





**Universidad del  
Rosario**

COLEGIO MAYOR NUESTRA SEÑORA DEL ROSARIO  
ESCUELA DE CIENCIAS HUMANAS  
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

**APROXIMACIÓN A UNA ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD DEBIDA  
AL ROSTRO AUSENTE: ECOS DEL SILENCIO Y PRESENCIA DE LO  
AUSENTE**

PROYECTO DE INVESTIGACIÓN PARA OPTAR POR EL GRADO DE  
MAGÍSTER EN FILOSOFÍA

Presentado por:  
**JORGE GONZÁLEZ RODRÍGUEZ**

Dirigido por:  
**WILSON RICARDO HERRERA ROMERO**  
Profesor asociado

2020-I

*Dedicatoria*

*A las víctimas del conflicto armado.*

### *Agradecimientos:*

Como dicen Guattari y Deleuze, los textos (o las ideas que estos alojan) son una construcción de múltiples voces que hacen eco en quien los produce. Estoy de acuerdo con ese pensamiento. Ciertamente las personas mencionadas a continuación hacen presencia y resuenan de alguna manera en el presente documento.

En primer lugar, quisiera expresar mis agradecimientos a Wilson Herrera, profesor del programa y director del trabajo, quien no solo aportó con su orientación conceptual por medio de recomendaciones bibliográficas y las pertinentes observaciones en cuanto a lo teórico y lo gramatical, sino que a la vez tuvo enorme paciencia y fue un permanente apoyo, no solo respecto a lo ya mencionado, sino que representó un importante soporte e impulso anímico. Difícilmente este texto habría llegado a término sin la exhaustiva revisión formal y de contenido realizada por él. Mil gracias por todo lo anterior.

En segundo lugar, presento mi gratitud a los lectores y evaluadores, a la profesora Diana Paredes y el profesor Adolfo Chaparro, cuyas observaciones y contribuciones fueron valiosas para pensar y reelaborar ciertos problemas. A la vez, extendiendo este agradecimiento a Poison, Juliana Gutiérrez y Cristian Rubiano, colegas y amigos que aportaron ideas fundamentales para el desarrollo del presente proyecto.

En tercer lugar, a mi familia: Madre y Padre; Sofi, Salomé y Sara, apoyo e inspiración (a quienes también dedico el trabajo). A mis hermanos: Rubén, Jhon, Santiago, Sandra. A Cristina. En conjunto, han sido un soporte afectivo y económico fundamental para el logro de este proyecto educativo.

Por último, a mis amigos y amigas, personas que igualmente fueron un impulso, un apoyo anímico y conceptual: Miltón Valencia, Jessica Neva, Henry Quiroga, Leonardo Corchuelo, Corina Estrada, Sebastián Rey, David Hernández, Ignacio Mayorga, Cata Hidalgo, Simón Diez, Camilo Torres, Michael Rivera, Leidy Rodríguez, Cristhian Perdigón, Paulo Córdoba (siento si olvido a alguno/a). A Deisy y Leonel Pacheco (y sus padres), quienes en su momento me prestaron su ayuda de manera incondicional.

A todos y todas, ¡infinitas gracias...!

## CONTENIDO:

APROXIMACIÓN A UNA ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD DEBIDA AL ROSTRO AUSENTE: ECOS DEL SILENCIO Y PRESENCIA DE LO AUSENTE .....	1
Abstract:.....	1
Introducción:.....	1
CAPITULO I: EL PASADO COMO DETERMINANTE DEL PRESENTE. ....	3
CAPITULO II: DE LA ÉTICA O RESPONSABILIDAD INCONDICIONAL DEBIDA AL OTRO.....	10
i. La filosofía levinasiana al margen de la filosofía Occidental, ¿por qué salvar la metafísica? .....	15
ii. Presupuestos fundamentales: aproximación a algunos conceptos generales.	22
1. Levinas: su posición frente a la ontología y la metafísica. ....	22
2. Intencionalidad y tematización: .....	28
3. La vivencia o subjetividad al margen de la esencia.....	30
iii. Noción de rostro.....	33
iv. La responsabilidad incondicional. ....	37
CAPÍTULO III: CONSIDERACIONES SOBRE EL ROSTRO AUSENTE: POR QUÉ MANTENER LA RESPONSABILIDAD Y LA SIGNIFICACIÓN DE LOS SIGNOS DEL PASADO. ....	45
i. El rostro ausente en relación con la responsabilidad.....	45
ii. Deseo metafísico: pensar lo irrepresentable e inadecuado a la idea. ....	49
iii. Rostro, ausencia de rostro e interpelación. ....	55
iv. Signo, lenguaje y significación. ....	59
v. Problema de la Historia, cercanía entre Levinas y Benjamin. ....	66
vi. Reinterpretación del tiempo y de la esencia: capacidad de generar sentido y significación (complemento a la mirada sobre historia).....	72
vii. Responsabilidad nacida del cuestionamiento a la libertad de Mismo por parte del Otro. ....	78
viii. La subjetividad como proveniente de la razón: la proximidad y la separación constitutivas del sujeto como llamado a responder particular y universalmente.....	80
ix. Persecución y acogida: responsabilidad más allá del logos, más allá de lo inteligible que hace rehén al sujeto.....	84

NOCIÓN DE MUERTE EN LEVINAS. A MANERA DE CONCLUSIÓN. ....	94
APÉNDICE DE LA CONCLUSIÓN: El rostro ausente en el caso colombiano. .....	102
BIBLIOGRAFÍA: .....	104

## **APROXIMACIÓN A UNA ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD DEBIDA AL ROSTRO AUSENTE: ECOS DEL SILENCIO Y PRESENCIA DE LO AUSENTE**

### **Abstract:**

El presente texto corresponde a una investigación que se propone conjugar tesis de dos autores dimensionalmente diferentes en cuanto a sus enfoques filosóficos: Levinas y Benjamin. Autores en quienes se presenta un gran abismo; no obstante, aquí se insiste en que si bien existen dichas distancias entre uno y otro, a la vez parecen tener acercamientos teóricos en algunos puntos, que es lo que se intenta mostrar a partir de la pregunta de si es posible extender la noción del rostro levinasiano a las víctimas -rostros- del pasado. Esto, ya que ambos autores tienen un compromiso hacia estas, sin embargo, con miradas argumentales algo diferentes. Al tratarse el tema de la responsabilidad hacia el pasado, el primero emprende un trabajo de fundamentación profundo que explica mediante una perspectiva ética al margen de las categorías construidas en la tradición del conocimiento (ontológico y fenomenológico) de Occidente, para desmontarlas y luego situar esta ética dentro de tales categorías y así presentarla como determinante del sujeto y de este mismo conocimiento; mientras que el segundo, en cambio, parte simplemente de ideas presupuestas con las que intenta llamar la atención de que el presente debe garantizar la justicia sobre el pasado en virtud de una redención hacia este y hacia el mismo presente.

En vista de lo amplio del proyecto, se presenta un adelanto de la investigación correspondiente, mayoritariamente, a la parte de Levinas. De esta manera, el texto procede, i) A situar un determinado modo de comprensión que implica proponer una responsabilidad fundamental del presente hacia el pasado; ii) A realizar una reconstrucción general de los principales conceptos de Levinas, para, al tiempo, iii) Resignificar la mirada de Levinas sobre el rostro con el fin de hacer una apertura ahora dirigida a pensar un posible rostro ausente. Con todo, iv) Al exponer sus principales conceptos, a manera de <<deconstrucción>>, se inicia como resultado una aproximación teórica que consiste en salvaguardar una responsabilidad hacia lo ausente y la correspondiente necesidad por “salvar” signos del pasado elaborando ciertas gramáticas que contribuyan a ese propósito.

### **Introducción:**

Esta tesis comenzó a gestarse en seminarios dedicados a analizar los posibles aportes de la filosofía al posconflicto, a las víctimas. En aquellos seminarios, para una de las entregas finales propuse estudiar el concepto levinasiano de rostro, allí surgió el problema de si éste pudiera ser aplicado a las víctimas del conflicto armado que ya han fallecido. Por un lado, este concepto intenta cuestionar la ontología general, que presupone la búsqueda de una esencia universal en la cual se encierra al ser en una totalidad conceptual (o en categorías, si se quiere). Tal es la búsqueda, según Levinas, que se ha planteado la tradición filosófica de

Occidente. Por otro lado, el autor insiste en expresar (en medio del cuestionamiento a esta única y absoluta esencia que pretende capturar al ser -humano- en general), que hay “otro modo que ser” con el que los sujetos se ubican más allá de esta ontología y con el que trascienden y se resisten a dicha captura. A partir de la teoría del rostro el autor deduce una ética universal que resguarda a cada sujeto y que hace imposible la aprehensión ontológica, pues hará énfasis en que el encuentro de los sujetos se halla determinado por un acontecer en que median ciertos valores humanos fundamentales, antes que una mirada con pretensiones intelectivas. Bajo esta perspectiva, Levinas propone que hay una relación constitutiva de los sujetos que en primer lugar es de carácter u obligación moral, esto porque en el encuentro de estos sobresale su alteridad inherente, de la que subyacen, ante todo, implicaciones éticas, previas a una mirada de (re)conocimiento.

Todas estas nociones las expone en sus dos obras fundamentales: *Totalidad e infinito* y *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. En la primera tematiza el concepto de *rostro* y en la segunda las implicaciones éticas (una responsabilidad primaria) que surgen a partir de ese rostro. La pregunta entonces directriz de este trabajo tiene dos orientaciones: 1) Si este *otro modo* puede aplicarse a unas existencias que han cesado su manifestación y presencia y 2) si es posible, partiendo de lo anterior, ver rostros en esas ausencias a la manera en que lo expone el filósofo, es decir, con la responsabilidad y la condición de rehén que Levinas dice demanda el Otro al sujeto. En resumen, estas dos indagaciones son las que se ponen a prueba en el transcurso de este trabajo, respondiendo a la vez por qué los sujetos del presente tienen un deber de memoria hacia las víctimas (deber de memoria que en muchos casos requiere de la creación de otras categorías del lenguaje que permitan visibilizar lo ausente).



## **CAPITULO I: EL PASADO COMO DETERMINANTE DEL PRESENTE.**

Tanto Levinas como Benjamin<sup>1</sup>, quienes aquí nos ocupan, enfatizan en una revisión del pasado cuya perspectiva esté centrada en criticar la mirada objetiva con la que se elabora la historia pues a sus ojos esta pretende consolidarse como una historia universal. Bajo esta óptica, expresan, la historia persigue objetivos que implican un pensamiento absolutista en la medida en que borra toda vida subjetiva, es decir, excluye pensamientos y vivencias particulares de los seres humanos, de un lado, y el sufrimiento padecido por parte de la humanidad, de otro. Tal pretensión, por otra parte, compone una tradición ontológica -o del conocimiento- de Occidente que Levinas denuncia, en la cual, según él, se quiere plantear una única esencia en donde queda abstraída toda existencia individual y que podría tener como consecuencia conducir al totalitarismo.

Al contrario, los dos autores mencionados intentan plantear un proyecto del presente que no prescinda de las experiencias particulares (sobre todo de las víctimas de injusticias) del pasado para así fortalecer propósitos de memoria en los cuales esas vivencias no se pierdan en un pensamiento absolutista. De la mano de estos autores, en lo que sigue se sugiere precisamente tener en cuenta esas vidas subjetivas vulneradas y darles un lugar central y no marginal en la historia. Para ello ha de plantearse una relectura o línea hermenéutica que permita otro tipo de pensamiento en relación con esa historia generalizada y que contemple aquellos <<rostros>> aplanados por la historia. Hay que advertir, no obstante, que el lector encontrará en este documento un texto no tanto dedicado a la teoría de la filosofía de la historia o la historia misma, sino unas conclusiones que se deducirían de todo el desarrollo posterior, que constituye un llamado a quienes se dedican a las construcciones teóricas sobre estas disciplinas por contemplar y tener presentes unas ausencias difíciles de representar y registrar en la historia, pero que merecen ocupar un lugar y el intento por ser develadas.

El proyecto presente requiere de un principio de lectura que implica la aceptación de posibilidades nuevas de sentido, no solo de la interpretación histórica sino también de la existencia –virtual- de unos principios metafísicos y trascendentes que determinan nuestros procesos sociales inmanentes (reales y prácticos). Así, a partir de este principio, se admiten nuevas categorías de lenguaje que permitan narrar el sufrimiento desde otras alternativas como el silencio y la ausencia, tal como lo sugieren Shoshana Felman y María del Rosario Acosta. En ese orden de ideas, debemos abrir un campo hermenéutico según el cual procedamos con una consciencia histórica, autorreflexiva, que comprenda que el pasado determina el presente, y que no dé por sentado que el pasado no retorna<sup>2</sup>. Visto así, podemos

---

<sup>1</sup> En este primer capítulo se harán algunas referencias basadas conjuntamente en la filosofía de Levinas y Benjamin (y por extensión a Shoshanna Felman y María del Rosario Acosta) en virtud de generar una idea de responsabilidad del presente hacia el pasado que estos exponen.

<sup>2</sup> Siguiendo el hilo de Benjamin, pensar que nada ha de darse por perdido en la historia y, precisamente, proponer una intervención y reivindicación de ciertos acontecimientos.

pensar el pasado más bien en el sentido del <<retorno del acontecimiento>> al entender de François Dosse, quien piensa una historia en la que los acontecimientos tienen un aparecer intempestivo, historia en que, a diferencia del historiador historicista, este nuevo historiador “hermeneuta”, permítase decirlo así, junto con el filósofo de la historia, intervienen y se ven comprometidos e interpelados por ésta y por dichos acontecimientos<sup>3</sup>.

Dadas estas condiciones, en un proyecto de historia como este <<el filósofo de la historia no puede situarse por fuera del conflicto>>, y tendría que poner a las víctimas en un lugar central, lo que significaría evitar sustraerse de los que se suponen son pequeños y triviales acontecimientos o no dignos de ser registrados en la historia (cosa en la que Benjamin fue maestro) y pensar entonces que merecen un lugar preponderante en la memoria y la historia. En ese mismo sentido, la tarea del historiador y del filósofo de la historia debería estar guiada por atender a las urgencias que demandan estos sucesos al parecer insignificantes y marginales. Esto en oposición a un punto de vista meramente objetivo como el pretendido por los métodos y condiciones tradicionales de la historia -la de los historicistas-, que persiguen una anhelada objetividad consistente en exigir a los investigadores de la disciplina concentrarse solo en hacer descripciones de lo que pasó sin tomar partido. A propósito, tal “objetividad no existe” -señala Felman<sup>4</sup>. (Felman, 2017, pág. 43). Por lo anterior, hemos de considerar que el presente y el pasado están atados y que han de estar dispuestos a nuevas posibilidades de sentido en tanto la historiografía y en general las ciencias humanas están siempre disponibles a consideraciones reinterpretativas de sus problemas y sus enfoques.

Lo expuesto está vinculado con la intención de este texto que sugiere otras perspectivas en lo que respecta a la forma teórica y práctica con la que se ha elaborado la historia. La propuesta va a insistir con Levinas y Benjamin en el abandono de ciertos marcos (o modelos) con que ésta se construye y, más bien, seguir unas gramáticas o expresiones que se salen de estos marcos con el fin de salvar *rostros* del pasado, salvar a sus víctimas. Se trata, pues, de poner de presente la “posibilidad de anticipar un nuevo proyecto de sentido”<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> Idea clave ya que es así como han de representarse los rostros del pasado de los que se hablará en el segundo capítulo, en adelante pensados como “rostros ausentes”, sobre los que hay que aplicar el concepto levinasiano de responsabilidad, pero con una connotación que indica cierto carácter intempestivo e inagotable de estos. Hay que advertir, sin embargo, que esta investigación no tiene la pretensión de ser un trabajo histórico, sino que a partir de tal noción (rostro ausente) se muestran ciertas consecuencias con las cuales, se piensa, estos deben ser incorporados al quehacer histórico. Dicho de otra manera, lo desarrollado aquí intenta justificar el por qué los sujetos del presente tienen el deber de responder por los sucesos y las víctimas del pasado.

<sup>4</sup> Ella opina -muy de la mano de Benjamin- que esta concepción tradicional de la historia está atada o bien a verdades estáticas (no existentes ya que no se puede rastrear y dar cuenta de acontecimientos puros), o bien está sujeta a presiones ideológicas detrás, que dan como resultado una historia elaborada desde la perspectiva de los vencedores: “el historicismo -aclara- se basa en una confusión entre la verdad y el poder. La verdadera historia es, por el contrario, la ineludible *discrepancia* [énfasis mío] entre estos dos. La historia es el terreno permanentemente conflictivo en el que la memoria colectiva se nombra como una *disociación constitutiva* entre la verdad y el poder.” (Felman, 2017, pág. 42)

<sup>5</sup> (Gadamer, 2012, pág. 333)

a la historia, en donde, conforme con lo anterior se cree una conciencia autocrítica que permita “reconocer la movilidad histórica no solo en el acontecer sino también en el comprender.” (Gadamer, 2012, pág. 361).

Ahora bien, al tratarse de poner como centro la posible interpelación que las víctimas del pasado puedan hacer sobre el presente, esta reinterpretación del pasado se acompaña, en la mayoría de los casos, del problema de la carencia de referencia empírica u objeto de referencia (de un rostro del que surjan demandas de responsabilidad), razón por la cual se configura un pensamiento de trascendencia, metafísico, en el que no se intenta encontrar una objetividad en torno al rostro que ha de ser evocado (ya que éste conserva su trascendencia e infinitud) y por tanto de este no queda más que hacer una narrativa y reconocimiento de lo residual (de una significación que habrá que mantener)<sup>6</sup>.

De hecho, el proyecto actual insiste en la búsqueda de unos lenguajes que se incorporan a la historia con miras a dar cuenta de las borraduras no narradas que se niegan a morir en el olvido y que no aparecen (pero de hecho se resisten) en la operación totalizadora con que esta se elabora. De manera que lo que se pretende es, en palabras de Acosta, “resucitar el relato no registrado, silenciado, oculto de los oprimidos.” (Acosta M. d., 2017, pág. 109) Ahora bien, como ya se advirtió y se insistirá constantemente, esto supone una transformación creativa de los marcos de referencia (conceptuales) con que se hace la historia: marcos nuevos que nacen al margen de la representación. De hecho, Acosta, en sintonía con Benjamin, ve la necesidad de “*inscribir dichos silencios en la historia* del presente haciendo audibles con ello no solo las catástrofes de sentido, sino las borraduras que de dicha catástrofe infringe la historia en su tendencia enmudecedora.” (Acosta M. d., 2017, pág. 110)

En este marco de comprensión<sup>7</sup>, se exige un trasfondo *-background-* que admita una conciencia en que aparecen *rostros ausentes* en el pensamiento y la imaginación y sean

---

<sup>6</sup> Como efecto, estos problemas referentes a los rostros ausentes del pasado atañen ahora al ámbito del pensamiento y la imaginación en que estos hacen aparición y en donde deben ser hablados y desocultados (más adelante se ampliarán estos argumentos sobre cómo es imposible tematizar o pretender acercamientos representativos alrededor de los rostros ausentes, pues estos aún más que el rostro levinasiano se componen de mayor trascendencia y se trasladarían a un pensamiento eminentemente ético y metafísico; pero a la vez se advierte que este impedimento representativo no debe ser excusa para sustraerlos de la historia, sino que, al contrario y según la lógica que traemos, deben ser preponderantes en esta con el fin de salvarlos). Por ahora entendamos esta noción *metafísica* partiendo de que 1) la ética primaria del rostro y la responsabilidad se encuentra al margen de un pensamiento representativo y 2) que basados en la alteridad de la que estos surgen, pensar al Otro (y más al Otro ausente) configura desear lo infinito, es decir, pretender pensar pensamientos que siempre están -o van- más allá de lo que se piensa. En ese sentido, al suponerse un rostro ausente no hay proposiciones que describan como tal, hechos, que los prefiguren como estados de cosas aún posibles como manifestación en lo empírico.

<sup>7</sup> Marco sin pretensiones analíticas o científicas cuyo objetivo sea la búsqueda de una verdad o conocimiento puro.

tomados como objetos de reconocimiento prescindiendo de un correspondiente correlato intencional (es decir tomarlo como objeto independientemente de que este se vea o no reflejado en la experiencia empírica o representativa). Dichos rostros son pensados entonces al mismo modo de entender de Levinas: atemáticos, indeterminados, sin representación, infinitos y trascendentes, que surgen en la razón o en una especie de memoria involuntaria, pero que aparecen en forma de ecos que hacen que se hable de y por ellos, en su nombre, pero no a modo de “encarnación” o de “apoderamiento” de estos sobre los seres vivientes.

Dicho esto, el proyecto actual no está comprometido con la búsqueda de la verdad y la objetividad de estos rostros ausentes, o sea en hacerlos presentes como tal, sino que se guía por la pregunta de cómo hacer visible *-reconocer*<sup>8</sup>- aquello que ya no tiene referencia empírica, cómo escuchar y emitir un eco desde lo silente, es decir, un hablar en nombre de algo indeterminado -un indeterminado Otro- que aparece para producir una empatía o sensibilidad en que se observe cómo éste (desde su sufrimiento, su vulnerabilidad, sus reclamos por la justicia, etc) hace presencia en mí. Esto no quiere decir, no obstante, que haya otro manifestándose a través de mí, pues la presencia del Otro en mí -en sentido de apoderarse- tiene imposibilidad fenoménica<sup>9</sup>, hace referencia, más bien, a la manera como acojo al Otro. Así, pues, hablar en nombre de Otro<sup>10</sup> que ya ha cesado de existir se refiere principalmente a la manera en que soy hospitalario con él o ella.

---

<sup>8</sup> Pablo de Greiff en su distinción sobre las formas de justicia reparatorias pone como parte fundamental el reconocimiento ya que este restituye, de alguna manera, la dignidad y lo valioso de una vida, pues cuando reconozco a los otros, expresa, no solo los hago partícipe de una comunidad, “sino también como seres humanos irremplazables e insustituibles.” (De Greiff, 2008, pág. 320) Posteriormente dice: “El reconocimiento es importante precisamente porque constituye una forma de reconocer la importancia y valor de las personas –de nuevo, como individuos, como ciudadanos y como víctimas.” (De Greiff, 2008, pág. 322) Por supuesto el autor está hablando en un contexto de víctimas sobrevivientes que deben ser reparadas, no obstante, es pertinente mantener estas observaciones preliminares, pues, como se verá 1. lo mencionado respecto a tomar al ser humano como irremplazable va a ser un tema fundamental a la hora de hablar de alteridad como condición fundamental de la constitución humana del sujeto que debe ser respetada (en ese sentido se acerca a una visión metafísica que se discutirá con Levinas); pero, más allá de esto, 2. tal reconocimiento expresado como reparación simbólica en el marco de esta tesis se relacionará y aplicará a los rostros ausentes por medio de Levinas, de tal manera que aparecerá como un reconocimiento necesario hacia personas del pasado a las que se intenta devolver su condición esencial de rostro: con la responsabilidad que éste implica, pero manteniendo su carácter irrepresentable y atemático, como se indicó.

<sup>9</sup> Derrida estudia y profundiza muy bien este tema en la compilación que aparece bajo el título *Cada vez única, el fin de mundo*. Pero en específico este problema es tratado en el artículo introductorio del libro: *Contar con los muertos. Jacques Derrida y la política del duelo*.

<sup>10</sup> En adelante, al tratarse de un Otro en el sentido conceptual del rostro levinasiano, la inicial aparecerá en mayúsculas para darle, precisamente, esa potencia ética con que se entiende dicho concepto en la teoría de Levinas. Asimismo, al empezar a exponer la teoría de Levinas se hará uso de la terminología de las traducciones en español a la hora de hablar de Mismo y Otro, advirtiendo que si bien se sigue ese lenguaje, sería más adecuado pensar en términos de Mismidad y Otredad en tanto, por un lado, parecen ser más incluyentes evitarían discusiones de carácter de oposiciones de género que pueden provenir de una perspectiva feminista. Dichas discusiones se subsanan, pues, al señalar la Otredad, puesto que esta expresa en rigor una alteridad indeterminada -cualquiera que sea- en la que cabe cualquier sujeto. Por otro lado, Mismidad y Otredad se

Lo anterior evoca un modo de interpelación que responde a la forma en que interpreto y me posiciono frente al pasado, en la que doto de sentido los signos borrados de este. El planteamiento presente indica que debiéramos ser interpelados por las víctimas, para así fusionar nuevos horizontes de investigación que estén orientados a asumir la responsabilidad negada a estos rostros del pasado. Como resultado, la revisión de la historia debe conciliar los nuevos significados que surjan desde esta comprensión ahora desplegados desde una perspectiva en la que al momento de investigar intervienen problemas propios del presente, basados en objetivos y motivaciones que están sujetos a asumir la responsabilidad sobre estos rostros, que ahora tienen un lugar en la historia y se deben articular<sup>11</sup>. En resumen, sobre la base de las consideraciones anteriores se da un giro a la tradición histórica puesto que bajo esta mirada se evita normalizar la injusticia y al contrario se toma en consideración lo que por medio de las ideologías se elimina (ideología aquí toma el sentido de orientación política cuyo proyecto sea borrar las ignominias producidas en el pasado contra en contra de la dignidad de personas o grupos, cosa que se intentaría combatir desde la premisa fundamental de responder por el pasado y las víctimas).

Con todo, las miradas citadas relacionadas con la reinterpretación y una nueva comprensión de la historia, señalan que las diversas investigaciones dependen de los presupuestos y problemas de investigación, que deben estar, al tiempo, determinadas por una particular “escucha”, pero que esta proviene, precisamente, del interés del investigador: en el caso de Benjamin y en el de esta tesis el investigador debe apuntar en específico a la escucha de los peligros y urgencias que portan los rostros del pasado y que amenazan con perderse, de tal manera que la tarea del historiador estará influenciada por el intento captar dichos rostros, los cuales debe iluminar, salvar. Su tarea, en síntesis, será “apoderarse de un recuerdo [de esos rostros] que relampaguea en un instante de peligro”. (Felman, 2017, pág. 44)

---

acercan y expresan mejor la fuerza conceptual que Levinas les impone (tema que será objeto de discusión posteriormente).

<sup>11</sup> Gadamer ha insistido que las mismas tradiciones interpelan al investigador y esto define de algún modo su sensibilidad, lo que hace que determine también sus problemas y sus intereses de investigación, cosa que hace apertura a nuevos significados a la historia: “el determinar de nuevo el significado de lo investigado es y sigue siendo la única realización auténtica de la tarea histórica. Sin embargo, el significado se encuentra no sólo al final de la investigación sino también en su comienzo: como elección del tema de investigación, como estímulo del interés investigador, como objetivo del planteamiento.” (Gadamer Hans-Georg, 2012, pág. 351). Sumado a esto, Felman, a la luz de la filosofía de Benjamin señala que para dar cuenta de una verdadera articulación de la historia, esta proviene de “la sensación de urgencia y de emergencia que tiene el historiador” (Felman, 2017, pág. 44). Las dos nociones, muy cercanas en esto, imponen una tarea fundamental a los historiadores y filósofos de la historia del presente que, según lo dicho, más bien se deben situar en una lectura de la historia en que se atiende a la *interpelación*, de manera que ya no se puede anhelar esa historia estática que construye una verdad en donde el investigador toma distancia de su objeto y solo lo describe, pues, bajo estos puntos de vista, tal visión es imposible. Este texto insiste en que la tarea de estas disciplinas debe concentrarse en las víctimas del pasado (dejar que estas nos interpelen), de tal forma que ya no puedan ser sustraídas del intento de los investigadores por hacer visibles (iluminar) aquellos rostros que fueron violentados.

Para muchos, como por ejemplo los autores principales citados -y en mi caso personal, teniendo en cuenta el conflicto colombiano y los sucesos ignominiosos de los que ha sido objeto parte de la población-, el presente solo tiene sentido si se toman en consideración los acontecimientos pasados y nos reconciliamos (o redimimos) con estos. De ahí nace la convicción de responder a una interpelación proveniente de voces que resuenan desde el pasado y que ponen en cuestión motivaciones e intereses del presente esperando que se retorne a estas pues bajo este punto de vista nos comprometen, nos hacen un llamado a cumplir con la justicia y cierta responsabilidad debida a estas (por eso Benjamin examina y cuestiona la noción del progreso, por ejemplo, en la que busca y escarba en los despojos e intenta hacer presentes los residuos para dar cuenta de las situaciones de injusticia y opresión).

Por supuesto que el giro que aquí sufrirá el concepto de rostro ahora apuntando hacia seres del pasado (y no del presente constituidos por el *decir*, la presencia, la manifestación o la plasticidad propia para obtener el estatus de rostro)<sup>12</sup> tiene que ver con acontecimientos e intereses propios del contexto (del presente y sus problemas), que conciernen a la filosofía de la historia y a la historia misma: estos sugieren una investigación respecto al pasado para observar cómo éste define y determina el presente bajo la necesidad de ser reinvestigado para aportar y adoptar otras formas de narración con miras a su comprensión.

Como es evidente, en este contexto la comprensión esbozada habla de una multiplicidad de vidas individuales que han cesado de existir, cuyas subjetividades es imposible de recuperar, como consecuencia, esto conllevaría a la necesidad de generar signos y sentido sin un objeto -rostro- que lo aporte, por lo cual no se puede hablar en esta lectura, entre otras cosas, de la objetividad buscada en los modelos de la historia, la ontología y la fenomenología occidental. No obstante, puede adelantarse que a través de la noción de rostro este signo o referente del cual carecemos continúa conservando significación -en el sentido de huella en Levinas- y a este se le aplica una idea según la cual estamos llamados a responder por él. La óptica de una filosofía de la historia que intenta retrotraer rostros ausentes que han cesado su manifestación o acontecimientos que interpelan desde el pasado y no están registrados en la historia, implica, como vemos, instalarse en una consciencia histórica nueva dentro de lo que ha sido la relación del presente con el pasado.

Las ideas mencionadas son clave para evaluar la pertinencia y justificación del porqué proponerse un objetivo como el desarrollado en este texto, que expone un tema de connotaciones metafísicas en tanto se relacionan con una ética cuyos problemas conciernen al plano del pensamiento, en otras palabras, al ámbito de la razón pura que permite indagar en torno a lo que *puede esperarse* en sentido de las proyecciones y del deber ser de lo humano, ámbito que permite pensar *ideas* al margen de lo puramente representativo (conceptos

---

<sup>12</sup> La noción de rostro relacionada con la noción del decir será explicada posteriormente.

trascendentales) y por tanto pensar contenidos (trascendentes) que exceden al plano de la deducción e inducción.

En resumen, el problema que se propone en este texto pregunta por la posibilidad de generar una comprensión del presente, expresada a través de unos nuevos lenguajes <<más allá del logos>> en los cuales se tenga a las víctimas del pasado en un lugar preponderante de tal forma que estas sean vistas con las implicaciones conceptuales -éticas- del rostro levinasiano. Por otro lado, el texto insistirá en que, al carecer de un rostro presente del cual emerja la responsabilidad, pero para que ésta subsista, se requiere que esta evocación del rostro ausente (como se llamarán en adelante las víctimas del pasado), del que no se tiene ya un referente representativo, surja del mismo ámbito de la razón que es el lugar en donde se puede alojar la pregunta por una responsabilidad moral adeudada hacia lo no existente en la experiencia.

## **CAPITULO II: DE LA ÉTICA O RESPONSABILIDAD INCONDICIONAL DEBIDA AL OTRO.**

Este capítulo aborda generalidades de la teoría de Levinas, pero sobre todo profundiza en la concepción del rostro y las implicaciones éticas que este conlleva: la responsabilidad sin condición que se tiene hacia el Otro. A la vez, en cada una de sus secciones, se intenta ir reorientando el concepto y dirigirlo hacia el rostro ausente, lo que significa que procede bajo la pretensión de extender la noción del filósofo a las víctimas mortales durante el conflicto armado colombiano (pero que serviría para cualquier sociedad en conflicto y que en consecuencia cuenta con víctimas desaparecidas y cuyas identidades y dignidad fueron suprimidas). Antes de dar paso a aquello, se presenta una breve introducción en la que se indica el problema de trasfondo que da origen a la pregunta y el consiguiente análisis de la teoría del rostro levinasiano: de fondo se encuentra el caso colombiano como un horizonte que suscita pensar sobre cómo se efectuaría la responsabilidad de la que habla Levinas hacia un rostro ausente. No obstante, es importante señalar desde ahora que si bien el conflicto y las víctimas por consecuencia de este son un punto de referencia, tal problema quedará un poco al margen, de manera que sobresale la cuestión del rostro ausente y la forma en que este conserva su significación. Así, al exponer tal rostro ausente, se tiene en mente a las víctimas del conflicto, sin embargo, la referencia a estas, que si bien son como la base de la cual se tematiza, van a aparecer de manera secundaria, apareciendo en un lugar central la problematización respecto del rostro que emerge de ellas.

Quisiera, a manera de introducción, poner de presente dos problemas que surgen en relación con este objetivo de presentar un rostro ausente: 1. Se puede uno preguntar si este giro que sufrirá el concepto de rostro es aplicable a todas las víctimas mortales independientemente de que hayan tenido agencia o no en cuanto a la efectuación de las distintas violencias perpetradas, o sea, si se incluyen aquellas que fueron víctimas pero que a la vez tuvieron participación en acometer actos victimizantes, es decir, a quienes a la vez fueron victimarios en el marco del conflicto. A lo que habría que responder que si bien el concepto puede ser extensivo a esa generalidad, se piensa, preferentemente, en las personas que sufrieron vejaciones tales como torturas, vulneración de derechos, injusticias e ignominias de diversa índole, lo cual condujo a su posterior desaparición o asesinato siendo estas ajenas al conflicto o con poco margen de agencia para decidir dentro del mismo; en fin, se intenta pensar en las víctimas que podríamos considerar indefensas o sometidas debido a su extrema vulnerabilidad<sup>13</sup>. 2. Advertir que si se atiende en rigor a la lógica de la ética

---

<sup>13</sup> Es decir, que padecieron el conflicto siendo ajenas a éste, o se vieron involucradas de manera circunstancial sin premeditarlo. Entre estas sobresalen aquellos grupos de civiles que no hacen parte de las confrontaciones armadas de combatientes, sino que se encuentran en zonas de disputa por el poder (lo cual es todo el territorio). En ese sentido, siento que Agamben tenía razón al decir que el paradigma biopolítico de Occidente -Colombia es un ejemplo de ello- es fundar potencial y ubicuamente un campo de concentración en que a la



levinasiana, este concepto no debiera tener tales restricciones y debería abarcar a la generalidad (haciendo eliminar la limitación precedente), independientemente de la condición de opresor o víctima. Esto en tanto según su presupuesto básico, el rostro, la responsabilidad y la condición de rehén debida al prójimo se aplica a todo Otro, de lo que resulta que esta ética obliga a hacerse responsable (ver el rostro) hasta del enemigo (o victimario). Como veremos, la condición ética (o teoría del rostro) expuesta por Levinas es bastante rigurosa en cuanto a dicha responsabilidad: está planteada en términos universales y se concreta -se supone- en toda singularidad. En lo que sigue este tema (2) quedará entre paréntesis y, al margen de esta discusión, me enfocaré en las víctimas indefensas fallecidas.

Ahora bien, el problema (1) presentado anteriormente requiere un nivel de abstracción complejo en tanto el conflicto en Colombia tiene dimensiones oscuras y ambiguas en vista de que, a falta de verdad, de justicia y de evidencias probatorias (además de ambigüedades éticas e ideológicas presentes en la población) en ocasiones se hace imposible rastrear y diferenciar las víctimas de los victimarios. De hecho, en muchos casos no se puede tener certeza de la pureza de tales calificativos asignados a uno u otro ya que, como lo ha mostrado Iván Orozco<sup>14</sup>, resulta problemático contar la violencia en términos de blanco y negro, pues es así como habitualmente se ha mostrado y se ha soslayado la dificultad que se presenta en nuestro país en donde las violencias son diversas y presentan grandes complicaciones de fondo<sup>15</sup>. Ante esta situación, habría que distinguir un numeroso horizonte de circunstancias que pueden configurar la noción de víctima y que a la vez impiden, precisamente, ver el conflicto bajo una óptica binaria, opuesta y reductiva.

La violencia en nuestro país no ha sido un proceso al que podamos referirnos en términos de victimización vertical, de ahí que no podemos plantear un escenario hipotético general en que se identifique a un grupo que obtenga la supremacía y el monopolio del poder y lo imponga arbitrariamente a otro formando un estado de excepción en que a este segundo

---

vez los sujetos son susceptibles de someterse a un estado de excepción efectuado dentro de los marcos legales e ilegales.

<sup>14</sup> El problema es tratado en su texto *La posguerra colombiana: divagaciones sobre la venganza, la justicia y la reconciliación*.

