialidad de los cuerpos sin mundo: la función ética del hambre del otro» en *Hermenéutica intercultural revista de filosofía*. 2019. 29-45.

¹⁷ LEVINAS, E., «Intencionalidad y metafísica» en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Trad. Manuel E. Vásquez. Madrid: Síntesis. 2005. 189-199. 201.

¹⁸ Véase: LEVINAS, E., «Representación y constitución» en *Totalidad e infinito*. 131-137.

reduce a la comprensión (*Verstehen*) del *Dasein* con su propio ser; finalmente, el ser glorifica el poder del yo por sobre todo otro¹⁹.

La especificidad del otro consiste, pues, en que que no puede ser *constatado*, ya que nunca es un objeto intencional *con* el que podamos *estar*. La imposibilidad de percepción libera al otro del dominio del sujeto, quien somete al mundo. El otro jamás será *comprendido* por el yo y, por lo tanto, tampoco será jamás un objeto representacional. El sujeto no encuentra en el mundo alteridad absoluta alguna. Lo único que puede ser dirigido a su interioridad es una alteridad relativa, no absoluta; la de los objetos²⁰.

Por otro lado, el sujeto —que somos nosotros mismos— tampoco encuentra al otro en nuestro fuero interno. Vale decir, el otro no es ningún *alterego*, él no es un otro como yo o alguien que me complementa. El *alterego* implica entender al otro desde el prisma del sí mismo, en este sentido el otro sería una copia del yo. Levinas explica además que «el yo es idéntico hasta en sus alteraciones»²¹, con el fin de mostrar que la alteridad pura nunca se origina desde el yo. La esencia del yo es la identidad consigo mismo, «es la identidad por excelencia, la obra original de la identificación»²². Por lo tanto, cuando el yo se sorprende al sentirse siendo otro, este se identifica a sí mismo en este sorprenderse de su otredad. Por tanto, el yo jamás gesta en sí la posibilidad de la alteridad, pues es, de hecho, pura identidad. A pesar de que a veces sintamos que somos desconocidos para nosotros, damos con nosotros mismos aun en estas experiencias disociantes.

Finalmente, hay una ruptura entre yoidad y alteridad que impide la totalidad entre ambos. Vale decir, no se puede pensar al otro ni como un complemento del yo, ni como si se pudiera encontrar en la interioridad del sujeto. Hagi Kenaan, en *Visage(s). Une autre éthique du regard après Levinas*, dice lo siguiente: «La puesta en cuestión del dominio del mismo no resulta de un proceso interno de deducción o comprensión sino que “se hace por el otro” (“se fait par l’autre”)²³.

La imposibilidad de acceder a él desde la percepción o la interioridad evita que el pensamiento filosófico lo totalice. No se debe pensar la relación entre yo y otro como una unificación íntima e indisoluble, como por ejemplo la relación de reconocimiento hegeliana (*Anerkennungsverhältnis*), en donde al mismo tiempo el yo y el otro se reconocen reconociéndose²⁴. Una unidad así implicaría que el otro fuera un polo de identidad de una estructura compartida del pensamiento. Por esto Levinas explica que:

¹⁹ LEVINAS, E., «La filosofía y la idea de lo infinito» en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. 237-254.

²⁰ Véase la II sección de Totalidad e Infinito «Interioridad y economía» (LEVINAS. *Totalidad e Infinito*. 113 ss.).

²¹ *Ibidem*. 31.

²² *Ibidem*.

²³ KENAAN, H., *Visage(s), Une autre éthique du regard après Levinas*. Trad. Colette Salem. Paris: Éditions de l'Éclat. 2012. 38. (Traducción propia).

²⁴ Véase: LEVINAS, E., «Entrevista con Emmanuel Levinas por Florian Rötzer en 1986». 138.

La alteridad, la heterogeneidad radical del Otro, no es posible más que si Otro es otro respecto de un término cuya esencia es permanecer en el punto de partida, servir de *entrada* en la relación, ser Mismo no relativa sino absolutamente²⁵.

La relación dada entre yo y otro es, en este sentido, una relación unilateral. No es bilateral, pues el horizonte de contemplación de esta relación se encuentra sólo dentro de los límites del sujeto. No es posible posicionarse en el punto de partida del otro para observar la relación desde la posición opuesto al yo.

A través de este ejercicio de descripción filosófica Levinas evita no sólo la reducción de la relación yo-otro en una totalidad, sino que sobre este análisis se fundamenta también la idea de la aparición del otro. A través de este acontecimiento el otro se da a sí mismo separado del yo. Él no toma prestado sentido alguno, pues niega la *Sinngebung* de la fenomenología²⁶. En otras palabras, el otro se escapa de nuestros dominios, pero se aparece por sí mismo desde una expresión que nos llama directamente.

Esta resistencia del otro a ser comprendido en la percepción y en la fenomenología marca, entonces, el primer sentido de la figura de los ojos con que hemos abierto este capítulo. No es posible ver el color de los ojos del otro, pues justamente el otro se resiste a este tipo de mirada objetualizadora que domina y totaliza todo lo observado dentro del dominio del observador. Ver de esta manera —como ver los ojos en su color— correspondería a la dimensión de la representación —como se puede encontrar en las *Meditaciones* de Descartes. Sin embargo, esta figura ocular instala interrogantes que urge responder, pues, mal que mal, los ojos son, de hecho, órganos de percepción, pero como órganos estos también pueden ser percibidos.

De aquí se extrae la siguiente pregunta: ¿Cómo se aparece el otro si este no es un objeto de percepción y no viene del fuero interno del yo? ¿Qué se aparece del otro que no puede ser dominado en su donación?

3. EL SENTIDO DEL ROSTRO, SU EXPRESIÓN Y LOS OJOS INDEFENSOS

La aparición del otro nos instala en una relación cara-a-cara (*face-à-face*) con el rostro del otro (*visage*)²⁷. El rostro es indudablemente el concepto filosófico

²⁵ LEVINAS. *Totalidad e infinito*. 30.