<sup>15</sup> Por ejemplo, Orozco insiste en que algunas de esas violencias están orientadas por cálculos pasionales con las que un individuo, a raíz de daños sufridos, adopta la violencia como medio para conseguir una justicia retributiva de carácter vindicativo y con esto se transforma la figura de víctima dando forma al tiempo a su condición de victimario. De estos casos puede haber muchos, sin embargo, se tiene conocimiento solo de los casos más sobresalientes, de altos rangos entre los combatientes. Puede haber una cantidad considerable de personas que decidieron hacer parte de grupos insurgentes motivados por deseos vengativos. Por otro lado, y más problemático aún, es el caso de personas (fundamentalmente de los niños, niñas o adolescentes reclutados), quienes se vieron obligados a participar del conflicto, a veces sin opción de elegir, a veces sin ser conscientes de las situaciones de violencia en que se vieron involucrados. En medio de estas múltiples problemáticas, vemos que hay un nivel complejo imponer limitaciones, es lo que se quiere decir finalmente con estas aclaraciones, pues si se piensa en estos últimos casos, quienes en estos perecieron merecieran también este tipo de reconocimiento como víctimas indefensas y responsabilidad hacia estas como rostros ausentes.

grupo se someta este poder suspendiendo sus derechos fundamentales. La situación en Colombia, como se ha insistido con Orozco, es mucho más compleja.<sup>16</sup> Hay un constante estado de excepción invisible y no declarado en que diversos poderes -no sólo insurgentes sino también legales en ciertos casos- violan derechos fundamentales. El conflicto colombiano en estos casos en que cabe la aclaración exige pensar en un sinfín de matices y de dilemas morales que cuestionan esas categorías de simples oposiciones; más bien abre un panorama amplio en que debe hablarse de múltiples tonalidades, de <<zonas grises>> en la medida en que las violencias históricas han generado la imposibilidad de encasillar a muchas personas dentro de los actores del conflicto en estas únicas categorías. Así pues, tales violencias constituyen un universo muy variado de víctimas que dificulta poner límites sobre las víctimas a las cuales preferentemente se adeude un reconocimiento. Pese a esto se insiste en el rostro ausente dirigido a las denominadas víctimas indefensas. Allí aparece el reconocimiento en términos débiles en la medida en que hace las veces de un tropo con el cual se genera una aproximación y aceptación de la existencia de unos rostros que se actualizan en la conciencia en forma de huella y por tanto difíciles de traducir en un lenguaje representativo.<sup>17</sup>

Este es otro asunto que se va a dejar de lado no sin antes hacer algunas observaciones preliminares que nos aclaren el horizonte problemático a la hora de pensar en torno a un conflicto de estas dimensiones en que los daños hacia las víctimas son inconmensurables y ambiguos y por tanto exceden la capacidad de situar o delimitar en específico a las víctimas

---

<sup>16</sup> Complementando lo comentado en la cita anterior, el autor distingue con ello varios niveles de victimización, diferenciando aquellos casos en que se impone un aparato de poder o ideológico sobre determinado grupo poblacional, lo cual referiría al caso de la victimización vertical y unidireccional en que claramente una comunidad es sometida y vulnerada en sus derechos por otro grupo identificado por modelos de represión. El centro del problema de Orozco es precisamente advertir que hay conflictos en que se producen víctimas indefensas, por un lado, y a la vez una serie de violencias que son retributivas, por otro. Estas últimas están guiadas por una economía de las pasiones y fundan paradojas de sentimientos que no atienden solo a cálculos o contratos ideológico-políticos, sino que fundan confrontaciones horizontales que tienen que ver con una “justicia” retaliativa. Esto da lugar dos universos de víctimas y victimarios al interior de ese conflicto. El primero, de mayor complejidad para dilucidar, es aquel en el que una persona o grupo de personas se hace combatiente y empieza a ser parte integrante de instituciones estatales o no estatales que, impulsadas por el deseo vengativo, terminan por convertirse en victimarios, lo cual consolida una <<guerra horizontal de vengadores>>. Con esto los grupos insurgentes van dejando en el camino no solo a grupos de víctimas indefensas sino también a aquellas que se entrecruzan en la compleja combinación víctima-victimario, además estas dinámicas sostienen un estado de cosas que perpetúa una guerra sin fin. El segundo caso es más claro y es precisamente el de las víctimas indefensas, estas constituyen una verdadera victimización ya que se trata de población civil que acaece o se ve involucrada en la guerra sin premeditarlo. Pensemos por ejemplo en quien se ve obligado a colaborar con un bando u otro bajo amenaza de que, si se opone a dicha colaboración, sufrirá represalias. En este caso, la víctima se ve persuadida a actuar bajo el influjo, el <<manoseo mortal>> de los actores violentos al que se tiene que acomodar con miras a su supervivencia, su otra posibilidad -distinta a la de la colaboración, pero trágica cualquiera que se escoja- es sufrir desplazamiento con el fin de evadir el peligro presente.

<sup>17</sup> En ese sentido la idea de tal reconocimiento es fiel a la carga conceptual levinasiana que indica que ante el Otro no me puedo acercar con pretensiones temáticas absolutas puesto que hay aspectos propios que delimitan el acceso de una conciencia intencional (se profundizará en ello posteriormente).

sobre los cuales puede recaer el reconocimiento ético como el desarrollado acá. Es un problema que se impone en el trasfondo de la investigación, puesto que lleva a preguntarse sobre qué clase de víctimas recae la responsabilidad adeudada de parte de los sujetos del presente que aquí se discute, por un lado, y qué tipo de aporte respecto de las víctimas del pasado puede surgir de un trabajo estrictamente teórico como es este, por otro. Estas preguntas sugieren un par de anotaciones en ese sentido.

Para ello, Pablo de Greiff al analizar las semánticas que tienen las diversas formas de reparación existentes, ha mostrado que estas requieren de un reconocimiento especial en distintos niveles. Comenta entonces los diferentes criterios y categorías que ha encontrado en el transcurso de sus investigaciones siendo la reparación simbólica una de estas. De acuerdo con el problema propuesto, éste correspondería -dentro del marco de las categorías establecidas por De Greiff-, a un programa masivo de reparación “simbólica”.<sup>18</sup> No obstante, esta puede ser desbordada por la actual investigación en vista de los siguientes aspectos:

Al tratarse de una ética que abraza bajo ciertos supuestos teóricos a una generalidad indeterminada (en la que se supone que los sujetos del presente adeudan una justicia hacia las víctimas del pasado), pienso que se requiere de una nueva categoría en la medida en que las expuestas por De Greiff poco refieren a un modo de reparación desde lo teórico. Dicho de otro modo, al referirse al ámbito del pensamiento, tiene lugar una abstracción de mayor alcance que el simbólico en tanto se pretende explicar un nivel de fundamentación que comprende principios éticos que discuten alrededor del por qué las víctimas del pasado nos interpelan y según eso nos exigen un deber de memoria. Este texto, por ejemplo, tiene la idea de expresar ciertas máximas del por qué debemos responder por el pasado, por qué debemos tener una responsabilidad hacia las víctimas. Por lo tanto, la categoría de reparación simbólica más o menos se acerca a las pretensiones de este trabajo, pero aún así se ve desbordada por lo teórico ya que aquel tipo de reparación está orientado por prácticas muy concretas que involucran una materialidad o un enfoque pragmático que atiende de manera a veces muy definida y específica a las necesidades de las víctimas<sup>19</sup>. Lo teórico en relación con los presupuestos de tal reparación, trasciende y la excede puesto que sus objetivos responden a un deber de reparación desde los paradigmas, enfoques y prioridades del

---

<sup>18</sup> Lo masivo tiene distintos niveles de generalidad a las que abarca, por supuesto. Aquí se sostiene la idea de hacernos la imagen de estos rostros ausentes (de las víctimas indefensas) sobre los que recaiga este reconocimiento.

<sup>19</sup> Las prácticas de reparación simbólica bien pueden ser dirigidas a víctimas de manera individual o bien pueden ser dirigidas a una colectividad, o sea, pueden ser individuales o masivas, estas tienen que ver con la presentación de actos de desagravio, de disculpas, de expresiones conmemorativas, informes de verdad, reconocimiento muy concreto de las víctimas, entre otras. (De Greiff, 2008, págs. 334-335) En estas prácticas, vemos, queda excluido un poco el ámbito teórico como forma adicional de reparación, a no ser que se presente como informe o como acto conmemorativo, pero tales categorías no representan en sí la perspectiva teórica, de la que se insiste tiene mayor alcance.

conocimiento y entonces observa desde allí qué se adeuda desde los proyectos (o problemas de investigación) y las perspectivas teóricas.

A ese respecto, el mismo De Greiff hace una alusión, muy somera, de que hay ciertas reparaciones que tocan lo teórico, cosa en la que no profundiza y tampoco esclarece. En ese sentido, deja de lado la opción de un nivel reparador que parte de lo teórico (por lo menos este no es contemplado en este estudio<sup>20</sup>). Lo teórico, por otra parte, según las aclaraciones que él hace mientras distingue las categorías en cuestión, se aproximaría a la que describe como categoría de la <<reparación como proyecto político>>, con esta tienen algo en común: De Greiff explica que entre otros objetivos esta conlleva una amplia noción de justicia que “va más allá de la satisfacción de casos individuales.” (De Greiff, 2008, págs. 307-308). Ahora bien, pese a que esta noción de justicia que asigna a un proyecto de reparación desde una perspectiva política es en cierto modo compatible con esta propuesta, evidentemente, como se verá, el trabajo presente tampoco está sujeto a proyectos políticos pragmáticos, de manera también se excluye de esta clasificación.

Este proyecto es fundamentalmente teórico, lo que significa claramente que excede lo político y lo simbólico (a la manera de entender en la semántica de las reparaciones) y se sitúa, más bien, en un nivel del pensamiento capaz de alojar una responsabilidad vista desde una postura de obligación moral hacia las víctimas del pasado. Lo que intento expresar en medio de este asunto es que se requiere de una categoría de reparación que suponga lo teórico, ya que implica reivindicar desde el pensamiento -desde la ética, por ejemplo-, el valor de la vida individual al tiempo que, primero, se salvan deudas para con la tradición y, segundo, se proponen algunas orientaciones que redireccionan y resignifican los modos de conocimiento: sus prioridades y sus problemas de investigación (tal como lo hacen Levinas y Benjamin). Por lo anterior, debería hablarse entonces de una posible noción de justicia (reparación) desde lo teórico a la cual pertenece este análisis, que sugiere un alcance -permítase llamar con bastante modestia- “fundamentador”.

En conclusión, podría hablarse de una categoría que podamos pensar algo así a manera de reparación teórica, que para el caso que nos ocupa, restituye cierta condición ética esencial al rostro de las víctimas del pasado y que antecede a procesos políticos, jurídicos, económicos, etc., asociados con formas de reparación o justicia “material” y simbólica. Esta forma de reparación se relaciona, más bien, con la interpelación producida por las víctimas, que nos demandan conservar su significación como huella de ese rostro vulnerado. Nos queda entonces un modo de justicia que, sin tener a la mano otro modo de expresarla, es teórica (que excede a la simbólica en tanto ésta está atada en cierto sentido a lo material).

---

<sup>20</sup> “Justicia y reparaciones”, en *Reparaciones para las víctimas de violencia política: estudios de caso y análisis comparado*.

Indicada toda esta dimensión problemática, partamos del punto mencionado más arriba y reservemos ciertos límites de responsabilidad fijados sobre este presunto universo de víctimas que, ajenas al conflicto se vieron comprometidas a participar de manera obligada, o, aún peor, sin tener nada que ver en este, perecieron. Permítase solicitar esa petición de principio, para explicitar que las ideas expuestas en lo sucesivo intentan, como tema de fondo, pensar aquellos casos en que se puede concebir a la víctima como víctima indefensa<sup>21</sup>, es decir, casos en que es posible afirmar que la víctima se encontraba al margen del conflicto pero que, de algún modo, este la absorbió y terminó siendo desposeída de su dignidad, de su condición de rostro, de su humanidad. Es en ellos y ellas, fundamentalmente, en quienes se centra la mirada y la responsabilidad que se recorrerá a lo largo del escrito.

Hechas estas claridades y partiendo de este trasfondo problemático enunciado, el texto girará alrededor de la propuesta por pensar el rostro ausente. Para este propósito, en el presente capítulo, en las secciones i) y ii) se sitúa el marco contextual y conceptual en el que se instala la teoría general de Levinas a la vez que se introduce el problema del rostro ausente, luego, iii) se expone la noción propiamente dicha del rostro conforme a como la argumenta su autor junto con (iv) la responsabilidad que subyace a éste. A continuación, definida claramente la teoría del rostro y la responsabilidad, el tercer capítulo abordará ampliamente la propuesta llevada a cabo, que consiste en problematizar, pero también conservar ciertos principios asignados al concepto de rostro y replantearlos con el fin de pensar cómo se aplicarían al rostro ausente, en otras palabras, se hace énfasis en cómo conservar la significación y responsabilidad que deviene del rostro que fue eliminado y ahora carece de manifestación.

**i. La filosofía levinasiana al margen de la filosofía Occidental, ¿por qué salvar la metafísica?**

*...saber o tener conciencia es tener tiempo para evitar y prevenir el instante de la inhumanidad.*  
(Levinas, 2016, pág. 29)

En tiempos de globalización, de totalitarismos y de barbarie -o por lo menos de micro y macro-políticas tendientes a ello-, se hace necesario salvar ciertas ideas fundadas en el humanismo moderno y retomar y replantear concepciones profundas de la ética, concepciones anteriores a todo sentido y distintas al espíritu objetivador, diría Levinas<sup>22</sup>, que construyen y determinan las relaciones intersubjetivas y las conductas humanas desde un carácter previo a toda tematización. En tal contexto, deshumanizado, podría decirse, se insiste

---

<sup>21</sup> Por llamarlas de alguna manera pues aún subsiste, está claro, lo problemático de esta categoría.

<sup>22</sup> “Todo humanismo o se funda en una metafísica o se hace a sí mismo un fundamento de la metafísica” (Levinas, Emmanuel, 2011)

en la necesidad de dar lugar a pensamientos metafísicos y trascendentes, que en este caso son los que consolidan esa ética primaria -o filosofía primera- fundamentada por Levinas y que antecede a toda relación que haga énfasis en el sí mismo objetivador (en ese sentido contraria al que ha sido el mensaje de la filosofía occidental): evitar una *egología*, cuya primacía esté acentuada en el *cogito*, pues es a partir de este último pensamiento en donde se supone el sujeto se representa a sí mismo, a los otros y al mundo por medio de una radical subjetividad que no tiene necesidad de apelar a la exterioridad más que para indicar contenidos en ella que están en su mente<sup>23</sup>.

Es esta manera de pensar la que funda una pretensión de totalidad en el pensamiento, o, lo que es lo mismo a los ojos de Levinas, funda la ontología como proyecto de pensamiento capaz de capturar la esencia del ser y del mundo, no en su carácter de individualidad sino en sus generalidades (en << Categorías fundamentales del ser >>, por ejemplo). Todo esto tiene su origen en Sócrates, asegura Levinas, pues es él quien sugiere la idea de la búsqueda de la libertad recurriendo a la razón ya que esta sería su fuente. La libertad se alcanzaría desde entonces por vía racional. Allí tiene lugar un proyecto de razón que no se detendría en buscar tal o cual concepto ético, sino que se convertiría en la fundamentación del ser y del mundo en todos sus sentidos: epistemológicos, éticos, políticos, estéticos, etc., convirtiendo en consecuencia al Otro en objeto de conocimiento. El Otro en ese orden; está presto a ser “neutralizado” y reducido a la idea, a lo Mismo<sup>24</sup> debido al potencial de objetividad, aprehensión y comprensión del ser en general de la que es capaz la razón y que se encuentra en éste -Mismo. Dice Levinas:

(...) el pensamiento es la manera en que una exterioridad se encuentra en el interior de una conciencia que, sin tener que recurrir para ello a ningún signo distintivo, se identifica sin cesar y es Yo: lo Mismo. El saber es una relación de lo Mismo con lo Otro en la que lo Otro se reduce a lo Mismo y se despoja de cuanto tiene de extraño, en la que el pensamiento se refiere a lo otro, pero en la que lo otro ya no es tal otro; en la que ya es lo propio, ya *mío*. A partir de ahí, carece de secretos o está abierto a la investigación y a la búsqueda, es decir, es *mundo*. Es inmanencia. (Levinas, Emmanuel, 2006, pág. 22)

---

<sup>23</sup> “La filosofía occidental ha sido muy frecuentemente ontología: reducción de lo Otro a Mismo (...) Esta primacía de Mismo fue la lección de Sócrates. No recibir nada del Otro sino lo que está en mí, como si enteramente poseyera yo lo que me viene de fuera.” (Levinas, 2016, pág. 39). Más adelante se complementa esta idea diciendo: “El ideal de la verdad socrático descansa, pues, sobre la suficiencia esencial de Mismo, sobre su identificación de ipseidad, sobre su egoísmo. La filosofía es una egología.” (Levinas, 2016, pág. 40)

<sup>24</sup> Entiéndase un ser racional universal en el que cabe todo Yo con conciencia racional. Mismo refiere entonces a la posibilidad del sujeto de adquirir una independencia frente a los otros, de representarse y representar todo lo externo racionalmente (capacidad de ipseidad y apercepción: de hacer referencia o indicación y señalamiento de sí mismo sabiéndose racional y que funda en el ser la idea de una primacía del YO).

Levinas, como vemos, afirma radicalmente que la tradición de Occidente con estas nociones niega la diferencia e impide la otredad: “la historia de la ontología aparece, así, como una historia de unificación, de reducción activa de todas las diferencias a lo idéntico dentro de una totalidad neutral que es la gesta del ser.” (Levinas, Emmanuel, 2011, pág. 23). En contraposición, el autor propone un proyecto, igualmente de la razón, que no consistiría en buscar un dominio o captura del Mismo sobre el Otro, sino uno en el cual el *Yo* se ponga en cuestión permanentemente y, al contrario de ejercer un dominio, se vea interpelado y obligado a contestar un llamado a responder en función de hacer justicia respecto del Otro.

Esta idea de fundar una ética (o metafísica) que trasciende al plano puramente individual y subjetivo del *Yo*, y que piensa e insiste en la necesidad de hacer referencia a la otredad y a la diferencia como constitutivos de la subjetividad y de toda relación humana, es lo que impide el totalitarismo. Finalmente, el objetivo de la filosofía de Levinas es resistirse al totalitarismo y denunciar por qué en Occidente esto se llegó a dar. Combatir, como lo expresa insistentemente, la imposición de la universalidad de Mismo-sobre-lo-Otro, pues es esta idea de capturar a los sujetos en la universalidad<sup>25</sup> (totalidad) de un concepto que dé cuenta de la esencia del ser humano la que conlleva a la negación de la *diferencia*. A este respecto “Levinas entiende que la verdadera subjetividad queda neutralizada en cuanto es concebida en la línea de la conciencia teórica que iguala a todos los sujetos en un discurso homogéneo e impersonal”, se lee en el estudio introductorio del libro<sup>26</sup> (Levinas, Emmanuel, 2011, pág. 27).

Para Levinas, las ideas totalitarias se han fundado en la lógica de que el ser humano en tanto tiene capacidad de razón es un sujeto de poder y dominación -ya que lo que está a su alrededor se presenta como medio a su disposición y a disposición de ésta-, pues, de acuerdo con esto, tiene la pretensión de aprehenderlo y com-prenderlo todo. La relación Mismo-Otro no va a situarse fuera de esta lógica, va a estar mediada por esa suposición de que el Otro va a ser representado y “capturado” (y posterior a esto, en el peor de los casos, sometido y dominado).

En oposición a lo anterior, Levinas advierte la imposibilidad de concebir lo metafísico y lo trascendente en sentido representativo, ya que aquello representable, o sea lo que se deja apresar, es lo que da lugar a la universalización y a la totalización. Tal universalización, dice, no ocurre al hablarse del *Otro*, pues a la hora de presentarse el Otro, éste *delimita* su comprensión y se expone como inalcanzable e incapturable, es decir, no se deja interpretar

---

<sup>25</sup> Se verá luego que Mismo (*Yo*) y Otro pertenecen conjuntamente a una totalidad. Sin embargo, totalidad fracturada en la medida en que los sujetos que hacen parte de esta tienen una relación primordial de separación y de distancia metafísica que impide la eliminación de la diferencia. La violencia se funda, dirá Levinas, cuando un sujeto no se ve representado y niega por tanto esa totalidad a la que pertenece. (Levinas, 2016, págs. 248-249)

<sup>26</sup> Estudio llevado a cabo por Antonio Pintor-Ramos, en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*.

ni comprender en su totalidad. Con ello el Otro demuestra su trascendencia e infinitud: no se puede acceder a sus pensamientos, a su sensibilidad y a sus motivos más íntimos y subjetivos de ser y existir. Así, por medio de su plasticidad, el Otro en su hacer presencia adquiere una pragmática<sup>27</sup> y una capacidad de expresión con la que se desdice y se deshace de la esencia y se pone *más allá* de ésta, más allá de aquella esencia u ontología que pretende o supone capturarle en sentido un universal y objetivo: “El sujeto es la experiencia del otro como totalmente otro, que se me impone pasivamente como algo no deducible de ninguna categoría, que me hace responder por él sin permitirme que mi arbitrio decida aceptarlo y rechazarlo, que me hace responsable antes de que pueda responderle.” (Levinas, Emmanuel, 2011, pág. 27).

De acuerdo con los razonamientos que se han venido presentando, el *Rostró* -es decir ese Otro que se hace presente- se *expone*, se *expresa*, se *muestra*, se *manifiesta*, pero con la particularidad de que siempre al efectuar un lenguaje (así sea de escasos signos de gestualidad corporal o de presencia en tanto que existencia humana<sup>28</sup>), se va a situar al margen de aquella esencia y así va a reconstituir inmanentemente su (im)posible representación<sup>29</sup>. En resumen, el Otro no se deja representar debido a su performance (expresión, mostración o manifestación), pues con su mero *heme aquí* se ubica ya no en la esencia sino en un lugar de trascendencia. En consecuencia, Mismo (Yo) no puede formarse un concepto totalizante de él ya que no se deja reducir simplemente a una síntesis del entendimiento (que hace parte del campo trascendental de los conceptos), es decir, Mismo no puede abstraer al Otro y decir de él su comprensión absoluta, no puede abarcarlo en su totalidad. El Otro, en este sentido, restringe y limita la mirada que se posa sobre él y no se presta entonces a una relación temática y de conocimiento expresada en conceptos o categorías de representación absoluta: “sobre él no puedo yo *poder*.” (Levinas, 2016, pág. 34).

De ahí que -sobre la base de las consideraciones anteriores- sea necesario aclarar que este “ir más allá” de la esencia intenta resguardar la subjetividad en su nivel más individual,

---

<sup>27</sup> Dicha pragmática se explicará más adelante con su concepto del decir.

<sup>28</sup> Por ejemplo, si es una persona que presenta una discapacidad total conserva su condición de Dasein, de expresión/manifestación por el solo hecho de pertenecer al género humano. De hecho, su condición ya basta para demostrar que (i) se pone fuera de la esencia universal en cuestión en tanto vive conforme a otro tipo de “racionalidad” y sensibilidad y conforme a estas muestra su otro modo de ser, y, a la vez, (ii) sobre él o ella se adquiere un grado mayor de responsabilidad por parte de Mismo.

<sup>29</sup> Podemos citar como ejemplo el ejercicio que realiza Derrida en *Circonfesión* en relación con Bennington en su *Derridabase*, en donde este último intenta teorizar -aprehender- al primero. Ejercicio en el que a continuación Derrida demuestra la imposibilidad de totalizarlo (como es el presupuesto de Bennington) en tanto hasta sus conceptos que se suponen racionales han nacido de experiencias de vida íntimas o hacen referencia, en algunos casos, a una cultura y/o costumbres muy particulares. De otra parte, como ejemplo para entrever cómo la constitución del Yo siempre es codependiente del Otro, el texto *El monolingüismo del otro* es pertinente ya que en general muestra la forma en que la mirada ética que hacemos sobre el mundo depende de una subjetividad atada a distintos niveles culturales y costumbres que se incorporan a aquella como <<prótesis>>.



subjetividad en la que se expresa la vida puramente personal en que en <<el soplo del espíritu>> cada sujeto impone su propia epojé<sup>30</sup> con la que evita su captura y el despojo de su alteridad, con lo cual se “sale” de la esencia. Es así que Levinas explica la manera en que el sujeto deja provisionalmente su sujeción a estos condicionamientos (esenciales) que intentan encerrarlo, y esto se da fundamentalmente a la hora de su plasticidad (de su decir), resultando, por tanto, que la ruptura con aquella esencia se da en el acontecer de la subjetividad, afirma el filósofo en *De otro modo que ser*<sup>31</sup> (Levinas, Emmanuel, 2011, pág. 59).

Aparece acá el punto clave que permite distinguir la relación metafísica del Otro respecto de Mismo, que asegura una imposibilidad de representarlo: conocer la esencia del *ser* (humano) equivale a desvanecer la alteridad del Otro en la medida en que este Otro se concibe como un simple dato sobre el que se da cuenta a través de una idea-concepto, el Otro se adecua a estos según la lógica de la tradición. Este pensamiento es el que funda la imagen del *conocer*, que no es otra que poder representar por parte de un ser cognoscente: “Conocer viene a ser coger el ser a partir de nada o traerlo a la nada, quitarle su alteridad.” (Levinas, 2016, pág. 40). El proyecto de conocer el ser, de universalizarlo, se entiende entonces como la búsqueda de una ontología de *poder sobre* el Otro, esto en tanto en lo universal el ser es presentado como algo impersonal, como abarcado en el todo; en otras palabras, en dicha ontología se encontraría la esencia de *todos* los seres. Es en este sentido en el que dice Levinas que la esencia del ser -su universalidad- implica la borradura de *lo* Otro, de su individuación, pues la idea transversal perseguida en la tradición occidental ha sido privilegiar al Mismo y las formas de objetivación de la que es capaz (en sentido del Yo platónico y cartesiano que se encarna la razón y por tanto es luz de todo lo humano) antes que a la obligación que éste tiene sobre el Otro<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> Tal epojé refiere a la *significación per se* del sujeto. Significación de sus signos propios de los cuales no puede ser substituido y que aparecen siempre al margen de la esencia, en otras palabras, hay rasgos que se conservan *antes y siempre* diferentes a la identidad con que pretende encerrarlo la ontología. Así entendida, la epojé puede ser aquella instancia en que el sujeto se pone entre paréntesis él mismo con respecto de la exterioridad salvaguardando su subjetividad.

<sup>31</sup> En adelante se sustituirá el título completo *De otro modo que ser o más allá de la esencia* por la abreviatura *De otro modo que ser*.

<sup>32</sup> Entre estos tenemos a dos grandes representantes de la filosofía, que trazaron el problema y los principales derroteros de la “filosofía del Yo”: Sócrates (Platón) y Descartes. Y por extensión podemos situar posteriormente a dos figuras también representativas para la tradición en tanto continúan con el ideal de la razón universal: filósofos como Kant, con su doctrina del entendimiento y la apercepción (de quien hay que advertir que abre otros problemas y opciones al pensamiento, pero queda atado a la tradición bajo el ideal progresivo de la razón -y de hecho impulsa- pues pone a la razón como lo imperante y fundamental en lo constructivo del ser humano); y a Hegel con su doctrina del saber absoluto: el saber absoluto es equiparable a aquel espíritu racional universal que va abstrayendo lo verdadero en el transcurrir de la historia, de manera que en éste se refleja el constante progreso de la razón que va captando lo esencial (recordemos que Hegel tiene un pensamiento teleológico de la historia -de la razón. En un acápite posterior se hará referencia a su concepción de la historia y se complementará este asunto).

En consecuencia, aquí nos encontramos con lo que Levinas llama un saber *el Otro*, que consiste en tematizarlo, esto es, en entrar en una relación de posesión, en una violencia en la que el otro se ve despojado de la alteridad al estar reflejado en “el ser en general”, que es lo que le interesa a la filosofía: universalidad antes que particularidad (Otridad), ontología antes que metafísica. En resumen, a los ojos de Levinas, la filosofía de Occidente es una filosofía de la totalidad, en donde se subordina la ética al saber, motivo por el cual el filósofo invita a crear un escepticismo frente a la totalización, ya que esta doctrina del *saber absoluto* buscado y recomendado en la historia de la filosofía es un conocimiento de lo igual, o que pretende siempre igualar: “consiste en hacer que lo Otro pase a ser lo Mismo.” (Levinas, Emmanuel, 2015, pág. 77)

Así, la visión ontológica y fenomenológica -y en general teórica- apropia la idea de dar primacía a Mismo (basada en el pretendido esquema de un Yo pienso universal que consiste en integrar al Yo y al Otro en un “espíritu impersonal”) antes que atender a la obligación que éste debería tener respecto al Otro<sup>33</sup>. De otro modo, aquella relación ontológica indicada que el Mismo entabla con su ipseidad, reduce o subyuga al Otro en vez de advertir el carácter ético -la responsabilidad- que surge en el encuentro Mismo-Otro y que es primario y fundamental en dicha relación. Es precisamente aquella concepción la que debe invertirse, pues de lo contrario conduce al totalitarismo, a la dominación, a la tiranía. Lo que quiere decir es que hay que dar un lugar preponderante y primordial al cuestionamiento del Otro, puesto que es en este de donde emerge la ética. Con esto, Levinas incorpora un sistema invertido de trascendencia en la filosofía en el que asume la alteridad del Otro como constitutivo de la subjetividad y a partir de allí observa la relación Mismo-Otro.

Dicho análisis concluye en que existe una ética profunda de la responsabilidad que sobrevendría al ser humano (o a su esencia) antes que todo conocimiento, es decir, antes que toda relación de saber. Ética que es anterior a la ontología, pues surge del solo hecho de saberse coexistiendo con otros, y que muestra que se ha producido un olvido del verdadero ser por hacer énfasis en la relación ontológica que se ha comentado. De ahí que sea necesario precisar que estas relaciones previas a lo teórico y que determinan al ser deberían contemplar (en el discurso o *decir* del Otro) <<una relación no alérgica con la alteridad>>, en términos simples, la ontología debería tener clara la alteridad irresoluble e infinita que impondrá el Otro y que imposibilita su aprehensión, aceptarla sin intentar capturarla sino más bien potenciarla. Así, el proyecto de Levinas, al margen del perseguido en la tradición filosófica, es fundamentar la idea de Infinito, la cual, dice, “implica un pensamiento de lo Desigual.” (Levinas, Emmanuel, 2015, pág. 77) Para Levinas, cuando la filosofía procede con el objetivo de neutralizar el ente (cogerlo, aprehenderlo, capturarlo), no hace más que fundar una relación de reducción del Otro, relación que no tiene otro camino más que el de su posesión o su supresión.

---

<sup>33</sup> Obligación que obviamente remite al plano ético.

La tesis levinasiana, en resumen, sostiene que el Otro *no* es un mero dato de la experiencia, no es objeto o ente cualquiera que se deje apresar. El Otro, en tanto que persona perteneciente al género humano (*Dasein*), en tanto que *Rostro*, por su condición natural y esencial, contiene alteridad, trascendencia e infinitud, en consecuencia, *es un ser metafísico*. Por esta razón el Otro no se presta a ser tematizado, no es susceptible de una conceptualización o una aprehensión teórica absoluta. De manera que, reitera el autor, para conceder al Otro su alteridad, es necesario desprenderlo de una pretendida objetividad, universalidad y totalidad que lo apresa, <<dejar-lo ser>>, conceder su *expresión*, marcar su diferencia, pues esto es lo que permite conferirle *justicia*: reconocer al otro en su privilegio de Otro.

Es en este marco en el que se sitúa Levinas. Su filosofía se puede leer en clave de actitud prefilosófica, señala él, en la medida en que sus problemas y postulados se apartan de los objetivos canónicos de la tradición del pensamiento y, más bien, pretende deconstruirlos, desmontarlos, y situar experiencias e intuiciones de pensamiento anteriores, que serían los que posibilitan posteriormente el pensamiento filosófico. Con todo, intenta entonces fundar un nuevo proyecto anterior a la objetivación ontológica que previene negar la alteridad, ya que es lo que ha dado lugar a acontecimientos totalitarios.

Este trabajo sigue este enfoque metafísico e insiste en la posibilidad de extender el concepto levinasiano de rostro y su consecuente responsabilidad, aplicado ahora hacia las víctimas del pasado<sup>34</sup>. Se propone repensar a los sujetos del presente como herederos de una deuda u obligación moral que exige tematizar una trascendencia más elevada aún que el rostro levinasiano y que, como veremos a continuación, demanda a Mismo hacerse responsable aún en la ausencia del Otro, precisamente, aceptando la condición de que éste se *exprese* en otros lenguajes. Acá se plantea una trascendencia aún más fuerte que propone pensar los *rostros ausentes*, que han agotado su expresión. “Reconstruirlos” (en la imaginación) a pesar de aquella ausencia de presencia, pensando que igualmente se les adeuda un llamado a responder en la medida en que, si bien perdieron su posibilidad de manifestarse o expresarse, han sido vulnerados y precisamente a estos les fue suspendida una mirada ética de rostro puesto que fueron asesinados violentamente. Levinas hace un llamado a la filosofía a correr riesgos y pensar otras propuestas de pensamiento. Esta tesis es un ejemplo de esos riesgos ya que intenta repensar sus conceptos, reapropiarlos y, al mismo tiempo, resignificarlos y presentarlos de acuerdo con un *deber ser* en un contexto del conocimiento, en que, al contrario, no admite la validez de otros modos de pensar si no se presentan las correspondientes proposiciones (ontológicas o formales) que demuestren “lo que es”, esto es, que describan el mundo tal y como se presenta.

---

<sup>34</sup> Este problema es pertinente sobre todo en sociedades de conflicto, como Colombia, por ejemplo, en que es imperativo un deber de memoria.

## ii. **Presupuestos fundamentales: aproximación a algunos conceptos generales.**

Se ha hecho uso de ciertas ideas -o conceptos- presentes en el marco en el que Levinas se inscribe y que merecen ser aclaradas en función de comprender bien los problemas y los cuestionamientos que él impone a la filosofía, además porque en lo sucesivo ocuparán un lugar central en la medida en que soportan la tesis de este escrito. Para contextualizar su teoría:

### **1. Levinas: su posición frente a la ontología y la metafísica.**

En esta sección, en primer lugar, (1) acerquémonos a la crítica de Levinas a la ontología y cómo se posiciona ante ésta, fundando (2) una determinada metafísica (concepto que enseguida habrá que definir).

#### **1.1. La ontología:**

Simon Critchley menciona que hay un “acuerdo” común entre Levinas y Heidegger que consiste en emprender una nueva visión de conocimiento basada en la búsqueda de unas estructuras básicas del Dasein partiendo de su comprensión antropológica antes que fenomenológica. Para Heidegger tales estructuras se encuentran en el acontecer, en lo factual de la vida. Esto presupone comprender al ser desde su existencia primordial, dicho de otro modo, viviendo cotidianamente en un mundo con sentido remisional (este último orientado y dado fundamentalmente por los modos pragmáticos de existir, que sobre todo conciernen a las experiencias emocionales, dialógicas y prácticas con los que nos relacionamos con las cosas, las personas y el mundo).<sup>35</sup> El conducirse con la pretensión de comprender el ser desde una perspectiva antropológica antes que intelectual -como lo hace la fenomenología-, es compartido por Levinas, en eso está de acuerdo con Heidegger. No obstante, la diferencia entre estos va a consistir en que Levinas introduce a la alteridad en esa ontología fundada por Heidegger, razón por la cual la alteridad ahora va a ser concebida por Levinas como parte constitutiva del sujeto aparte de las demás categorías heideggerianas. Desde entonces, el ser como portador de su propia alteridad va a estar compuesto de trascendencia e infinitud, con lo cual ahora este no se puede encerrar en ninguna esencia (más adelante se verá más claro).

Evidentemente, introducir la alteridad en la “esencia” va a tener consecuencias filosóficas y va a marcar distancia entre uno y otro autor: imponer la alteridad supone el desmonte de las categorías ontológicas en tanto estas pretenden abstraer el *ser* del ente<sup>36</sup>, lo que significa que va a objetivar -apresar y aprehender- las características universales del ente

---

<sup>35</sup> (Critchley, 2002, pág. 9).

<sup>36</sup> En este caso ente concebido como Dasein.

(o el sujeto) encarnándolas en el concepto. Como es obvio, al introducir la trascendencia y concebir al ser humano como un ser metafísico e irrepresentable en su totalidad ya imposibilita la pretensión de aprehensión supuesta en la esencia. Ahora, paradójicamente, en vez de ser una esencia universal de lo igual y que determine a todo Dasein, se debe partir sobre la base de la universal alteridad constitutiva de la subjetividad (pero una subjetividad que no se identifica con la subjetividad universal cartesiana o platónica encarnada en la razón, sino una que respeta y resguarda una individuación de cada ser).

En conclusión, Levinas da cuenta de ese *otro modo que ser* o alteridad constitutiva de la subjetividad que resguarda siempre al sujeto, mientras que Heidegger creyó dar cuenta de las estructuras ontológicas universales últimas que describen los modos de ser de este. Con estas categorías se daba por sentado que había logrado exponer las estructuras en las que todo sujeto se encerraba. Heidegger así se circunscribía a la tradición de centrar la mirada en el *ser del ente* antes que el ente, que no significa otra cosa que fundar el mismo idealismo representativo de apresar el ente impersonalmente en conceptos (la universalidad) haciendo una borradora de las diferencias de este<sup>37</sup>. Levinas socava ese pensamiento universal heideggeriano al introducir la ahora sí fundamental y universal alteridad (Otridad Infinita) constitutiva del sujeto. O lo que es lo mismo, pone al margen una estructura ética como fundamento anterior y último de la esencia, que aparece como una condición más básica, más primaria. Dicha ética surge de la condición de ser más humana del Dasein: la convivencia o el saberse si(existi)endo con el Otro. Esto quiere decir que la esencia humana y la subjetividad se construyen sobre la base de una relación más esencial del sujeto en su existir en el mundo: la intersubjetividad, que refiere siempre al Otro. Y de esta relación ética vista como condición primaria de ser, simultáneamente deviene la responsabilidad que le debo al Otro, que en primer lugar me impone el respeto de su vida y en segundo lugar el impedimento de aprehenderlo debido a su infinitud. A Heidegger en esta comprensión antropológica le faltó fijarse en eso en lo que Levinas llama la atención y es qué significa la aparición más pura y simple del Dasein, que es la pura alteridad, un acontecer ético.

## **1.2. Concepción de la metafísica:**

Es importante distinguir dos tipos de saber metafísico que se encuentran al interior de la teoría levinasiana, uno que critica y otro que adopta. El primero corresponde a un saber metafísico de la tradición, que orienta el trasfondo de todos sus métodos. El segundo, más que un saber, es un estado de existencia que precede al saber: una metafísica-ética prefilosófica que Levinas hace explícita en el acontecer -o aparecer- del sujeto, la cual expone y adopta como condición constitutiva de la esencia.

---

<sup>37</sup> “La ontología, filosofía del poder, es, como filosofía primera que no pone en cuestión a Mismo, una filosofía de la injusticia. La ontología heideggeriana, que subordina la relación con el Otro a la relación con el ser en general (...) permanece en la obediencia a lo anónimo y lleva fatalmente a otro poder: a la dominación imperialista, a la tiranía.” (Levinas, 2016, pág. 43)

### 1.2.1. La metafísica de la tradición.

La primera concepción metafísica remite a los orígenes mismos de la filosofía y se mantendrá durante toda su historia (es la que Levinas critica): Levinas aclara que al fundar la filosofía la idea del logos (de razón) devienen con ella la ontología y la fenomenología como métodos orientadores del conocimiento ya que estos producen la experiencia de la aprehensión del acontecer de los fenómenos del mundo por parte del sujeto. Desde esta perspectiva, en el desarrollo de esta tradición el sujeto por su capacidad de razón tiene el poder de <<hipostasiar>> -y por tanto de demostrar lo universal- a los fenómenos (entes) del mundo. En consecuencia (aclarando que durante el desarrollo de la ontología y la fenomenología el sujeto o Yo irá transmutando en muchas formas de acuerdo con como avanza la racionalidad) al final la filosofía se inscribe en el mismo paradigma de conocimiento: todo fundamento del saber se funda en la razón.

Según este modo de pensar, el ser cognoscente (el sujeto racional) construye un “logos del ser” capaz de abstraer toda inmanencia y como resultado se gesta una línea de pensamiento que va a imperar en la historia de occidente, consistente en pensar que el sujeto puede desvanecer la todas las diferencias en ese proceso de hipóstasis, puesto que la teoría ha hallado la posibilidad de reducir al ente (al Otro) en *su ser*, es decir, ha capturado sus cualidades formales y lo ha encerrado en el concepto. En este -el concepto- (que aparece como tercer término de la relación Mismo-Otro), como efecto se ha privado al ser de la alteridad. La ontología y la fenomenología, en ese orden de ideas, tienen la facultad de acortar las distancias entre el sujeto y el mundo en tanto lo puede representar. Este es el camino que se inaugura desde Grecia y se recorrerá en la tradición de Occidente, camino que no se abandonará y que determinará todo el proceder del conocimiento: El Yo pienso (entendido aquí como Mismo) que se funda en esta tradición capaz de verdad y universalidad, en su relación con mundo (en donde obviamente está el Otro), podrá reducir toda diferencia y al contrario establecer la igualdad de los entes, esto es, los podrá clasificar, categorizar y representar mediante estructuras en las cuales todos los entes se verán representados.

Todo lo anterior construye el axioma o principio filosófico para comprender el mundo. De acuerdo con este, la ontología es concebida como filosofía primera o *metafísica* que traza el punto de partida (metafísico) y crea un sistema mundo fundamentalmente entendido, explicado, descrito y poseído en concordancia con una determinante actitud intelectual que obedece al paradigma de la razón universal objetivadora capaz de representación teórico-conceptual. Razón que, así concebida, se identifica con un <<Yo pienso>> universal que por su capacidad de abstracción será equivalente a un <<Yo puedo>> poseer el mundo en la medida que tiene el poder de aprehender toda realidad (en donde obviamente está el Otro), cosa que instaura un pensamiento totalitario y absolutista explicado a continuación (problema expuesto en p.11).

### 1.2.2. La metafísica levinasiana.

La ontología y fenomenología esbozadas, vimos, suponen un Yo que al pertenecer a la razón tiene poder de pensar y representar todo ente, de universalizarlo, conforme a esto puede dominar todo el mundo exterior. De ahí que en la filosofía se funde una conciencia objetivadora que reduce a lo Mismo todo aquello con lo que el Yo<sup>38</sup> entre en relación. Lo Mismo, pues, por medio de la razón acorta o suprime las diferencias que puede haber entre la mente y el mundo que lo circunda, puesto que el ser del ente ha sido capturado en categorías conceptuales. Por supuesto en ese mundo del sujeto –de Mismo o Yo- se encuentran todos los entes, o sea, todo lo otro no humano y las personas. Así, en el marco de esta tradición filosófica, basada en esta idea de perseguir la objetividad de todo ente, los otros sujetos humanos, son vistos, igualmente, como entes, de manera que ni las personas escapan a la representación. Heidegger mismo siguió esa tradición a pesar de su intento de marcar grandes diferencias respecto a concebir el ente como cosa y el ente como Dasein. El primero representa las cosas o toda materialidad no humana y el segundo, bajo ciertas condiciones, representa a los seres humanos; sin embargo, como se comentó más arriba, continuó la tradición de igualar y reducir lo Otro a lo Mismo bajo el objetivo de la búsqueda de una esencia que disimulara al ente en su ser mediante estructuras categoriales. Con todo, hasta entonces (exceptuando algunos filósofos antes de Levinas<sup>39</sup>), la imagen dogmática y ortodoxa de la filosofía<sup>40</sup> consistió en reducir lo Otro a lo Mismo, en despojar a los entes de su diferencia.

---

<sup>38</sup> Reiteremos que Yo y Mismo son categorías equivalentes y hacen referencia a la razón o el espíritu de la razón universal, que bien se puede concebir como ipseidad, apercepción, conciencia intencional, etc., que, en términos Kantianos se dirigen hacia lo trascendental, esto es, a lo que se puede representar y expresar mediante conceptos.

<sup>39</sup> Tales como Heráclito, Spinoza, Nietzsche y Bergson.

<sup>40</sup> Se toma prestado el término deleuziano pues en este resume a partir de ciertos postulados todo lo que se ha expresado: que la tradición o la historia de filosofía siempre tuvo el mismo paradigma de conocimiento de la razón como fundamento y extirpación de la diferencia (Ver *Diferencia y Repetición*, p. 204, en donde se resumen los postulados en los que consistiría dicha <<Imagen del pensamiento>>). Es claro que solo se toma aquella definición general en que resume la tradición, porque es evidente que el concepto de diferencia y los principios filosóficos de Deleuze y Levinas son bastante distantes. En principio a Deleuze no le interesa fijar una imagen moral del pensamiento, pues de hecho vería problemática una moral universal en tanto, a sus ojos, esto es lo que imposibilita que se puedan producir diferentes pensamientos o ideas. Su imagen del pensamiento, de hecho, debe partir de *diversas* imágenes morales, lo cual sugeriría hacer ruptura de lo universal, ya que es allí en donde se marca la diferencia. Además, Deleuze parte de un principio: el mundo es pura inmanencia, Levinas, en cambio, aboga por un principio universal de trascendencia. Aquí los postulados resumidos por Miguel Morey en la introducción a *Lógica del sentido* <<El primer postulado, del principio o de la *cogitatio natura universalis*, es el presupuesto del que brota, con Descartes, la filosofía moderna; aquel que entroniza las verdades del sentido común como base de toda la reflexión filosófica: afirmación de la buena voluntad del pensador y de la naturaleza recta del pensamiento. *El segundo es el postulado del ideal o del sentido común: presupuesto por el que se hace del sentido común la facultad de concordancia de todas las facultades que garantiza su acuerdo entre sí y con el objeto exterior al que se aplican. El tercero, el postulado del modelo o del reconocimiento, según el cual conocer es siempre reconocer. Cuarto, el postulado del elemento*

La problematización de Levinas en este contexto va a estar centrada en cuestionar la forma en que la filosofía procede a eliminar toda diferencia, de despojar a la subjetividad y reducirla a lo Mismo. Él critica la concepción en que se ve al sujeto como cualquier otro ente que se puede apresar, pues eso conlleva a despojarlo de la alteridad. Esta es, entre otras, la novedad filosófica que Levinas introduce a la filosofía y a la tradición: Levinas no concibe al sujeto como un ente cualquiera, sino que concibe que cada persona es un ser propio, individual, particular, en estricto sentido, constituido por una *subjetividad* que resguarda su singularidad. Es decir, Levinas concibe al sujeto en primer lugar como un Otro diferente a Mismo y a la vez diferente a todo Otro. En consecuencia, al pensar al sujeto diferenciado radicalmente de cualquier otro, en rigor, como *Otro*, lo que está haciendo es devolverle la trascendencia, describir su distancia metafísica.

Para ello retoma la idea cartesiana de infinito y de Deseo metafísico -a las que se les prestará atención más adelante-. Con estas inicia un nuevo problema a la tradición que será central en lo futuro: ahora la filosofía -en varios de sus enfoques- adquirirá como problema fundamental pensar inicialmente la *diferencia* antes que la pretensión objetiva. De hecho, la pretensión de universalidad que con tanta persistencia buscó la filosofía quedo un poco en entredicho, hubo una ruptura fundamental en esta<sup>41</sup>. Levinas, por tanto, abre la puerta para el problema insalvable de cualquier filosofía sobre la alteridad del sujeto.

Así, pues, Levinas opone a la metafísica de la tradición la imposibilidad de aprehensión del sujeto, le devuelve su *alteridad* constitutiva. El sujeto, bajo el nombre de lo Otro, y asimismo concebido como Otredad absoluta, va a tener ahora una distancia metafísica en relación con este Yo universal. Levinas muestra que hay una separación infinita que no se puede suprimir como en el caso del ente ya que al pensarse al sujeto éste esta resguardado por una subjetividad que representa su absoluta alteridad: sus pensamientos, su sensibilidad, en fin, su manera de existir, ser y estar en el mundo más básica, en resumidas palabras, lo presenta con *su otro modo que ser* con el que el sujeto se desdice y/o se pone al margen o más allá de la esencia ontológica (luego será más claro).

---

*o de la representación: presupuesto según el cual se determina la representación como elemento mayor y envite del pensamiento, mediante la cual toda diferencia es sometida a la identidad en el concepto, la oposición en la determinación del concepto, la analogía en el juicio y la semejanza en el objeto [énfasis mío]. Quinto, el postulado de lo negativo del error, presupuesto que coloca al error como lo negativo del pensamiento y su riesgo específico. Sexto, postulado de la función lógica o de la proposición: presupuesto que privilegia la designación como lugar de la proposición donde reside la alternativa mayor del pensar, verdadero/falso, en detrimento del sentido. Séptimo, postulado de la modalidad o de las soluciones sobre los problemas. Octavo, postulado del fin o del resultado, del saber: que pone como fin y resultado del conocimiento el saber y no el aprender>>. (Deleuze, Lógica del sentido, 2002, pág. 17)*

<sup>41</sup> A partir de Heidegger (tengo gran convicción que de Levinas y los filósofos posmodernos) se empezó a pensar de manera más bien situada, sobre todo en las ciencias humanas, que hacen estudios interculturales. Estas debieron aceptar distintos modos de comprensión de acuerdo con las múltiples costumbres y culturas que impiden precisamente aquel ideal de universalidad.



Retomando y deteniéndose en el deseo metafísico y la idea de infinito cartesianas, ahora aplicadas al sujeto (al rostro), Levinas muestra que cada ser tiene, como se mencionó antes, su propia condición de ser con la que marca su distancia, cosa que impide su aprehensión y posesión en tanto este ser es infinito, trascendente y metafísico; pero, además, muestra que la relación que se entabla con otro ser, antes que intencional, es ética. Dicha ética a la que ya se ha hecho alusión y que se tratará a lo largo del texto se debe a una inversión realizada por parte de Levinas: si el Otro ahora en tanto es un ser metafísico aparece como incapturable por su infinitud, si desborda y excede la idea en Mismo debido a su trascendencia, si se le presenta por eso como intangible, es porque el acceso al Otro antes que intencional, depende de una relación que es moral. Esta ética corresponde al acontecer (entendido como aparición primaria) del sujeto y no excluye a uno u otro ser, no es se escoge, sino que se presenta en su esencia. Ante el Otro, siempre, aparte de la relación trascendente de alteridad que imposibilita su representación, se tiene una responsabilidad. Este cuestiona y despoja de la libertad a Mismo.

Esa es precisamente la relación que Levinas denuncia en la metafísica tradicional: extirpa el cuestionamiento proveniente del Otro por medio de su mirada igualadora y en ese sentido con “la teoría se introduce por un camino que renuncia al Deseo metafísico, a la maravilla de la exterioridad de la que vive ese Deseo.” (Levinas, 2016, pág. 38). A propósito, Levinas advierte también que cuando la ontología se concibe como filosofía primera por consiguiente funda un estado de violencia puesto que pretende la apropiación de todo ente, cosa que conduce al pensamiento totalitario. Para impedir tal relación totalitaria el filósofo demuestra la relación ética (del rostro y la responsabilidad) preexistente al saber, haciendo, en consecuencia, una inversión de los términos.

Así, pues, la metafísica no sería otra cosa que la trascendencia y la infinitud implícita en el poder cuestionador y de irrepresentabilidad del Otro, que subsiste y se conserva siempre como un resto en el sujeto y que expresa la imposible reducción Mismo-Otro pues media este deseo entre Mismo (Yo) y Otro que se desborda inagotablemente y que constituye una asimetría metafísica permanente en que en vez de captura emerge una obligación moral. De esto resulta una relación que no es de totalización, sino que respeta y parte del principio de la alteridad e infinito que compone la subjetividad: “Tal relación es la metafísica misma” - dice. (Levinas, 2016, pág. 50) En conclusión, la inversión de los términos en que se devuelve la trascendencia y se antepone el ente antes que su ser y en que se antepone la ética a la ontología construye un nuevo axioma. El principio o nuevo axioma inicia entonces con la obligación moral que tiene Mismo sobre el Otro que consiste en dotarlo de su alteridad, lo cual implica 1) respetar su vida (y dejarlo ser) y, aparte, 2) asumir una condición de rehén en que el sujeto entra en una relación de sumisión, se ve rehén y llamado a responder por el Otro de manera incesante.

Cabe agregar, por último, que Levinas retoma de Descartes un nivel superior de metafísica (y con ello de trascendencia e infinitud) que conducirían al deseo metafísico asignados respecto de Dios (que conllevaría a su existencia). Tanto el deseo metafísico como el infinito -dirá- siempre hacen presencia en la inmanencia (seres humanos), sin embargo, esta se ve excedida por aquellos en cuanto se trata de anhelar poseer una trascendencia que supera cualquier idea. Dicha Metafísica y trascendencia Levinas la aplica al Otro: le concede ese resto de trascendencia que se encarna en él y que impide su captura y el despojo de su subjetividad. Ahora bien, la metafísica teológica referida a Dios implícita en estos conceptos no será discutida acá a no ser para dar una resignificación dirigida a los rostros ausentes, pues, a mi parecer, estos rostros cumplen con las mismas características de dicha teología, es decir, se desea perseguir rostros que exceden ya la inmanencia y que escapan al campo de representación ya que siempre están más allá de cualquier idea que se pueda hacer de ellos, pero, igualmente, no cesan de cuestionar (en cuanto se manifiestan a través de signos y huellas que aún permanecen en el viviente).

## **2. Intencionalidad y tematización:**

En segundo lugar, para definir estas concepciones mantengamos lo dicho respecto a la metafísica tradicional se corresponden, o sería mejor decir que la ontología y la fenomenología son sus puntos de partida.

Aclaremos entonces qué se entiende por intencionalidad -o tematización- y al tiempo resumamos la crítica levinasiana diciendo que tal intencionalidad se enmarca en la tradición que antes comentábamos en donde Mismo siempre pretende aprehender a Otro suprimiendo sus diferencias. En virtud de esto, en la perspectiva intencional el Otro va a ser equivalente a un objeto que una conciencia va a poder capturar y representar, lo que no es más que mostrarlo en la universalidad del concepto. En ese sentido Otro siempre va a poder ser reducido a la conciencia -o mente- ya que ésta puede describir las características de cualquier ente en el que pone la mirada, de manera que hay un correlato intencional, esto es, coincidencia entre sujeto y objeto. En conformidad con esto, en la lógica de la intencionalidad las cualidades de los objetos están dispuestas, ofrecidas al Yo y, por tanto, en el proceso fenomenológico de la conciencia al que estos se someten se suprimen las distancias entre mente-ente: a partir de ahí, se da la <<coincidencia del pensamiento con el ente>> expresada en la inteligencia del Yo y convertida en aquel tercer término o logos del ser: concepto<sup>42</sup>.

---

<sup>42</sup> Hay que aclarar que en este problema hay un proceso histórico con varias diferencias de por medio que Levinas expone, pero que finalmente conducen a la misma conclusión. La filosofía siempre procedió sea vía inductiva sea vía deductiva con miras a representar al mundo por medio de la razón partiendo del supuesto siempre de dar cuenta del ser, objetivo en el que había que esclarecer y definir en los entes lo que son y lo que no son: hipostasiar el mundo. Levinas muestra que en las diferentes posturas ontológicas, en resumen, unas (e.i. empiristas) suponen una relación directa entre mente y ser en la cual la primera extrae las cualidades de la segunda y permiten abstraer lo que es y no es; otras que requieren de una medición fenomenológica con la

Esta es precisamente la crítica a Husserl y su análisis intencional, pues en dicho análisis sus concepciones de la mente en relación con el mundo presuponen una actitud intelectual por parte del sujeto, en otras palabras, concibe al sujeto como si existiera reflexionando siempre teóricamente sobre el mundo circundante, cuando en realidad, como muestra Heidegger, hay un estar en el mundo que preestablece un sentido previo al intencional, este último solo aparece con la pregunta del qué del objeto, pero mientras conserve su uso cotidiano en la red remisional de la vivencia básica, el objeto conservará su comprensión pragmática (respondiendo al para qué sin que se requiera de una conciencia teórica).

De acuerdo con esto, la intencionalidad es tomar a la conciencia como <<receptáculo autosuficiente>> que desarrolla la objetividad de los objetos. Estos siempre están prestos (a la mano) para ella. De ahí que la conciencia sea, conforme con tal actitud, primero, reflexiva -lo que significa que procede siempre bajo una mirada intelectual- y, luego, teórica -pues su permanencia en el mundo se basa en actos conscientes y en la donación de sentido a lo dado, y en esa medida siempre se presenta como conciencia de-; esta manera de pensar es la que configura la intencionalidad. Por otro lado, no está de más mencionar que todas las teorías ontológicas y fenomenológicas responden al gran y fundamental problema de la filosofía de cómo pensamos o qué es pensar. La intencionalidad lo confronta desde la relación sujeto-objeto en el sentido esbozado e intenta demostrar cómo es que se extraen las cualidades de los objetos por medio de procedimientos mentales, lo cual se puede resumir como un proceso en el que se efectúa la hipostasia sobre aquellos extrayendo de ellos el fenómeno o ser del ente, todo con miras a asegurar la validez trascendental que requiere apartar lo contingente en estos.

Para responder a la tematización, adicionar simplemente que, en rasgos generales, es precisamente imponer aquella actitud intelectual sobre el mundo con el fin de “reducirlo”, esto es, tomarlo por objeto. En resumen, es una contemplación o visión teórica que se adapta al esquema gnoseológico sujeto-objeto y que se aparta de la simple comprensión pragmática de estar en el mundo: es el paso de una actitud cotidiana a una actitud objetivante (cosa que a propósito hace Levinas respecto del rostro). Ahora bien, en un punto más avanzado, lo temático ya analiza el mundo desde estructuras formales y observa entonces los enunciados o proposiciones falsas y verdaderas, de afirmación y negación que se hacen de este. Con todo, la mirada intencional o tematizante es *interesada*. En cuanto al rostro y la aparición de la ética como filosofía primera -o metafísica- desaparece aquel punto de vista interesado o intencional, pues de hecho la ética es anterior, en otras palabras, la ética

---

cual poder representarlo en ese Yo universal de la razón y que busca la verdad que ilumina al ser del ente, que se expresa, igualmente, en el concepto.

corresponde al mundo del sujeto, le es constitutiva en su simple hecho de ser o estar en el mundo antes que cualquier relación de conocimiento.

### **3. La vivencia o subjetividad al margen de la esencia.**

Por último, es importante advertir la transición que sufren algunas ideas en el pensamiento de Levinas, en específico en su noción de rostro. A este respecto es necesario referirse a sus dos obras fundamentales: *Totalidad e infinito* y *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Las dos obras son creadas en función de describir el concepto de rostro y la responsabilidad subsiguiente a este. Sin embargo, hay que aclarar que el concepto de rostro va a sufrir una alteración principalmente en el análisis que Levinas hace alrededor de éste que se encuentra atado a los signos que pueda producir cualquier Dasein. En otros términos, de acuerdo con su expresión en tanto que Dasein cualquier persona perteneciente al ámbito humano, ya es un individuo dotado de rostro, por consiguiente, con la mera posibilidad de manifestarse como humano (independiente de si es un signo o gesto mínimo sin racionalidad y sin habla)<sup>43</sup>, el sujeto viene a adquirir significación por sí mismo, adquiere rostro. Tal es el principio levinasiano del rostro. Pero, para deducir el concepto, o llegar a una descripción definitiva de éste, Levinas tuvo que ampliar su delimitación haciendo una reevaluación del mismo y reproducirlo modificando algunas nociones que inicialmente tuvo en la primera obra. La reevaluación del concepto obedece a un par de acontecimientos comentados a continuación y por lo cual tuvo la necesidad de presentarlo en esta segunda obra.

Para entender esta transición del concepto, debemos tener presente que Levinas está enmarcado en cierta tradición hermenéutica y que la noción de rostro no escapa a esta comprensión pues precisamente la expresión del sujeto emerge de determinada manifestación que necesariamente refiere a *signos* (bien sean desde el lenguaje o algo que se le aproxime al lenguaje). Este es justamente el punto para reevaluar la noción de rostro que aparece en *Totalidad e Infinito*, pues Levinas la ligó a una connotación de lenguaje muy desarrollado, por decirlo así. Esta visión luego se vio problemática ya parecía no incluir una forma más básica de existir del sujeto, lo cual lo llevo a hacer una reestructuración para que el concepto adquiriera la extensión universal presupuesta en él.

---

<sup>43</sup> Sabemos que la categoría de Dasein de Heidegger es algo problemática ya que la estructura de la comprensión requiere de tener ciertas habilidades mínimas para saber-poder moverse en el mundo así sea de manera pragmática, precisamente, comprendiéndolo. Pongámoslo en términos de que para ser Dasein se requiere de unas mínimas experiencias de racionalidad que permiten ser en el mundo comprendiendo. Si esto es así, esto excluiría a muchos sujetos que tienen diferentes formas de aprendizaje (otras formas de comprensión cognitiva) o que su comprensión del mundo es muy limitada (pensemos en el de alguien que se encuentre en estado “vegetativo” o de coma), para ellos, en esta lógica, no aplicaría la categoría heideggeriana. En el caso de Levinas, el concepto de Rostro (o Dasein si se toma prestado el término) no excluye a ninguna persona perteneciente al género humano pues precisamente en la concepción del rostro es amplia y admite cualquier signo humano.

Entre tanto, estos son los dos acontecimientos por los cuales Levinas reelaboró el concepto. Dice Critchley que obedece 1) al cuestionamiento de parte de Derrida según el cual estaba aún muy apegado a las lógicas y al uso del lenguaje heideggeriano, en virtud de lo que, pensando este cuestionamiento, 2) vio que el rostro, según lo expuesto en *Totalidad e infinito*, se ligaba a nociones dialógicas muy fuertes en tanto siempre insistió que su manifestación se expresaba en el lenguaje y el discurso. Concebido tal cual como lo describió en aquella obra resultaba problemático y muy exigente pues poner el rostro como expresión en términos de lenguaje o discurso de por sí ya es excluyente en la medida que el ser humano en su vivir más básico, o más profundo aún, en su aparición antes que emitir lenguaje o discurso, emite signos más elementales, pragmáticos y cotidianos no relacionados o no precisamente expresados como lenguaje. Así, cualquier palabra o emisión que se pueda considerar como característica de lo humano independiente de si es articulación de palabra o no, ya concede rostro. Según lo dicho, en la antigua formulación el rostro está apegado a la tradición que critica. Este problema es objeto de discusión en su segundo libro en el que, para ser resuelto, se incluye la noción del *decir* y la diferenciación respecto de lo dicho y, al tiempo, para dar paso a estas, la diferencia entre el decir, el lenguaje y el discurso.

Estas diferenciaciones y los condicionamientos del rostro son fundamentales en el marco de la problematización de este trabajo. Valga adelantar que corresponden a una contextualización previa, pero que se discutirán y ampliarán a lo largo de esta tesis con el fin de reelaborar el concepto ahora en función de exponer el rostro ausente cuya tematización da lugar a *otro tipo de metafísica* (para lo cual es necesario exceptuar tal noción de ciertas condiciones levinasianas en cuanto a la manifestación y hacer que subsistan en forma de signo para evocar la obligación moral correspondiente de los seres vivientes sobre los ausentes).

### **3.1. Lenguaje y discurso y su vínculo con la tradición del conocimiento diferenciadas del decir y un consecuente <<decir pragmático>> (rostro) que despliega.**

La diferencia entre lenguaje y discurso respecto del decir se debe a unas transiciones que sufren estas nociones en el mismo Levinas. Las dos primeras (expuestas fundamentalmente en *Totalidad e infinito*), pueden interpretarse como categorías que tienen un desarrollo técnico y teórico. En el caso del lenguaje, se puede suponer una idea de enunciación desarrollada (planeada y pensada) en el transcurso de la interlocución. Aún más puede decirse en el caso del discurso, que posee aspectos que particularmente ya han sido evaluados lógicamente y por tanto suponen y proyectan una concepción intelectual. Estos dos harían parte de la categoría que Levinas comprenderá como lo dicho, ámbito que sugiere un horizonte de formalización teórica. Según esta lógica, lenguaje y discurso tendrían en diversos niveles determinado interés, es decir, se sujetan aún a la visión intencional en donde no se concibe al Otro en su simple aparecer (en su estar en el mundo) sino que supone un estado de cosas de un reconocimiento que sobrepasa al puro y simple aporte de signos del

Otro, en otras palabras, lenguaje y discurso exceden una condición más natural de emitir signos por parte de una persona que en su mera presentación, en su estar en el mundo, ya debería aportar significación, esto es, dar rostro a aquel o aquella.

En referencia a la clasificación anterior, a diferencia de estos, en el *decir* (explicado en *De otro modo que ser*) puesto en presente infinitivo y en concordancia con lo expresado en líneas más arriba respecto a la versión final del concepto, encuentra Levinas una emisión de signos o “lenguaje” puramente perteneciente al ámbito pragmático. Lo que significa que el solo decir (o expresar independientemente del signo que se emita) ya concede rostro y significación a aquel sujeto emisor. Este último no requiere ser intelectual como en el caso del discurso o del lenguaje, que son estructurados conscientemente. Así, la plasticidad a la que Levinas hace alusión se encuentra en el decir más básico, que bien puede ser interpretado también como el signo o la gestualidad que pueda emitir una persona.

### **3.2. Problematicación y tesis: la metafísica del rostro ausente.**

De lo anterior, se desprende que Levinas asigna al rostro una presencia, o lo que es igual, determinada pragmática o manifestación que en *De otro modo que ser* no son más que el decir: el poder de presentarse del Otro con la alteridad que le corresponde y con la cual se desdice de la esencia. Frente a esta idea, la actual problematicación sugiere la pregunta (es la pregunta orientadora de este texto) de si solo el Dasein que se manifiesta adquiere rostro, si puede extenderse el concepto de rostro a un ser que ya no se manifiesta pero que en algún momento tuvo dicha manifestación. Con esta pregunta en mente se procederá a rastrear en la misma teoría levinasiana algunos pasajes (ideas) con las que puede abrirse una puerta para la tematización del rostro ausente. Ahora bien, ¿por qué de entrada no podemos afirmar que rostro se puede aplicar a un sujeto del pasado -tal como he escuchado en algunos espacios como si por lógica ya la noción levinasiana lo admitiera? Precisamente porque, conforme a la explicación precedente, principalmente el rostro sugiere manifestación y de ahí surge su primera demanda que consiste en no asesinarlo. Obviamente este principio ya nos exige pensar que de algún modo Levinas salva cierta inmanencia del rostro del Otro, quizá ontológica, quizá fenomenológica, al solicitar saber de la presencia de un Dasein para adquirir rostro (presencia que no requiere que el Otro me sea conocido o de su presencia en tanto que tal, pero sí, para que surja ética debe haber alguna seguridad de que se entra en relación con él, o sea de que este se manifieste y ponga en cuestión la libertad de Mismo, para lo cual por lo menos debe saberse que este Otro al cual le debo responsabilidad por lo menos coexiste conmigo). Esta es la razón por la cual habrá que hilar fino y, a manera de deconstrucción, justificar esta resignificación del concepto.

Situado el problema, lo que se hará es buscar al interior de Levinas algunas ideas con las que él mismo puede orientar para pensar al rostro ausente, con lo cual se abre un horizonte en el que a su concepto de rostro se le exceptúa de entrada de esa primera exigencia que al

hacer presencia demanda: la imposibilidad de asesinarlo. Esta ya resulta imposible fenoménicamente hablando, razón por la cual no queda sino el impedimento de causarle una segunda muerte, la muerte hermenéutica. Dicho esto, exento de esa primera demanda, lo que sí subsiste son los siguientes reclamos y llamadas del rostro: la condición de rehén y la consiguiente responsabilidad, que someten al sujeto indefinida e inagotablemente a responder por él y en que ese rostro hace las veces de juez, de lo cual surge una obligación moral para con él. El sujeto del presente se ve llamado a responder al ruego que ahora acompaña a esta ética que emerge de pensar el sufrimiento y las solicitudes de auxilio, provenientes de la desnudez y la vulnerabilidad del rostro ausente. Esta obligación moral apunta ahora a la salvación de esa segunda muerte y configuran una ética infinita del sujeto que implica hacer justicia (esta última es ya imposible, pero subsiste en forma de deber de memoria y de historia). Estas afirmaciones serán ampliadas en seguida al pensar la responsabilidad con el rostro ausente y en general en el texto.

En conclusión, se tematiza acá otra noción metafísica que surge de la subsistencia de la responsabilidad del sobreviviente sin que esta provenga del Otro que se manifiesta en la experiencia, sino de la alteridad absoluta, la trascendencia y el deseo asimétrico y metafísico del Otro ausente. Esto básicamente significa mantener una responsabilidad con lo desconocido, con lo totalmente otro que ya no existe en la inmanencia y que ahora incrementa el deseo metafísico que Levinas devuelve al Otro con el rostro al cual le debo responsabilidad. En esta metafísica son todavía mayores la trascendencia y la infinitud en cuanto se persigue un Otro ausente que ya no se manifiesta, pero del cual decimos emite unos signos y significación que habrá que mantener.

### **iii. Noción de rostro.**

*(...) Dios está en el otro, incluso si el otro es mi enemigo. Por eso hay que ofrecer la otra mejilla, porque el otro es sagrado y no se le puede herir. Porque si hieres al otro estás hiriendo a Dios.*

(Mendoza, 2019, pág. 131)

Durante este trabajo se ha propuesto ampliar las nociones de rostro y de responsabilidad levinasiana y hacerlas extensivas a las víctimas, al rostro ausente. En primer lugar, habría que aproximar una definición de tales conceptos adicional a lo dicho antes para cumplir con tal presupuesto. Empecemos por decir que el primero es explicado sobre todo en *Totalidad e Infinito*, y el segundo, en *De otro modo que ser*.

Por una parte, *rostro* se aplica a todo Dasein (permítase tomar prestado el concepto de Heidegger)<sup>44</sup>. Para Levinas el rostro tiene una particularidad: el solo hecho de hacerse presente (plasticidad), ya evoca un lenguaje, un discurso o un *decir*<sup>45</sup>, o sea, el poder de manifestarse y expresarse, características que en sí mismas otorgan rostro. El rostro, de acuerdo con esta lógica, *habla, significa*. (Levinas, 2016, págs. 66-67). Cabe agregar que la noción de rostro parece estar atada a la condición de *ser*, pero ser no en conformidad con la concepción tradicional en que se hace uso de categorías previas que lo describen, sino esta vez definida la existencia -o la condición de ser- mirada en relación con el Otro, que aparece ahora como alteridad fundamental y necesaria a la hora de definir lo que significa ser. Lo que se resalta es que la ética y todo conocimiento tienen sentido debido a la existencia del Otro, de manera que, si se puede hablar de un rostro, es porque la condición de ser del sujeto refiere siempre a la relación con un Otro.

Levinas por tanto advertirá que la subjetividad o el *sí mismo* tienen una <<identidad injustificable>> que se funda en la materialidad, en el afuera y depende de la sensibilidad. En otras palabras, que el ser (o la subjetividad) surge de una sensibilidad que refiere a lo externo y en consecuencia simultánea y necesariamente lo externo se aloja en él y lo definen. Por esto, el sí mismo se establece en la relación uno-otro y de ahí que empiece una sensación de cuestionamiento e interpelación permanente proveniente del Otro, interpelación de la cual surge co-originariamente la responsabilidad para con este otro que cuestiona. Resulta entonces que en esta nueva postura pre-ontológica la categoría de ser debe pensarse basada en la intersubjetividad y sin pretensión objetiva. Esto quiere decir que la esencia del ser, lejos de intentar abstraer todas las características humanas en una(s) única(s) categoría(s), debe contemplar y respetar la alteridad, la diferencia. En este sentido, la relación debe ser invertida y entonces la alteridad aparece como determinante y constitutiva de la condición y definición del ser: “se necesita comprender el ser a partir de lo *otro que el ser*. A partir de la significación del acercamiento, ser es *ser con el otro* (...) contra una filosofía que no ve más allá del ser y

---

<sup>44</sup> Dasein que sin embargo se utiliza como concepto que refiere a los sujetos, pues hay que marcar diferencias en uno y otro autor. En Levinas hay una categoría más primaria y relacional (intersubjetiva) anterior a las categorías existenciales heideggerianas: metafísica o ética que precede a toda ontología. Levinas expresa al respecto al explicar su concepto de proximidad (que es una condición natural de la subjetividad) que se distancia de la intención de estar en función del ser y hace énfasis en lo *de otro modo*, insistiendo en que “La proximidad de uno a otro es pensada aquí fuera de las categorías ontológicas en las cuales interviene también la noción de otro con diversos títulos (...) difiere absolutamente de la esencia, no tiene género común con ella y sólo se nombra en el ahogo que pronuncia el extraordinario vocablo de más allá. La alteridad que cuenta aquí está fuera de toda cualificación del otro mediante el orden ontológico y al margen de todo atributo; aparece como próxima en una proximidad que cuenta en tanto que sociabilidad que <<excita>> a través de su alteridad pura y de la simple relación que hemos intentado analizar sin recurrir a las categorías que la disimulan.” (Levinas, Emmanuel, 2011, págs. 60-61) Lo citado para hacer explícito que si bien se toma prestado el concepto heideggeriano, Levinas resguarda una parte de la subjetividad que se excluye de las categorías ontológicas, por tanto pone de presente algunas características que van más allá de lo que el Dasein comprende.

<sup>45</sup> Recordemos la diferenciación mencionada lenguaje-discurso respecto del decir y su relación con lo dicho y el decir pragmático como forma de significar y emitir expresión.



reduce mediante el abuso del lenguaje del Decir a lo Dicho y todo sentido al interés. ” (Levinas, Emmanuel, 2011, pág. 61).

En consecuencia, para Levinas esta sería realmente la esencia: la alteridad (la diferencia u otredad) como condición metafísica y de trascendencia que determinan o están tras la esencia. Hay que resguardar, por consiguiente, una singularidad que tiene todo ente (humano) respecto de unas características generales que se establecen en el espíritu absoluto (concentradas en lo *dicho*)<sup>46</sup> y que pretenden enmascarar dicha singularidad. Como se insistirá, esta singularidad es imposible de ser aprehendida pues no se puede expresar en términos de *conciencia* (de intencionalidad o de discurso), o lo que es lo mismo, no está presta a descripciones fenomenológicas. A propósito, en *Ética e infinito* ante la pregunta sobre el análisis de la noción fenomenológica de rostro, Levinas responde: “No sé si se puede hablar de <<fenomenología>> del rostro, puesto que la fenomenología describe lo que aparece. Por lo mismo, me pregunto si se puede hablar de una mirada vuelta hacia el rostro, pues la mirada es de conocimiento, percepción. Pienso, más bien, que el acceso al rostro es de entrada ético.” (Levinas, Emmanuel, 2015, pág. 71)

De este pasaje, surgen las preguntas de ¿qué es finalmente el rostro? ¿cuáles son los signos que emite con su “gestualidad”? ¿en qué consiste ese acceso ético al rostro? A las cuales se puede responder que, en principio, rostro es una noción que implica una mirada particular sobre las personas. Este asigna unas características al Otro que no se agotan en una mirada referida a la simple apariencia física (o en la experiencia) de este, sino que exceden la pura piel y le atribuye unas propiedades éticas con las que le otorga al Otro una dignidad y un valor privilegiado en su existir. Pensar al Otro como rostro ya lo hace un ser metafísico entre otras cosas porque pone en cuestión hasta la propia libertad de quien lo mira. En sus palabras, Levinas manifiesta: “(...) antes de todo diálogo; analizo la relación interhumana como si, en la proximidad del otro -más allá de la imagen que del otro hombre me hago-, su rostro, lo expresivo en el otro (y todo el cuerpo es, en este sentido, más o menos rostro), fuera lo que me ordena servirle. Empleo esta fórmula extrema. El rostro me pide y me ordena. Su significación es una orden significada.” (Levinas, Emmanuel, 2015, pág. 82)

Esto implica que, con su sola existencia, con su presentarse -que se hace evidente a través de la expresión y la plasticidad con las que se sabe que está- el rostro hace súplicas y ordena. El rostro aparece desnudo y vulnerable y simultáneamente hace demandas (y en estas

---

<sup>46</sup> Dicho *absoluto* señala el tiempo del concepto y de la esencia que perduran a través de la historia para presentar la subjetividad sujeta a un tiempo histórico, ontológico en que, parafraseando a Levinas, se vacía de significado la distinción sujeto y ser. En ese sentido, Levinas señala: “Es dentro del seno del Absoluto donde el *más allá* adquiere un sentido; [ya que] la esencia, entendida como una inmanencia del saber, daría cuenta de la subjetividad reducida a un momento del concepto, del pensamiento o de la esencia absoluta.” (Levinas, Emmanuel, 2011, pág. 63).

demandas genera un mandato fundamental<sup>47</sup>). Así entendido, el rostro es pobreza y riqueza. Al presentarse, su expresión o manifestación ruega, dice, cuestiona y exige<sup>48</sup>, y en esa medida compromete la libertad de Mismo. El mandato fundamental que emerge de parte del Otro en tanto que rostro merecedor de dignidad exige respetar su vida “el rostro es lo que nos prohíbe matar.” (Levinas, Emmanuel, 2015, pág. 72) Esa es su demanda radical y mi primera obligación en un primer momento: el <<no matarás>> en cuanto la vida (o el rostro que la posee) es de máximo valor.

Asimismo, de este imperativo que indica la prohibición de matar, del rostro surge la inmediata necesidad de asumir una responsabilidad, un cuidado ante este. Situación que, por consiguiente, implica someterse y existir bajo la condición de rehén de acuerdo con un inagotable llamado a responder. De hecho, en la presentación de la edición citada de *Ética e infinito*, Jesús María Ayuso expresa que esta demanda aparece como una <<exigencia de auxilio>> y que “la orden primera que me dirige [Otro] entraña una renuncia a mí mismo, a mi natural tendencia a la apropiación; su primera palabra es: <<No matarás>>.” (Levinas, Emmanuel, 2015, pág. 13) De la misma manera, Levinas va a afirmar más adelante: “El <<No matarás>> es la primera palabra del rostro. Ahora bien, es una orden. Hay, en la aparición del rostro, un mandamiento, como si un amo me hablase. Sin embargo, al mismo tiempo, el rostro del otro está desprotegido; es el pobre por el que yo puedo todo y a quien todo debo.” (Levinas, Emmanuel, 2015, pág. 75)

Bajo estas consideraciones, Levinas recalca que Mismo al saberse a sí mismo vulnerable, sufriente, sensible y expuesto, se entrega a este llamado del Otro pues es consciente de que está determinado por la misma condición, de forma que ve reflejada esa vulnerabilidad de sí y la proyecta en él. Así, pensar la fragilidad del Otro significa pensar la propia (y viceversa), es “como ser-en-su-piel, como-tener-al-otro-en-su-piel.” (Levinas, Emmanuel, 2011, pág. 183) En pocas palabras, con su vulnerabilidad y exigencia al hacerse presente, el rostro implora e implica el respeto por su vida que conlleva a la imposibilidad de someterlo o reducirlo. El rostro -el Otro- en cambio recuerda siempre la responsabilidad para con él y la enuncia infinitamente por medio de su cuestionamiento -interpelación. Levinas expresa que sin necesidad de experiencias sociológicas, psicológicas, políticas, etc., del ámbito que provengan, antes de cualquier cualificación, el prójimo me llama a responder:

...antes de ser individuación del género *hombre, animal, racional, voluntad libre*, o esencia del tipo que sea, es el perseguido del cual soy responsable hasta el punto de convertirme en su rehén y mi responsabilidad, en lugar de descubrirme en

---

<sup>47</sup> Al estilo del fuerte poder que tienen los Mandamientos, que no pueden violarse éticamente.