²⁶ Véase: MARION, J.-L., *Figures de phénoménologie. Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida*. París: Vrin. 2012. 81. Véase también el tercer capítulo del texto: DRABINSKI, J., *Sensibility and singularity: the problema of phenomenology in Levinas*. Albany: State University of New York Press. 2001. El autor busca aquí aproximarse al concepto de *Sinngebung* como trascendencia radical —en contraposición al de trascendencia en la immanencia.

²⁷ Como explica Jakob Sirovátka, en alemán existen dos palabras que recogen la palabra «*visage*», estas son: rostro (*Antlitz*) y cara (*Gesicht*). Por un lado, la palabra «rostro» muestra la altura y trascendencia del otro, por otro lado, la palabra «cara» significa su concreción (*Konkretheit*) e indigencia (*Bedürftigkeit*). No obstante, a pesar de que ambas palabras

levinasiano por antonomasia. Se puede hasta sostener que el rostro es el núcleo fundamental de la ética, al menos en *Totalidad e infinito* (1961). Este desaparece, no obstante, como concepto capital en la filosofía tardía de Levinas, por ejemplo, Hagi Kenaan observa que el rostro no se da en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*²⁸ (1974).

¿Por qué Levinas acuña la palabra «rostro» en su filosofía? ¿Qué nos dice esta palabra? O mejor dicho, ¿sugiere esta palabra un significado distinto a su uso común? Levinas poseía un excelente dominio idiomático como se puede observar en su obra. Por lo tanto, a pesar del hecho de que él escribió su filosofía en francés, algunos comentaristas relacionan la palabra «visage» con el rostro en otros idiomas que Levinas manejaba²⁹. Kenaan explica, por ejemplo, que el rostro está en relación con la palabra hebrea «*panim*». Él hace uso del hebreo para describir al rostro como un movimiento (de *panah*). En este sentido, el rostro es, más bien, un acceso o ingreso, un movimiento entre límites, antes que algo meramente espacio-temporalmente situado³⁰. Para Alexander Schnell la palabra francesa «visage» se encuentra en clara relación con la visión —en una concepción clásica, los rostros corresponden a la visión y al ver. Pero el rostro de Levinas no depende de una concepción clásica. «El rostro no es accesible en el ver (*le voir*)»³¹, explica Schnell. Esto quiere decir que el rostro no puede ser apropiado por la visión, aún cuando sea algo que está *ahí al frente*. El «ahí al frente» no consiste aquí en el carácter de un objeto que puede ser visto. El rostro se ubica frente a los ojos y no es *visto*, en el sentido objetual que ya hemos expuesto. Finalmente, este no es algo estático en el espacio-tiempo, ni algo que *vemos* frente a nosotros.

De aquí se plantea la siguiente pregunta: ¿Qué es exactamente el rostro del otro para Levinas? El rostro es la presentación del otro, aquel que aparece en la pregunta «¿Quién?». Él responde esta pregunta con su presencia, pues este ente —distinto a todos los demás entes— consiste en la respuesta de esta pregunta³². El otro no es un *quid* como la respuesta a una pregunta que exige dar con un sustantivo y sus respectivos adjetivos³³. Esta presentación, que no es *contenido*, es el rostro del otro³⁴.

significan lo mismo en el uso coloquial, existe el peligro de confundir la palabra «rostro» con algo plástico. (SIROVÁTKA, J., *Der Leib im Denken von Emmanuel Levinas*. Freiburg/München: Karl Alber. 2006).

²⁸ KENAAN. *Visage(s)*. 74. Véase también: CIOCAN, C & HANSEL, G. *Levinas concordance*. Dordrecht: Springer. 2005.

²⁹ Véase, por ejemplo, el acercamiento que realiza Belarev con la palabra rusa para rostro («*litso*») (BELAREV, A., «The Face of the Other in Emmanuel Levinas and Aleksey Ukhtomsky» en *Social Sciences. A Quarterly Journal of the Russian Academy of Sciences*. Vol. 49, N° 4. 2018. p. 120-128).

³⁰ *Ibidem*. 73.

³¹ SCHNELL, A., *En face de l'extériorité. Levinas et la question de la subjectivité*. Paris: Vrin. 2010. 125. (Traducción propia).

³² LEVINAS. *Totalidad e infinito*. 198.

³³ *Ibidem*. 197.

³⁴ *Ibidem*. 198.

Las cosas se manifiestan como respondiendo a una pregunta en relación a la cual tienen sentido: la pregunta *quid?* [...] Pero la pregunta que interroga por la quiddidad se le plantea a alguien. Ya hace mucho que quien debe responder se ha *presentado*, respondiendo así a una pregunta anterior a todas las que demandan quiddidades [...] El rostro no es una modalidad de la quiddidad, una respuesta a una pregunta; sino el correlato de lo que es anterior a toda pregunta³⁵.

Vale decir, cuando se pregunta a alguien por su identidad y el preguntado responde, él responde a través de su propia presencia, en su rostro. En este caso, el preguntado y la respuesta conciden. Esta coincidencia de ambos elementos depende de la introducción del lenguaje: la presencia del otro³⁶. Frente a cada pregunta nos topamos con el otro quien se encuentra presente en el lenguaje, en su respuesta. El otro aparece en contra de la caracterización de los objetos en su respuesta, su respuesta es él mismo que se anuncia en ella.

Raoul Moati explica que:

Quien habla está en sí mismo o en sí misma porque se significa a sí mismo o a sí misma, es decir, que a través de su discurso permanece exterior y trasciende las formas, enraizadas en el mismo, que de otro modo le caracterizaría³⁷.