<sup>48</sup> En la introducción a la edición española del texto *De otro modo que ser*, Pintor-Ramos recuerda que “Levinas ha expuesto esta experiencia del otro a partir de un rico análisis del <<rostro>> en toda la plasticidad empírica del cara a cara, con su corporeidad única, con los gestos y los surcos de una sensibilidad inmediata e imposible de igualar en ningún discurso gramaticalmente completo.” (Levinas, Emmanuel, 2011, pág. 27)

mi <<esencia>> de Yo trascendental, me despoja y no cesa de despojarme de todo aquello que puede serme común con otro hombre, capaz de este modo de reemplazarme, para interpelarme en mi unicidad como aquel al que nadie puede sustituir. (Levinas, Emmanuel, 2011, pág. 114)

En seguida veremos cómo la esencial situación de rehén no cesa de demandar responsabilidad al sujeto de modo infinito ante los otros. Por ahora, recogiendo un poco lo concerniente al rostro tenemos que: 1) Este concepto tiene alcances universales, es decir, se concede a todo Dasein en la medida en que hace parte, al margen, de estructura esencial del ser. 2) El rostro tiene por principio que el acceso a este es ético antes que cualquier relación tematizable, pues por su simple naturaleza la relación Mismo-Otro antes que basarse en cualquier relación fenomeno(onto)lógica aparece es una ética de la responsabilidad y de cuidado hacia este en cuanto el rostro del Otro tiene significación por sí mismo. 3) Al hacer presencia este ruega y demanda, y su primera demanda y ruego es no asesinarlo. 4) El Otro con su rostro se vuelve un ser metafísico: trascendente, infinito, y todo esto constituye su alteridad (diferencia y otredad absoluta), lo que impide su aprehensión o representación. 5) De la manifestación del rostro surgen demandas inmediatas de cuidado (socorro y auxilio) y *responsabilidad* en que el sujeto adquiere una sumisión hacia el Otro, de manera que se hace rehén inagotablemente. Respondamos entonces cómo se estructura esta responsabilidad y a la vez cómo todo lo anterior se despliega simultáneamente de la noción de rostro.

#### **iv. La responsabilidad incondicional.**

Por otra parte, la *responsabilidad* insustituible de Mismo implicada en el rostro del Otro es presentada también por Levinas como concepto constitutivo de lo humano y anterior a toda experiencia de conocimiento. Según las máximas precedentes, no se puede hablar de la noción de rostro y diferenciarlo de la responsabilidad puesto que son coexistentes y co-originarias, en una palabra, tienen relación de co-implicación. Así las cosas, la responsabilidad, igual que el rostro, es pensada como una característica esencial o inherente a la naturaleza humana que siempre refiere al Otro, pero, a cambio, está alojada en la subjetividad, de hecho, la responsabilidad forma a aquella. A raíz de ello, el solo hecho de existir del sujeto lo hace entrar en relación con el Otro, cosa que, de antemano, hace que se imponga la responsabilidad como imperativa para fundar otros principios éticos. La responsabilidad inherente al ser humano y debida al Otro puede ser concebida como un contrato natural que compromete ineludiblemente al sujeto, pues la relación misma con el Otro ya implica que se esté condicionado a asumir un compromiso ante él. En torno a esto Levinas comenta que

Ser sí mismo, de otro modo que ser, des-interesarse es cargar con la miseria y el fallo del otro e incluso con la responsabilidad que el otro puede tener respecto a mí.

Ser sí mismo –condición de rehén- es tener siempre un grado de responsabilidad superior, la responsabilidad respecto a la responsabilidad del otro.

(...) Es por la condición de rehén como puede haber en el mundo piedad, compasión, perdón, proximidad, incluso lo poco que de ello se encuentra, incluso el simple <<usted delante, señor>>. (Levinas, Emmanuel, 2011, págs. 187-188)

Como resultado, la condición de rehén al parecer es la que desprende los demás principios éticos, sentimientos y pensamientos de humanidad. Esta es en sí misma una percepción -o sensibilidad- primordial que despierta los demás sentimientos y pensamientos morales. de hecho, a la pregunta de Philippe Nemo sobre qué entiende por esta responsabilidad, que es el concepto central y fundante de su ética, y que a la vez es la base complementaria a la teoría del rostro, Levinas responde:

En este libro [*De otro modo que ser*] hablo de la responsabilidad como de la estructura esencial, primera, fundamental, de la subjetividad. Puesto que es en términos éticos como describo la subjetividad. La ética, aquí, no viene a modo de suplemento de una base existencial previa; es en la ética, entendida como responsabilidad, donde se anuda el nudo mismo de lo subjetivo.

Entiendo responsabilidad como responsabilidad para con el otro, así, pues, como responsabilidad para con lo que no es asunto mío o que incluso no me concierne; o que precisamente me concierne, es abordado por mí como rostro. (Levinas, Emmanuel, 2015, pág. 79)

Estas últimas palabras son de suma importancia ya que, como vemos, Levinas resalta una condición humana basada en esta responsabilidad que compromete al Yo (Mismo) incluso hasta de lo que no le concierne. Para Levinas la responsabilidad hacia el Otro es tan fuerte que exige incluso asumir la obligación de que el Otro se haga responsable.

Entre tanto, a partir de las características que definen a un rostro, junto con la responsabilidad entendida como asunto indeclinable en relación con el Otro, se abre una puerta para reelaborar el concepto de rostro dirigiéndolo a otro tipo de “rostros” en tanto dicha responsabilidad del sujeto pertenece a un ámbito trascendente que posibilita decidir el orden de prioridad en que se centra la mirada. Así, pues, se abre una puerta para dotar de significado a aquello que significó (aquello que tuvo rostro), de tal forma que si hablamos de sujetos que han muerto, incumbe al sobreviviente retener esa significación y asumir ese compromiso de la responsabilidad frente al que carece ahora de rostro, independientemente de su ausencia. Pero es un tipo de responsabilidad que se ampliará posteriormente.

Por el momento valga resaltar que aunando todo lo anterior el rostro del Otro es un encuentro con la exterioridad absoluta, metafísica. Y que, aunque inaprehensible, esta exterioridad es lo que produce, define y da sentido a la subjetividad. A este respecto, la tesis

de Levinas (que examina el ámbito relacional e intersubjetivo desde una perspectiva diferente a como lo hace la filosofía tradicional a través del enfoque ontológico), se centrará en los siguientes postulados: 1) el mundo del sujeto solo tiene sentido si hay un Otro, y 2) la relación es antes que nada metafísica (ética), precede entonces a la relación de saber y se presenta como un estado prefilosófico, fundante de la ética y posteriormente del conocimiento: pues entre los seres en su intersubjetividad antes que haber teoría e intento de reducir al Otro por medio del conocimiento, se hace presente una relación ética, de responsabilidad y de encuentro entre *rostros*: “(...) esta relación con el Otro como interlocutor esta relación con un *ente*, precede a toda ontología. Ella es la relación última en el ser. La ontología supone a la metafísica” (Levinas, 2016, pág. 45). Es decir, la ontología supone una relación de alteridad y responsabilidad que media en la entrada en relación del Mismo y el Otro para que se pueda producir luego una relación de saber.

En complemento de la condición metafísica y trascendente con la que el Otro se me presenta, Levinas expresa también que “La idea de *totalidad* y la de *infinito* difieren precisamente en esto: la *primera* es puramente *teorética*; la *otra* es *moral*.”<sup>49</sup> (Levinas, 2016, pág. 87) Lo que lo lleva a concluir que, antes que buscar fundamentos sobre el encuentro uno-otro de carácter temático, está la relación en tanto que tal de acercamiento intersubjetivo en que se sabe la presencia de Mismo-Otro en su completa alteridad, presentándose vulnerables y frágiles y bajo la misma condición, conformándose así un acercamiento, en primer lugar, ético<sup>50</sup>. Tal es la condición existencial primordial que precede a generar una mirada teórica o de conocimiento hacia los otros. En *Totalidad e infinito*, Levinas en su crítica a la primacía del saber y del yo, señala que la cercanía ética es la relación que precede a la mirada ontológica, en sus propias palabras: “Al des-velamiento del ser en general como base del conocimiento y como sentido del ser, preexiste la relación con el ente que se expresa; al plano de la ontología preexiste el plano ético.” (Levinas, 2016, pág. 224).

Más adelante seguirá sosteniendo esta idea en *De otro modo que ser* al dar lugar a la noción del *decir*. Concepción que define el pragmatismo del Otro y con el cual hace ruptura de la esencia a la hora de hacer presencia y emitir significación de rostro, aparición que ya significa poner en cuestión el privilegio filosófico del *ser*. Así, este Otro que aparece es por sí mismo un acontecimiento único que ejerce su libertad por existir en el mundo *de otro modo que ser* al margen de la esencia. Esta es la base sobre la que se construye la filosofía que privilegia la otredad y el reconocimiento del rostro, en la que se propone ver al otro como un fenómeno que impone inmediatamente una sumisión hacia él:

...significa una sumisión del Mismo al Otro que se impone antes de cualquier exhibición del otro, que es preliminar a toda conciencia; o también una afección por

---

<sup>49</sup> Énfasis mío.

<sup>50</sup> “(...) all thinking about what it is to be a human being must begin with such an ‘ungrounded’ ethics.” (Putnam, 2004, pág. 34)

parte del Otro que yo no conozco, que no podré justificar bajo ninguna identidad y que, en tanto que Otro, no se identificará con nada. (...) El ser no será, por tanto, la construcción de un sujeto cognoscente, al contrario de lo que pretende el idealismo. (...) El ser no procederá del conocimiento. Este no-proceder-del-conocimiento tiene un sentido totalmente distinto de lo que supone la ontología. (Levinas, Emmanuel, 2011, pág. 72)

Aquí se antepone entonces el *decir* (responsabilidad que emerge de la manifestación del Otro) a lo *dicho*<sup>51</sup> (pues este último se supone que concentra lo que del ser se ha definido históricamente en la teoría o el conocimiento, en la esencia). El decir en tal sentido produce una *afección* en el sujeto, afección cargada de responsabilidad hacia el Otro que cuestiona en la inmediatez de su presencia. En ese sentido estoy permanentemente en deuda con el (la) que me mira. Adicionalmente, respecto al respeto por la otredad, el *decir* del Otro es lo que asegura y produce la multiplicidad (co-implicación del dejar ser). Es este -el decir- el que permite la expresión <<desnuda>> del Otro y hace que se sitúe más allá de todo atributo y categorización: “El sujeto [asegura Levinas] resiste a esta ontologización en el Decir”. (Levinas, Emmanuel, 2011, pág. 63). Así, cuando hay relación de seres desde el lenguaje espontáneo, este presupone ya una alteridad absoluta y una trascendencia del Otro. Cuando se entabla dicha relación, el Otro se presenta desnudo. Una desnudez, dice Levinas, que es “desprendida de toda forma pero que tiene un sentido por sí misma. Tal desnudez es rostro.” (Levinas, 2016, pág. 77)

Como se observa, hablar de la ética levinasiana no significa hablar de una ética común, mediada por principios y valores ya tematizados, significa situarse en una perspectiva de búsqueda a la manera de Heidegger, de una <<estructura esencial>>, que resulta ser metafísica, y se orienta en buscar unos *principios* primordiales y fundamentales, por decirlo de alguna manera, que pertenecen a la naturaleza interrelacional y configuran la subjetividad, principios que serían de naturaleza humana “instintiva” encontrados tanto en el pensamiento como en lo corporal (en que se miran la piel propia y la del otro desnuda y vulnerable). Estos principios son, asimismo, atemáticos y, en efecto, parecieran ser los que fundan posteriormente una noción secundaria de la ética basada en valores u obligaciones morales que entran al ámbito subjetivo y colectivo, impuestos desde la razón y desde los sentimientos morales.

Bajo esta lógica, al rostro se le debe un respeto y responsabilidad cada que se hace presente, lo cual indicia un impedimento de atentar contra su dignidad e integridad más

---

<sup>51</sup> “La responsabilidad para con el otro es precisamente un Decir antes de todo Dicho. El sorprendente Decir de la responsabilidad para con el otro es contra <<viento y marea>> del ser, es una interrupción de la esencia, un desinterés impuesto por una violencia buena.” (Levinas, Emmanuel, 2011, pág. 95)

esencial: su vida<sup>52</sup>. De esta forma, el Otro hace rehén a Mismo, le presenta una súplica a la vez que le exige un imperativo que expresa el impedimento de asesinarlo, lo que quiere decir que el encuentro antes que estar determinado por una relación ontológica (de conocimiento del otro), lo está por una relación metafísica: ética; por una relación metafísica, o mejor ética, que antecede a las teorías ético-morales en el sentido de una racionalidad práctica: “the strength of Levinas’s position lies, I would claim, in reminding us of the nature of the ethical demand, a demand that must be presupposed at the basis of all moral theories” (Critchley, 2002, pág. 28). Se habla entonces de una ética anterior a la ética, en la cual la segunda es la que da justificación de las conductas. La ética de Levinas se configura como una ética que, primero, entra a la definición misma del *ser*, y, además, segundo, señala las exigencias fundamentales y primarias que le debe un ser a otro. Una ética en donde hay un Otro que cuestiona e interpela en su aparecer con exigencias urgentes y en donde se suspende o se prescinde de principios fundamentados según el conocimiento teórico en relación con lo moral (Levinas, 2016, pág. 39).

Por otro lado, para evitar alguna confusión al respecto, hay que señalar que la ética de Levinas es extensiva y cubre a todo rostro, a todo lo humano, por tanto, esta noción metafísica de la ética exige pensar que no es que se le deba responsabilidad solo aquel que aparece, sino que se aplica a todo Dasein. Así, es una responsabilidad trascendente e inmanente al encarnarse en todo sujeto y, a la vez, a ésta no la determina una ética ya puesta en el saber y en los valores de la convivencia, al contrario, de esta responsabilidad surgen los demás criterios éticos: “... no se trata de la certeza sobre la presencia de Otro, sino de responsabilidad para con él sin la deliberación y la compulsión de verdades en las que nacen los compromisos, sin certeza. Es una responsabilidad que me compromete antes de toda verdad y de toda certeza (...) La situación ética de la responsabilidad no se comprende a partir de la ética”, afirma (Levinas, Emmanuel, 2011, pág. 191). Por consiguiente, el compromiso ético de la responsabilidad -en el sentido de rehén- emerge tan solo con saberse *siendo y coexistiendo* con Otro.

La responsabilidad levinasiana se concibe en términos “superiores”, por así decirlo, pues se refiere a una condición constitutiva y trascendente del sujeto casi que a priori. De tal

---

<sup>52</sup> Al respecto quisiera hacer una breve alusión a la problematización que hace Derrida frente a esta idea en texto *El animal que luego estoy si(gui)endo*, que a la vez dio origen a esta tesis. En este escrito Derrida se pregunta si el concepto de rostro no se debería ampliar al animal, si no habría que concederle este mismo respeto fundamental por su vida y asumir alguna clase de responsabilidad hacia éste. Así, mediante un recorrido por la tradición filosófica y en general de occidente muestra que el animal se concibió siempre como un ente cualquiera, como algo a la mano, sin razón, siempre dispuesto al sometimiento del ser humano, ente -animal-entonces del cual se puede hacer uso. Es importante mencionarlo porque 1. Es un cuestionamiento muy válido en nuestro contexto contemporáneo que exige derechos para los animales y 2. Porque al preguntarse Derrida sobre la posible ampliación y extensión del concepto, esto dio origen a mi cuestionamiento también para ampliar el concepto y aplicarlo a un ser humano que fue asesinado violando la responsabilidad y la perspectiva de rostro que le debió ser dada.

manera que no es una responsabilidad ya teorizada y con contenidos y connotaciones de obligaciones morales reconocidas mediante procesos analíticos o de procedimientos racionales formales<sup>53</sup>, sino que es una responsabilidad espontánea surgida de ese encuentro fundamental con el Otro (rostro) y que de entrada demanda unos cuidados en la medida en que este se presenta “desnudo” y vulnerable. El Mismo adquiere así una responsabilidad en la que “responde a una provocación no tematizable (...) responde, previo a todo entendimiento, de una deuda contraída antes de toda libertad, antes de toda conciencia, antes de todo presente.<sup>54</sup>” (Levinas, Emmanuel, 2011, pág. 56). Esto remite a una ética de humanidad como conducta primaria que, de la mano de Levinas, podríamos resumir de la siguiente manera: “Este modo de responder sin compromiso previo –responsabilidad para con el otro- es la propia fraternidad humana anterior a la libertad. El rostro del otro en la proximidad, más que en la representación, es huella irrepresentable, modo de Infinito.” (Levinas, Emmanuel, 2011, pág. 185)

En conclusión, el Otro, en su decir<sup>55</sup>, es trascendencia y desnudez, es desconocido y de este modo extranjero: es *lo absolutamente Otro* y, por tanto, irrepresentable<sup>56</sup>. Conforme a esto: es poderoso y débil, se presenta con exigencias y desnudo. En su vulnerabilidad se reconoce su hambre y su pobreza (su necesidad de auxilio) y de acuerdo con estas expresa una súplica, pero, a la vez, en su epifanía de *rostro*, simultáneamente implica exigencias y demandas con las que este se convierte en juez y nos convierte en rehenes. Como estructura fundamental el sujeto entonces posee una responsabilidad irrecusable sobre el Otro. Levinas expresa que, si el Otro me interpela de este modo, es en ese momento en que apelo a la generosidad de un mundo que poseo y puedo brindar.

Basado en esta obediencia y generosidad, es sobre la que se puede hablar de la responsabilidad que se tiene ante las víctimas ausentes: *reconocerlas* sabiendo que no las podemos representar. Responder a su llamado y “ver” su rostro. Acoger esos rostros ausentes

---

<sup>53</sup> A propósito de la estructura ética o metafísica que funda Levinas, y que va más allá de la ética común y tematizada, es pertinente retomar la explicación que ofrece Derrida en cuanto a la ética del filósofo lituano (tomada de la edición presente de *Ética e infinito*):

“(…) no olvidemos que Levinas no quiere proponernos leyes o reglas morales, no quiere determinar una moral, sino la esencia de la relación ética en general. Pero en la medida en que esta determinación no se da como teoría de la Ética, se trata de una Ética de la Ética.” (Levinas, Emmanuel, 2015, pág. 76)

<sup>54</sup> Levinas habla al tiempo de una deuda eterna e infinita que se configura como huella desde orígenes remotos en la cual se funda una ética humana de respetar la vida.

<sup>55</sup> Ahora bien, el lenguaje si bien en un comienzo es la expresión del rostro en tanto que éste es desconocido, o sea, es expresión de su subjetividad, posteriormente permite en el acceso a lo objetivo ya que permite el “paso de lo individual a lo general: porque ofrece cosas mías al otro”, continúa Levinas “Hablar es volver común el mundo, crear lugares comunes.” (Levinas, 2016, pág. 79). Esto es lo que permite posteriormente el conocimiento.

<sup>56</sup> Recordemos que el Otro en tanto *vive* y se manifiesta, conserva su trascendencia y su alteridad, así que resguarda su esencia más subjetiva, íntima, propia de su existencia y con la cual se expresa su infinitud y, por tanto, su imposible representación.



con la misma responsabilidad de la que tanto se ha hablado al punto de asumir las demandas y exigencias que nos hacen dichos rostros y con las que nos sabemos rehenes en ese llamado interminable que exige necesidad de justicia. En esta perspectiva, las víctimas se nos aparecerían como un rostro ausente que suplica, reclama, exige y demanda, a la manera del rostro levinasiano, respuesta y cuidado, configurando, simultáneamente, una responsabilidad que nos compromete, que se nos presenta como una deuda de justicia contraída invisiblemente, metafísicamente. A partir de esta deuda debemos pensar ese estado en donde el Mismo -nosotros- se encuentra <<obligado/retenido>> (bajo la condición de rehén) por ese nuevo Otro que es el rostro asesinado y privado de su naturaleza de rostro.

En lo sucesivo a la explicación del rostro, este giro propuesto en donde la mirada se eleva al rostro ausente se conserva tal cual el concepto de responsabilidad como se ha expuesto, pero la concepción del rostro si se somete a una modificación: ahora se contempla la posibilidad de que haya una epifanía del rostro de las víctimas mortales que hacen las veces, precisamente, de juez que interpela y nos impone su sometimiento y llamado a responder desde su ausencia. Se habla de una epifanía metafísica -si se requiere de un término que nos señale esta comprensión.

Entre tanto, hay que aclarar que en el marco de la teoría del rostro la exigencia moral del Otro respecto de Mismo es asimétrica, por tal motivo se debe respetar la Otredad y no pensar que puedo *poder* sobre el Otro y en ese sentido solicitar que piense o se comporte igual, lo cual alerta sobre la imposibilidad de totalización: el psiquismo del Otro dictamina su diferencia y restricción a la totalidad. La relación con el Otro esta mediada, además, por la *separación*, o sea la distancia infinita y trascendente que se impone en las relaciones intersubjetivas y que asimismo demarca una relación no totalizante, de ruptura con respecto a la esencia, que indica que no me es permitido exigirle al otro un pensamiento, sentimientos y conductas iguales a las mías: “lo que me permito exigirme a mí mismo no es comparable a lo que estoy en mi derecho a exigir al Otro. Esta experiencia moral, tan banal, indica una asimetría metafísica: la imposibilidad radical de verse desde fuera y de hablar en el mismo sentido de uno mismo y de los demás; también, por consiguiente, la imposibilidad de totalización.” (Levinas, 2016, pág. 51). De lo asimétrico de esta relación Levinas le expresa a Philippe Nemo:

Uno de los temas fundamentales de *Totalidad e Infinito* (...) es que la relación intersubjetiva es una relación asimétrica. En este sentido, yo soy responsable del otro sin esperar la recíproca<sup>57</sup>, aunque ello me cueste la vida. La recíproca es asunto *suyo*. Precisamente, en la medida en que entre el otro y yo la relación no es recíproca, yo

---

<sup>57</sup> En la edición citada aparece esta traducción poco usual del término. Así, es mejor leerse -intercambiarse- por reciprocidad.

soy sujeción al otro; y soy <<sujeto>> esencialmente en ese sentido. Soy yo quien soporta todo<sup>58</sup>. (Levinas, Emmanuel, 2015, pág. 82)

En relación con esto último, para concluir su idea de esta responsabilidad fuerte esencial a todos los sujetos, Levinas cita a Dostoievski, quien puso en boca de unos de sus personajes, en *Los hermanos Karamazov*, la declaración de que <<Todos nosotros somos culpables de todo y de todos ante todos, y yo más que los otros>> (Levinas, Emmanuel, 2015, pág. 82); a los ojos del filósofo esta idea indica el nivel de responsabilidad (no de culpa, aclara) que se enfrenta en relación con los otros, que hace deudor y rehén imperdurablemente al sujeto. Se trata de una <<responsabilidad total>>, expresa, que le hace responsable ante todos los otros, “El yo tiene siempre una responsabilidad *de más* que los otros (...) soy responsable de las persecuciones que yo sufro. ¡Pero solo yo! Mis <<allegados>> o <<mi pueblo>> son ya los otros, y, para ellos, reclamo justicia.” (Levinas, Emmanuel, 2015, pág. 83) Significa entonces que a la subjetividad le corresponde en extremo hacerse responsable del Otro, tanto que llega a su substitución: aquella en que el Mismo asume la responsabilidad de este otro para con él. De cualquier manera, Mismo siempre “asume la condición -o la incondición- de rehén.” (Levinas, Emmanuel, 2015, pág. 84)

---

<sup>58</sup> Relacionado con esta idea levinasiana en cuanto a la ética, en la *Biografía* de Derrida, Benoît Peeters recuerda que lo que impresionaba de Levinas, y era algo que destacaba Derrida, era su gentil forma de ser, su entrega total al Otro sin condicionamientos. En tal sentido, según cuenta Derrida también en su *Adiós a Levinas*, éste mostraba ser, en su persona, de un carácter infranqueable e incorruptible que obedecía a una ética desbordante que daba prelación al bienestar del Otro. Modo de vida -Ética- según la cual concedía todo su respeto y responsabilidad al Otro, lo que demuestra que era una persona excepcional en la que su vida se correspondía con su teoría. Al modo de la doctrina de la cristiandad, expresan, ponía la otra mejilla como respuesta a la agresión, siempre concediendo al Otro todo su ser y su alteridad.

### **CAPÍTULO III: CONSIDERACIONES SOBRE EL ROSTRO AUSENTE: POR QUÉ MANTENER LA RESPONSABILIDAD Y LA SIGNIFICACIÓN DE LOS SIGNOS DEL PASADO.**

#### **i. El rostro ausente en relación con la responsabilidad.**

Ahora bien, si el rostro ha sido violentado, si ha sido violada la condición más básica de la exigencia ética de Levinas y si además no se aplicó la responsabilidad y justicia que devenía de aquel rostro, se debe, con más razón, adoptar y aplicar dichas fórmulas mencionadas anteriormente hacia estos, es decir, debemos pensar no solo en dotar de rostro a quien se expresa ante mí o sé que existe, sino también a aquellos que han cesado de manifestación: conservar el poder significativo que un día tuvieron es la tarea de los seres del presente sobre quienes se recarga esa responsabilidad adeudada a estos. Al final, en una sociedad de (pos)conflicto los rostros ausentes deben seguir interpelando y cuestionando al Yo en tanto no ha habido, precisamente, esa instancia de justicia y responsabilidad que en la subjetividad se implicaba frente a ese Otro. En vista de ello, debemos crear una disposición afectiva que conlleve a cumplir con la obligación que nace del sufrimiento del otro ausente: “The fundamental obligation we have, Levinas is telling us, is the obligation to make ourselves available to the neediness (and especially the suffering) of the other person.” (Putnam, 2004, pág. 38) En lo que aquí se hace énfasis es que esta obligación que recuerda Putman, debe subsistir y prevalecer aún en la desaparición del rostro, con más razón, debido a la carga moral que implica no haber respondido al rostro y a ese sufrimiento que le fue infringido.

Aunque, sentencias como estas, en las que se demanda absoluto respeto al Otro en su alteridad o la de una entrega de “responsabilidad total” en la que se convive bajo una completa sumisión hacia él -más si este ya ha fallecido-, en el mundo actual parecen utópicas en vista de la evidente vulneración y negación de derechos producidos por el sistema capitalista en que se ha impuesto la razón instrumental y prima más bien un egoísmo moral en que el Otro termina siempre siendo medio y no fin en sí mismo. Este asunto parece ficción en tanto se vive en un orden de cosas completamente en contravía de la ética de Levinas.

Así las cosas, las sugerencias concernientes a la imposibilidad del absolutismo quedan vacías de sentido en un mundo en el que evidentemente se niega la otredad y ha sido objeto de diversos totalitarismos y que de hecho está expuesto permanentemente a que se continúen perpetuando estos sometimientos. Pero, por eso mismo es que debe persistir y se debe mantener vigente esta metafísica y estas nociones éticas como las que Levinas propone, ya que una de las tareas de la filosofía actual en este contexto debería centrarse en recuperar el sentido de la ética y la moral humanista que aminore las expresiones de violencias, radicalismos e imposiciones que niegan la diferencia y los derechos fundamentales y que de

hecho sugerirían un deber de memoria con el pasado y el presente en el cual se haga evidente la opresión y reducción a los que han sido sometidas muchas víctimas.

La idea de pretender “salvar” rostros del pasado, “reconstruirlos”, deberles memoria y responsabilidad parece incrementar más el nivel de ficción. Pero a pesar de esa sensación, es necesario insistir en recuperar una ética que ha sido extirpada en la humanidad debido al deseo de totalización. Aquí proponemos ideas a la vez muy influenciadas por Walter Benjamin consistentes en hacer justicia del y hacia el pasado. En esa clave se leen los conceptos de Levinas, quien en muchos aspectos permite justificar un rostro ausente e intempestivo como el que se quiere argumentar, eso sí, llevando sus conceptos a un punto que en este caso requiere prescindir de algunas condiciones en cierto modo fenomenológicas del rostro levinasiano, como aquella de la plasticidad. Se conservan más bien sus nociones de responsabilidad, trascendencia, infinito y metafísica, y de igual modo, sus cuestionamientos sobre la pretensión de construir una historia universal que abstraiga y aplane toda subjetividad (cuestión que será tratada más adelante).

En esa dirección, la de un posible grado de intencionalidad que subsiste en Levinas en tanto se requiere de un sujeto y un Otro<sup>59</sup> que entren en relación y así emerja la noción de rostro, se pretende cuestionar si solo la capacidad de lenguaje (decir) y de presencia son los que dotan de rostro al rostro (pues son al parecer las condiciones de Levinas para reconocer el rostro como rostro). En el trascurso de sus textos propone insistentemente y desde varios enfoques argumentales (ya se ha hecho referencia a algunos) ideas parecidas a la siguientes:

A la manera en que se me presenta Otro sobrepasando la idea de Otro en mí, la llamamos, en efecto, rostro (...) El rostro del Otro destruye a cada momento y desborda la imagen plástica que me deja, la idea a mi medida y a la medida de su *ideatum*, la idea adecuada. No se manifiesta por cualidades sino por sí mismo. Se *expresa*. (Levinas, 2016, pág. 48).

(...) contra todas las condiciones de visibilidad de los objetos, el ser no se sitúa en la luz de otro sino que se presenta él mismo en la manifestación, que únicamente ha de anunciarlo; está presente como dirigiendo esta manifestación misma; está presente antes de la manifestación, la cual tan solo se manifiesta. *La experiencia absoluta no es des-velamiento sino revelación*: coincidencia de lo expresado y del que expresa; por ello mismo, manifestación privilegiada del Otro - manifestación de un rostro más allá de la forma. La forma que incesantemente traiciona su manifestación, que se fija en forma plástica, ya que adecuada a Mismo, aliena la exterioridad de Otro. El rostro es una presencia viva; es expresión. La vida de la expresión consiste en ir deshaciendo la forma en que el ente, al exponerse como tema, por ello mismo se disimula. El rostro habla. La manifestación del rostro es ya

---

<sup>59</sup> Es decir, un referente que haga presencia y se manifieste.

discurso. El que se manifiesta se presta, como dice platón, socorro a sí mismo. Deshace a cada instante la forma que ofrece. (Levinas, 2016, pág. 66)

El acontecimiento propio de la expresión consiste en dar testimonio de sí garantizando ese testimonio. Este testificar sobre sí mismo sólo es posible como rostro, o sea, como palabra. (Levinas, 2016, pág. 224).

Según estos pasajes -y puede haber múltiples afirmaciones similares- la relación ética (el rostro) sólo emerge en el momento del *cara a cara*, de manera que se exige presencia -o por lo menos certeza de que existe en cuanto Dasein- para producir la responsabilidad contraída descrita anteriormente. “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.” (Levinas, 2016, págs. 222-223)<sup>60</sup>.

El proyecto presente, al contrario de ciertas condiciones exigidas por Levinas a la hora de concebir el rostro, requiere aceptar la idea de un *rostro ausente*. De un rostro que carece de presencia en la experiencia inmanente, evidentemente, pero puede, al fin y al cabo, expresarse con una “existencia” o presencia -lejana y virtual- que tiene como lugar de acogida la intuición y el pensamiento del sobreviviente (siguiendo la propuesta benjaminiana tal acogida debe privilegiar y salvar los proyectos frustrados o víctimas del pasado, o, dicho de otro modo, ponerse del lado de los vencidos para conservar el poder significativo de estos rostros). Lo que aquí se afirma es que este soporta (a la manera de Levinas) ser evocado en términos del rostro, es decir, con la misma obligación (responsabilidad) que éste demanda. En efecto, se intenta producir la posibilidad de que podamos, con base en esta idea, referirnos a los rostros ausentes en términos de la ética de la responsabilidad tomando como referencia apreciaciones del mismo Levinas, reapropiándolas y resignificándolas en su sentido, apuntándolo a ese rostro ausente pues se cree que él mismo abre la posibilidad para ello, al decir, por ejemplo, que su pensamiento del rostro consiste en otorgar sentido al Otro del cual se sabe presenta inmanencia sin que se aparezca ante mí. En ese sentido señala: “Dar un sentido a su presencia es un acontecimiento irreductible a la evidencia (...) Es, a la vez, una presencia más directa que la manifestación visible y una presencia lejana: la del otro. Una presencia que domina a quien la acoge...” (Levinas, 2016, pág. 67).

En *Ética e infinito*, insiste en la misma idea, la de que el rostro “no es del orden de la percepción pura y simple, de la intencionalidad que va hacia la adecuación.” (Levinas, Emmanuel, 2015, pág. 80) Igualmente, sostiene en *De otro modo que ser* (retomemos esa

---

<sup>60</sup> Por supuesto esta idea se mantiene en el contexto Levinasiano de concebir el rostro con su respectiva presencia en donde su alteridad y su cuestionamiento de la libertad del Yo *impide su asesinato*, creando una responsabilidad ética en él(la) que lo (la) vuelve rehén “En la expresión, un ser se presenta él mismo, a sí mismo. El ser que se manifiesta asiste a su propia manifestación y, por tanto, apela a mí.” (Levinas, 2016, pág. 222) Todo esto, en función de su sugerencia de la prohibición de asesinato que emerge de parte del Otro e imponer así su negación total, su aniquilación.

idea), que la “*subjetividad es el Otro-en-el-Mismo (...) significa una sumisión del Mismo al Otro que se impone antes de cualquier exhibición del otro, que es preliminar a toda conciencia; o también una afección por parte del Otro que yo no conozco, que yo no podré justificar desde ninguna identidad y que, en tanto que Otro, no se identificará con nada.*”<sup>61</sup> (Levinas, Emmanuel, 2011, pág. 72).

Así, pues, el Otro no es que necesariamente se muestre, más bien, de este solo capto como un cascarrón, por decirlo de alguna manera. Con base en esta idea de aquel rostro ante el que no se puede fijar una mirada intencional, se puede decir que sobre nosotros los individuos del presente se carga con el peso de la acogida de aquellos rostros ausentes, irrepresentables y, según esta hospitalidad que emprendemos, emerge una obligación moral que ya no consiste en no asesinar el rostro (pues ya perdió dicha condición), sino en salvarlo de una segunda muerte: aquella en donde se produce su olvido o, en el peor de los casos, se revictimiza, para lo cual se requiere mantener vigente su significación de rostro.

Quisiera por ahora destacar esta idea ya que es un punto de partida fundamental que expone que la estructura del ser o la subjetividad está sujeta -y determinada- por el Otro, en un *dar para el otro*, independientemente de su presencia o ausencia o de si lo conozco o no. Dar fundando en una *illegitimidad*, que en Levinas es entendida como un modo de concernirme del Otro –obligación- sin haber entrado en relación con éste, <<sin que este entre en *conjunción* conmigo>>, ese decir, en donde el ser aparece subsumido por la extraña paradoja de verse llamado a responder sin haber adquirido un compromiso previo (Levinas, Emmanuel, 2011, pág. 57). En esta dirección es como debemos asumir la memoria y la responsabilidad por el pasado. En tal sentido, el rostro, la interpelación y la responsabilidad<sup>62</sup> que emerge de un rostro no manifiesto implica fenómenos de sensación y de interioridad que trascienden al presente y generan una particular sensibilidad de empatía y compromiso por hacer justicia hacia sujetos del pasado: una especial mirada en que se escucha el silencio y se “concede” rostro.

Bajo esta concepción, este rostro siempre va a estar <<más allá del logos>>, de lo que puedo captar y capturar (decir o sentir), pero, aun así, soy responsable de él. Esta tesis ha partido de estas ideas, que permiten abrir un horizonte de posibilidad en donde algo ausente (los rostros asesinados) domine a quien lo acoja, en este contexto es un rostro del que surge una obligación moral de memoria.

---

<sup>61</sup> El énfasis es mío.

<sup>62</sup> La responsabilidad que se intenta poner de manifiesto aquí es aquella anterior a toda libertad del sujeto y producida por el Otro, independiente de la presencia o ausencia del él: “Una responsabilidad que es anterior a todo compromiso libre, el sí mismo, al margen de todas las figuras del ser (...) [que configura] la irremisible culpabilidad a la vista del prójimo es como la túnica de Neso de mi piel.” (Levinas, Emmanuel, 2011, pág. 177)

## ii. Deseo metafísico: pensar lo irrepresentable e inadecuado a la idea.

El Otro tiene capacidad de *decir* y a través de este genera una plasticidad que le permite su mostración y performatividad, con las cuales se aparta de la “*esencia*” y se concibe como *absolutamente Otro*. De acuerdo con esto, el Otro se vuelve un sujeto *metafísico, trascendente e infinito*, es decir que ahora el Otro se abstrae en estas “categorías” que fundan una estructura no ontológica pues salvaguardan de entrada su alteridad esencial que desde ninguna relación con perspectiva intencional podrá capturar. Estas categorías exceden lo tematizable. Así, el Otro, en tanto infinito “en su carácter superlativo, inigualable, es ausencia al borde de la nada. Siempre huye. Pero deja el vacío, una noche, una huella en la que su invisibilidad visible es rostro del Próximo.” (Levinas, Emmanuel, 2015, pág. 77)

El Otro, que es acto finito<sup>63</sup> es a la vez nudo y desanudamiento de la esencia en su decir, y eso hace que sea *lo otro que la esencia*, que esté dotado de trascendencia en la cual se ampara su alteridad (Levinas, Emmanuel, 2011, pág. 53). El Otro en este sentido, conserva su subjetividad. Por eso el Otro, que es la misma alteridad, se le aparece al Mismo como un ser sagrado, superlativo, inefable, en palabras de Levinas: “Es sagrada su alteridad, respecto a la cual en una responsabilidad irrecusable me coloco desposeído de mi soberanía. Paradójicamente es en tanto que *alienus* –extranjero y otro- como el hombre no está alienado.” (Levinas, Emmanuel, 2011, pág. 115)

Las características fundamentales del Otro en tanto sujeto, mencionadas arriba, lo hacen aparecer, según Levinas, como un deseo metafísico, esto es, como aquello que “no es <<objeto>> de un conocimiento –lo cual lo reduciría a las medidas de la mirada que contempla-, sino que es lo *deseable*.<sup>64</sup> (...) aquello que es accesible mediante un pensamiento que, en todo momento, *piensa más de lo que se piensa*” (Levinas, 2016, pág. 62). Como se puede ver aquí, tal deseo refiere a aquello que es siempre inalcanzable, insatisfecho, idealizado. El deseo metafísico primordial en la lógica levinasiana sería el rostro en la medida en que emprender su búsqueda equivaldría a desear poseer lo imposible, lo absolutamente Otro, que como tal nunca se muestra por completo, no es aprehensible:

Pienso, en lo que a mí concierne, que la relación con el Infinito no es un saber, sino un Deseo. He intentado describir la diferencia entre el Deseo y la necesidad por el hecho de que el Deseo no puede ser satisfecho; que el Deseo, de alguna manera, se alimenta de sus propias hambres y aumenta con su satisfacción; que el Deseo es como un pensamiento que piensa más de lo que piensa. Estructura paradójica, sin duda, pero que no lo es más que esa presencia del Infinito en un acto finito. (Levinas, Emmanuel, 2015, pág. 78)

---

<sup>63</sup> Digamos ser para la muerte o humano, demasiado humano y en ese orden es materia destinada a perecer.