La novedad de este tipo de *comprensión* del otro radica en que él no se expresa a través de la quiddidad³⁸. Cuando la pregunta «¿quién?» es respondida como «este es el señor Fulano»³⁹, el otro se esconde detrás del «qué», «como un ser que se manifiesta precisamente como ausente de su manifestación: una manifestación en ausencia del ser, un fenómeno»⁴⁰. Esto implica, además, que el rostro nunca pertenece a una persona en particular. No se puede distinguir a nadie en específico en el rostro. El rostro es, de hecho, anónimo en el sentido en que su *personalidad* no identifica ningún individuo en especial. Así Jean-Luc Marion explica lo siguiente:

Si favorece primero al pobre y al extranjero, a la viuda y al huérfano, no excluye a los demás, al poderoso y al familiar, pero no admite ninguna excepción, ni siquiera en los extremos. En cualquier caso, incluso el pobre, el forastero, la viuda y el huérfano siguen siendo ellos mismos indistintos, sin nombre, sin individualidad; deben ser respetados y atendidos como tales, precisamente no como Fulano de Tal⁴¹.

³⁵ *Ibidem.* 197.

³⁶ Levinas explica, a propósito, que: «[El rostro es] el correlato de lo que es anterior a toda pregunta» (*Ibidem.*).

³⁷ MOATI, R., *Levinas and the night of being. A guide to Totality and Infinity*. Trad. Daniel Wyche. New York: Fordham University Press. 2017. 112. (Traducción propia).

³⁸ LEVINAS. *Totalidad e infinito*. 197.

³⁹ *Ibidem.*

⁴⁰ *Ibidem.* 198.

⁴¹ MARION, J.-L., *Figures de phénoménologie*. 84. (Traducción propia).

La razón por la cual el rostro no es ningún contenido radica en que no se puede volver un fenómeno. Por fenómeno Levinas entiende lo que «a la vez, se revela y lo que revela, ser y acceso al ser»⁴². Este doble sentido del fenómeno muestra su modo de aparición. Ciertamente, el fenómeno carga con el sentido de un algo que se muestra pero que también muestra otra cosa, como explica Heidegger en *Ser y tiempo*⁴³. Lo que se muestra en el fenómeno no está presente en él⁴⁴.

En relación con estos dos sentidos se mostrará a continuación que el otro no es un fenómeno, pues el fenómeno es la mostración del ser. Sin embargo, el rostro no consiste en una mostración de algo que no es él mismo. Él es su propia mostración. Levinas usa aquí la palabra «expresión». El otro se expresa a través del rostro, que es el instante de esta expresión. Pero el otro no es nadie más que su propia expresión, él es quien se nos pone en frente. En este caso, el rostro no es ninguna *imagen* del otro, sino que él es el otro que se expone. La presencia del otro y la presencia del rostro coinciden.

Levinas explica que:

La expresión manifiesta la presencia del ser no porque simplemente aparte el velo del fenómeno. Ella es de suyo presencia de un rostro y, por tanto, llamada y enseñanza, *entrada en relación* conmigo: relación ética⁴⁵.

Cuando el otro no es expresión, vale decir, cuando se manifiesta en un sentido fenomenológico fuerte «el interlocutor no ha *asistido* a su propia revelación. Hemos penetrado en su interior, pero en su ausencia»⁴⁶.

El rostro no es, entonces, ni una experiencia visible ni una tocable. En el fondo, el rostro no es experiencia alguna, pues la experiencia nos recuerda la idea de algo dirigido a nosotros para probar o intentar —como su raíz latina indica. En este sentido, una experiencia es una vivencia que puede ser captada, vivida y comprendida. La resistencia del otro contra el ver y el tocar consiste en la «determinación negativa» («*negative Bestimmung*») del rostro, como lo ha definido Esterbauer⁴⁷. La similitud de la estructura del ver y del tocar radica en que en ambos casos algo exterior se vuelve interior siendo adaptado a la conciencia que lo comprende. Lo que vemos se encuentra en la comodidad de nuestro horizonte de visión, del mismo modo, lo que tocamos se adecúa a la mano que lo toca.

⁴² LEVINAS, E., «La ruina de la representación» en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. 181-236. 192.

⁴³ HEIDEGGER, M. GA. II. 29.

⁴⁴ Así, Levinas explica: «El rostro no es una presencia que anuncia algo “no-dicho” y que se dirá detrás de él. La substitución, responsabilidad sin compromiso memorable y sin comienzo, no es una “actitud” tomada respecto a un ser próximo en su rostro» (Levinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Trad. Antonio Pintor Ramos. Salamanca: Sígueme. 1999. 233).

⁴⁵ LEVINAS. *Totalidad e infinito*. 203.

⁴⁶ *Ibidem*. 202.

⁴⁷ ESTERBAUER, R., «Antlitz oder Gesicht? Zur Reichweite der ethischen Intrige» en *Das Antlitz des Anderen. Zum Denken von Emmanuel Levinas*. Freiburg/München: Karl Alber. 2019. 13-34.

Al contrario, el rostro, como expresión del otro, se manifiesta a través del decir (*dire*)⁴⁸. El lenguaje, que «no se deja reducir a la función de representación del mundo»⁴⁹, no coincide con la visión que —desde los griegos— ha sido pensada como el modo de acceso por antonomasia al conocimiento del mundo. El rostro habla y en este decir nos llama a entablar comunidad con él. Este decir del rostro no es un contenido —no es un «dicho» (*dit*)—⁵⁰, sino que es la llamada del rostro desde su *altura* (*hauteur*), desde su inadecuación a nuestra comprensión. El rostro se aparece epifánicamente siendo la primera palabra.

Tendemos a pensar el lenguaje siempre como un acarrear con un sentido, como una seguidilla de signos que transmiten información de la realidad. Hablamos, pues queremos decir algo sobre algo. Y este hablar puede ser replicado y vuelto a decir dando a entender el mismo mensaje. El lenguaje abierto por el otro, al contrario, no se anquilosa en ningún mensaje, sino que es previo al mensaje, es la apertura a cualquier sistema de signos y, por esto, es anterior al discurso que se refiere a un «qué»⁵¹.

Esto no quiere decir, empero, que en el decir el otro no diga nada, su llamada tiene un sentido, sólo que no es un sentido universalizable, no es un mensaje replicable, sino que es su expresión. Es como el «heme aquí» que testifica la presencia de un individuo específico y que, aún siendo repetido, ya no significa lo mismo, pues ya no es el mismo individuo que es testificado.

La primera palabra del otro dice: «No matarás» (*tu ne comettras pas de meurtre*)⁵². Este corresponde al mandato pronunciado por el otro en su manifestación. Es el sentido con que el otro se nos aparece, es el sentido de la aparición del rostro. Como dijimos anteriormente, el otro se da en una epifanía, lo que implica que el sentido de su aparición no proviene ni del sujeto que atestigua esta epifanía, ni del contexto en que esta se da, sino que el rostro se da en sí mismo y desde sí mismo (*καθ'αυτό*). Krewani explica, con respecto a

⁴⁸ Al contrario del ver y el tocar Levinas explica que: «el lenguaje es no agarrar al otro, no capturarlo. Hablarle a la otra persona significa no amenazarla más y dejar de ser amenazado por ésta. Es la idea de la paz» (LEVINAS, E., «La humanidad es bíblica» en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Trad. Rafael Stockebrand. 557-566. 559).

⁴⁹ DAVID, A., «Gesicht und Sinnlichkeit» en *Der Andere in der Geschichte-Sozialphilosophie im Zeichen des Krieges. Ein kooperativer Kommentar zu Emmanuel Levinas's Totalität und Unendlichkeit*. Freiburg/München: Karl Alber. 235-255. 254. (Traducción propia).

⁵⁰ «¿Algo se diría, pues o se aprendería en el contacto? ¿Algo se tematizaría, pues? Nada salvo el contacto por el contacto mismo. Nada se diría salvo este contacto mismo, esta alianza y esta complicidad —pero justamente, complicidad o alianza “para nada”, sin contenido, salvo para esta complicidad o esta alianza, para esta proximidad previa a toda convención, a todo acuerdo, malentendido o desavenencia, a toda sinceridad y a toda astucia» (LEVINAS, E., «Lenguaje y proximidad» en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. 309-334. 327-328).

⁵¹ LEVINAS. «Lenguaje y proximidad». 327 ss.

⁵² LEVINAS. *Totalité et infini*. 238. Levinas también usa la fórmula «*tu ne tueras point*» (LEVINAS, E., *Éthique et infini*. Paris: Fayard. 1984. 81). Un rico análisis del asesinato y el «no matarás» se puede encontrar en *Levinas* de Werner Stegmaier, en donde se contrasta esta máxima levinasiana con la obra de Tolstois, Puschkins y con el texto bíblico (Véase: STEGMAIER, W., *Levinas*. Freiburg: Herder. 2002. 129 ss.).

esto, que: «el rostro no se deja aclarar por el contexto dado, sino que este le es irrelevante»⁵³.

Su materialidad —si pudiésemos hablar de una materialidad aquí— consiste en su inadecuación al pensamiento, ningún pensamiento puede mentarlo y, por lo tanto, tampoco puede cubrirlo de un sentido prestado. Es por esto por lo que el otro se da *desnudo*. El otro es casi nadie excepto él mismo, está totalmente desnudo y sólo tiene el ropaje de su inadecuación, explica Levinas⁵⁴; el otro, en definitiva, es vulnerable⁵⁵, es posible de herir. Y, no obstante, frente al asesinato⁵⁶ —que es, de hecho, el acto realizado en contra de lo que no puede dominarse como a un objeto— el otro opone una resistencia ética, mas no fáctica, en contra de esta violencia.

El Otro, que puede decirme soberanamente que *no*, se ofrece a la punta de la espada o a la bala del revólver, y toda la inquebrantable dureza de su «para sí», con ese intransigente *no* que opone, se borra porque la espada o la bala toca los ventrículos o las aurículas de su corazón⁵⁷.

La intransigencia del «no matarás», como mandato pronunciado por el rostro, consiste en la exigencia de la relación ética del «cara-a-cara», que, sin embargo, no evita la acción real en contra del otro. Él puede ser dañado, puede ser asesinado, o se lo puede dejar morir, a pesar de que su manifestación tenga el sentido ético de prohibir su muerte. El «no matarás», entonces, es un mandato interno consagrado por la propia manifestación del otro, y no, así como la ley, una imposición desde un *otro lugar* fuera del encuentro con el otro. Este no se refiere a un imperativo ético, ni a una ley normativa de ningún tipo. Más bien, consiste en el acontecimiento mismo del otro que se nos presenta en su epifanía. Corresponde, por lo tanto, a la expresión del otro —su primera palabra— lo que Levinas llama: *la manifestación de sus ojos indefensos*⁵⁸.

Los ojos del otro se presentan ya no en una materialidad objetual —como hemos descrito más arriba—, sino que en una *resistencia ética* que pone en cuestión el poder del yo. La vulnerabilidad se manifiesta en el «fondo de los ojos inermes en su desnudez y su miseria»⁵⁹. La fragilidad del otro que se aparece en su desnudez *invita* a herirlo, pues justamente es su imposibilidad de apropiación, de dominación, que deja una última respuesta a su epifanía: el asesinato. Pero, sin embargo, los ojos indefensos del otro traen consigo el

⁵³ KREWANI, W., *Es ist nicht alles unerbittlich. Grunzüge der Philosophie E. Lévinas's*. Freiburg/München: Karl Alber. 2006. 244. (Traducción propia).

⁵⁴ LEVINAS. *Totalidad e infinito*. 221.

⁵⁵ Del latín «*vulnus*» (herida) y «*abilis*» (capacidad).