<sup>64</sup> Énfasis mío.

En este orden de ideas, lo que se trata de hacer en este trabajo es pensar el *rostro ausente*. Aquí también se persigue un deseo metafísico, imposible de satisfacerse puesto que aspira a algo *más* Absolutamente Otro, porque, primero, no se puede representar ya que permanece en su condición de trascendencia (tal cual la condición del Otro); segundo, y más problemático aún, este no tiene posibilidad de lenguaje (decir), de gestualidad o de manifestación, no hay certeza de presencia alguna y en cambio sí de pura ausencia: trascendencia y alteridad. Por tanto, apuntar la mirada a estos rostros ausentes significa intentar hablar y describir a un “ente” que excede al plano de la presencia. Pero, a pesar de esto, lo que se sostiene es que de alguna manera (que por supuesto es metafísica) este rostro ausente se hace presente aún en su incapacidad de hacer presencia empírica desde su silencio, su vacío, su ausencia, con lo cual adquiere significación. Su presentación (si aceptamos la idea de una interpelación o llamado que este nos hace para acogerlo) tiene lugar en la imaginación y en el pensamiento (razón) y no en el espacio sensible, perceptible o trascendental, motivo por el que se constituye, con mayor razón, como un *deseo puramente metafísico* e inalcanzable, en tanto no hay referente de indicación, sino sólo un rasgo -signo-efímero que subyace del poder de lo imaginado.

En pocas palabras, esta tesis intenta extender la concepción de rostro de Levinas, preguntándose e invitando a pensar sobre la posibilidad de tener obligación moral, al estilo del autor, para con un rostro que ya no hace presencia y que, por esta razón, presenta mayor trascendencia e imposibilidad de conocerse, de tematizarse. Esto, profundiza la tesis levinasiana según la cual la relación que sostienen el Mismo y el Otro es metafísica. En virtud de ello, se podría afirmar que es mayor la distancia metafísica que se conserva con respecto a un rostro impensable (el cual impide concebirse siquiera en la imaginación ya que se ha desvanecido y hay que re-“construirlo” o imaginar su existencia sin imagen, sin rostro, sin ápice de datos de la experiencia que posibiliten una mínima representación), pero aun así conservar el principio ético de significación y la deuda contraída de responsabilidad que nos hace rehenes y nos demanda el rostro presente (que configura un deber de memoria). Con ello se busca explorar la tesis de que el rostro ausente nos interpela en su no presencia. De tal modo que si aceptamos que la relación metafísica entre Mismo y lo Otro no es (o no debe ser) totalizante, aún más debemos aseverarlo en el caso de la relación metafísica que se mantiene con un *indeterminado* Otro que ya no es rostro presente, que es inefable, pero al cual se le debe dotar en la imaginación de las mismas características: se debe dotar, pues, de rostro, de una responsabilidad ética adeudada, sabiendo claramente que no se puede concebir meramente como objeto de conocimiento.

Para lo que se intenta plantear conviene citar la idea que Levinas define como el *deseo metafísico*, que es aquel que aspira a lo totalmente otro. Este deseo, reitera, “no descansa sobre ningún parentesco previo. Es un deseo que no cabe satisfacer (...) El deseo metafísico tiene una intención distinta: desea lo de más allá de todo cuanto sencillamente puede



completarlo.” (Levinas, 2016, pág. 28). Tal como se ha venido tratando el asunto, cuando se expresa que intentamos “reconstruir” o “rehacer” el rostro de una persona que lo ha perdido, estamos ante un pensamiento semejante a este tipo de deseo, ya que se trata de desear lo desconocido, sin parentesco, sin cercanía, y así es un deseo que se torna irrepresentable y siempre insatisfecho.

En tal sentido el rostro ausente, el del desaparecido, por ejemplo, evoca imágenes que se nutren de aspectos que se hallan en lo Otro pero que son totalmente inaccesibles<sup>65</sup> y que se nos presenta como alteridad absoluta y desconocida a la que no se puede acceder en vista de que se aspira a un ideal superlativo (que excede a su idea). Estamos, pues, ante un impedimento en contravía de las exigencias de la fenomenología pues en el escenario presente no cabe hablar de ningún correlato y conciencia intencional en donde la idea y el objeto se correspondan y entonces la primera pueda dar cuenta de la aprehensión del segundo. Tal cual es el estado en que se sugiere nos situemos: a un muerto -rostro ausente y desconocido- no lo podemos pensar como correlato de una conciencia intencional que lo capte y lo aprehenda, es imposible. Así, si en la perspectiva de Levinas el deseo por el Otro es inconmensurable a la conciencia, en este caso se nos aparece mucho más inconmensurable este anhelo de un rostro ausente, situado en la eternidad trascendente de una totalidad que tiende a identificarse con la nada.

A propósito de esta dimensión trascendente en la que se encuentra enfocada tal deseo (y que esta tesis sostiene radicalmente bajo la idea de que se puede evocar un rostro ausente), un soporte con que se puede sustentar apela a estas palabras que Levinas expresa: “El deseo es absoluto si el ser que desea es mortal y lo Deseado, invisible. La invisibilidad no indica ausencia de relación: implica relaciones con lo que no está dado, con aquello de lo que no hay idea.” (Levinas, 2016, pág. 28). Con base en la idea precedente el rostro ausente, es imaginable: se puede entrar en relación y comprometerse con este a pesar de su ininteligibilidad y su condición inefable e inenarrable. Es allí, por otra parte, en donde se funda un tipo de responsabilidad al margen de cualquier prototipo de manifestaciones fenoménicas. Una responsabilidad a priori, por decirlo de algún modo, no dependiente de datos empíricos, no deductible, que no tiene nada que ver ni con la experiencia ni con los conceptos. La relación con el rostro ausente, así, obedece a otro tipo de *proximidad* cuya “aproximación al otro está más allá de la experiencia, más allá de la conciencia” (Levinas, Emmanuel, 2011, págs. 102-103).

En este tipo de afirmaciones, Levinas hace manifiesta la trascendencia en la que cree y la que, según él, existe entre lo que es posible pensar en relación con ciertos objetos inalcanzables de este deseo metafísico. Para ello define su concepto de proximidad evocando el *Gorgias* de Platón, diciendo que “La proximidad no depende de ninguna imagen, de nada

---

<sup>65</sup> Son pura necesidad y de hambre de lo Otro.

que aparezca. La proximidad va de alma a alma, al margen de cualquier manifestación fenoménica, al margen de cualquier dato.” (Levinas, Emmanuel, 2011, pág. 102)

Las ideas de los párrafos anteriores son el centro de esta tesis en la medida en que expresan que la relación con el Otro, en el caso del rostro ausente, es más bien espiritual y que está atada a una responsabilidad que emerge hacia éste independientemente de cuál sea la experiencia relacional, bien puede ser propiamente empírica o bien de un sujeto dirigida hacia un indeterminado Otro. Se podría traducir, más bien, como un sentimiento de responsabilidad humana que vincula a los sujetos independientemente del objeto (rostro) sobre el que decidan responder o decidan les incumbe en tanto los interpela. Lo anterior indica que no solo se entra en relación con lo humano que hace presencia<sup>66</sup>, sino que este rostro puede ser intangible y sin figura, sin imagen, como en el caso del rostro ausente.

Esta es justamente la interpretación sugerida en este estudio: se indica la posibilidad de entrar en relación (en forma de deseo metafísico) con algo que escapa a ecuaciones sensibles y de captura fenomenológica. Exige pues una metafísica capaz de prescindir de la referencia empírica o trascendental, pues intenta hacer aparente algo que ya está fuera del mundo de los conceptos y de la sensación, de tal manera que se instala entonces en otras lógicas que solicitan aceptar un conocimiento que cimienta sus bases en fundamentos apartados de la experiencia. En un apartado posterior -*Signo y sentido*- se propondrán nuevas maneras de significar de lo ausente para profundizar en esta idea, por ahora se expresará que el deseo aludido, es claramente entendido como un “Deseo sin satisfacción que, justamente, *entiende y escucha* el alejamiento, la alteridad y la exterioridad de Otro. [y que] para el deseo, esta alteridad, inadecuada a la idea, tiene sentido.” (Levinas, 2016, pág. 29)

Este deseo metafísico que es inherente al rostro ausente funda una responsabilidad <<*más allá del logos*>> en la que el Otro interpela y está en constante cuestionamiento y persecución de Mismo. Como efecto, surge la necesidad de otorgar una justicia y una solidaridad que no depende de la estricta presencia de este rostro y constituye así una relación a priori de deber con lo no presente, pero que es significativa (más adelante se harán referencias a este problema).

Como vemos, el deseo en cuestión se emparenta con lo que Levinas concibe como *infinito*, y que se define como aquello que desborda a la idea que tenemos del Otro, siempre está más allá: “La idea de infinito, el desbordamiento del pensamiento finito por su contenido, efectúa la relación del pensamiento con lo que sobrepasa su capacidad, con aquello que el pensamiento aprende en todo momento sin que le suponga un obstáculo. Tal es la situación

---

<sup>66</sup> También, por ejemplo, en la época contemporánea hay una tendencia en la que se ha adelantado la tesis derridiana sobre el animal interrogador, que interpela; generándose así una convicción de que éste puede ser dotado de rostro.

a la que llamamos acogida del rostro.” (Levinas, 2016, pág. 219)<sup>67</sup>. El Otro, ya se ha dicho, presenta *su* infinito (la imposibilidad de aprehensión y comprensión), lo cual hace que sobrepase la idea que se hace Mismo de él. Aquel se hace trascendente y no se deja integrar conceptualmente, se reconstruye en una relación asimétrica en que aparece como irreductible, cosa que impide su totalización. Por tanto, el Mismo y lo Otro no pueden entablar una relación de conocimiento absoluto uno sobre el otro, pues la relación constitutiva que se deriva de dicha trascendencia es de fractura a la totalidad, es de infinitud.

El Otro, en consecuencia, está más allá de la esencia y no recae simplemente en conceptos o categorías: “El Otro permanece siendo infinitamente trascendente, infinitamente extranjero; pero su rostro, en el que se produce su epifanía y que me llama, rompe con el mundo que puede sernos común” (Levinas, 2016, pág. 215). Ahora bien, ¿cómo el Otro es infinito respecto de mí? Levinas advierte que el Otro mantiene su infinitud poniendo en cuestión inmanentemente los poderes y la libertad del Yo con esa trascendencia que le propia, incapturable e inagotable, es decir, el Otro es infinito pese a la idea que me hago de él(la). El Otro excede esta idea así se crea que se ha elaborado un conocimiento tematizado (estudiado) de éste<sup>68</sup>. El Otro en su performatividad siempre será infinito, pues desborda cualquier idea que se crea se ha construido bajo alguna mirada intencional. En sus palabras, entre el Yo y el Otro se produce una relación en la que Otro aparece como “un ser infinitamente distante, o sea, que desborda su idea (...) Si la ontología (comprensión del ser, abrazo que lo abarca) es imposible (...) es porque la comprensión del ser en general no puede dominar la relación con el Otro. Esta manda sobre aquella.” (Levinas, 2016, pág. 44).

En efecto, si esto se afirma en la situación de un rostro presente, el Otro que se identifica con el rostro ausente se enmarca, en mayor medida, a esta concepción de infinitud y trascendencia. Frente a este no queda más que aceptar su *absoluto* desconocimiento. Definitivamente sobrepasa en un grado inconmensurable el signo que se pueda hacer de él. Y si bien es claro que la intención hacia un rostro tal no es de captura (pues aumenta su imposibilidad de aprehensión), sí podemos trazar un objetivo que consista en abrir una dimensión en la cual se conciba desde la razón (al entender kantiano), que apelando a la capacidad de imaginar, de crear y de pensar, pueda evocar asimismo imágenes e ideas de estos para configurar una particular consciencia moral, un ideal de memoria, de acogida y tal vez de *obligación* moral hacia aquellos rostros desvanecidos, para con los que se debería tener una responsabilidad ética de reparación y de justicia. De acuerdo con los razonamientos que se han venido esbozando, esa imagen más metafísica, más trascendente e infinita con la

---

<sup>67</sup> La idea de infinito es retomada por Levinas de Descartes. En esta argumentación Descartes expone este concepto de infinito como aquello que piensa cada vez más de lo que se piensa o es posible pensar, es decir, excede lo material y lo inteligible (semejante a uno de los procedimientos de los que es capaz la razón en Kant –que hace uso de la imaginación y la creatividad– y por lo que difiere del entendimiento que es más la facultad del conocer, de los conceptos).

<sup>68</sup> Nuevamente cabe hacer alusión al ejercicio Derrida-Bennington.

que debemos pensar el rostro ausente, es irrepresentable, definitivamente, pero subsiste algo de ella en el presente que es cuestionador constantemente de los sobrevivientes y les solicita ese deber de responsabilidad adeudada al pasado, generándose así una clase de compromiso frente a los muertos, como un llamado de parte de estos en el que su muerte se recarga y se presenta como culpa y responsabilidad de los sujetos del presente (idea que se profundiza en el apartado x correspondiente a la noción de la muerte en Levinas).

Por supuesto, para que esta consciencia moral se dé en los individuos, se debe abandonar la pretensión teórica -tematizadora-, como se ha declarado, y conducirse, mejor, por una relación previa, metafísica, basada en esta ética en donde el Otro se presenta como infinito y en la que, en vez de que el Yo imponga su dominancia, se sienta dominado, interpelado. Esta por decir así subyugación del yo por el Otro es lo que configura la ética: concebir al Otro con su poder cuestionador sobre mi libertad y limitando mi poder inmanentemente, haciéndome su rehén. Como se expresó al definir la metafísica levinasiana -apartado ii, p. 20- el invertir los términos (o sea anteponer la ética a la ontología -pues ésta última elimina dicha interpelación), es conceder al Otro su poder cuestionador inagotable. Sin duda para impedir el pensamiento totalitario y asumir la responsabilidad al Otro se debe partir de ese axioma según el cual <<acoger al Otro es poner mi libertad en cuestión>>.

Aquí nos encontramos ante una noción fuerte de ética que expresa una relación entre seres muy anterior a las relaciones ya razonadas o de conciencia y que dicta que universalmente la persona asume una “postura” ética en la que se acoge al Otro y se hace responsable de él. Deberíamos pensar que el Otro permite proyectarnos en él y en este sentido ver la vulnerabilidad a la que fue sometido el rostro ausente como si nos pudiera pasar. En esos sentidos, deberíamos efectuar la posibilidad de descubrir la justicia y la injusticia en su acogida, apelar siempre a nuestra bondad y nuestra condición de rehén para desvelar nuestros ideales, intereses y pensamientos a través de él.

En este caso se invita aceptar una acogida del Otro, ya ausente y sin poder de manifestación, y prestarle, en la medida de lo posible, *nuestra* gestualidad (nuestro decir) para de esta forma inscribirlo en la historia y dotarlo de sentido, de rostro, cosa que a su vez sería hacer un eco de él, hacer audible o visible lo que ha salido de nuestros marcos de referencia, de nuestra percepción, pero que amerita significar. Visto así, ese Otro nos solicita, ruega y demanda ser salvado en tanto que desapareció bajo el sometimiento de tratos violentos en los que se anuló toda responsabilidad y noción de rostro que, en primer lugar, impedía su asesinato (similar al estilo del pensamiento de Benjamin, quien sugiere salvar a los muertos de la injusticia y a los acontecimientos en los instantes de peligro de desaparición).

### iii. Rostro, ausencia de rostro e interpelación.

En este contexto, ¿es plausible y justificable sostener la responsabilidad debida al rostro como el que habla Levinas a un ser sin rostro o ausente de él? ¿Se puede acaso pensar en la existencia de ese Otro que ya no se manifiesta, que carece radicalmente de *decir* y sostener que este nos cuestiona? Este es justamente el problema que se propone pensar en este trabajo. Obviamente no se trata de dirigir esta pregunta sobre un rostro cualquiera del pasado, sino que tal problema se enmarca en el *deber* que tenemos de pensar sobre los rostros violentados, es decir, borrados y/o exterminados en situaciones de violencia, ya que es a estos a quienes se les ha quitado la dignidad y se les ha despojado de la *responsabilidad* debida en su antigua condición de rostros. Junto con lo anterior, otro objetivo fundamental de esta investigación se pregunta el por qué recae sobre nosotros el deber de hacer memoria. En términos generales, esta obligación la entendemos aquí como un estar comprometido, de forma intempestiva, de impedir sumar al crimen físico el asesinato hermenéutico como lo sugiere Reyes Mate (Reyes, 2006, pág. 27).

Es en este punto en que se conjugan ciertas tesis levinasianas con ideas que tal vez no se contemplaron en su teoría, pues quizá no era su intención en estos libros principales demostrar una teoría de tal responsabilidad más allá de la presencia. Levinas, desde su perspectiva, propuso que entrar en relación con el Otro significa entablar una proximidad con lo *absolutamente Otro* y es de éste de quien emerge una responsabilidad ética. Adicionalmente, expresaba que esta relación particular (ética) no podía ser consumida por la ontología general del ser, pues el rostro, al hacerse presente interpela con su fuerza de trascendencia:

... me opone no una fuerza mayor (...) sino la trascendencia misma de su ser respecto a ese todo; no cualquier superlativo de poder, sino precisamente lo infinito de su trascendencia. Este infinito, más fuerte que el crimen, nos resiste ya en su rostro, es su rostro, es la *expresión* original, es la primera palabra: <<no asesinarás>>. Lo infinito paraliza el poder por su resistencia infinita al asesinato; la cual, dura e insuperable, resplandece en el rostro, en la total desnudez de sus ojos, indefensa; en la desnudez del estar absolutamente abierto el Trascendente. Hay aquí relación no con una resistencia muy grande, sino con algo absolutamente *Otro*: la relación con lo que no tiene resistencia, la resistencia ética. (Levinas, 2016, pág. 221)

En apartados anteriores se ha hecho alusión a la problematización presupuesta aquí según la cual se debe partir de un principio de mantener la obligación moral debida al rostro ausente, pero esta implica conservar la idea de entrar en relación con este que es absolutamente Otro. Para ello es necesario resignificar la concepción de esta primera demanda emergente del rostro consistente en la imposibilidad del asesinato. El rostro ausente debe exceptuarla o, conforme a como decíamos por medio de Reyes Mate, asumir un deber

de impedir su segunda muerte que es la simbólica. Para lo cual también vale la pena recordar las palabras de Felman de que tenemos que salvar del cadáver su poder de simbolizar y moralizar. Pero todo esto será posible en la medida en que el rostro ausente apele a nuestra conciencia y ejerza la interpelación y llamado de acogida teniendo en cuenta el sometimiento causado a su rostro y la injusticia que ha recaído sobre él. Así, aunque alojado en su mera trascendencia, debemos perseguir esta idea (hacer subsistir ese deseo metafísico que se impone) independientemente de la distancia que impone este rostro desde su ausencia.

En sintonía con esto, podemos aplicar una interpretación más allá de Levinas, que contemple la idea de que aquel ser absolutamente Otro (que es precisamente aquel, en rigor, metafísico, como en el caso de quien fallece) todavía nos cuestione, nos interpele, en la medida en que reclama por la violación de que ha sido objeto, ya que ha sido transgredido aquel ideal ético de responsabilidad y contemplación de rostro adeudado a él (o ella). Retomar y oponer al mismo Levinas aquellas palabras en que señala que el “manifestarse como rostro es *imponerse*, más allá de la forma, manifiesta y puramente fenoménica; es precisamente de una manera irreductible a la manifestación: como la rectitud misma del cara a cara, sin intermediación de ninguna imagen, en su desnudez, o sea, en su miseria y su hambre.” (Levinas, 2016, pág. 222) Lo anterior nos invita a que pensemos que si Otro - presente- nos hace un *llamado* con su rostro y, de entrada, prohíbe su asesinato, más debería interpelar el rostro vulnerado y masacrado, pues a este se le han transgredido aquellos principios éticos de los que habla el filósofo y entonces no deberíamos ser sordos a su llamado.

Podríamos repensar la idea de esta *llamada* aplicada a un rostro carente de presencia a partir, también, de la noción cartesiana de *ideatum*, que se define como aquella “supra-idea”<sup>69</sup> de algo que existe más allá o que se encuentra alejado o superior a su idea, y que es exterior a ésta. El *ideatum* –siguiendo tesis ya esbozadas- posee rasgos de trascendencia e infinitud en relación con su idea y <<desborda la capacidad de pensarlo>>. *Ideatum* se relaciona entonces con la noción de Infinito, son correlativas. Juntando los dos sentidos, Levinas expondrá que “La noción cartesiana de la idea de infinito designa una relación con un ser que conserva su exterioridad total respecto a quien lo piensa.” (Levinas, 2016, pág. 47) Tal es la condición del rostro ausente que se intenta experimentar: tiene como característica el hecho de ser absolutamente Otro y de ser exterior e infinito a quien lo piensa, excede cualquier idea que uno se pueda formar de éste. *Ideatum* así entendido es el complemento de aquel deseo metafísico, de hecho, es su base, lo estructura. Este rostro ausente y vulnerado que se quiere evocar (ente cuya idea nos excede y es infinita y externa) tendría que ser la base inicial *-Ideatum-* para partir a la búsqueda de una sensación de responsabilidad más superior que nos llama, nos reclama y nos exige.

---

<sup>69</sup> Expresión que define aquello que está por encima o que excede la propia idea que se tiene de algo.

Simultáneamente, esto equivale a producir una clase de metafísica al estilo de Levinas, muy de la mano de su concepto de *rostridad*, solo que con la diferencia de que aquí se prescinde de lo performativo (presencia y manifestación) que su noción de rostro exige. Definitivamente, en la lógica de esta tesis, el Otro del cual soy rehén ya no puede manifestarse en la experiencia, ya no me es posible pensarlo como fenómeno, sino como simple *apariencia*. Su aparición queda a disposición de una posible imagen del pensamiento y de la imaginación que le den contenido y significación, la manifiesten. Por consiguiente, al rostro ausente no queda más que pensarlo en términos de *ideatum* y deseo metafísico, o sea, como algo que se pone más allá de su idea, pero con lo que de todas maneras entro en relación, no en forma performativa, que es lo que supone el filósofo, sino, en tanto que tal, con el pensamiento en el que tiene lugar dicha supra-idea, lo que significa que si bien este deseo es superlativo a su idea no quiere decir que no pueda pensarse e imaginarse (de hecho en muchos subsiste como recuerdo, por ejemplo en sus familiares; no obstante, la idea es que su significación tenga mayor alcance de acuerdo con la interpelación expuesta). De todos modos, en torno a este problema, el rostro que no tiene capacidad de expresión y está privado de inmanencia tiene un aparecer ambiguo e indefinido que es más bien de carácter intempestivo. Lo que se propone en este escenario del pensamiento sin referente o rostro propiamente dicho al cual indicar, es que subsista la responsabilidad y las consecuencias levinasianas del rostro, pero que prescinda de la presencia, esto es, mantener la condición de rehén de parte del sujeto en donde este Otro ausente siga interpelando y cuestionando nuestra libertad, de tal manera que haga subyacer una sensibilidad equivalente a un deber moral de responder a su acogida.

De acuerdo con los razonamientos que se han venido realizando, el rostro ausente se entenderá entonces como aquello que hace un llamado, que produce y exige responsabilidad y justicia. En esa medida cuestiona e interpela intempestivamente, pero ya no con su manifestación inmanente, sino con una *epifanía* trascendente, vista siempre como infinitud, como *ideatum* inefable e irrepresentable. Así pues, el surgimiento del deseo que aparece aquí es incolmable, este es un deseo que no puede satisfacerse, es dimensional e inconmensurablemente lejano, *Absolutamente Otro*, lo que nos lleva a interpretar ahora *ideatum* y deseo metafísico de manera más radical que el rostro tematizado por Levinas y aplicarlo a estos rostros ausentes, con las mismas consecuencias éticas demandadas por un rostro presente. Esta obligación moral intempestiva que emerge en este marco de comprensión, tal como se anunció con Dosse (y Felman-Acota), supone un retorno del acontecimiento, en este contexto, un retorno de un acontecimiento-rostro que vuelve de manera ahistórica a hacernos rehenes y a suplicarnos su acogida para recordar un pasado que no debe ponerse sencillamente en el olvido sino al cual se le adeuda conferirle una estructura

de significación, de sentido, en donde se ponga de presente las ignominias con las que se negó su rostro y el sufrimiento al que fue sometido<sup>70</sup>.

Esta recepción del Otro (del rostro ausente), o mejor la idea que “me hago” de éste, tiene que pasar por un pensamiento que se elabora, principalmente, desde ciertas gramáticas que permitan expresarlo (o imaginarlo, por lo menos), pero quedando sin embargo ese Otro siempre superior a esta misma idea. Ante esto, ante la imposibilidad de acceso y representación de ese rostro ausente, podemos adoptar la tarea de realizar lo que se ha conocido como las <<narrativas del residuo>>, que nos permitirán salvar algo de estos rostros, independientemente de que excedan la idea con que intentamos acercarnos, tal tarea debe permanecer pendiente siempre y nos tienen que ocupar a las personas del presente.

Anteriormente se esbozó el problema central de Levinas que era sustentar en sus dos grandes obras el rostro referido a algunas experiencias de manifestación que se puedan percibir de una persona, Levinas está hablando evidentemente de que quien posee rostro es aquel o aquella de quien hubiésemos podido tener o de quien tengamos siquiera una mínima experiencia de representación, o sea, quien pertenezca al género humano y haga o se sepa que hace presencia. El rostro, bajo los preceptos levinasianos, exige poner el acento, igualmente en el verbo *ser*, en términos infinitivos, puesto que rostro es aquel de quien se tiene certeza coexiste, se expresa, dice. Independientemente de si es conocido o no, debe saberse de su existencia y su tener *ser* (debe saberse de su inmanencia) para tener rostro. Pero, podemos llevar el asunto más allá evitando agotar dicha definición y proponer un mayor alcance. Proponer, conforme a como se viene planteando, que el rostro puede también abarcar esa noción abstracta según la cual se debe una responsabilidad moral en la que somos rehenes de rostros que agotaron su presentación y de los cuales no tuvimos esa mínima experiencia de representación. Pues estos rostros si bien cesaron de expresión, en algún momento se hicieron manifiestos y por eso deberían tener aun cierta dignidad.

En Levinas la noción de rostro *tiene* un sentido por sí misma que precede a cualquier donación de sentido<sup>71</sup>, es decir, este rostro *significa* (se manifiesta) por sí mismo, *es*, independientemente de mi iniciativa o mi poder de significarlo. Este es un criterio que se impone como obstáculo y oposición a lo que se intenta sostener en esta tesis en tanto reconfigurar o reconstruir un rostro ya sin poder de manifestación exige de entrada la

---

<sup>70</sup> En tal sentido, la tesis VI reza: <<Articular históricamente el pasado no significa conocerlo “tal y como verdaderamente fue”. Significa apoderarse de un recuerdo tal y como relumbra en el instante de un peligro. Al materialismo histórico le incumbe fijar una mirada del pasado tal y como se le presenta de improviso al sujeto histórico en el instante del peligro.>> (Benjamin, Walter, 2018, pág. 309)

<sup>71</sup> Recordemos que se opone a una mirada fenomenológica, que se dirige al objeto bajo una actitud intelectual que tiene el fin de objetivar o universalizar los fenómenos y así poder abstraer el acontecer de estos y poder formularlos en enunciados (conceptos) exceptuando en ellos la contingencia. A esta le opone la ética que es previa a cualquier tematización y es el acontecer fundamental del ser en su estar en el mundo, de la cual se desprenden su alteridad y trascendencia universales.



necesidad de dar ese sentido, de construirlo desde el sobreviviente, pues, se insiste, no hay ya un sentido anterior que provenga precedentemente de un rostro manifiesto. Esto hace que se abandone la exigencia del aparecer pragmático del rostro (decir), y se evoque otro tipo de experiencia en que se *presume* el rostro y que es más bien fantasmática, intempestiva, lo cual implica conservar la significación de algo que carece de signo y luego llenarlo de sentido, de contenido, de rostro. Conceder, como lo expresa María del Rosario Acosta en *Los silencios de la guerra*, la exigencia de una escucha a lo inaudible, de una presencia al vacío y a la ausencia, de narración a lo inenarrable, todo a partir de los residuos de que se disponga.

A este respecto, falta por decir que Levinas concilia una filosofía de la experiencia (filosofía de la presencia), con una filosofía idealista y, en consecuencia, construye una filosofía de la inmanencia y la trascendencia a la vez. En la lógica del presente este trabajo se hace necesario partir de una filosofía de lo ideal con consecuencias que igual se mantienen en lo ideal, en otras palabras, se parte de un espacio cuya fuente es cierto idealismo moral concedido a imágenes -rostros- igualmente ideales (que en algún punto tuvieron manifestación en el mundo fenoménico), lo cual indica que las ideas para expresar la responsabilidad sobre un rostro ausente y la posible dotación del rostro mismo siempre se mantendrán en un grado de abstracción difícil de representar en la experiencia.

En resumen, estamos hablando de un deber de memoria que implica evocar rostros ausentes correspondiéndose con ideas abstractas y ambiguas sobre estos mismos. En este sentido, en este trabajo se insiste, no en la idea de la interpelación de lo ausente que se expresa ante mí (pues esto presenta una imposibilidad fenoménica), pero sí en la posible interpelación (y correspondiente responsabilidad o necesidad de memoria) producidas por un rostro inexpresivo e inexistente que se supone se hace manifiesto. Habrá que representar este rostro mediante ejercicios parecidos a las <<gramáticas del silencio>> como las que Acosta propone, con los cuales nos neguemos a dejar morir o dejar en el olvido la significación de ese rostro, y en efecto, con esto evitemos la pérdida de la narración de eso que merece ser narrado, lo cual, desde luego, hace que este rostro sobreviva entonces en la memoria o en imaginación (pensamiento), en lo ideal.

#### **iv. Signo, lenguaje y significación.**

Dicho lo anterior, valga preguntar cómo un “ser” carente de rostro puede tener sentido o puede ser dotado de sentido (que es lo que se intenta rastrear y pensar), puesto que en su filosofía Levinas sugiere la exigencia de la presencia para conceder la responsabilidad que nos es inherente y nos constituye a la hora de entablar relación con el Otro. Así las cosas, es al ser *con rostro* al que se le debe esta ética, al Otro que tiene capacidad de interpelación, de manifestarse. En conclusión, metafísica, en la que Levinas pareciese exigir la presencia del Otro para que surja la estructura ética que él plantea.

Desde luego, es necesario que el Otro se presente y funcione como signo, pues de lo contrario desaparecería la noción y el significado de rostro que se brinda desde una subjetividad a otra (aquí resistimos a esa idea de la presencia y recuperamos, como se verá a continuación la significación significativa de alguien que tuvo esa condición de rostro). Así Levinas hace énfasis en que la manifestación se lleva a cabo a través del lenguaje o, de modo más preciso, ejerciendo su pragmática por medio del decir, que son las primeras características, para él, capaces de emitir significación. En relación con esto deja atado el concepto referido a los signos o a la expresión inmanente con que una persona se pueda hacerse manifiesta, señala: “El sentido es el rostro del otro, y todo recurso a la palabra se sitúa ya en el interior del cara a cara original del lenguaje”. (Levinas, 2016, pág. 230) Además, para poner de presente la trascendencia del Otro y preservar su significación con respecto al análisis intencional o trascendental-ontológico, aclara:

La significación es lo Infinito; pero lo infinito no se presenta a un pensamiento trascendental, ni siquiera a la actividad con sentido, sino en el Otro: él se encara conmigo y me pone en cuestión y me obliga por su esencia de infinito. Este <<algo>> que se llama significación surge en el ser como lenguaje, porque la esencia del lenguaje es la relación con el otro (...) La significación es lo infinito, o sea, el Otro (...) La significación precede a la *Sinngebung* [donación de sentido]... (Levinas, 2016, pág. 231)

Esto explica por qué el rostro es significación significativa. No requiere de someterse a ninguna contemplación intencional, sino que su presencia por sí misma significa y tiene trascendencia. Su aparecer esencial respecto de alguien que lo contempla implica un responder ético de parte de este último. Lo que se quiere señalar es que en la teoría de Levinas sigue habiendo en algún sentido un resto de intencionalidad pues se debe tener un objeto de referencia que se presenta a una conciencia ya que se solicita necesariamente un rostro. En resumen, el filósofo indica que hay dos condiciones para que se dé origen a esta estructura ética (al rostro): 1) la presencia de Otro, su manifestación o revelación (*epifanía*) y 2) El *decir*, o sea, la emisión de signos con los que el Otro con su acción escapa a la esencia y a la totalización de la estática esencia del ser. Vemos pues, aún en el sentido que Levinas ofrece y concede al rostro, no deja de haber una conciencia que prescindiera de su objeto pues necesita ese Otro al cual señalar, requiere de un rostro-Otro que se hace manifiesto y que advierta su trascendencia.

Sin embargo, por otro lado, y pese a todas estas afirmaciones, hay ciertas obscuridades en que Levinas deja una luz con la cual se puede dar paso a pensar que lo silente, que carece de expresión, de decir, de gestos y de signos, y por tanto está ausente de rostro, es igualmente un *proto-signo* que aporta o contiene significación y en tal sentido se “*expresa*”. Dichas obscuridades refieren más a su proyecto en el que se intenta mostrar que hay unos pensamientos previos, pre-filosóficos, anteriores al conocimiento. Estado previo

correspondiente una totalidad metafísica (Dios) que, a manera de Descartes, pone las ideas en el razonamiento de los seres humanos. No nos interesa llegar hasta ese punto, pero si aprovechar para decir que de aquellos rostros ausentes, que en algún momento hicieron presencia, se puede salvar ese residuo que queda, esa idea de ellos que se mantiene en el pensamiento y presentarlos entonces como un signo aún latente de ese rostro.

Sobre dichas obscuridades es sobre las que se hace énfasis y las que interesan aquí ya que son el soporte de esta tesis. Estas nociones presentadas a continuación son las que permiten sostener la idea de que un ser que se manifestó puede aún generar alguna clase de sentido y tener la posibilidad de mantener dicha manifestación ahora en forma de vestigio, de residuo, de leve signo, de *huella*.

Para empezar, Levinas expresa que el silencio es otro de los mundos que me vienen del Otro. Y cuando éste lo expresa se ha blindado a la interpretación pues impide su posible “lectura”, su mostración signica. Pero, su expresión en ese momento silente igualmente sigue siendo expresión de signos. El rostro ausente que buscamos es de esa naturaleza: su capacidad expresiva no se enuncia en un *discurso* o *decir* (en estricto sentido conforme al concepto de Levinas), pero sí “emite” una significación, que puede provenir del vacío, de la ausencia y el silencio. Es esta producción de “signos” <<fantasmáticos>> lo que trataremos de describir, pero no bajo una pretensión temática, sino bajo la ambigüedad y la aparición muda que los determina, con el fin de remitirlos a algún tipo de responsabilidad moral encarnada en los sujetos del presente hacia estos.<sup>72</sup>

La idea entonces es abandonar ese <<lenguaje encarnado>> que dota de sentido y *significa* por medio de una conciencia intencional (lenguaje atado a la idea del conocer y que igual no deja de depender de la presencia, de la manifestación del otro). A cambio de ese lenguaje encarnado, el objetivo sería extraer la *significación* que el rostro ausente mantiene al margen de la representación, salvarla ya que en estricto sentido “relampaguea y amenaza con perderse”. Salvar ese plus -diría Levinas ambiguamente- que no se presta a la captura de lo intencional y a la vez compromete la libertad del sujeto en tanto se ve cuestionado:

El plus de la significación sobre la representación, ¿acaso no estriba en una *nueva manera –nueva en relación con la intencionalidad constituyente- de presentarse*<sup>73</sup>: una manera cuyo secreto no agota el análisis de la <<intencionalidad del cuerpo>>? (...) *El ser de la significación consiste en poner en cuestión, en una relación ética, a la propia libertad constituyente.* (Levinas, 2016, pág. 230)

---

<sup>72</sup> Esto, obviamente, si se acepta que, en ausencia de rostro, es decir, en la aparición muda hay significación y sentido (que sobre todo conlleva a un reclamo por la justicia).

<sup>73</sup> El énfasis de esta línea es mío.

Con todo, se debe evitar pensar que la capacidad de emitir significación solo se encuentra ligada a la presencia y abrimos a otras posibilidades de expresión y de pensamiento que permitan prescindir de dicha referencia empírica del Otro. Así, en contraste con el pensamiento científico, pensar en la potencial creación de unas gramáticas diferentes que admitan salvar este plus (significación) al que hace alusión Levinas (que en resumen se define como un “*plus inagotable de lo infinito* que desborda lo actual de la conciencia”), y que puede ser susceptible de extenderse a una interpretación en que no solo lo que hace presencia dé sentido.

Nuestro problema nos lleva a contemplar la opción de que también se pueda evocar imágenes –rostros- no presentes que pueden generar significación bajo la condición de la ausencia del objeto que (no)se presenta a la conciencia. En ese sentido se debe poner en cuestión la idea de Levinas de que solo el rostro como presencia genera significación y posteriormente sentido, pues sobre estos rostros carentes de presencia se puede decir que se manifestaron en algún momento y es ahora cuando no se tiene referente fenoménico que haga las veces de objeto sobre el que se pone una conciencia intencional. Ahora estos son objeto de un pensamiento, son una imagen abstracta, ficticia, inefable, que se evoca *en la imaginación*. Es en el pensamiento en donde se alojan, más exactamente en la razón como facultad de pensar lo ideal más allá o al margen de la representación. Allí se puede de algún modo significarlos, “representarlos” (pensarlos) y elaborar un sentido adonde no lo hay.