⁵⁶ Levinas explica que este matar no tiene sólo la forma del asesinato sangriento, «no siempre se trata sólo de matar con el cuchillo. El matar cotidiano con conciencia limpia, el matar inocente —¡Eso también existe!—» (LEVINAS. «Entrevista con Emmanuel Levinas por Florian Rötzer en 1986». 138).

⁵⁷ LEVINAS. *Totalidad e infinito*. 221.

⁵⁸ *Ibidem*. 222.

⁵⁹ *Ibidem*.

mandato prohibitivo, el «no matarás». Este mandato no consiste en una resistencia que, como fuerza, detenga el asesinato en su posibilidad fáctica, si así fuera, si el otro mandara con la posibilidad de intervenir en el mundo para preservar su vida, entonces estaríamos frente al otro como frente a un objeto, como cuando el árbol opone resistencia al hacha o el rompeolas a la marea⁶⁰. El mandato aquí no es una resistencia fáctica, sino que una exigencia ética.

Responder al otro, responsabilizándose de él, dejarlo vivir, es mantenerse en comunidad con él, dar con la ética. El mandato es «un Decir primero que no sólo pide una respuesta sino que en primer lugar pide responsabilidad»⁶¹. Es aquí en donde se consagra la ética acuñada por Levinas. La responsabilidad, así pensada, no empieza conmigo, es una exigencia de la presencia inevitable del otro. «Tan pronto como veo el rostro del otro *ya soy culpable*, o por lo menos estoy comprometido»⁶² y, además, «el ser que se expresa, se impone, pero precisamente llamándome con su miseria y su desnudez —con su hambre—, sin que pueda yo ser sordo a su llamada»⁶³.

La vulnerabilidad del rostro del otro, vulnerabilidad que invita y a la vez niega la violencia, que instaura la relación —aquella que no es posible de totalizar—, que exige, llama y demanda responsabilidad —una responsabilidad indelegable—, se aparece en los ojos indefensos del otro. Es aquí, entonces, donde encontramos el segundo sentido de los ojos en Levinas. Unos ojos que ya no son órganos, ya no son cualidades objetuales, sino que son, de hecho, ojos éticos, son ojos en cuanto *expresión*. Recordemos que el rostro en Levinas no coincide con la cara —que es plástica—, el rostro es la presencia, presencia que puede coincidir con la espalda (como en las filas de los prisioneros de los campos de concentración) o con las manos (como en las estatuas de Rodin)⁶⁴. En cualquier caso, aquí los ojos son usados como una figura de la aparición ética del otro, la cual trae consigo el sentido propio de la alteridad del otro, su vulnerabilidad y su miseria.

4. EL TERCERO EN LOS OJOS DEL OTRO, LA APARICIÓN DE LA POLÍTICA Y SU RELACIÓN CON LA ÉTICA

El rostro del otro no es fenómeno y, por lo tanto, no es presa ni detención en la intimidad del mundo interno del sujeto. La irrealidad fenoménica del rostro impide que este se vuelva objeto de representación de un *cogito*. Hablamos

⁶⁰ «La resistencia a la presa no se produce como resistencia insuperable, como dureza de la roca contra la que se quiebra el esfuerzo de la mano, como lejanía de una estrella en la inmensidad del espacio» (*Ibidem*. 219).

⁶¹ LEVINAS, E. «El rostro y la primera violencia. Una conversación sobre fenomenología y ética» en *La huella del otro*. Trad. Manrico Montero. Ciudad de México: Taurus. 2001. 95-116. 107.

⁶² LEVINAS. «La humanidad es bíblica». 558.

⁶³ LEVINAS. *Totalidad e infinito*. 223.

⁶⁴ LEVINAS. «El rostro y la primera violencia». 111.

aquí, por lo tanto, de una manifestación inaprensible y, por ende, abierta. La relación irreductible —ética— que formamos con el otro, o mejor dicho, que el otro nos comanda a formar no es tampoco una burbuja cerrada en donde yo y otro nos hablemos en susurros y nos desembaracemos de la comunidad⁶⁵. No es este el encuentro de los amantes que hace parecer como si el mundo exterior a ellos dejara de existir⁶⁶. «Todo lo que aquí pasa “entre nosotros” concierne a todo el mundo: el rostro que lo mira se sitúa en mitad del orden público, incluso si me separo de él para buscar con el interlocutor la complicidad de una relación privada y clandestina»⁶⁷. Es aquí donde Levinas se opone, por ejemplo, a la filosofía dialógica de Martin Buber; el encuentro con el otro no es exclusión de lo social, sino que todo lo contrario: «El tercero me mira en los ojos del otro»⁶⁸.

Por lo tanto, a pesar de que nos encontremos frente al otro en su inaprensible alteridad esta relación no se cierra sobre nosotros como un cascarón que nos dejara —a mí y al otro— excluidos del encuentro con todos los demás otros que existen. Explicar, entonces, que el tercero *me mira en los ojos del otro* implica resolver el problema filosófico que trae consigo al sostener que la apertura de la subjetividad se da en el encuentro con el otro, pues justamente quedaría aclarar de qué manera se daría paso desde la unicidad del otro a la