Pues bien, en contra de la exigencia levinasiana de un emisor y un receptor de signos en presentes determinados que conciben el mutuo rostro de sí, proponemos un rostro ausente que, a pesar de no ser capaz de emitir de signos de lenguaje<sup>74</sup>, sí encuentra un receptor (quien percibe y lee su rostro inexpresivo y lo expone en ejercicios de memoria). En definitiva, al entender de Levinas, la significación en este contexto del decir existe solo para el ser existente, que se manifiesta<sup>75</sup>. Esto sería igual a decir que, por un lado, el “objeto” (rostro ausente) ya no signifique en sí mismo, y por otro, que esta carencia de rostro no signifique nada ya para el sujeto existente.

A mi parecer, y siguiendo al propio Levinas, la significación del rostro debe aparecer allí donde hay interpelación y cuestionamiento, independientemente de la presencia o ausencia:

---

<sup>74</sup> Debe aclararse que en Levinas cualquier persona que pertenezca al género humano tiene alguna forma de lenguaje que le configura un rostro. Esto porque en el caso de personas con ciertas discapacidades puede generarse la idea de que no tienen lenguaje y por tanto no tienen rostro, lo cual sería equivocado porque igualmente este ser tiene gestualidad y presencia, de hecho, cuestiona en mayor medida en tanto sugiere a los demás sujetos tener mayor responsabilidad y cuidados sobre él.

<sup>75</sup> Aunque, como veremos, a la hora de pensar la muerte hay un giro de interpretación en la medida en que expone una totalidad del tiempo, un infinito y a la vez totalidad que encierra este infinito que niega la nada.

La significación o inteligibilidad no tiene que ver con la identidad de Mismo que permanece en sí, sino con el Rostro de Otro, que llama en ella a Mismo (...) La significación está en el plus absoluto de Otro respecto de Mismo que lo desea: que desea lo que no le falta; que acoge al Otro a través de los temas que, sin ausentarse de los signos así dados, Otro le propone o recibe de él. (Levinas, 2016, pág. 103)

En este pasaje se sugiere que por naturaleza tenemos cierto modo de escucha<sup>76</sup> y recepción de los signos del Otro que no se encuentran atravesadas por pretensiones temáticas. En nuestra lógica, estos signos son acogidos por un particular modo de escucha que atiende a ecos igualmente muy particulares que resuenan desde una manifestación ya no presente del pasado. Dadas estas condiciones, el propósito sería el de hallar sentido -desear- a una alteridad más absoluta, más metafísica que haga parte de nuestra constitución ética: que obedezca a un llamado a responder por los proyectos vencidos del pasado, como diría Benjamin<sup>77</sup>. Así, aunque tal deseo desborde nuestra capacidad de pensarlo (en sentido representativo), permitir que permanezca una constante producción de interpelación en donde este rostro ausente nos cuestione y genere sentido.

<<Un mundo con sentido es un mundo en el que hay el Otro>> (Levinas, 2016, pág. 233), es una de las sentencias concluyentes de Levinas. Conforme con esto, por qué no pensar que el sentido del presente está determinado no solo por ese Otro del que puedo decir <<es>> o <<existe>>, sino entenderlo también como ese Otro que ha cesado de existir, pero que sigue expresándose como signo, al cual, si no se le concede la responsabilidad debida, si no se le hace justicia (por lo menos simbólica o teórica que es la que está en manos de todos) por efecto el mundo actual carecerá en alguna proporción de sentido. En ese orden, ¿por qué no pensar que el presente está determinado por la responsabilidad que tenemos por o hacia el pasado? Como se dijo en el capítulo I, según el trato que se le dé al pasado asimismo serán valiosos o no el presente y futuro. Esto nos hace pensar en la necesidad de mirar en retrospectiva y abrir el espacio para *designar* (atribuir signo) a ese Otro ausente (esa imagen relámpago que aparece con perderse) en un intento por volverlo signo e interpelación y se cumpla con la realización de dichas responsabilidad y justicia adeudadas, para que nuestro presente sea en parte redimido.

---

<sup>76</sup> De escucha y no de comprensión del Otro ya que comprender implica pretensiones temáticas. Por eso Levinas sostiene que el primer “pronunciamento” del otro (y que tiene significación por sí mismo) es el mandamiento fundamental <<no -me- matarás>>, pronunciamento no explícito, pero que se emite a manera de signo y que interpela a Mismo.

<sup>77</sup> Benjamin expresa en la tercera tesis: <<El pasado lleva consigo un índice secreto mediante el cual queda remitido a la redención. ¿Acaso no nos roza también un aliento del mismo aire que respiraron las generaciones pasadas? ¿No resuena en las voces a las que prestamos oído un eco de las que enmudecieron? (...) Si esto es así, entonces existe una cita secreta entre las generaciones que ya se fueron y la nuestra.>> (Benjamin, Walter, 2019, pág. 308)

Con tal precepto, podemos pensar al Otro, en este caso el rostro ausente, como aquel que me presenta una urgencia y me hace un llamado. Llamado que a la vez me indica que mi voluntad está atada a él, que, al decir de Levinas, “Mi libertad no tiene la última palabra; [que] yo no estoy solo”; y que, a partir de allí, en eso que me es exterior y de lo que me hago responsable surge, anterior a toda conceptualización, una determinada conciencia moral. Volver este rostro ausente signo y significación, volverlo “ofrecible” al pensamiento, tomarlo como testimonio ante mi libertad y concederle esa voz de súplica y lamento por su sufrimiento y sus requerimientos de justicia, implica una postura ética de la responsabilidad en que se asume un compromiso hacia algo que aparece con una supuesta existencia en su ausencia. Ética que convierte aquella víctima ausente en rostro, y que al atribuirle esa virtual existencia inmediatamente su presencia “se efectúa en la urgencia inaplazable con la que exige respuesta.” (Levinas, 2016, pág. 238)

Si el Otro en Levinas no puede ser objeto de tema (objeto de estudio representable), puesto que es irreductible a la mera fenomenalidad<sup>78</sup> en tanto ser trascendente, de la misma manera podemos concebir a Otro (ausente), es decir, como signo y realidad no sujetos a fenómenos inmanentes y trasladarlos en cambio al plano del pensamiento y de la pura trascendencia. De acuerdo con lo anterior, en la medida en que el Otro ausente pone en cuestión mi libertad, en la medida en que lo acojo teniendo en cuenta la transgresión, tortura, degradación, en fin, violencia y eliminación de rostro a la que fue sometido, surge esta conciencia moral en la que me hago su rehén y me encuentro con que respondo por él. Es por esto que permanece en nosotros la idea (los que nos interesamos por hacer memoria) de responder por aquello indeterminado, por el ideal de redención y el afán de hacerle justicia a ese Otro cuyo rostro fue violentado.

Por eso también es vigente esta idea de rehén, de la que se trató arriba, ya que sentimos que tal rostro nos juzga y en tanto juzga, al tiempo solicita, demanda y ruega resistir a su olvido y a su otra muerte, la simbólica. El deseo metafísico<sup>79</sup> que constituye este Otro, como vemos, es el deseo de “llenar” un vacío, de poner un <<hay>> en un espacio silencioso que “no corresponde a ninguna representación” (Levinas, 2016, pág. 211). Es un deseo que, en principio, se constituye *por* y *con* un sin-rostro al que se intenta poner un algo partiendo de una creación sígnica que intenta recrear sentido, como se ha venido insistiendo, se le quiere dotar de significación a un rostro que ya no se hace manifiesto, pero que interpela debido a las condiciones en que fue eliminado.

Ejercicios artísticos como *Duelos*, de la artista Clemencia Echeverri, intentan generar y responder a esa significación e interpelación. Es una obra en la que se intenta, por medio de un espacio artificial compuesto de videos que representan al lugar (fosa común) llamado

---

<sup>78</sup> Pues esta refiere a lo que se presenta y no contempla lo que queda del sujeto detrás de la esencia.

<sup>79</sup> Aquel incolmable que sobrepasa a su idea y es por completo inabarcable e irrepresentable.

La Escombrera y que aloja muchas víctimas del conflicto armado, simular el efecto de movimiento de bloques de tierra y de piedra. Estos parecen estar derrumbándose y removiéndose por efecto de algo debajo de la superficie que los mueve. La obra consiste en intentar por medio de los videos producir efectos que interpelan al espectador y dar la sensación de que hay algo (en este caso bajo la tierra) que se mueve y la hace retumbar y removerse intentando salir, mostrarse o “manifestarse”, cosa que pasa en el momento en que la tierra alrededor se queda estática por momentos, pero otro punto de la zona se derrumba y resuena.

Es un ejercicio en que simbólicamente se da aparición a este “rostro”, se da este *hay* a través de otros lenguajes en medio del silencio y el vacío y el espectador lo experimenta, lo reconstruye, produce signo y significación. La obra intenta generar una sensación que no se construye desde algo visto, sino que es percibida desde una perspectiva en la que se invita al espectador a imaginar una posible imagen. Es un ejercicio en que se da existencia a algo que sobrevive en el vacío y el silencio. Ciertamente, la obra juega con el silencio y lo inexistente y examina cómo pueden estos de algún modo representarse, cómo a estos -el silencio y lo inexistente- puede dársele significación y sentido que invite a “*ver*” lo ausente. Todo esto en medio de la apertura de un horizonte de significación simbólica creada. Horizonte que debe entenderse como un espacio de interpretación de diversos fenómenos que no necesariamente obedecen a situaciones que en el momento existan, sino que se derivan de la experiencia mental (imaginaria) y física (producto de sensaciones) del sujeto y que va configurando un pensamiento que construye signos y significación en el vacío pero que evoca ese rostro desde el silencio y desde lo ausente.<sup>80</sup>

Detrás de todo esto, encontramos también la idea levinasiana de que el ser no se descubre en la forma de ese ser (la materia, que es la esencia ontológica) sino en el interior (que es la inexpressión trascendente). En esta clase de ejercicios se prescinde, por supuesto, de la materialidad o la empiricidad del rostro en cuanto a su forma y se enfatiza en lo que la obra intenta suscitar, cuyas apuestas están centradas en desocultar -o intentar hacerlo- ideas puestas en su contenido, en su interior (que representan a aquel rostro) y así producen horizontes de interpretación que apelan a la conciencia, a la sensibilidad y a la imaginación y contribuyen a hacer memoria desde lo sin-rostro, desde lo ausente o vacío y desde el silencio.

Por ahora, en relación con lo dicho, podemos nuevamente recordar la noción y función de la razón en Kant (que fundamentalmente trata los juicios morales, estéticos y de conocimiento): ésta se encarga de pensar o construir ideas que escapan y exceden a la capacidad del entendimiento, (cuya función de este último es pensar los conceptos o lo sujeto

---

<sup>80</sup> En un trabajo posterior (que está en construcción simultáneamente a esta tesis) se mostrarán una variedad más amplia de ejercicios estéticos que tienen por objeto <<reconstruir>> rostro, similares al de Echeverri.

a representación). La primera, en este caso, tiene la facultad de evocar la obligación moral que sobrevendría como compromiso ético del viviente para con estos rostros. Por otra parte, en cuanto a la sensibilidad, tales rostros se nos presentan de manera sublime, inalcanzables, con su absoluta trascendencia, pero con la fuerza moral y simbólica que impera en ellos con su poder de significante. Asimismo, se nos dan de manera imposible e irresoluble, pero, a pesar de que son pensamientos que están fuera o al margen de la representación, tendrían su presencia en nuestro poder de imaginar y crear y ser empáticos con el sufrimiento, razón por la cual estarán retornando constantemente.

Tal conciencia se encargaría de pensar entonces lo que, en lenguaje levinasiano, sería la “oscuridad no revelada del ser” o el “revés de la esencia”, del cual su autor expresará que es la esencia que no se hace visible en la fachada (en estructura formal del ser): “Por la fachada, la cosa que guarda su secreto, se expone, encerrada en su esencia monumental y su mito, en el que brilla como un esplendor pero no se entrega; subyuga por su gracia, como una magia, pero no se revela.”, dice. (Levinas, 2016, pág. 214) Según esto, el rostro de cada sujeto en su aparecer supera y excede la esencia de lo formal. Con más razón pasará en el caso en que no hay materialidad de un rostro, sino en donde éste se encarna en una construcción simbólica que intenta reconstruirlo. Detrás de esta se oculta, pero a la vez se revela un *rostro*, un rostro frágil, invisible, indeterminado, sin forma en la mayoría de los casos, carente de presencia, pero que en el momento que hace eco en la imaginación de quien se abre a tal horizonte de percepción, adquiere significación.

**v. Problema de la Historia, cercanía entre Levinas y Benjamin.**

*Si los muertos no importan entonces la felicidad no es cosa del hombre sino del superviviente. Si importa la vida de todos, entonces relacionaremos la vida frustrada de los muertos con los intereses de los vivos, negándonos a seguir un proyecto que supusiera el desprecio de los caídos. Cuando damos paso a olvidar la muerte perpetramos un crimen hermenéutico que se suma al crimen físico.*  
(Reyes, 2006, pág. 27)

Problematizar la concepción de Historia Universal es una de las tareas del presente, puesto que esta hace una borradura de las <<existencias particulares>>. Dicha historia se sostiene en un tiempo ontológico<sup>81</sup>, en donde, parafraseando a Levinas, se hace que se pierdan

---

<sup>81</sup> Dicho tiempo ontológico corresponde al tiempo de la historia, de la tradición o el conocimiento occidental: es el tiempo lineal de la historia que se presenta como cúmulo de datos, por un lado, pero más que eso, es, por otro lado, el tiempo o los principales hechos y fenómenos de la historia concebidos como representados por la razón, en los que la historia es vista quizá como progreso, quizá como teleológica. Es el mismo espíritu absoluto que evoluciona y va orientando la “esencia” (o la humanidad por medio del carácter representativo de la razón). En resumen, se podría citar la afirmación hegeliana en sus *Lecciones*, según la cual él tenía la convicción de que



las historias individuales. Al contrario de nombrar estas vidas, pretende unificarlas en una esencia general del ser, o, lo que es igual, en una totalidad de tiempo histórico correspondiente a las representaciones del conocimiento racional. Párrafos atrás, decíamos que el esquema histórico por predilección de Occidente intenta fundar un <<espíritu universal impersonal>>, y entonces, conducido por esta dirección, se despoja a la historia, al decir de Benjamín, de toda la miseria y la injusticia particulares, se le despoja, pues, de las personas que han sufrido y han sido víctimas de la <<aplanadora de la historia>>. En relación con esto último, hay que combatir la idea de un espíritu absoluto que absorba o abstraiga a todo tiempo y sujeto, hay que ponerla en cuestión precisamente porque desaparece todo rastro de la historia de las víctimas.

La *separación* (entendida como el rasgo absoluto de otredad y trascendencia)<sup>82</sup> que constituye la naturaleza individual de los sujetos sugiere que hay una interioridad que implica una vida y muerte cuya historia es particular, indefinida y no contabilizable, y que es imposible de describir o situar en la Historia Universal. Esta historia subjetiva no queda absorbida en la historia lineal, insiste Levinas. El lenguaje (decir)<sup>83</sup> es lo que posibilita la expresión subjetiva y permite distanciar al sujeto del orden de la objetividad del concepto en el cual se ha pretendido encerrarlo: “El lenguaje cumple una relación entre términos que rompen la unidad de un género (...) El lenguaje se define quizá como el poder mismo de romper la continuidad del ser o de la historia.” (Levinas, 2016, pág. 216) Así pues, la Historia Universal no puede absorber la significación que ha tenido tal vida individual ya que, como señala Levinas, “La interioridad<sup>84</sup> de esa vida instauro un orden diferente del tiempo histórico en el que se constituye la totalidad: un orden en el que todo está *pendiente y mientras*, en el que sigue siendo siempre posible lo que ya no es posible.” (Levinas, 2016, pág. 54).

Detengámonos en ese orden temporal -duración- diferente al tiempo histórico que respeta la alteridad y alerta sobre algo que está *pendiente* (que Levinas subraya). Pues dicho orden (en que se mantiene *posible lo que ya no es posible* y que apunta a salvaguardar la

---

“la razón ha gobernado y gobierna el mundo y con ello también la historia universal” (Hegel, 2005, pág. 53) Adicionalmente, podríamos referirnos al tiempo ontológico como equivalente a la, así expuesta, “metafísica tradicional” presentada en el apartado -ii- dedicado a los conceptos generales de partida (ver pág. 16 del presente texto).

<sup>82</sup> Así como la relación Mismo y Otro está constituida por la proximidad, a la vez lo está por la que Levinas llama *separación*: “Mismo y Otro están, a la vez, en relación y se ab-suelven de esta relación y quedan absolutamente separados. La idea de Infinito exige esta separación. Se planteó como la estructura última del ser, como la producción de su misma infinitud.” (Levinas, 2016, pág. 109)

<sup>83</sup> Con el decir en sentido performativo, Levinas presenta al sujeto en un orden de tiempo particular: su vida propia, su existencia independiente al concepto general o supuesta esencia que lo nombra.

<sup>84</sup> A la hora de hablar de interioridad, Levinas advierte que está vinculada a un Yo en primera persona y es esto lo que da lugar a pensar el concepto de separación. La interioridad es entonces la radical separación como tiempo propio de cada ser, como duración, que no puede ser absorbida en la totalidad del tiempo universal y que resiste a éste. Así entendida, se presentan separación e interioridad como una dimensión de *no esencia*, como discontinuidad del tiempo histórico.

interioridad propia de una vida imposible de describir en el tiempo lineal y universal) es sobre todo el que nos interesa invocar en la medida en que 1) muestra cómo la historia universal es selectiva y describe solo lo que el filósofo de la historia o historiador historicista mencionados al comienzo creen importante y verdadero, en lo que no cuenta y no despierta interés la historia particular de una vida, su sufrimiento o condiciones individuales, pues precisamente pretende universalizar; 2) justamente hace énfasis en que está pendiente inagotablemente, infinitamente en la historia la referencia a los sujetos en tanto que vidas individuales y propias; y 3) pone en evidencia la necesidad de construir historias y memorias de algo inenarrable pero que puede ser sujeto a significación en tanto éste hace posible lo que no es posible.

De lo anterior, aquel orden pendiente al margen del tiempo histórico del cual habla Levinas, pondría de presente, primero, la negación de este segundo -la Historia Universal- por considerar como importantes las existencias particulares, puesto que en su generalidad no absorbe a las subjetividades ya que son trascendentes y esto implicaría restar importancia a los sujetos y centrarse en la línea ontológica de poner énfasis no hacia estos sino a su supuesto ser universal representado en la esencia, pero, por otro lado, segundo, al resaltar que en este tiempo histórico está *pendiente* este orden temporal diferente al tiempo de la esencia, se refiere -al parecer- a la necesidad imposible de poner de presente las vidas individuales y la ruptura de dicha objetividad y universalidad pretendida por aquel. Por supuesto, en vista de la complejidad de tal proyecto de hacer referencia a cada vida en particular, esto deriva en la imposibilidad de descripción de estas, pero puede haber, así como lo hace la historia en general, aproximación a estas, en donde se recuerde no solo al rostro presente que se constituye como una vida significativa, sino que también contemplar a los rostros ausentes, los cuales deben encontrar un lugar en que puedan ser contados. Estos deberían ser dignos aparecer en la historia y, efectuada esta tarea, se debería advertir el sufrimiento y la degradación no advertida en aquella historia historicista.

En ese orden de ideas, es claro que en lo citado Levinas está hablando de un rostro presente que se manifiesta con su decir y que no cabe ser contado en la historia universal, sin embargo, dicha irrupción del tiempo histórico aplica no solo a este, sino, sobre todo, a un rostro ausente en condición de víctima en cuanto es este el que da cuenta radicalmente de la borradura de su sufrimiento, de su vida, no tenida en cuenta por la historia. Tal orden temporal citado por Levinas permite en cambio darle visibilidad a esa (no)historia individual no contada. En este, nuevamente podemos pensar un rostro que ha padecido su eliminación y la ausencia de la responsabilidad ética que el rostro exige, razón por la cual, al tiempo, demanda responder por él y nos hace rehenes.

Por otra parte, teniendo en cuenta la interioridad definida como el rasgo mayor de la separación en tanto absolutidad propia de cada sujeto y que conserva al individuo y lo diferencia de la *esencia* del ser, se le presenta a éste (o al interior de su psiquismo propio de

su interioridad que aún se asigna a un ser presente) como interrupción del flujo del tiempo universal con la cual se resiste a ser apresado. Levinas y Benjamín comparten esta mirada crítica sobre la historia en torno a sus métodos y su pretensión universal cuyo resultado no es otro que el de desaparecer las vidas particulares. Con ello, comparten la noción de justicia que sería salvar a los vivos y a los muertos de esa “segunda muerte” que, como bien señala Acosta, “la historia infringe en la narrativa lineal y totalitaria.” (Acosta M. d., 2017, pág. 99)<sup>85</sup>.

El presente trabajo propone otra opción [expresa Levinas]. Lo real no debe solamente ser determinado en su objetividad histórica, sino también partiendo del *secreto* que interrumpe la continuidad del tiempo histórico, partiendo de las intenciones interiores. El pluralismo de la sociedad no es posible más que partiendo de este secreto. Él da testimonio de este secreto. Sabemos desde siempre que es imposible hacerse una idea de la totalidad humana porque los hombres tienen una vida interior cerrada (...) El acceso a la realidad social partiendo de la separación del Yo no queda tragado por la <<historia universal>>, en la que solo aparecen totalidades. (Levinas, 2016, págs. 56-57)

Ante tal situación es en la que nos encontramos cuando hacemos memoria: se quiere irrumpir un tiempo histórico universal describiendo existencias particulares y vidas propias que en ese “espíritu absoluto” del tiempo fueron desaparecidas, no nombradas. Todo ejercicio de descripción de memoria de los rostros ausentes se esfuerza en combatir la borradora que hace la historia en su tendencia enmudecedora. Intenta, pues, conservar la significación de aquel rostro objeto de tortura y de barbarie a quien fue negado el rostro en condiciones inhumanas, forzadamente. Con esta óptica es con la que acá se lee a Levinas: lo anterior, que advierte sobre la imposibilidad de una objetividad histórica, da lugar para sostener que aquellos rostros ausentes pueden ser, si bien no evocados en su interioridad, es decir, descritos y representados en la experiencia ya que aumenta el nivel de inteligibilidad para contar *su* historia, sí es posible enunciar la forma en que han irrumpido el flujo lineal del tiempo histórico y con ello poner de presente aquello que les ha negado su condición de rostro (que se produce, por no respetar la alteridad ya que el desvanecimiento o negación del rostro obedece fundamentalmente a diferencias ideológicas, inadmisión de posiciones éticas y/o estéticas, deseo de apropiación de bienes y cuerpos, hacer presencia en lugares utilizados para la delincuencia e ilegalidad, ejecuciones extrajudiciales, en fin, la negación de rostro en un sistema legal e ilegal se debe a diversas violencias que hacen olvidar principios éticos y de las cuales sería pertinente reconsiderar en la historia).

---

<sup>85</sup> A propósito del tema de la justicia debida a los vivos y a los muertos, en vista de su pensamiento filosófico y religioso, seguramente Levinas estaría de acuerdo con el ideal benjaminiano de redención.

Fundamentalmente, la intención de este apartado ha sido conciliar las ideas ya expuestas, unas de un trasfondo conceptual y categorial muy riguroso como la de Levinas, con otras más generales y menos conceptuales (fundamentadas), de Benjamin, con las que principalmente se quiere argumentar sobre cierta deuda que tenemos los seres del presente con las víctimas del pasado, deuda hacia aquellos quienes han sido reducidos o aminorados por la “aplanadora de la historia”, es decir, se ha intentado proceder bajo un objetivo que “permite mantener viva y vigente la injusticia pasada” (Mate, 2006, pág. 26)<sup>86</sup>, proceder bajo la máxima benjaminiana de que (Tesis III) “nada de lo que una vez haya acontecido ha de darse por perdido en la historia.” (Benjamin, Walter, 2019) En este sentido, lo que se dice es que en la historia o en la memoria se debe iluminar los acontecimientos sobre los que la historia acomete su eliminación.

De acuerdo con estas dos posturas filosóficas, es evidente que tenemos la deuda de reconstruir rostros, que nuestra mirada sobre la historia debe ser como la del Ángel de Benjamin: expectante y atónita<sup>87</sup>, pero a diferencia de éste evitar ser arrojados solo hacia el presente y el futuro, y más bien hacer de nuestra relación con el pasado algo fundamental, así encaminarnos a hacer presentes los rostros del pasado, hacerlos manifiestos, imaginando que estos constituyen un *decir* con el que se manifiestan interpelando nuestro pensamiento y nuestra ética.

El objetivo planteado, traducido en palabras de Levinas, implica retomar el devenir de la singularidad, de la sensación, en oposición a la lógica hegeliana de la historia, la cual, según el filósofo alemán, al imponerse una mirada racional (que es la que se interpone siempre) a los acontecimientos históricos será dar como resultado siempre la dilucidación

---

<sup>86</sup> En Levinas la justicia depende de la responsabilidad que asumo para con el Otro: “la justicia tan solo tiene sentido si conserva el espíritu del des-interés que anima la idea de la responsabilidad para con el otro hombre” (Levinas, Emmanuel, 2015, pág. 83)

<sup>87</sup> La Tesis IX reza:

*Mis alas están listas para el despegue,  
con gusto volvería hacia atrás,  
porque aunque dispusiera de tiempo vivo  
tendría poca dicha.  
(Gerhard Scholem. <<Saludo del ángel>>)*

Hay un cuadro de Klee que se llama Angelus Novus. Representa a un ángel que parece estar a punto de alejarse de algo a lo que está clavada su mirada. Sus ojos están desencajados, la boca abierta, las alas desplegadas. El ángel de la historia tiene que parecersele. Tiene el rostro vuelto hacia el pasado. Lo que a nosotros se presenta como una cadena de acontecimientos, él lo ve como una catástrofe única que acumula sin cesar ruinas sobre ruinas, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer los fragmentos. Pero desde el paraíso sopla un viento huracanado que se arremolina en sus alas, tan fuerte que el ángel no puede plegarlas. El huracán le empuja irresistiblemente hacia el futuro, al que da la espalda, mientras el cúmulo de ruinas crece hasta el cielo. Eso que nosotros llamamos progreso es ese huracán. (Reyes, 2006, pág. 155)

de lo verdadero, de la razón configurando así progresiva y evolutivamente el espíritu racional universal ya citado<sup>88</sup>. Así concebida, tal historia racional se construye desde una abstracción según la cual se configura una historia teleológica a partir de un espíritu pensante, único, en tanto se elabora progresivamente por medio de la razón. Tal espíritu se ve orientado en esta perspectiva conforme a un *telos* que en consecuencia forma una totalidad universal de la historia. Según este planteamiento, la historia tiene a la “razón como causa”, a “la razón que gobierna el mundo”, según dice Hegel. Lo anterior resume en general el tiempo ontológico mencionado más arriba. Levinas dirá que este tiempo, tal como lo expone Hegel desde un punto de vista intelectual en el cual la historia universal se forma desde una conceptualización en que se abstrae la realidad empírica, queda anclado a lo dicho (ya hemos mencionado que lo dicho es aquello que queda representado en el logos, en la teoría) en que se eliminan los acontecimientos contingentes que serían esos rostros ausentes a los cuales, conforme con esta pretensión universalista y racional no ocuparían ningún grado de importancia.

Por eso es importante llamar la atención en la imposibilidad de la construcción de tal historia universal racional, por una parte, y cuestionar, asimismo, la historia historicista que pretende separarse de los acontecimientos pretendiendo hacer respecto de estos solo una mera descripción, lo cual crea una historia basada en un cúmulo cronológico de datos irrelevantes. Opuestamente, hay que tratar a los acontecimientos conforme a su poder de retorno interpelador, para lo cual la noción de rostro ausente tal como se ha expuesto, es decir, con el contenido del rostro levinasiano que expresa un poder moralizante que hace rehén al sujeto y le suscita una obligación moral, aparece como fundamental. Esto, por supuesto es sacar a las víctimas de su lugar marginal y ponerlas en un lugar central, lo cual significa a la vez hacerlos disruptivos de esta historia universal haciendo manifiesta su individual.

El énfasis en dicha unidad generaría una multiplicidad de flujos centrados en la individualidad de su vida imposibilitando ya la visión del tiempo ontológico. En medio de esto es obvio que salvar, recuperar o reconstruir en sentido estricto lo sintiente de las singularidades o interioridades de los rostros desaparecidos o eliminados es imposible, a lo mucho se puede hacer una mínima aproximación. Pero por esto mismo es que son de valor los actos de memoria (guiados por la construcción de historia y memoria que Benjamin propone), que tienen la pretensión de funcionar como signos que aún siguen generando

---

<sup>88</sup> Ver en Hegel a partir del numeral b., que es en donde tematiza lo concerniente al espíritu racional universal. Según su teoría de filosofía de la historia, éste se va elaborando desde los sujetos históricos del presente refiriéndose siempre hacia el pasado (o repasando el pasado) desde un punto de vista intencional. El proceso a rasgos generales, en un primer momento se refiere a lo empírico y abstrae de allí su verdad, de lo cual, segundo, por inferencia se irá ascendiendo fenoménicamente a un plano de abstracción espiritual que quedará como verdad de la razón inscrita en la historia. Como resultado, así como se concibe que el ser representa a los fenómenos, asimismo se posiciona ante la historia: desde un punto de vista racional e intelectual con el que contempla el mundo, fenomenológicamente, y con esto se irá componiendo progresivamente una estructura racional y universal de la historia. (Hegel, 2005, pág. 63)

significación (y sentido). En relación con este tema Levinas asevera esta idea en *De otro modo que ser*:

Pero la relación con un pasado al margen de todo presente y todo lo representable porque no pertenece al orden de la presencia está incluida en el acontecimiento, extraordinario y cotidiano, de mi responsabilidad por las faltas o la desdicha de los otros, en mi responsabilidad que responde de la libertad del otro, en la asombrosa fraternidad humana (...) La responsabilidad ilimitada en que me hallo viene de fuera de mi libertad, de algo <<anterior-a-todo-recuerdo>>, de algo <<ulterior-a-todo-cumplimiento>>, de algo no-presente; viene de lo no-original por excelencia, de lo an-árquico, de algo que está más acá o más allá de la esencia. La responsabilidad para con el otro es el lugar en que se coloca el no-lugar de la subjetividad, allí donde se pierde el privilegio de la pregunta *dónde*. Allí es donde el tiempo de lo dicho y de la esencia deja de escuchar el decir pre-original, responde a la trascendencia, a la día-cronía, al descarte irreductible que navega aquí entre lo no-presente y todo lo representable, descarte que a su modo (...) sirve de signo al responsable. (Levinas, Emmanuel, 2011, pág. 54)

Por lo anterior, habrá que dirigir la investigación hacia la búsqueda de esos signos que transitan entre aquello no presente y lo representable, ese espacio de significación en que subsiste la responsabilidad surgida de estos signos no presentes que nos llaman y que sugieren que estos rostros ausentes producen cierta <<gramática del silencio>>, en la cual siguen generando significación y configuran un *decir* que ahora adquiere trascendencia y poder de interpelación no con la pragmática del rostro, sino, como se expone en la cita, a partir de una trascendencia que ha perdido un lugar de referencia pero en el que sigue habiendo responsabilidad. Así, al margen de la pérdida de un referente al cual se señala propiamente, al margen de un objeto del cual carecemos de indicación, vemos que la responsabilidad subsiste pues se presenta una necesidad de justicia adeudada. Por tanto, el rostro ausente en cuestión, que es un no-lugar y se ubica más allá de la esencia, que es indefinido e irrepresentable, mantiene aquella trascendencia que interpela y exige.

**vi. Reinterpretación del tiempo y de la esencia: capacidad de generar sentido y significación (complemento a la mirada sobre historia).**

En Levinas podemos encontrar una idea según la cual el tiempo historiográfico universal puede irrumpirse y así darse a la tarea de recuperar un nuevo sentido en aquel orden temporal indeterminado. Es un tiempo que aparece ahora como un tiempo nuevo. Se puede decir que en concordancia con este, la idea es recuperar bloques de tiempo y a la vez bloques

de sensación<sup>89</sup> que no aparecen en la descripción de ese tiempo universal, y en donde el Mismo ahora se hace consciente de los sucesos del pasado: “En la remisión o detención del tiempo lo Mismo modificado se retiene cuando está a punto de perderse” (Levinas, Emmanuel, 2011, pág. 86).

Tal <<detención del tiempo>> identifica el tiempo transcurrido, el tiempo del pasado, concentrado en lo *Dicho*<sup>90</sup>; mientras que <<lo Mismo modificado>> hace referencia a nosotros como conciencia examinadora de ese pasado estático desde el presente, en la que nos encontramos como <<Mismo modificado>>, al margen de la esencia de ese tiempo en la medida en que se presenta “Una identificación [pero] que es donación de sentido” (Levinas, Emmanuel, 2011, pág. 86). Precisamente porque es mirado desde el presente, este pasado detenido se nos aparece como un tiempo identificado como un suceso dado, solo que ahora susceptible de una producción de sentido.

Así las cosas, lo que está capturado en lo Dicho (en la historia y sus teorías), ahora tiene la posibilidad de ser reinterpretado, *puesto en el Decir* y adquirir *expresión*: “El Decir, tendido hacia lo Dicho y que se absorbe en él como correlativo de lo Dicho, nombra un ente en la luz o la resonancia del tiempo vivenciado que deja aparecer el fenómeno, luz y resonancia que, a su vez, pueden identificarse en otro Dicho.” (Levinas, Emmanuel, 2011, págs. 86-87) Si bien la subjetividad, al intervenir el tiempo, se hace presente en lo Dicho (esto es, se identifica con lo que al ser humano se ha asignado como esencia), también la presencia inmanente de la subjetividad hace irrupción en el tiempo universal, ahora como Decir y abre la posibilidad de realizar una nueva interpretación, una nueva conciencia examinadora del pasado en la que cabe hacer retornar a ese rostro ausente y salvarlo: darle aparición, iluminarlo y hacerlo resonar, resignificarlo en un nuevo Dicho (en otras palabras, introducir una nueva versión teórica por la conciencia actual a lo ya Dicho del pasado).

De acuerdo con esto, podemos generar una sobre interpretación que admite contemplar otra forma de reminiscencia del tiempo consistente en una *re-presentación* de éste (en sentido de un *volver a presentarse*). El tiempo, en este caso, según Levinas, funciona en doble vía: <<tiempo que es reminiscencia y una reminiscencia que es el tiempo>>. Aquí interesa esta segunda idea en tanto la primera atiende a la fórmula platónica que toma el tiempo histórico como un cúmulo de recuerdos que pueden potencialmente ser recordados.

---

<sup>89</sup> Levinas señala que la sensación “es la ambigüedad de la fluencia temporal de la vivencia y la identidad de los seres y acontecimientos que designan las palabras.” (Levinas, Emmanuel, 2011, pág. 78)

<sup>90</sup> En este apartado se es fiel a las iniciales puestas en mayúsculas que se utilizan en las traducciones al español al referirse a estos términos. A propósito, tal cuestión del uso de mayúsculas o de artículos indefinidos que le preceden a Mismo es problemática puesto que en algunas obras tanto del propio Levinas como de sus comentaristas en ocasiones en unas se hace el debido uso de acentuación en conceptos o a expresiones mientras que en otras no. Estas variaciones repercuten en el lector de Levinas ya que impiden, en ocasiones, comprender la de por sí ya compleja jerga del filósofo, con esto como consecuencia, impiden también fijarse en determinadas transiciones de sus conceptos.

Pero el segundo sentido -a mi parecer- genera la posibilidad de observar la propia reminiscencia como determinadora del presente y, sobre todo, determinadora del acontecer de los fenómenos. En palabras más sencillas de acuerdo con esta lectura, podemos contrastar dos posibilidades o efectos de esta doble vía: por un lado, se encuentra, por ejemplo, la actitud de no adquirir un deber de memoria y negarse a recordar, o simplemente no fijarse en los sucesos del pasado pues son indiferentes y así dejarlos en el olvido. Para este caso, puede pasar que, a falta de memoria, las instituciones o personas efectúen actos y daños similares a estos acontecimientos del pasado. La otra versión, en la que a la conciencia se le impone un deber de recordar y entonces se concibe al pasado como determinante del presente, puede conllevar a que se inmunice de alguna forma la posibilidad de tales sucesos de violencia, y con ello realizarse acciones (como conmemoraciones o crearse políticas de memoria) con el fin de garantizar la no repetición de tales actos (lo cual a la vez cumple con dignificar y hacer memoria y redención o justicia hacia las víctimas).

Vemos pues, en la segunda opción hay una ética sobre el pasado y el presente. En esta la reminiscencia (o el recuerdo) aparece como definidor del presente. Tal es el sentido que puede contemplarse en cuanto a las víctimas: pueden ser tomadas como reminiscencia (memorias) que define y constituye el presente. Como antes se refería, hay en la manifestación del tiempo presente -independientemente de si consiste en rememorar-, *signos* que se ofrecen a una donación de significación y sentido, que *significan* al margen del tiempo de la totalidad histórica (el de la esencia).

Visto así, en el tiempo presente se reactualiza el verbo *ser*, en este se hace “vibrar la esencia” (ya que se supone desde una perspectiva ontológica que aquella está contenida en tal verbo). El verbo *ser* (contenido en *lo Dicho*), ahora, en lo actual (en el *Decir*) debe considerarse adverbialmente, es decir, retrotraerse en el presente de tal manera que en las cualidades sensibles de Mismo resuenen cosas que revelen otro tipo de significación, en este caso en donde resuena el pasado en el presente. En esta actualización debe contemplarse tanto la malicia que conduce al ser a la maldad y al despojo de la dignidad de Otro, como las imágenes del ser que fue vulnerado y privado de la responsabilidad y la justicia que le eran propias y que no se le cumplieron.