⁶⁵ A propósito de esta relación entre ética y política, Levinas presenta diversas maneras de comprender la imbricación que tiene la aparición del tercero dentro de la relación ética, y, por lo tanto, la naturaleza del acceso a la dimensión de lo político. Estas consideraciones están principalmente presentes en los textos *El yo y la totalidad*, *Totalidad e infinito* y *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Estos tres textos dan cuenta de la aparición del tercero de maneras distintas, así, por ejemplo, mientras en *El yo y la totalidad* se observa una notoria cercanía con el texto *Libertad y mandato* —escrito un año antes—, con respecto a su enfoque en torno a la injusticia como manera de diseñar el panorama de lo político, en *Totalidad e infinito* y *De otro modo que ser* hay una discrepancia si acaso la aparición del tercero consiste en una añadido de la relación ética o, si por el contrario, el encuentro con el otro presenta ya esta aparición del tercero. Es decir, se podría sostener que, por un lado, la política funciona como un añadido de la ética en un segundo momento y, por otro lado, que en realidad esta se da ya en la ética. Estas cuestiones han sido profundamente revisadas por autores como Robert Bernasconi y Bernd Heiter (Véase: BERNASCONI, R., «The third party. Levinas on the intersection of the ethical and the political» en *Journal of the British Society for Phenomenology*, 30:1. 1999. 76-87. & HEITER, B., «Ein Denken jenseits des Staates. Emmanuel Lévinas und das Politische» en *Lévinas' Ethik im Kontext. Gesellschaft für Philosophie und Wissenschaften der Psyche*. Berlín: Parodos. 2005. 25-56.). Por una vía paralela encontramos autores como Simon Critchley, quien expone las dificultades con respecto a las conclusiones en torno a la manera de pensar la política que se extraen de la propuesta de Levinas (CRITCHLEY, S., *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*. Edinburgh: Edinburgh University Press. 2014. 303-317.). Sin embargo, no abordaremos estas dificultades interpretativas en esta investigación, pues nuestro interés consiste en rastrear el sentido de la imagen visual en la articulación entre ética y política, más que preguntarnos por las diversas consideraciones expuestas por Levinas en su recorrido filosófico.

⁶⁶ Es más, la concepción clásica del amor, marcada de alguna manera por el mito de Aristófanes en el *Banquete* es fuertemente criticada por Levinas en *Totalidad e infinito*. (LEVINAS. *Totalidad e infinito*. 283).

⁶⁷ *Ibidem*. 238.

⁶⁸ *Ibidem*.

multiplicidad de los otros en un mundo en donde no somos solo dos, sino al menos tres.

Es aquí, pues, en donde aparece el tercer sentido de la metáfora ocular que hemos estado rastreando a lo largo de esta investigación. Los ojos como *lugar* de aparición del tercero —«lugar» que no es una *topología* de la manifestación. Si hemos descrito a los ojos, primero, como un órgano o carácter objetivo —que ciertamente no da con la expresión del otro—, luego, en un segundo sentido, como la expresión misma del otro que es vulnerabilidad y mandato; finalmente entendemos este tercer sentido como la experiencia de la pluralidad o comunidad, pues el tercero se aparece o nos mira desde los ojos del otro.

No obstante, ¿qué quiere decir exactamente esto? ¿Quién es el tercero aquí? El tercero hace referencia aquí a todos los otros que acompañan al que se me da. Nunca estamos sólo de a dos, somos siempre, al menos, tres, explica Levinas⁶⁹. No somos un naufrago o un Robinson Crusoe que sólo tiene a Wilson o a Viernes frente a él. El encuentro con el otro trae ya consigo a la humanidad, que son todos los demás otros que también se encuentran aquí. «La presencia del rostro —lo infinito del Otro— es desnudez, presencia del tercero (o sea, de la humanidad entera, que nos concierne) y mandamiento que manda mandar»⁷⁰. Casper explica además que: «En realidad, en el rostro del otro desde siempre los terceros son parte del discurso, no sólo los “próximos” sino que también “los lejanos”»⁷¹. La aparición del tercero en los ojos del otro abre, entonces, la pregunta por la justicia⁷², una justicia que está sostenida de la ética, es decir, justicia que no se origina en una panorámica de individuos separados entre sí transando sus libertades, sino que se gesta por la apertura al discurso y a la responsabilidad para con todos los otros⁷³.

Queda preguntarse quién es exactamente el tercero. Pues si la relación ética se da en el encuentro con el otro y la justicia aparece con el tercero, entonces podemos suponer que el otro y el tercero no sólo se distinguen operativamente sino también conceptualmente. Por lo tanto, la experiencia del tercero no es un encuentro con dos otros en la que uno llegó primero y el otro después, como si ser el tercero fuera un otro que quedó en una situación distinta por mera casualidad. El tercero es el otro del otro (*l'autre de l'autre*). En «El yo y la totalidad» Levinas explica que sabemos del tercero porque este irrumpe en la relación que tenemos con el otro, la irrumpe porque, en principio, se encuentra excluido de esta relación. Justamente esta irrupción no es en ningún caso una

⁶⁹ LEVINAS. «Entrevista con Emmanuel Levinas por Florian Rötzer en 1986». 138.

⁷⁰ LEVINAS. *Totalidad e infinito*. 239.

⁷¹ CASPER, B., *Angesichts des Anderen. Emmanuel Levinas – Elemente seines Denkens*. Paderborn: Schöningh. 2009. 88. (Traducción propia).

⁷² Pensamos justicia aquí como es acuñada en *De otro modo que ser*, es decir, hablamos aquí de la toma en consideración (*prise en compte*) del tercero (CALIN, R & SEBBAH, F.-D., *Le vocabulaire de Lévinas*. Paris: Ellipses. 2002. 42).

⁷³ BRAVERMAN, R., *Levinas: De la morada a la justicia*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. 2014. 138 ss.

multiplicidad de diversas relaciones éticas con otros⁷⁴, sino que el tercero guarda una relación íntima con el otro a la que el yo no pertenece, pero en donde repercuten sus acciones⁷⁵. Es, el otro, que se me da en su proximidad, quien se encuentra en relación con el lejano (*le lointain*). «El tercero es otro distinto que el prójimo (*le prochain*), pero es también otro prójimo, es también un prójimo del Otro y no simplemente su semejante»⁷⁶, explica Levinas. Por lo tanto, el tercero es como el otro en el sentido en que soy responsable también de él, pues la obsesión por el otro se extiende por todos los otros⁷⁷. Pero justamente este «como» no nos permite sostener una igualdad entre el tercero y el otro, pues mientras el otro es aquel que se me da en la proximidad —antes del conocimiento y de la justicia—, el tercero está a la distancia y exige de mí que me haga cargo de manera equitativa de todos los otros.

Al mirar al tercero en los ojos del otro —que es, de hecho, una forma de decir que el otro siempre viene con una humanidad o, más bien, abre y recuerda que hay una humanidad— se pierde la absoluta unidireccionalidad de mi responsabilidad. ¿Quién es mi prójimo?, se pregunta Levinas. ¿A quién le debo responsabilidad? Y aún más cuando es una responsabilidad absoluta, ¿quién recibe más que otro?

Es aquí en donde el mandato del otro me llama a mandar, vale decir, a decidir, distinguir, ponderar, calcular. Esto es, traicionar la ética en favor de la ética. Vemos entonces que la relación de la ética y la política es paradójica. La política, la multiplicidad de otros que me llaman, requiere de la ética, pero en este requerir la ética debe ser anulada a través del ejercicio de *comprensión*⁷⁸. Así, por ejemplo, sucede con la graficación de la población que transforma al otro en un mero número, que lo reduce y traiciona su alteridad, pero, paradójicamente, lo hace buscando su bien.

En la multitud cuenta cada rostro, y todos los rostros se niegan los unos a los otros. Cada uno fue elegido como a través de la palabra de Dios, cada uno tiene un derecho. Y cada rostro significa responsabilidad. Pero tan pronto

⁷⁴ En este caso Levinas explica que la universalidad de la ética, en el sentido de una dimensión que pueda extenderse a todos los individuos, sólo sería posible «mediante infidelidades sucesivas, mediante cambios de amistades» (LEVINAS, E., «El yo y la totalidad» en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Trad. José Luis Pardo. Valencia: Pre-textos. 2001. 25-51. 34).

⁷⁵ *Ibidem*. 33.

⁷⁶ LEVINAS. *De otro modo que ser*. 236.

⁷⁷ *Ibidem*. 237.

⁷⁸ A propósito, Bernasconi explica lo siguiente: «Levinas habría dado cuenta de la política y de la ética en cuanto que ellas coexisten en tensión con la otra, cada una con la capacidad de cuestionar a la otra. El cara a cara serviría como una corrección del orden sociopolítico, aun cuando este último esté basado en la igualdad, mientras que la presencia del tercero (*the third party*) en el rostro del otro serviría para corregir la parcialidad de una relación con el otro que de otro modo no tendría razón para no ignorar las demandas de los otros (*of the other Others*)» (BERNASCONI, R., «The third party. Levinas on the intersection of the ethical and the political». 77.) (Traducción propia).

como existe un tercero yo debo comparar; comparar lo incomparable del rostro con todos los cuidados posibles. La justicia de la comparación viene necesariamente después de la misericordia. Le debe todo a la misericordia, pero la niega constantemente. En ello ya se encuentra lo político⁷⁹.

Esta justicia del cálculo⁸⁰, del comparar, no es el bien de la ética, sino que es la justicia, que aun no dando con la medida de este, bebe de él y, de hecho, lo busca como un fin. Esto no quiere decir, de ningún modo, que la ética deba escapar o desembarazarse de la política, como si la política viniera a contaminarla o, de hecho, anularla. Sino que pareciera que la ética es una necesidad ya desde el momento en que el otro no es sólo uno; desde el momento en que la responsabilidad infinita, mandada, indelegable se transforma en dos, aparece ya la política. Esta no es una opción, sino una obligación: el mandato a mandar.

Por eso se puede afirmar que la política se basa en la ética, pues nace del mandamiento a comparar, pero, a su vez, el estado vendría a afirmarse de la insuficiencia de la ética —de la relación ética— para zanjar la cuestión del tercero⁸¹. Y esto, según Levinas, corresponde a la intromisión de Grecia en la Biblia. El poder de la comparación —el saber griego— sostenido por la ética bíblica. «Sólo con la Biblia no podemos avanzar. Nos debemos volver hacia los griegos»⁸², sentencia Levinas.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Hemos realizado un rastreo de la propuesta ética y política de Emmanuel Levinas a través de las imágenes oculares presentes en el encuentro con el rostro del otro y con el tercero, quien nos mira en los ojos del otro. Este modo de acceso a la imbricación entre ética y política en la obra del autor nos ha permitido identificar tres dimensiones de análisis: la del mirar el color de los ojos del otro —forma de objetualización—, la de presenciar el sufrimiento en los ojos del otro —la experiencia ética—, y la del tercero que nos mira en los ojos del otro —apertura de la justicia y, con ella, de la política. La identificación de estas tres dimensiones nos parece relevante en la medida en que permiten tener una panorámica relativamente amplia —aunque a ratos puede ser un tanto superficial, superficialidad que viene exigida por la amplitud del análisis— por medio de la cual podemos comprender el sentido de la ética levinasiana y cómo esta se imbrica con la exigencia de justicia presente en toda dimensión política, es decir, y recuperando la referencia que hace Levinas de Dostojevski: «todos somos culpables de todos frente a todos los otros, y yo más que todos los otros»⁸³.

⁷⁹ LEVINAS. «La humanidad es bíblica». 560.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ LEVINAS. «El rostro y la primera violencia». 113.

⁸² LEVINAS. «Entrevista con Emmanuel Levinas por Florian Rötzer en 1986». 138.

⁸³ *Ibidem*.

Este encuentro y encabalgamiento de la ética —la Biblia— con la política —Grecia— muestra una paradoja en donde la política traiciona a la ética pero, a su vez, la requiere y la recupera en la medida en que su sentido es responder a todos los otros y responsabilizarse por todos ellos.