Tomar a las víctimas como presencia (en sentido adverbial) que dan otra significación, en donde la esencia se ve redefina en un *Decir* nuevo más allá de lo dicho significa mantener vivos sus signos de expresión y de interpelación, en este sentido, aquellas subjetividades perdidas encuentran un lugar de manifestación negado en el tiempo histórico que existe también como otro modo al margen de lo dicho y que no está inscrito en aquella esencia. Al invertir la fórmula, el Decir subordina a lo dicho y determina el ser, lo cual significa entonces la irrupción de la esencia para reelaborarla. Con todo, en la época contemporánea no debería ser posible hablar de una tal esencia sin tener en cuenta los muertos debido a la violencia misma que infringe la historia, estos deben fracturarla y a la



vez fracturar la misma historia con la que se ha construido esta esencia<sup>91</sup>, en resumen, se debe hablar de las víctimas -hacer memoria- al margen de la esencia en que no están presentes sino borradas. En ese escenario, valga apropiarnos y asumir con toda radicalidad la siguiente idea:

Lo subjetivo y su Bien no podrán comprenderse a partir de la ontología; al contrario, a partir de la subjetividad del decir es como podrá interpretarse la significación de lo Dicho. Será posible demostrar que no hay cuestión de lo Dicho y del ser más que porque el Decir o la responsabilidad reclaman justicia. Solo así se hará justicia al ser; solo así podrá comprenderse la afirmación, extraña si se toma al pie de la letra, de que por la injusticia <<quedan quebrantados los fundamentos de la tierra>>. (Levinas, Emmanuel, 2011, pág. 97)

Idea que podemos interpretar en el sentido señalado arriba: si en el ser del presente no hay interpelación de ese pasado borrado, si el Decir del presente no revisa y no cuestiona lo Dicho (que es igual a no cuestionar el tiempo histórico de la esencia construida a partir de la borradura de lo desigual y lo supuestamente irrelevante) se tomará al pasado como una cosa indiferente y dada por perdida, sobre lo que se exceptúa la responsabilidad y reclamos de justicia, y con ello, como lo señala Levinas tan profundamente, se determinará la muerte simbólica del presente y del pasado pues los fundamentos éticos quedan quebrantados y resultará una sociedad construida sobre la base de la injusticia. Una sociedad, a mi parecer, indeseable pues socava todo fundamento ético. Por lo tanto, debe mantenerse, al contrario, la interpelación de las víctimas para que la significación y los mayores fundamentos de humanidad se mantengan, para que el sentido de humanidad se mantenga<sup>92</sup>.

Si en lo sensible vivido se compactan lapsos de tiempo y memoria y se apresan posteriormente en la conciencia, es decir, entran a ser partes componentes del tiempo de la esencia, deberíamos insistir en adoptar un lenguaje de responsabilidad hacia las víctimas del pasado que entre a ser parte componente de esta que, supuestamente, está expresada en lo Dicho. Así entonces, tener una esencia que al tiempo se encuentra definida por esos sucesos de (in)justicia, una esencia en que se reitera ese lenguaje que se encarna e incorpora como una *huella* permanente e infinita mencionada ahora en lo Dicho y que reactualiza el decir irrepresentable no aprehendido en este: “La intriga del decir, aunque se absorba en lo dicho,

---

<sup>91</sup> Anteriormente se hizo claridad de cómo la tradición del conocimiento occidental en su ánimo de buscar la objetividad o universalidad del ser, o lo que es igual, en la búsqueda de la esencia, presenta una violencia en la medida en que parte del axioma de igualar a toda conciencia y reducirla a lo Mismo, con lo cual se funda una aversión y supresión de la diferencia, cosa que tiene como una de sus consecuencias la conducción al totalitarismo. (Ver las distintas clases de definiciones de la metafísica: apartado ii).

<sup>92</sup> Agradezco a Juliana Gutiérrez el haberme instado a pensar el por qué un sujeto debería tener la obligación de recordar, así, en la necesidad de justificar la razón de sostener nuestra relación con el pasado y con las víctimas. Preocupación que, supongo, se encuentra resuelta en todo lo expresado.

no se agota en tal absorción. Imprime su huella a la propia tematización.” -dice Levinas. (Levinas, Emmanuel, 2011, pág. 98).

Bajo este proceder, se forma una esencia con y desde otros marcos de referencia histórica, comprometida en esta óptica con las injusticias del pasado puesto que toma en cuenta el sufrimiento de las víctimas, pues la esencia ahora se vuelca sobre lo sensible, lo sentido, lo vivido y recuperado por el tiempo. En esta lógica, en este eterno retorno que son el Decir y lo dicho, el que alguna vez tuvo expresión y fue violentado y asesinado aparece como huella que irrumpe la esencia y no ha sido captado en esta. Es en este punto donde entra a jugar papel un concepto que ha sido central tanto para la memoria como la historia que es la huella. En Levinas, el objetivo es precisamente empezar a representar de alguna forma esa huella en la construcción de la historia y la memoria, en vez de tenerla como un simple dato, que una vez utilizado se desecha. En conclusión, en el *ser* y en la esencia debe sobrevivir el rostro ausente como huella inscrita, debe resonar un grito o eco de este Otro como otro modo que ser, abstracto y trascendente, pero que nos constituye *esencialmente* como humanidad.

Ahora bien, como se señaló arriba, lo que aquí se quiere argumentar es que las imágenes del pasado repercuten en el presente, y que esas imágenes adquieren significación al momento en que se hacen presente. Y esas imágenes recuperadas en el hoy pueden ser fijadas en el lenguaje para nombrarlas. Esto sugiere prescindir en parte de la referencia <<empírica>> y generar un pensamiento que no es reductible a la conciencia, ya que no hay relación sujeto-objeto que pretenda una tematización objetiva. Por lo tanto, el referente ya no es material o de presencia inmanente sino más bien es un <<objeto>> ideal, que obedece a otra temporización, que podría decirse es trascendente e infinita. La subjetividad que se intenta rescatar y que se ha entendido como la reconstrucción del rostro o rostro ausente es irrepresentable e ininteligible en sentido intencional. Es evidente que hay una relación de inconmensurabilidad respecto a este rostro que no se presta a esquematismos teóricos. Lo cual, en el hilo que traemos, no quiere decir que aquel rostro ausente en su inefabilidad deje de emitir signo y significación, pues, se insiste en que tiene sentido en y para el presente, de hecho, tanto es su sentido, que demanda responsabilidad. A propósito, reinterpretando a Levinas, podemos asegurar lo mismo del rostro ausente que del rostro descrito por él cuando dice:

(...) rostro es significación, y *significación sin contexto*<sup>93</sup> (...) Y toda significación, en el sentido habitual del término, es relativa a un contexto tal: el sentido de algo depende, en su relación, de otra cosa. Aquí, por el contrario, el rostro es, en él solo, sentido. Tú eres tú. En ese sentido, puede decirse que el rostro no es

---

<sup>93</sup> Énfasis mío.

<<visto>>. Es lo que no puede convertirse en un contenido que vuestro pensamiento abarcaría; es lo incontenible, os lleva más allá (Levinas, Emmanuel, 2015, pág. 72).

En este trabajo debe prevalecer la concepción de que el rostro es *significación sin contexto* ya que así es la relación que se tiene con el rostro ausente. De éste, así tengamos una explicación completa de lo que le pasó, así sepamos el contexto en que vive y vivió, eso no agota su significado. El rostro trasciende su contexto, pues no está totalmente determinado por él. Conforme a esto, se debe conceder a este rostro del pasado la responsabilidad, la significación sin contexto que no conlleve a convertirlo necesariamente en contenido intencional, sino que partiendo de su imposibilidad de estructurarlo o representarlo en una teoría que justifique un deber moral este deber igualmente emerja. En otras palabras, se requiere significar -o es menester encontrar la vía de hacerlo- ese rostro por sí mismo en su invisibilidad sin que esta invisibilidad o este “más allá” de lo representable en que se sitúa elimine la responsabilidad:

No poder mantenerse dentro de un tema, no poder aparecer; esta invisibilidad, que se hace <<contacto>> y obsesión, no depende de la insignificancia de lo que es buscado, *sino de un modo de significar totalmente distinto al que relaciona ostensión y visión*<sup>94</sup>. Aquí no se expone ninguna significación más allá de la visibilidad que todavía sería tematizada en un signo; es el propio trascender de este más allá lo que es significación. Significación: esto es, el tropo contradictorio del *uno-para-el-otro*, un uno para el otro que no es defecto de intuición, sino el exceso de la responsabilidad. (Levinas, Emmanuel, 2011, pág. 164)

En lo citado, vemos, es de resaltar que el Otro puede no ser perceptible, puede que no tenga un lugar de referencia y sí más bien sea ausencia, pero no por ello se agota la responsabilidad. Este se encuentra en un más allá, pero lo que se conserva, lo que no se desvanece es la obsesión de la responsabilidad y tiene un modo distinto de significar que se relaciona con esa justicia imposible adeudaba, pero que nos compromete en el quehacer de memoria, que es más bien una condición de ser y de preocuparse por este rostro del pasado. Tal condición no es más que vernos como rehenes del rostro ausente y aceptar el llamado de acogida y hospitalidad, oír su interpelación y comprometer nuestra libertad con miras a su - y nuestra- redención: pues “la justicia tan solo tiene sentido si conserva el espíritu del des-interés que anima la idea de la responsabilidad para con el otro hombre.” (Levinas, Emmanuel, 2015, pág. 83)

---

<sup>94</sup> El énfasis es mío.

**vii. Responsabilidad nacida del cuestionamiento a la libertad de Mismo por parte del Otro.**

El sujeto, según lo que se ha dicho respecto a la condición de rehén en que lo encierra el rostro del Otro, y teniendo en cuenta que este se presenta a la vez desnudo y vulnerable y en ese sentido ruega, pero a la vez se presenta con demandas y en ese sentido es juez, no solo sugiere la anterior petición de acogida u hospitalidad, sino que de entrada impone la obligación moral que se tiene hacia él, ésta no es que se pueda escoger. Dadas las condiciones que anteceden, el sujeto vive atado en esa doble situación con la que el Otro aparece éticamente, de tal modo que éste no tiene otra salida más que hacerse responsable de él.

Resulta oportuno entonces profundizar sobre cómo se da esta relación en que resulta que el Otro cuestiona la libertad de Mismo de una forma no violenta y lo llama a la responsabilidad y, al tiempo, observar cómo funcionaría en el rostro ausente. Al respecto, Levinas observa que en el encuentro con el Otro éste limita la espontaneidad y la voluntad de Mismo e introduce un sentido de responsabilidad. Esta relación no es mayéutica, sino más primordial, instaura una ética de acuerdo con una relación de trascendencia, que está compuesta, a su vez, por la idea de infinito inherente a los sujetos que entablan dicha relación. *“El ser de la significación consiste en poner en cuestión, en una relación ética, a la propia libertad constituyente.”* (Levinas, 2016, pág. 230)

Este infinito que atraviesa la relación, tal como se ha advertido, desborda la conciencia de intencionalidad ya que se compone de una idea superlativa. En ese orden Levinas afirma: *“Este chorro de lo infinito o rostro no se puede ya decir en términos de conciencia (...) Es la exigencia ética del rostro lo que pone en cuestión a la conciencia que la acoge. La conciencia de la obligación no es ya conciencia, porque arranca a la conciencia de su centro sometiéndola al Otro.”* (Levinas, 2016, pág. 231) Bajo esta premisa, contemplar a Otro sea este abstracto o presente genera una conciencia de acogida, de hospitalidad, a pesar de que el Otro con quien se entra en relación supera la idea (que me hago) y se resiste a su captura. Esto demuestra una conciencia que va más allá del querer saber al Otro -en términos de conocimiento- y, más bien, propone una relación basada en la responsabilidad que acarrea su mera existencia, lo cual conlleva a una dimensión ética, a una esperanza ética y metafísica de cuidado ante la vulnerabilidad del Otro, mediada por el deseo metafísico y no por conceptos y saberes intencionales.

Esa misma conciencia ética emergente en la relación Mismo-Otro, nuevamente, se puede generar respecto a los rostros ausentes a quienes se les ha negado su condición humana y entonces se ha despojados de sus derechos de rostro. Sobre ellos, examinando las condiciones ignominiosas que causaron su muerte, no ha recaído la ética de la responsabilidad que supone el rostro por parte de sus verdugos (lo cual expresa en ellos un

desajuste moral<sup>95</sup>), en todo caso, independientemente de que no seamos culpables directos, Levinas diría que igualmente se es culpable del sufrimiento del Otro ya que esa es la empatía constituyente del sujeto en donde resulta que en el cuestionamiento proveniente por parte del Otro me hallo culpable hasta de su propia muerte independientemente de las condiciones en que esta se produzca (en el Otro vivo mi propia muerte, diremos más adelante). Es por esa situación de rehén irrecusable e insustituible y por todas las demandas y ruegos que me llegan del Otro ausente por lo cual se le adeuda algún tipo de redención. No es descabellado pensar que estos nos solicitan esa hospitalidad, que suplican su acogida y al mismo tiempo exigen, ya que les debemos la devolución de esa dignidad de rostro -de ser- imposibilitada debido a su masacre.

De tal modo que no podemos ser ciegos ante el pasado y negarnos a la solicitud de acogida de estos rostros. Debemos responder a ese llamado de los rostros ausentes con la misma responsabilidad que implica un rostro, esto supone asumir dicha responsabilidad categórica, presentada -al margen- como constituyente de la estructura existencial del ser, como inherente a la naturaleza humana en tanto el sujeto, al entrar en relación, se ve cuestionado en su libertad y recae sobre él un llamado a responder por el Otro.

Si se afirma que la estructura del ser se forma a partir de esta responsabilidad es porque la relación está mediada por un criterio de igualdad que se hace evidente cuando se reflejan en el Mismo y el Otro la misma vulnerabilidad y desnudez. Es este el momento, al saberse mutuamente frágiles, en que surge la visión ética determinante, que nace antes de una relación de conocimiento, pues en este reflejo la subjetividad se ve hecha rehén: el Otro

---

<sup>95</sup> Por medio de Orozco se había hecho referencia a unas violencias horizontales que, en el caso colombiano, conllevaba a la imposibilidad de describir el conflicto en blanco y negro. Este conflicto es de alcances inconmensurables que impedirían hablar del desajuste moral del verdugo expresado en un nivel general y debe entonces expresarse de forma situada examinando muchas zonas grises de acuerdo con causas y consecuencias del conflicto mismo. Por tanto, no voy a problematizar sobre la falla moral que se pudo haber dado en el victimario y la razón por la cual violó el principio ético del rostro pues desborda el problema presente, simplemente se deja planteado a grandes rasgos dicho problema o dilema moral, pues siempre, en el marco de una ética como la de Levinas, persiste el cuestionamiento de qué circunstancias pueden conducir a un sujeto a transgredir otro u otros seres humanos incorporando una condición de maldad en la cual no se apiade o suprime su sensibilidad a tal punto que no se sienta interpelado en ningún sentido por la vulnerabilidad y el sufrimiento del Otro. A propósito, solo añadiré que en *Totalidad e infinito* hace alusión al tema diciendo que esto pasa cuando un sujeto se ve excluido de una totalidad contextual (entiéndase social y cultural) en la que vive y esto sería lo que causaría en él afectos violentos, sin embargo, tal explicación no agota en nada el problema. Queda la tarea infinita de pensar cómo Auschwitz, Trujillo (Valle) y los métodos de terror inventados, Los hermanos Castaño, Pablo Escobar, etc., (serían inagotables los ejemplos colombianos) pudieron ocurrir. Levinas diría que se debe en parte del deseo de apropiación y de supresión de la alteridad que conduce a prácticas totalitarias. Mucho de aquello hay en este conflicto, no obstante, habría que añadir en nuestro caso que obedece a una normalización de la violencia y variados acontecimientos ilegales como la corrupción, las malas prácticas políticas, entre otros, que han formado de alguna manera unas interioridades idiosincráticas bastante problemáticas en donde en dicha normalización se ha dado un quiebre de los principios éticos más fundamentales.

va a determinar a el Mismo pues adquiere la sumisión de este último en tanto domina su voluntad y su libertad al “comunicarle” que no está solo, que debe responder ante él. Al saberse iguales en cuanto a su fragilidad nace la ética con su eterno retorno, antes que a hacerse inteligibles los sujetos, a una condición de existencia primaria que antecede y se identifica con la fraternidad humana que consistiría en no hacer daño a esa piel desnuda y vulnerable que se tiene al frente, que ruega, juzga y exige. Así es como el Otro, en esa existencia infinita y trascendente, vulnerable y frágil, que sobrepasa y desborda su representación, ata y reclama justicia de Mismo.

Ahora bien, hay que señalar que en este trabajo se conserva el contenido (argumentos e implicaciones) con los que se constituye el rostro en vez del decir y la pragmática (existencia) del sujeto, que en Levinas es lo central en tanto es la manifestación empírica y performativa lo que concede esta concepción de rostro. Lo central en este contexto es la noción de responsabilidad y el hecho de ser rehén, o sea, la demanda que presentan los demás, independientemente de su presencia o no.

En cuanto a la justicia que el Otro reclama, mucho más podemos asignarla al sujeto en relación con los rostros ausentes cuya categoría de rostro fue anulada. En este sentido, más que representarnos una idea absoluta de tal o cual rostro, lo esencial es responder de alguna manera, oír ese eco del sufrimiento de aquel o aquella. Al decir de Levinas: “Oír su miseria que clama justicia no consiste en representarse una imagen, sino en ponerse como responsable: a la vez, como más y como menos que el ser que se presenta en el rostro: menos, porque el rostro me recuerda mis obligaciones y me juzga (...) más, porque mi posición de yo consiste en poder responder a esta miseria esencial del otro...” (Levinas, 2016, pág. 241) La justicia y responsabilidad en relación con los ausentes consistiría, primero, en un deber de recordar lo que les pasó, y segundo, en una promesa de que lo a ellos les ocurrió no vuelva a pasar.

**viii. La subjetividad como proveniente de la razón: la proximidad y la separación constitutivas del sujeto como llamado a responder particular y universalmente.**

Hay una cosa pendiente, compleja por demás, que no debemos dejar de lado y es que Levinas construye toda la estructura del rostro desde un marco racional. Es decir, si bien el rostro en su manifestación evoca, lo que podríamos llamar, sentimientos morales inherentes a la naturaleza humana, aparece simultáneamente a la estructura esencial del rostro algo más fuerte que se trata en rigor de la obligación moral. Esto no significa que la relación Mismo-Otro se dé en términos intencionales, evidentemente sería un contrasentido a todo lo expuesto; lo que se quiere dar a entender es que el método pre-ontológico, por decirlo así,

con el que Levinas expone el rostro se enmarca en una demostración racional con la que se busca justificar ese aparecer ético previo a una relación tematizante<sup>96</sup>.

Esta afirmación ha sido recurrente. En su demostración Levinas muestra que la exterioridad, es decir, el afuera que es el Otro, construye la subjetividad, que ese Otro de hecho se inscribe en ella y la estructura. Acompañando esta tesis, se ha advertido que el mundo tiene sentido solo si hay un Otro. Esto indica que, igualmente, *hay* mundo solo si se entra en relación con ese Otro. Tal construcción de mundo nace de la relación que se encuentra en la lectura mutua de signos que es en donde se *da* una subjetividad a otra, de lo que necesariamente surge una relación de lenguaje. Es en este momento, aquel en que el mundo de las subjetividades es ofrecible de una a otra y se entabla relación de interlocución, en el que surge a la vez la razón. La razón se encuentra dependiente de la lectura de estos mundos mutuamente separados en tanto se distancian por trascendencia y mutuamente próximos en tanto la subjetividad siempre es dada y adquiere significación solo porque existe otro. De este encuentro paradójico de los signos que se emiten y se reciben se despliega lo que en el mundo de los sujetos puede ser común, surge, ahora sí, el conocimiento. Este apartado describirá la manera en que Levinas, desde una perspectiva racional, dice que la razón depende de una relación Mismo-Otro, fundada en el decir ya que es en virtud de dicho encuentro que empieza a generarse significación en forma de decir, de palabra, pues de ahí es que se inicia a hacer inteligible, de algún modo, la existencia.

Levinas, en efecto, presenta a la significación como lo primero inteligible del ser, pues debido a la interrelación del habla (lenguaje o decir) que media entre los sujetos es que se funda la razón. Con este principio hace notar que la razón en tanto que tal se compone a partir de <<estructuras impersonales>>. De manera que, si las relaciones intersubjetivas se fundan desde el lenguaje, este a la vez va a fundar estructuras racionales nacidas de las relaciones ahora discursivas. De suerte que en el discurso levinasiano hay una ética que igualmente queda ligada a la razón de acuerdo con la cual la voluntad de los sujetos fundan perspectivas éticas -conceptos- generales de lo humano, pero lo que se mantiene independiente del sentido ético posterior a la relación de unos con otros es la responsabilidad hacia el rostro: “La voluntad es libre de asumir esta responsabilidad en el sentido que quiera, pero no es libre para negar esta responsabilidad misma: no es libre de ignorar el mundo con

---

<sup>96</sup> Tal forma de proceder nos implica dejar de lado por un momento a Benjamin y nos exige marcar una diferencia dimensional entre los autores, puesto que, mientras Levinas quiere justificar la responsabilidad que surge de la relación de los sujetos como una estructura del ser y en ese procedimiento funda argumentos que llevan en profundo a analizar la existencia y las categorías ontológicas, para luego dar paso a su ética metafísica; Benjamin, en cambio, no tiene tales pretensiones de análisis fenómeno-ontológico y/o analítico del ser, simplemente parte de las ideas de salvar el pasado (a sus víctimas) cuestionando más bien la forma y los métodos con que esta se elabora la historia en vista de que excluyen los testimonios y narraciones que considera residuales y superfluas.

sentido en que la ha introducido el rostro del otro. En *la acogida del rostro, la voluntad se abre a la razón.*” (Levinas, 2016, págs. 245-246)

Dichas estructuras impersonales generarían un ideal universal de humanidad en donde el sujeto es perseguido incesantemente, está llamado a ser responsable *siempre* por los demás, pues, se insiste, la responsabilidad surgida de la relación hace parte ahora de la estructura existencial del ser. En esa medida, la libertad<sup>97</sup> se ve rehén de este ideal de sociedad en que el individuo se encuentra responsable en otro nivel, ya no de los rostros en particular sino de lo social en un sentido más general. Este argumento tiene en cuenta la relación del individuo no solo en el cara-a-cara, que es más o menos particular, sino que hace énfasis en la relación del individuo en lo relacional intersubjetivo, que adquiere dimensiones más generales puesto que tiene que ver con los demás, con la vida en comunidad. Recordemos, el sujeto debe responsabilidad de rostro a todo Otro que se sabe existe independientemente de su presencia o no.

A pesar de esto que indica que se funda una razón común, esto no quiere decir que desaparezca la *separación*, por el contrario, Levinas reitera que hay que conservar el ideal de concebir los rostros en su multiplicidad y diferencia respetando su alteridad. Así, el hecho mismo de que el sujeto se componga de estructuras *impersonales* mediadas por algo trascendente e infinito significa impedir dar paso a la totalización, pues si bien a través del lenguaje se funda una noción de razón, en esta razón “el sujeto no abdica de su unicidad sino que confirma su separación.” (Levinas, 2016, pág. 246)

Evidentemente de la relación Mismo-Otro, pensémoslo en términos de sociabilidad, se deriva un tercero que, así como se presentó al concepto anteriormente diciendo que éste surge de la entrada en la relación intersubjetiva, es decir en el darse de un individuo al otro a partir de la mediación del lenguaje (lo cual a la vez origina ese espíritu universal racional que adquiere singularidad), asimismo, junto con ello, de esta racionalidad que emerge, tal sociabilidad por supuesto da lugar a tercero distinto, singular. Este otro no es del nivel representativo como el concepto, pero da origen a pensar el pluralismo que implica la singularidad y su debida alteridad, nos referimos entonces a demandas que tienen en cuenta no solo al sujeto en su pura interioridad sino a un sujeto, digamos, colectivo, que responde a demandas generales, esto es, la construcción de lo político, del derecho, de la cultura y del correspondiente pluralismo que estas conllevan, pensamiento de comunidad que no subsume solo a una individualidad sino a varias y de estas demanda una responsabilidad que se relaciona al bienestar general de todo Otro.

---

<sup>97</sup> Respecto a la libertad existe una doble correspondencia: la libertad depende de la razón, ésta -la razón, da existencia a la libertad, la piensa; pero, de otro lado, la razón da posibilidad de ejercer la libertad de acuerdo con la voluntad del sujeto.



Hecha la observación anterior, hay que insistir entonces en el ideal de la pluralidad y renunciar al ideal de totalidad. Un y otra difieren ya que esta segunda es excluyente y negador de la otredad, funda totalitarismos, mientras la primera, antes que subyugar en un todo igual, al contrario, tiene en cuenta la alteridad de los sujetos para de ahí fundar principios que cubran los derechos universales y singulares. Por lo anterior, debe, pues, respetarse la subjetividad para que haya multiplicidad y ética. Hay que *dejar ser*: dejar al ser expresarse, manifestarse, concederle su epifanía y concebirlo como rostro que nos demanda obligaciones y responsabilidades desde su *otro modo que ser* trascendente e infinito. Hablamos entonces de un pluralismo que no intenta absorber las subjetividades en una pretendida objetividad (que sería el proyecto de la filosofía occidental), sino que acepta la subjetividad (individualidad u otredad) y evita así la violencia totalitaria.

¿Qué pasa en el contexto de una sociedad violenta en cuanto la constante ha sido la negación del rostro? ¿acaso no podemos figurarnos que en medio del actuar violento deberíamos proponer como imperativo el hacer memoria e imaginar que estos rostros silenciados en la guerra reclaman, aún más, dicha respuesta (de obligación moral) debida al rostro?

Esta tesis se consolida, finalmente, como una metafísica de la responsabilidad más abstracta, que la de Levinas. Esto en tanto él sustenta una ética que demuestra inteligible y lógicamente, es decir, respondiendo a cierta racionalidad que la filosofía exige: “Lo inteligible idealista constituye un sistema de relaciones ideales coherentes cuya presentación ante el sujeto equivale a la entrada del sujeto en ese orden y a su absorción en esas relaciones ideales.” (Levinas, 2016, pág. 243) Así habla respecto de todo su análisis del rostro y de la ética fundada en lo intersubjetivo: alude a unas ciertas relaciones que son transversales en un orden de estructuras del ser y que remiten a consideraciones éticas y que determinan la noción de rostro y luego se elevan a configuraciones de multiplicidad (política, jurídica, social, cultural, etc.), así, en cuanto se entra en relación uno con otro consolida un mutuo llamado a la justicia, a la responsabilidad y a ser rehén en sentido más amplio que se relaciona a otros o a las instituciones. Es por eso que en su misma conclusión refiere a una inteligibilidad ética ideal que ha explicado en cierto sentido con un carácter racional y deduciendo relaciones ideales intersubjetivas que se dan a la hora de la entrada en relación de los sujetos, que crean una estructura (o modo fundamental de ser del sujeto, digamos) mostrado en un <<discurso inteligible>> idealista. Discurso inteligible que se compone en referencia a bases empíricas e ideales.

El idealismo, llevado hasta el final, reduce toda ética a política. El otro y el yo funcionan como elementos de un cálculo ideal, reciben de este cálculo su ser real y se abordan mutuamente como presas ambos de necesidades ideales que los atraviesan enteramente (...) La sociedad política aparece como una pluralidad que expresa la multiplicidad de articulaciones de un sistema. (Levinas, 2016, pág. 243)

Todo para decir, en otras palabras, que en la sociabilidad la voluntad del sujeto se ve “afectada” por lo universal -o racional- en lo que se encuentra que se adhiere a compromisos que trascienden, ya no solo está comprometido individualmente con el Otro, sino con un Otro colectivo: con instituciones o sistemas (éticos, políticos, jurídicos, educativos, culturales, etc.,) que trascienden a relaciones subjetivas o situadas. Pero algunas de estas relaciones ya se han sometido a criterios racionales que son posteriores al mero estar en el mundo.

En contraste, esta tesis representa un punto de vista *más* metafísico en la medida en que, a diferencia de Levinas que fija las relaciones de existencia o intersubjetivas más básicas y luego las abstrae al ámbito ideal, en este caso, tales relaciones respecto a los rostros se establecen desde seres presentes (vivientes) con rostros ausentes irrepresentables (muertos, cuya manifestación ya es imposible en términos empíricos). Se trata de una abstracción tal que de estos no hay una mínima posibilidad de inmanencia, son pura trascendencia (su aparición no es más que la *representación* simbólica y moral que de estos rostros se puedan hacer). Quiero decir, estamos en un terreno de relaciones de y en la imaginación con imágenes igualmente ideales (estas últimas surgidas de la creencia y convicción de preexistencia, de algo que alguna vez fue “fenómeno” expresivo en forma de rostro). Por consiguiente, este sería un discurso con base en “objetos” ideales y por tanto posible de pensar solo en términos ideales<sup>98</sup>, o sea, expresado en el plano específico del pensamiento, sin objeto que pueda ser aprehendido por una conciencia intencional, no puede exigirse dicha conciencia.

**ix. Persecución y acogida: responsabilidad más allá del logos, más allá de lo inteligible que hace rehén al sujeto.**

En un apartado anterior (apartado x), se argumentó sobre la posibilidad de la donación de sentido desde el presente hacia el pasado. Se ha insistido en dicha idea en el transcurso de este texto. El numeral presente junto con el acápite posterior, resultan como complemento y conclusión del trabajo. Según esto, no podemos dejar de hacer mención del concepto -tan importante en Levinas- de *huella*, que, como se entendió en este apartado en mención -x-, abstraería lo que del pasado se refleja en el presente. En efecto, hay una lógica en la argumentación levinasiana que expresa que del tiempo de la esencia (o sea la totalidad del tiempo histórico y de lo que del ser se ha *dicho* en el saber), se desprende también un tipo de responsabilidad hacia el pasado y se configura como un *resto* que se hereda en el transcurso de esa historia.

---

<sup>98</sup> Que emergen del pensar de la razón que se ha expuesto. Es decir, si bien la posible representación que se puede hacer del rostro ausente hace referencia a un fenómeno que existió, ya se hace imposible de representar y queda por tanto como una relación meramente ideal.

He aquí un punto fundamental en el marco de este análisis, que abre la posibilidad de interpretación del pasado en el presente. Desde esta premisa, con base en todo lo expuesto, se concreta la propuesta de esta tesis: lo que no se da claramente a la conciencia puede igualmente interpelar y encontrar significación así sea desde un lenguaje ininteligible desde el cual es nombrado (otras gramáticas). Esto necesariamente toma algo de distancia de Levinas puesto que la relación de *proximidad* (que es la cercanía con el Otro o, en otras palabras, el acontecer del mundo circundante del sujeto que siempre está en relación con Otro), al hablar de un rostro ausente, es más inconmensurable y el presente se ve incapaz, aún más, de dar cuenta de cualquier relación empírica o temática (de saber o de conocimiento) respecto a éste. Dice Levinas: “La responsabilidad, en efecto, no es un simple atributo de la subjetividad, como si esta existiese ya en ella misma, antes de la relación ética. La subjetividad no es un para sí; es, una vez más, inicialmente para el otro.” (Levinas, Emmanuel, 2015, pág. 80)

En esta cita, Levinas enfatiza, una vez más, que la subjetividad está cargada de responsabilidad sobre lo que le es próximo (el Otro). Por eso conviene examinar el concepto mismo de proximidad de ese a quien le debo la responsabilidad e indagar si allí cabe pensar al rostro ausente. Atendiendo a este examen, en *Ética e infinito* Levinas expresa que “La proximidad del otro es presentada en el libro<sup>99</sup> como el hecho de que el otro no es próximo a mí simplemente en el espacio, o allegado como un pariente, sino que se aproxima esencialmente a mí en tanto yo me siento -en tanto que soy- responsable de él.” (Levinas, Emmanuel, 2015, pág. 80) Por otra parte, en *De otro modo que ser* afirma respecto de la subjetividad y la proximidad: “(...) hemos intentado describir la subjetividad como algo irreductible a la conciencia y a la tematización. La proximidad apareció como la relación con el Otro, que no puede resolverse en <<imágenes>> ni exponerse como tema (...) sino que es inconmensurable, mediante aquello que no mantiene la identidad del logos kerigmático poniendo en entredicho todo esquematismo.” (Levinas, Emmanuel, 2011, pág. 164)

En este texto, se puede observar una pequeña alteración de cómo Levinas concibe la proximidad. Esta ahora debe permitir contemplar los signos intangibles que nos rodean, de tal manera que también nos sean próximas unas existencias, voces o rostros con las que no tengo una relación directa, empírica, pero de los que igual se admita pueden ser nombrados desde un lenguaje no intencional. Vista así, la proximidad debe encontrar una significación en que se acepte que el Otro al que le debo responsabilidad no es sólo aquel que se me hace manifiesto con su presencia, sino, apelando a la misma explicación de Levinas que expresa que próximo no es necesariamente otro contiguo en el espacio, aceptar que hay unos signos pertenecientes a un ámbito trascendente a los que atiendo a pesar de serme desconocidos, distantes en tiempo y espacio y que exceden a la presencia. Finalmente, Levinas expresa que “La proximidad no remite a esta intencionalidad, en particular, no remite al hecho de que el

---

<sup>99</sup> Levinas hace referencia al texto *De otro modo que ser*.

otro me sea conocido.” (Levinas, Emmanuel, 2015, pág. 81) Esto, obviamente lo formula en relación con un Otro con rostro, es decir, del que se tiene certeza de algún modo de su existencia y que potencialmente se *manifiesta* en y con el Decir.

En este mismo orden y dirección, las palabras citadas en torno al concepto abrirían la posibilidad de concebir una proximidad algo diferente, redirigida hacia aquello trascendente y ausente de presencia. Con todo lo dicho sobre una posible significación o manifestación de signos del pasado en tanto nos atañe cierta responsabilidad que estos demandan, podemos pensar -imaginar- la proximidad de un rostro ausente e igualmente advertir sobre su imposibilidad de representación: admitiendo que a la hora de reconocer una responsabilidad para con un Otro del pasado, allí no hay una mínima relación intencional que me ofrezca un conocimiento, sino que hay simplemente una subjetividad que pone la mirada sobre un Deseo/Rostro<sup>100</sup> metafísico al que “ve” próximo, que “aparece” y que la hace responsable y rehén.

En otras palabras, esto equivale a producir una proximidad sin proximidad (sin un elemento sensible presente), una recusación sin alguien que recuse, pero que pone en cuestión la libertad de Mismo y lo interpela; en fin, *responsabilidad* para con un rostro ausente que resiste a ser representado, pero que a la vez resiste a que su significación desaparezca ya que se le adeuda justicia. En este caso, no se trata entonces de la certeza de la presencia del Otro sino del compromiso sin datos que emerge respecto a él, se trata en últimas de una apertura a eso que es Absolutamente Otro. Así, aprovechando que el rostro levinasiano está en cierto modo desposeído de referencia, puede redirigirse (como lo hace Derrida<sup>101</sup>) ahora al rostro

---

<sup>100</sup> Deseo y Rostro acá se equiparan ya que, primero, perseguir dar significación al Otro ausente resulta componer un deseo metafísico que siempre excede la idea que me hago de él, es decir, según toda nuestra lógica es más trascendente y más metafísico; y segundo, Rostro porque lo estoy dotando de las diferentes características que este nos presenta: el hecho de sentirnos rehenes (en donde entran las respectivas interpelación, demandas de respuesta, ruegos de acogida y de hacerle justicia, de impedir su asesinato “simbólico”, etc.) todo lo cual se resume o hace conjunción en esta expresión Deseo/Rostro, es decir, allí se quiere dar la fuerza de tal obligación moral que implica poner la mirada hacia un rostro ausente.

<sup>101</sup> Ya se ha mencionado la problematización que Derrida introduce respecto del rostro. Derrida expresa que, aunque Levinas con el concepto de rostro exigió un acercamiento ético a lo absolutamente Otro, su mirada es antropocentrista y por eso no le concede el <<heme aquí>>, presencia propia del rostro, y junto con ello no le concedió la imposibilidad de asesinato que deviene también del rostro humano, lo que al tiempo implica despojarnos de ser responsables ante estos. Al contrario, Derrida sugiere ser rehenes o <<anfitriones>> respecto de estos construyendo el concepto del animote, que en pocas palabras significa tomar al animal como un ser interpelador que me hace demandas: “(...) un pensamiento del otro, de lo infinitamente otro que me mira y me concierne debería, por el contrario, privilegiar la cuestión y el requerimiento del animal. No hacer que ésta pase antes que la del hombre sino pensar la del hombre, la del hermano, la del prójimo a partir de la posibilidad de una cuestión y de un requerimiento animales, de un llamamiento, audible o silencioso, que apele a nosotros fuera de nosotros, desde lo más lejano, antes de nosotros tras nosotros, precediéndonos y persiguiéndonos de forma ineludible, tan ineludible que deja la huella de tantos síntomas y heridas, de estigmas de denegación en el discurso de todo aquel que quiera tornarse sordo al requerimiento.” (Derrida, J, 2008, pág. 135)

ausente conservando la responsabilidad que éste implica, esto siguiendo por ejemplo este tipo de ideas, que se prestan a esta interpretación. Dice Levinas:

El Otro absolutamente exterior sólo por esto está próximo hasta llegar a la obsesión. Proximidad y no certeza respecto a la proximidad; no se trata de la certeza *sobre* la presencia de Otro, sino de la responsabilidad para con él sin la deliberación y la compulsión de verdades en las que nacen los compromisos, sin certeza. Es una responsabilidad que me compromete antes de toda verdad y de toda certeza... (Levinas, Emmanuel, 2011, pág. 191)

Por otra parte, esta responsabilidad consiste en alimentar una conciencia en la que el Yo se ve cuestionado inmanentemente por los Otros. Tesis que deriva la conclusión de la <<sujección total>> de la subjetividad ante el Otro, en la cual se obtiene, por efecto, una responsabilidad intransferible, en la que se es irremplazable. De manera que esta responsabilidad que se asume es exclusiva del sujeto y determina y define lo que le incumbe humanamente. Aparece entonces una responsabilidad, tal como se ha visto, atada al Otro que da forma a una conciencia de sí, a una identidad individual que adquiere una carga, una responsabilidad que le corresponde al sujeto como aquel llamado a responder: “Esa carga es una suprema dignidad del único. Yo no intercambiable, soy yo 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. En ese sentido preciso es en el que Dostoievski dice: *Todos somos responsables de todo y de todos ante todos, y yo más que todos los otros*” (Levinas, Emmanuel, 2015, pág. 85).

En esta afirmación, nos encontramos con la tesis Levinasiana de la insustituibilidad, que consiste en que nadie puede reemplazar una responsabilidad ética que se tiene individualmente en la condición humana y que es propia de cada uno, en esta uno puede reemplazar al Otro, pero nadie puede hacerse responsable de la propia responsabilidad del sujeto: esta solo me incumbe y me compromete a mí respecto al Otro. En esta sujeción al todo (a los demás sujetos), el sujeto se hace responsable y rehén indeclinablemente. Como efecto de esto, el sujeto se encuentra determinado entonces por una pasividad en la cual es acusado, perseguido y cuestionado en su identidad y en su libertad. Así, pues, no cabe la posibilidad de *su* substitución. De hecho, de este modo se titula el cuarto capítulo de *De otro modo que ser* el cual a su vez tiene por epígrafe una idea de Celan que enuncia y concentra todo lo que de Levinas se ha explicado hasta aquí bajo esta sentencia: <<*Yo soy tú, cuando yo soy yo*>>. Idea fuertemente cargada de ética sobre cada sujeto, que hace claridad de que la responsabilidad subjetiva no es asumible por el Otro, sino que solo le compete a él, en él se efectúa y de ella no puedo abdicar: el sujeto se ve perseguido y cuestionado infinitamente.