REFERENCIAS:

- Belarev, A. (2018). «The Face of the Other in Emmanuel Levinas and Aleksey Ukhtomsky» en *Social Sciences. A Quarterly Journal of the Russian Academy of Sciences*. Vol. 49, N° 4. pp. 120-128.
- Bernasconi, R. (1999). «The third party. Levinas on the intersection of the ethical and the political» en *Journal of the British Society for Phenomenology*, 30:1. pp. 76-87.
- Braverman, R. (2014). *Levinas: De la morada a la justicia*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Casper, B. (2009). *Angesichts des Anderen. Emmanuel Levinas – Elemente seines Denkens*. Paderborn: Schöningh.
- Ciocan, C. & Hansel, G. (2005). *Levinas concordance*. Dordrecht: Springer.
- Critchley, S. (2014). *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- David, A. «Gesicht und Sinnlichkeit» en *Der Andere in der Geschichte-Sozialphilosophie im Zeichen des Krieges. Ein kooperativer Kommentar zu Emmanuel Levinas's Totalität und Unendlichkeit*. Freiburg/München: Karl Alber. pp. 235-255.
- Drabinski, J. (2001). *Sensibility and singularity: the problem of phenomenology in Levinas*. Albany: State University of New York Press.
- Esterbauer, R. (2019). «Antlitz oder Gesicht? Zur Reichweite der ethischen Intrige» en *Das Antlitz des Anderen. Zum Denken von Emmanuel Levinas*. Freiburg/München: Karl Alber. pp. 13-34.
- Gutiérrez, C. (2019). «Materialidad de los cuerpos sin mundo: la función ética del hambre del otro» en *Hermenéutica intercultural revista de filosofía*. pp. 29-45.
- Heidegger, M. (2012). *Ser y Tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta.
- Heiter, B. (2005). «Ein Denken jenseits des Staates. Emmanuel Lévinas und das Politische» en *Lévinas' Ethik im Kontext. Gesellschaft für Philosophie und Wissenschaften der Psyche*. Berlín: Parodos. pp. 25-56.
- Janicaud, D. (2009). *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. París: Editions de l'Éclat. pp. 41-66.
- Kanaan, H. (2012). *Visage(s), Une autre éthique du regard après Levinas*. Trad. Colette Salem. París: Éditions de l'Éclat.
- Krewani, W. (2006). *Es ist nicht alles unerbittlich. Grunzüge der Philosophie E. Lévinas's*. Freiburg/München: Karl Alber.
- Levinas, E. (1984). *Éthique et infini*. París: Fayard.
- Levinas, E. (1990). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. París: Le Livre de Proche.
- Levinas, E. (1999). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Trad. Antonio Pintor Ramos. Salamanca: Sígueme.
- Levinas, E. (2001). «El rostro y la primera violencia. Una conversación sobre fenomenología y ética» en *La huella del otro*. Trad. Manrico Montero. Ciudad de México: Taurus. pp. 95-116.

- Levinas, E. (2001). «El yo y la totalidad» en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Trad. José Luis Pardo. Valencia: Pre-textos. pp. 25-51.
- Levinas, E. (2005). «La filosofía y la idea de lo infinito» en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Trad. Manuel E. Vásquez. Madrid: Síntesis. pp. 237-254.
- Levinas, E. (2005). «La ruina de la representación» en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Trad. Manuel E. Vásquez. Madrid: Síntesis. pp. 181-236.
- Levinas, E. (2005). «Lenguaje y proximidad» en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Trad. Manuel E. Vásquez. Madrid: Síntesis. pp. 309-334.
- Levinas, E. (2005). «Intencionalidad y metafísica» en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Trad. Manuel E. Vásquez. Madrid: Síntesis. pp. 189-199.
- Levinas, E. (2012). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Trad. Miguel García-Baró. Salamanca: Sígueme.
- Levinas, E. (2015). *Ética e infinito*. Trad. Jesús María Ayuso Díez. Madrid: Machado.
- Levinas, E. (2019). «La humanidad es bíblica» en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* Vol. 36 (2). Trad. Rafael Stockebrand. pp. 557-566.
- Levinas, E. (2020). «Entrevista con Emmanuel Levinas por Florian Rötzer en 1986» en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* Vol. 37 (1). Trad. Rafael Stockebrand Gómez. pp. 135-141.
- Marion, J.-L. (2012). *Figures de phénoménologie. Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida*. Paris: Vrin.
- Moati, R. (2017). *Levinas and the night of being. A guide to Totality and Infinity*. Trad. Daniel Wyche. New York: Fordham University Press.
- Calin, R & Sebbah, F.-D. (2002). *Le vocabulaire de Lévinas*. Paris: Ellipses.
- Rotermundt, R. (2006). *Konfrontationen. Hegel, Heidegger, Levinas. Ein Essay*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Schnell, A. (2010). *En face de l'extériorité. Levinas et la question de la subjectivité*. Paris: Vrin.
- Schroeder & Benso (2008). *Levinas and the Ancients*. Indiana: Indiana University Press.
- Sirovátka, J. (2006). *Der Leib im Denken von Emmanuel Levinas*. Freiburg/München: Karl Alber.
- Stegmaier, W. (2002). *Levinas*. Freiburg: Herder.
- Sucasas, A. (2001). *El rostro y el texto. La unidad de ética y hermenéutica*. Barcelona: Ànthropos.
- Sucasas, A. (2006). *Levinas: lectura de un palimpsesto*. Buenos Aires: Lilmod.
- Sucasas, A. (2008). «Descubriendo el Talmud con Chouchani y Lévinas» en *Emmanuel Lévinas. La filosofía como ética*. Valencia: Universitat de València. pp. 127-150.
- Urabayen, J. (2005). *Las raíces del humanismo de Levinas: el judaísmo y la fenomenología*. Navarra: EUNSA.

Pontificia Universidad Católica de Chile
 rstockebrand@uc.cl
<https://orcid.org/0000-0003-1070-2826>

RAFAEL STOCKEBRAND GÓMEZ

[Artículo aprobado para publicación en marzo de 2022]