Para los efectos que se ha trazado esta tesis, se ha replanteado esa relación de proximidad en vista de que no hay una inmanencia o presencia de Otro. Ahora esta

proximidad ha de concebirse como la entrada en relación con un Otro ausente, abstracto, intangible y trascendente. Pero, aun así, modificando esta relación de proximidad, puede decirse que ésta implica una afectación (afectividad) sobre Mismo semejante a como se relaciona con el Otro según las condiciones levinasianas. Por tanto, para esta relación de proximidad modificada se aplica la misma fórmula levinasiana de la responsabilidad que él designa en la relación Mismo-Otro:

Esta inconmensurabilidad respecto a la conciencia, que se convierte en huella de *no sé dónde*, no es la inofensiva relación del saber en la que todo se iguala, ni tampoco la indiferencia de la contigüidad espacial; es una asignación más de parte del Otro, una responsabilidad frente a los hombres que ni siquiera conocemos. Al no poder remitirse la relación de proximidad a cualquiera de los modos propios de la distancia o de la continuidad geométrica, ni tampoco a la simple <<representación>> del prójimo, tal relación es *ya* asignación de una extrema urgencia, obligación *anacrónicamente* anterior a todo acto de compromiso. Anterioridad <<más antigua>> que el *a priori*. Esta fórmula expresa un modo de estar afectado que de ningún modo se deja cercar por la espontaneidad; el sujeto queda afectado sin que la fuente de la afección se convierta en tema para la representación. Hemos llamado obsesión a esa relación irreductible a la conciencia; una relación con la exterioridad <<anterior>> al acto que la abriría, relación que no es precisamente un acto, que no es tematización (...) Todo lo que hay en la conciencia no estaría *puesto* por la conciencia... (Levinas, Emmanuel, 2011, pág. 165)

*Lo citado anteriormente es el punto esencial que justifica esta tesis, es la tesis misma sino que ahora aplicada a un rostro ausente* y presenta muchos componentes característicos que en relación con el tema que se viene exponiendo son de suma importancia y que vale la pena comentar. Sobre este respecto, Levinas es enfático en subrayar 1) que en el sentido en que se expone el concepto de huella los objetos de la conciencia no son puestos por ésta misma, sino que el marco referencial o de indicación es inconmensurable, lo que es igual a decir que hay algo desconocido o no sujeto a conocimiento y representación que determina mi existencia (me interpela) y de lo que me hago responsable y me causa afección. Esto me demanda, por consiguiente, una responsabilidad; 2) que hay de algún modo un compromiso, y más aún, una responsabilidad previa y fundamental para con el Otro, independientemente de su cercanía o lejanía, independientemente de su conocimiento o desconocimiento, independientemente de su presencia o ausencia. Aspecto al que puede sumársele que es una relación de responsabilidad espontánea que emerge en el sujeto de forma intempestiva.

Bajo estas dos aclaraciones es que se siguen las consecuencias de esta tesis y entonces se aborda una lógica que bien se aplica a lo que se podría llamar como un deber de memoria: por un lado, sugiere que hay un campo relacional con un Otro ausente, indeterminado en el tiempo y en su descripción, irrepresentable y no dado a mi conciencia como un objeto que

puedo señalar, indicar o referenciar, pero con el que igual entro en relación y me afecta y sobre el que siento responsabilidad. Por otro lado, hay un Otro que me interpela y hace emerger un compromiso intempestivo y me demanda una responsabilidad, un compromiso inagotable (que está ligado con el deber de hacerle justicia). Es en medio de ese aparecer intempestivo en donde se pueden evocar imágenes y en donde se debe intentar producir bajo las <<gramáticas del silencio>> aludidas, una significación en ese flujo de pensamientos irrepresentables.

Es de esta manera como el rostro ausente y la responsabilidad que conlleva se hacen presentes en el pensamiento y a los que habrá que significar. Levinas asegura en el capítulo titulado “La gloria del testimonio” de *Ética e Infinito*, que el “rostro *significa* el Infinito. Este nunca aparece como tema, sino en esta misma significatividad ética: es decir, en el hecho de que cuanto más justo soy, soy más responsable; nunca está uno libre con respecto al otro.” (Levinas, Emmanuel, 2015, pág. 87) Nosotros como sujetos del presente debemos tener ese nivel de interpelación en que los testimonios del pasado nos hacen rehenes y nos secuestran la libertad. De acuerdo con esto, asumir las consecuencias de que debo alguna clase de responsabilidad frente a lo que le ha sucedido a la víctima (pensar que las víctimas nos atañen), lo cual conlleva a comprometerme y apersonarme en tanto tal responsabilidad implica realizar hacia éstas algún tipo de justicia (la que esté al alcance que consistiría en mantener vigente la capacidad simbólica y moralizante del ausente). Así, en medio de ese infinito que es parte constitutiva del Otro y que presenta la imposibilidad de representarlo, emprender una ética que consista en darles significación a esta presencia/ausencia de las víctimas.

Con esto de fondo, se llega a una conclusión que toma al pie de la letra una idea fuerte y radical de Levinas: aquella en que se hace manifiesta la necesidad de hacer práctica su ética conduciéndose con una permanente captura moral que se impone a cada uno inagotablemente: “Nadie puede, en ningún momento, decir: he cumplido todo mi deber... salvo el hipócrita. En este sentido es en el que hay una abertura del más allá de lo que se delimita; y tal es la manifestación del Infinito.” (Levinas, Emmanuel, 2015, pág. 88) Es, precisamente, a modo de apertura y de Infinito inagotable que debe ser pensado ese rostro ausente y que nos demanda un *deber* (el de significarlo), a propósito teniendo en cuenta que -fuerte pensamiento- entre más justo más responsable soy y entonces en mi existencia nunca puedo dar por cumplido mi deber de responsabilidad hacia el Otro.

Para este propósito, similar a la manera en que Levinas piensa a Dios es que debemos pensar el rostro ausente, solo que intercambiando el vocablo Dios por rostro ausente: “El <<Dios invisible>> no hay que comprenderlo como Dios invisible a los sentidos, sino como Dios no tematizable en el pensamiento, y, sin embargo, como no indiferente al pensamiento que no es tematización, y probablemente ni siquiera una intencionalidad.” (Levinas, Emmanuel, 2015, pág. 88)

Tales enunciados de los últimos párrafos, acompañadas por la idea del <<deseo metafísico>> (ya explicado arriba) resumen la idea general de este texto y sus pretensiones ya que hace explícita la forma en que se quiere o se sugiere sea concebido el rostro. Contemplar la revelación de Infinito que fue (o es) el Otro, que me expresa una verdad<sup>102</sup>, pero verdad que no obedece a representación o percepción, sino tal vez, en este contexto, es puro signo o eco inaudible que interpela y ha de ser escuchado sin pretender su objetividad o tematización<sup>103</sup>.

Entre tanto, tal como se analizó en una sección previa, Levinas está hablando en este pasaje de Dios y de la noción de Infinito que toma prestadas de Descartes, en donde hay un pensamiento o idea que exceden al sujeto y que este no puede contener. Ahora bien, a ese respecto, es importante mencionar la forma como lo exterior (Dios o Infinito para Levinas) y que no es propio de la interioridad, se interioriza. En ese sentido expresa:

La interioridad no es, en consecuencia, un lugar secreto en cualquier parte dentro de mí. Es ese vuelco en el que lo eminentemente exterior, precisamente en virtud de esa exterioridad eminente, de esa imposibilidad de ser contenido y, por consiguiente, de entrar en un tema, infinita excepción a la esencia, me concierne y me cerca y me ordena por mi misma voz. Mandamiento ejerciéndose por la boca de aquel al que manda, lo infinitamente exterior se hace voz interior, pero voz que testimonia la fisión del secreto interior, haciendo signo al otro. Signo de esa misma donación de signo. (Levinas, Emmanuel, 2015, pág. 93)

Es destacable esta afirmación ya que nos sirve para complementar lo que se ha venido exponiendo. Para el rostro ausente hemos empleado esta premisa, dando sentido o haciendo signo de aquello que es estrictamente exterior e irrepresentable, pero que interpela, y lo más importante en este caso, haciendo presente eso que es exterior por medio de nuestra propia voz *interior* -interioridad; pues no podemos negar que esas víctimas se hacen presentes en la conciencia, es decir, no se puede negar lo que pasó, en este caso, que hubo víctimas desaparecidas y borradas de su identidad y dignidad y que constituyen silencios y ausencias irresolubles que hacen eco en nuestra imaginación con las que de algún modo nos hacemos empáticos de su sufrimiento y, de acuerdo con ello, se genera alguna clase de llamado a responder en sentido moral.

---

<sup>102</sup> La negación de su dignidad de rostro de manera violenta y que reclama justicia.

<sup>103</sup> Es decir, vuelve a aparecer el problema que Levinas le impone a la filosofía. Aquel que plantea que la filosofía no debe proceder solo por lo que se ha atribuido al conocimiento en lo dicho, sino que debe aceptar, precisamente, una forma de pensamiento que <<rompe con las categorías del discurso>> (Levinas, Emmanuel, 2015, pág. 90)



Cabe agregar que en *De otro modo que ser*, Levinas se pregunta si es posible lo que él llama una fenomenología alógica (fenómeno-alogía) (Levinas, Emmanuel, 2011, pág. 37). Esta pregunta hace referencia a un pensamiento que se ha quedado sin manifestación, sin un logos que transmita un referente conceptual y es complemento para lo expuesto previamente respecto del rostro ausente en tanto pretende buscar otras formas de significar: otras <<gramáticas>>. Para responder a esa pregunta más adelante Levinas hablará de una *responsabilidad más allá del logos*, de la cual dirá que consiste en una <<responsabilidad que no se justifica por ningún compromiso previo>>; queriendo resaltar con ello que es un tipo de responsabilidad que no es dada a la conciencia y entonces no es una concepción a priori, de tal manera que se constituye más bien como una “estructura” ética que es <<meta-ontológica>> y <<meta-lógica>> (Levinas, Emmanuel, 2011, pág. 167). En este sentido, corresponde, pues, a una condición (o estructura) ética primordial no tematizada.

En síntesis, se trata de una responsabilidad precedida de una condición existencial o manera de existir del sujeto que Levinas llama la *persecución*, que de hecho aparece, según él, antes de aquel cuestionamiento y conversión en rehén de Mismo por parte del Otro. Lo pone en estos términos: “Bajo estos rasgos reconocemos la persecución, la puesta en entredicho anterior al cuestionamiento y *la responsabilidad más allá del logos de la respuesta*<sup>104</sup>. Es como si la persecución por el otro estuviese en el fondo de la solidaridad con el otro.” (Levinas, Emmanuel, 2011, pág. 168) También señala más adelante:

La recurrencia del sí mismo en la responsabilidad para con los otros, obsesión perseguidora, marcha a contrapelo de la intencionalidad, de modo que la responsabilidad para con los otros jamás podrá significar voluntad altruista, instinto de <<benevolencia natural>> o amor. En la pasividad de la obsesión, o encarnada, es donde una identidad se individúa como única sin recurrir a ningún *sistema* de referencias en la imposibilidad de desnudarse sin carencia a la asignación del otro. La representación de sí la toma ya en su huella (...) la subjetividad en sí es el rechazo de sí; lo que quiere decir de modo concreto: acusada de lo que hacen o sufren otros, responsable de lo que hacen o de lo que sufren (...) Cuanto más retorno a Mí, cuanto más me despojo de mi libertad bajo el efecto del traumatismo de la persecución, de mi libertad de sujeto constituido, voluntario, imperialista, más me descubro como responsable; cuanto más justo soy, también soy más culpable. Yo estoy <<en sí>> por los otros. El psiquismo es el otro dentro del mismo sin alienar el mismo. (Levinas, Emmanuel, 2011, pág. 180)

A estas alturas, es claro que hay una responsabilidad que acompaña a la subjetividad incluso antes de una ética basada en valores o ya referida a una moralidad práctica como se señaló en las primeras secciones. Entre tanto, de los muchos asuntos en los que uno se podría

---

<sup>104</sup> Énfasis mío

detener de lo anterior, llama la atención el decir que la responsabilidad no está ligada a una voluntad altruista. Esto indicaría que es incondicional dentro de lo condicional que es saberse humano. Es decir, según lo incondicional, esta ética no la escojo, pero el poder de lo condicional viene de que, si bien no la escojo, la aplico a los otros sin poder despojarme de ella. Tal ética adquiere un significado de imperativo categórico, de deber, sin que el individuo tenga la posibilidad de racionalizarla o escogerla, sino que le es propia por naturaleza.

Atendiendo, por otro lado, a la persecución que obliga a asumir esta ética expuesta por el autor y retomando dicha responsabilidad que ésta -la persecución- implica y que trasciende al logos, conjuntamente estas concepciones configuran el sentido del rostro ausente que aquí se quiere emitir en tanto podemos decir que aún en ausencia de un ente que me cuestione o me responda en la experiencia, a este le adeudo un compromiso y una responsabilidad. Se insiste, la responsabilidad emerge de Mismo que se sabe perseguido y, por tanto, limitado en su libertad “la responsabilidad para con el otro no podría resultar de un compromiso *libre*, esto es, de un presente, sino que excede de todo presente, sea actual o sea representado. De este modo, se encuentra en un tiempo sin comienzo.” (Levinas, Emmanuel, 2011, pág. 105). Esto se puede extender al rostro, de modo tal, que estos permean el presente y cuestionan al Mismo en su pensamiento. Recusan nuestra libertad en cuanto “penetran” nuestra sensibilidad al verse su vulnerabilidad, por ese motivo sugieren un reclamo constante y, al tiempo, su hospitalidad, así emprenden una persecución fantasmagórica en la que invitan desde nuestra misma imaginación a su acogida.

Tal cual se exhorta a pensar el acto de hacer memoria y la responsabilidad para con el rostro ausente que se ha intentado fundamentar en este ensayo: crear una “consciencia” similar a la subjetividad surgida del rostro en la cual se presenta una persecución que prácticamente se aparta de mi voluntad y a la que estoy llamado a responder: “La indeclinabilidad del Yo es el carácter irremisible de la acusación, a la vista de la cual ya no es posible tomar distancias, de la cual no es posible desentenderse. Esta imposibilidad de tomar distancias y de desentenderse del Bien es una firmeza más firme y más profunda que la de la voluntad...” (Levinas, Emmanuel, 2011, pág. 181)

Si se trata de pensar rostros cuya expresión está desvanecida pero que puede evocar la conciencia, de la mano de Levinas, podemos exponer que independientemente de la fuente de la sensación de la que provengan, estos son retrotraídos a la conciencia por afectos que sobrevienen como un llamamiento del Otro. Al respecto, Levinas se pregunta y se responde:

¿Cómo es posible dentro de la conciencia un padecer o una pasión, cuya fuente activa de ningún modo cae dentro de la conciencia? Hay que insistir en esta exterioridad. No es objetiva o espacial, no es recuperable dentro de la inmanencia para colocarse bajo el orden y en el orden de la conciencia, sino que es obsesiva, no tematizable, an-árquica (...) En una responsabilidad que no se justifica por ningún

compromiso previo; en la responsabilidad para con el otro, en una situación ética, es en donde se dibuja la estructura meta-ontológica y meta-lógica de esa anarquía, deshaciendo el logos en el que se inscribe la apología mediante la cual la conciencia siempre se retoma y ordena. (Levinas, Emmanuel, 2011, pág. 167)

La ética universal de la que se compone toda subjetividad, como vemos, presenta un estado anterior al logos, a la intencionalidad (es anárquica al logos, incapturable y limita su poder). De lo que queda que, previo a la metafísica o presupuestos de los que parte la tradición ontológica, antecede a estos una obligación moral que se encuentra al margen de estas estructuras y en principio se compone por el deber de responder ante el Otro. En síntesis, antes que fijarse en la forma (en lo superficial del ente humano) con la que se construye la esencia, ésta se encuentra en el secreto de la alteridad y la trascendencia del sujeto. Tal es la esencia humana y de ella debe emerger una ética de respeto y responsabilidad para respetarla.

Hasta aquí, hemos revisado en este autor la manera en que piensa que las personas estamos sujetadas a unas condiciones existenciales que trascienden a la pura subjetividad o que ésta está compuesta y definida por los Otros, por mi entrada en relación con otros, por la forma que a todo lo que me es propio le acaecen ciertas formas constitutivas de la subjetividad que corresponden a la responsabilidad que siempre deviene y tiene sentido por el Otro (responsabilidad que es “anterior a la libertad”). Hemos visto que en y desde el Otro se funda el Bien y así el Otro se convierte en sujeto perseguidor que me hace rehén, que me ata comprometiendo mi libertad que definitivamente responde por él sin posibilidad de abdicar de esa responsabilidad. Todo esto se sostiene, dirá Levinas, bajo una *pasividad* en la cual la relación no es tematizada, y que en cambio “se describe mediante términos éticos como acusación, persecución, responsabilidad para con los otros.” (Levinas, Emmanuel, 2011, pág. 192)

Para concluir, valga hacer énfasis en que esta condición de rehén y esta acusación o persecución que nace del Otro, es decir, sus demandas hacia mi libertad me interpelan debido a que lo concibo como ser vulnerable y sufriente. Bajo este precepto, es que deberíamos pensar y actuar como sociedad de posconflicto y así estar sujetos a esa condición de responsabilidad y de rehenes de los rostros ausentes del pasado. Su sufrimiento debería hacer un llamado a nuestra subjetividad e identidad, como dice Levinas. El sufrimiento del Otro debería entonces constituir nuestra propia condición de ser e incluirse en la esencia y, asimismo, por implicación, debería categóricamente demandar la responsabilidad para con estos.

La humanidad -y la subjetividad en particular- debería, en consecuencia, crear una responsabilidad perseguidora y acusadora de la cual no pueda declinar. Es preciso quedarnos con estas palabras y generar una *acogida y hospitalidad* tal que estos rostros del pasado que hemos citado y descrito nos hagan constantes demandas de acusación y autoacusación. Hay

que considerar que, si bien de estos no hay un referente material que nos interpele, independientemente de ello, pueden -puedo- producir una clase de responsabilidad sobre esto que me es desconocido y merece mi mirada. Todo esto es fundamental en la tarea de hacer memoria y de dignificar, no solo a las víctimas del pasado, sino también para dar cuenta de una ética que debe concebirse como constitutiva de nosotros en el presente.

### **NOCIÓN DE MUERTE EN LEVINAS. A MANERA DE CONCLUSIÓN.**

En este último apartado, nos centraremos en analizar cómo concibe Levinas la muerte, ya que, si bien hemos intentado reconocer a las víctimas que carecen de manifestación como rostros ausentes, hay que aclarar la forma en que él concibe la muerte. Para ello el filósofo se sitúa en una perspectiva de algún modo ontológica, a la que a la vez escapa. Es decir, su concepción de la muerte, aunque está influenciada por Heidegger, Levinas hace su reflexión desde otro plano. De algún modo Levinas se encuentra en el marco de las estructuras existenciales heideggerianas, en donde el ser es dotado de sentido, *comprendido*, conforme a su existencia y sus modos de ser y estar en el mundo, de otra forma, según sus posibilidades de vivencia y existencia que culminan con la desaparición corporal y mental. Todo esto que se refiere al transcurso de la vida del Dasein como un ser que comprende lo acepta Levinas, sin embargo, al mismo tiempo se pone un poco al margen de dichas estructuras para fundar una comprensión distinta, metafísica, de la muerte. De otro lado, en este apartado se citará otro texto con el que podemos extender esta noción de la muerte corporal, basada en unas estructuras categoriales de la existencia, aunada con una que permita pensar en una trascendente vida espiritual posterior a la muerte física.

Al afirmar que Levinas se pone al margen de las premisas fenomenológicas se hace referencia a que su postura ante el problema de la muerte, al del ser o no ser, hace énfasis en otro problema anterior. Para ello, retoma la noción de rostro (ampliamente explicada anteriormente) con la cual expresa que el Otro aún en su muerte nos interpela. El filósofo expresa en su texto *Dios, la muerte y el tiempo* lo siguiente: “(...) lo que se plantea aquí es un problema distinto al ser o no ser, un problema anterior a esta pregunta.” (Levinas, Emmanuel, 2005, pág. 23) Ahora bien, si Levinas dice situarse en un problema anterior es porque bajo su análisis del rostro ve al Otro como alguien trascendente, de suerte que este Otro sigue interpellando y exigiendo responsabilidad a pesar de carecer de manifestación (y este es el argumento que hemos intentado fundar en el transcurso de lo que ya se ha dicho). Así, complementando su postura ante la muerte señala:

La muerte de alguien no es, a pesar de lo que parezca a primera vista, una facultad empírica (muerte como hecho empírico cuya universalidad sólo podría sugerirse por inducción); no se agota en esa aparición. Lo que se expresa en la desnudez -el rostro- es alguien hasta el punto de apelar a mí, de colocarse bajo mi responsabilidad; desde ese momento, yo tengo que responder por él. Todos los gestos

de los demás son signos dirigidos a mí. Recuperando la gradación antes mencionada: exhibirse, expresarse, relacionarse, *confiárase*. El Otro que se expresa se me confía (y no hay ninguna deuda respecto al otro, porque es una deuda impagable; no estamos nunca libres de ella). El prójimo me caracteriza como individuo por la responsabilidad que tengo sobre él. *La muerte del otro que muere me afecta en mi propia identidad como responsable, identidad no substancial, no simple coherencia de los diversos actos de identificación, sino formada por la responsabilidad inefable. El hecho de que me vea afectado por la muerte del otro constituye mi relación con la muerte. Constituye, en mi relación, mi deferencia hacia alguien que ya no responde, mi culpabilidad: una culpabilidad de superviviente.*<sup>105</sup> (Levinas, Emmanuel, 2005, págs. 23-24)

Esta declaración es, tal vez, el punto esencial y transversal que se plantea en este texto ya que aborda el problema de la relación que tenemos los vivos con la muerte del Otro. Levinas enfatiza que hacia el Otro tenemos una deuda infinita, una responsabilidad que debemos asumir hacia él que es anterior a su presencia, situación que indica que somos responsables ante él aún en su cese de manifestación y expresión. De lo anterior se puede concluir que, desde un punto de vista levinasiano, el rostro del Otro nos hace rehenes, estamos determinados por él tanto en su presencia como en su ausencia, lo cual indica que le debemos responsabilidad aún en su perecer.

Para entender el alcance de la tesis de Levinas, es menester contrastar su postura con la Heidegger. El segundo, presenta la categoría de la angustia como soporte de la existencia del ser ante el estado de certeza que es la muerte como posibilidad segura de los sujetos, ésta se supone dota al ser de un estado de afectividad que por implicación conlleva una determinada “intencionalidad” (que hace parte de la estructura de la comprensión: hace que el ser sea consciente de la muerte) que disuade al sujeto por conservar la identidad de Mismo, de sí, del Yo. En concreto, este salvaguardar el Yo lleva a la comprensión más que de la muerte en sí misma, de la seguridad de ésta, lo cual a su vez haría emerger la angustia en medio de salvaguardar el yo: mantener la vida (el *connatus*). Levinas le da un giro al problema y lo lleva más bien al de la *incomprensión* de la muerte, ya que, de suyo, de la muerte no se tiene datos, esto es, no se tiene de esta un conocimiento ni empírico ni conceptual al que pueda acceder el sujeto.

De ahí que, insiste Levinas, con la muerte sólo se entra en relación por medio de la comprensión de la muerte del Otro, resaltando así que de la muerte no nos llega ninguno de los dos niveles de conocimiento. Por una parte, no es “fenoménico” debido a que no hay encuentro de la conciencia con ella, no hay representación. De otra, no hay un <<saber puro>> de la misma en sentido de que pueda conocerse por medio de lo vivido, en la experiencia,

---

<sup>105</sup> Las cursivas son mías.

pues si se conoce ya no se existe, ya no se atestiguaría de esa muerte. De la muerte entonces sólo tenemos un conocimiento relativo a las apariencias externas.

En cuanto a la muerte, al hablar de ella, únicamente tenemos relación con lo desconocido, no hay de ella un conocimiento a priori, sino que “es una relación puramente emocional”, de afectividad sin intencionalidad (Levinas, Emmanuel, 2005, pág. 27). De hecho, Levinas dice que si se habla de la propia muerte no se puede hablar ni de experiencia ni de saber, es más, no se puede plantear ni siquiera como presentimiento<sup>106</sup>. Como lo ha expuesto en toda su teoría, el filósofo advierte en *Dios, la muerte y el tiempo* sobre la imposibilidad de concebir el Yo basándose en la unicidad. El Yo solo deviene <<respondiendo por los otros>>, <<responsabilidad de la que no hay escapatoria, de la que yo no podría liberarme.>> (Levinas, Emmanuel, 2005, pág. 31) En esta lógica, recuerda también el concepto de la substitución -ya antes citado- según el cual dirá que es imposible hacerse reemplazar en la identidad de Yo que está configurado por una deuda, por <<un deber más allá de cualquier deuda>> que lo hace rehén de los demás. Dada esta consideración, es obvio que no puedo sustituir la muerte del Otro, así como tampoco es posible que éste me substituya en mi propia muerte.

La muerte -sigue- es pregunta sin respuesta. Y en el ser humano emerge de esto una relación de deferencia con respecto a lo infinito del tiempo, relación que a su vez forma una *responsabilidad* con lo desconocido, con elementos que no son del orden de la experiencia y quedan por consiguiente en un campo metafísico. Relación, sin embargo, que, nuevamente, no es temática (no se puede tomar como un problema de orden intencional en donde se dé cuenta racionalmente de los aspectos de la muerte). Así concebido, el problema de la muerte siempre queda como inquietud sin respuesta: “una inquietud en la que la respuesta se reduce a la responsabilidad del interrogante o del interrogador.” (Levinas, Emmanuel, 2005, pág. 28) De acuerdo con esta premisa, como señala más adelante: “La muerte, en lugar de dejarse definir en su propio acontecimiento, nos afecta por su sinsentido (...) es un puro signo de interrogación: una apertura hacia lo que no aporta ninguna posibilidad de respuesta. Tal interrogación es una modalidad de la relación con el más allá del ser.” (Levinas, Emmanuel, 2005, pág. 32)

En este punto, se ha de llamar la atención que aquí se concentra, pues es el corazón del argumento que se ha tratado de desplegar a lo largo de este trabajo y que trata de responder a la cuestión de cómo debemos posicionarnos respecto del rostro ausente, (respecto de la muerte de las víctimas). Levinas contestaría que el “otro me afecta como prójimo. [y que] en cualquier muerte se acusa la cercanía del prójimo, la responsabilidad del superviviente...” (Levinas, Emmanuel, 2005, pág. 28), de esto resulta una <<proximidad sin conocimiento>>,

---

<sup>106</sup> Aquí cita a Epicuro quien sobre el ser en relación con la muerte expresaba: “Si tú estás, no está la muerte; si está ella, no estás tú.” (Levinas, Emmanuel, 2005, pág. 30)

una <<proximidad sin proximidad>> como se dijo previamente. Es por medio de este pensamiento como se puede configurar una relación de responsabilidad con lo desconocido, frente a los muertos, frente a las víctimas, en este caso. Una relación que surge de una pregunta más allá del ser y del aparecer, más allá del mundo de las formas, de lo fenoménico, de lo intencional.

Este es el objetivo finalmente de la filosofía de Levinas. En la mayor parte de su obra trata de combatir la idea del fin de la metafísica (que sobre todo se intensifica en la filosofía de Kant a Heidegger<sup>107</sup>) y por consiguiente presenta la alteridad y la trascendencia como otro modo de(l) ser y del saber que se sitúa en el trasfondo del pensamiento ontológico y fenomenológico occidental, éste último basado, fundamentalmente, en la relación intencional sujeto-objeto. Pensamiento fenoménico-ontológico que toma por criterio de saber y de conocimiento solo aquello que está dispuesto a la aprehensión y la presencia (presencia que se deja reducir a la conciencia). Es decir, conocimiento que solo hace válido lo a la mano que puede ser objeto tematizable y dispuesto al correlato de la conciencia.

En este contexto, el camino que toma la propuesta levinasiana intenta instaurar otras lógicas de inteligibilidad al margen de la experiencia “Un nuevo modo de inteligibilidad contra la conciencia englobante y organizadora del sistema a través del saber, contra la tendencia a igualar y reducir.” (Levinas, Emmanuel, 2006, pág. 29) Para ello, retoma el tiempo que Bergson ha denominado *duración* diferenciado del tiempo del “sentido común” (el tiempo histórico u ontológico). El primero, corresponde a un tiempo de la espiritualidad y la trascendencia que se identifica a su vez con un tiempo infinito en donde <<la temporalidad -es vista- como trascendencia>>.

Con todo, Levinas procede en el texto *Trascendencia e inteligibilidad* (y prácticamente en toda su obra) bajo la pregunta –de fondo Bergsoniana- de si “cabe buscar en el pensamiento algo distinto a la conciencia”, que no busca, en sus palabras, <<ni asimilación de lo Otro a lo Mismo ni integración de lo Otro en lo Mismo>> sino respetar la alteridad y otras formas de pensamiento.

Así, tal como se ha venido ofreciendo en toda esta argumentación y en lo consecutivo, Levinas arguye a favor de un pensamiento trascendente que no se establece bajo la forma de correspondencia entre lo pensante y lo pensado, en donde lo segundo queda subordinado y dominado por el primero; sino que se abre la puerta a una mirada que no es rigurosamente intencional. Mirada, pues, que debe seguirse a la hora de sostener una “teoría” cuyo objeto sea un rostro ausente, el silencio o la ausencia, que implica abandonar, entre otras cosas, la

---

<sup>107</sup> Recordemos que Heidegger intentó salir de la dicotomía sujeto-objeto, de la intencionalidad, pero, igual a la tradición, antepone lo ontológico a lo ético. Además, mediante las estructuras ontológicas continuó el proyecto de suprimir las diferencias y distancias de una subjetividad a otra para plantear una ontología -esencia- del ser.

pretensión intencional o analítica y sugiere entonces la fundación de un logos -o una <<gramática>>- que “diferiría de la intencionalidad teórica y de la adecuación del pensamiento a lo pensado [y] que queda garantizada a partir de la unidad de la apercepción trascendental de un yo soberano en su aislamiento exclusivo de cogito y de su reinado ensamblador y sintético.” (Levinas, Emmanuel, 2006, pág. 33)

Levinas es consciente de la imposibilidad de tal proyecto, sin embargo, como se ha dicho, para argumentar tal pensamiento diferente al de la conciencia intencional evoca la idea cartesiana de lo *infinito en nosotros*, capaz de soportar un pensamiento trascendente del que se derivaría posteriormente la capacidad de la *res cogitans*. Idea de lo infinito que, como se indicó, *contendría más de lo que está en capacidad de conocer* o que *pensaría más allá de lo que piensa y de lo cual no hay correlato intencional*. Obviamente el filósofo pretende dirigir la idea, al igual que Descartes, a la forma de pensar a Dios y a la religión: como forma trascendente que contiene el misterio y de lo cual no podemos dar un fundamento último, pero es de lo que nace la manifestación y develamiento de la esencia.

A propósito, se debe advertir en el contexto presente que se defiende una trascendencia virtual simultánea a la mera inmanencia y experiencia del Otro, pero con la diferencia de que se apunta a examinar dicha trascendencia no de manera teológica, sino como un modo de pregunta que interpela desde las almas o rostros ausentes, una trascendencia que atraviesa la responsabilidad (*ética*) sin fin levinasiana de los vivos hacia los muertos del pasado. Una trascendencia que representa sobre todo a quienes han padecido sufrimiento e ignominia por parte de otros seres humanos, fundando así una condición de rehenes, una solicitud de respuesta sin fin, una súplica de acogida y hospitalidad debida, igualmente, a una pregunta infinita surgida desde lo desconocido (que aquí encarna a las víctimas fallecidas).

Con lo anterior, se deduce que se trata de un pensamiento que interpela a los sujetos del presente más allá del fin, más allá de la finitud del *Dasein*, o sea, más allá de la presencia del ser que nos interpela con su rostro. De esto resulta una interpelación del ausente más allá del rostro, más allá del logos, pero de lo que, si bien no hay *comprensión*, sí requiere *describirse de otro modo* puesto que tiene que ver con la originalidad de la alteridad y de la trascendencia que resulta irreductible al pensamiento, pero a lo que igual le adeudo responsabilidad.

En la óptica de Levinas se presenta del siguiente modo: tomar como objeto tal trascendencia es abordar un “(...) pensamiento quizá más profundamente pensado, a saber, el del desprendimiento o liberación respecto al ser, el des-inter-és: relación sin dominio o agarre sobre el ser y sin sometimiento al *connatus essendi*, al contrario que el saber y la percepción.” (Levinas, Emmanuel, 2006, pág. 32) “(...) el que proponemos nosotros [continúa más adelante] es un pensamiento que no es ya *ni mira, ni visión, ni voluntad, ni*



*intención.*” (Levinas, Emmanuel, 2006, pág. 33) Lo que quiere decir Levinas, finalmente, es que el lenguaje de lo infinito es aquello que no se recupera en la tematización, sino que se presenta como *afectividad* irreductible a la hegemonía de la conciencia.

Además del contraste que el mismo Levinas hace entre su forma de ver la muerte y la de Heidegger<sup>108</sup> y en las que se resalta las diferencias maneras de concebir el tiempo como duración y por tanto como infinito (lo cual lo lleva a concluir lo incierto, indefinido e indeterminado de la muerte), nos interesan ciertos puntos de lo que expresa en relación con la forma en que los vivientes conocemos la muerte a partir de la muerte del Otro(a) y por eso nos hacemos sensibles y empáticos con él o ella. Baste entonces definir este infinito como el <<flujo ininterrumpido del tiempo>> y a la muerte como el <<final de la duración en medio de este flujo>> (Levinas, Emmanuel, 2005, pág. 46).

El Dasein, al perecer, en su muerte accede a la *totalidad* (que bien puede ser interpretada como ese flujo indefinido del tiempo infinito o un todo como espacio trascendente, fuera del plano inmanente). Con esto, evidentemente Levinas se resiste a la idea de concebir al ente que es el ser humano como igual en comparación con los demás entes (animados o inanimados) en medio de esta teoría general del ser. De manera que, según su lógica, el ente en tanto que Dasein será parte de una temporalidad y totalidad distinta a la de cualquier otro ser vivo. Lo que significa –a mi entender– la posibilidad de encontrar, de reconocer el rostro más allá de la experiencia inmanente o trascendental de la vida de los sujetos, pues recordemos que la muerte se convierte en una inquietud sin datos e irreductible a una lógica de categorías.

Como se deduce de esto, para Levinas la muerte no se identifica con la nada (esta ha sido el desafío conceptual de occidente, dice). Afirmación que se opone a Heidegger pues para este último el ser tiene finitud: se agotan sus estructuras ontológicas cuando muere el Dasein en cuanto éste es *ser para la muerte*. De hecho, basado en tal supuesto, la estructura más determinante, más completa, es llegar al final del Dasein en donde se ha cumplido una cierta realización de este ente. Así, la muerte se presenta como la <<posibilidad de la no posibilidad>>. De tal modo que, agotado el Dasein, se agota su existencia, sus posibilidades y, en fin, sus estructuras de ser y estar, de comprender. Por otra parte, el ser en Heidegger conoce la nada mediante la angustia, pero esta se le hace ininteligible (sin datos) y solo aparente bajo la forma de la estructura de la *pre-ocupación*, es decir, como resultado de imaginar la nada que supone a partir de la preocupación latente ante la posibilidad de su muerte.

---

<sup>108</sup> Heidegger prácticamente parte de la idea de que el ser es ser para la muerte y entonces su desaparición física marca el fin, a la vez, de la estructura del -ese- Dasein y no hay más allá.

Es verdad que, así como la responsabilidad (ética y metafísica) que tiene cada uno como sujeto (atado y rehén del Otro) es insustituible; la muerte como experiencia posee, y con más rigor, esa imposibilidad intransferible e insustituible de experimentarla *en o por* otro. Como ya se expresó por medio de Heidegger, la muerte es lo más propio, la posibilidad ineludible, intransferible, insuperable, indeterminada y última de cada ser en tanto que ser para la muerte, de manera que solo allí, solo así tendrá fin la responsabilidad ilimitada aquí aludida a través de Levinas. Pero, antes de nuestro final y la responsabilidad infinita que se nos impone frente a los otros, a pesar del final del Otro, expresa Levinas a continuación -y es la conclusión a la que nos conduce esta tesis:

La simpatía y la compasión, sentir dolor por el Otro o <<morir mil muertes>> por el otro tienen, como condición de posibilidad, una sustitución más radical de los demás. Una responsabilidad hacia el prójimo que consiste en soportar su desgracia o su fin *como si se fuera culpable*. Es la proximidad definitiva. *Sobrevivir como culpable*. En ese sentido, el sacrificio por el prójimo crearía, con la muerte de los otros, una relación distinta: una responsabilidad que quizá sería la razón de que se pueda morir. En la culpabilidad de superviviente, la muerte es asunto mío.

*Mi muerte es mi participación* en la muerte de los demás, y en mi muerte muero esa muerte que es culpa mía. (Levinas, Emmanuel, 2005, pág. 53)

Más adelante señala:

La muerte que supone el final no podría medir todo su alcance sino convirtiéndose en responsabilidad hacia el prójimo, por la cual, en realidad, nos hacemos nosotros mismos: nos construimos a través de esa responsabilidad intransferible, no delegable. Soy responsable de la muerte del otro hasta el punto de incluirme en la muerte (...) <<Soy responsable del otro en la medida en que es mortal.>> La muerte del otro es mi primera muerte. (Levinas, Emmanuel, 2005, pág. 57)

El énfasis de las ideas precedentes, como vemos, está puesto en la responsabilidad del superviviente sobre la muerte de los otros. Muertes en las cuales sobre el superviviente se recarga una culpabilidad. Ahora bien, si esto es así en cuanto a la muerte en condiciones “normales” del Otro, aún más debería recaer tal culpa sobre los sujetos en cuanto a la muerte de personas en estados de situaciones de ignominia. En una mirada general, lo que ha resultado aquí es una teoría de la responsabilidad sobre lo absolutamente Otro que es el rostro ausente y la manera cómo, desde su trascendencia, nos exige y nos hace rehenes por salvaguardar su dignidad.

Es por eso, por otro lado, por lo que Levinas retoma el concepto de razón en Kant en *Dios, la muerte y el tiempo*, apelando, como se hizo páginas atrás a su capacidad de crear,

imaginar y establecer ideas más allá del entendimiento. De la noción de razón deriva varias conclusiones: 1. Posibilita extender el pensamiento más allá de lo que piensa el puro entendimiento, con lo cual el tiempo infinito y lo absoluto pueden pensarse. 2. Hay un sentido más allá del ser que se dirige a una ética o moral, que parte de la razón y excede las categorías del puro fenómeno presente, es decir, al sujeto lo determinan ideas más allá de la realidad física o del entendimiento. En dicha noción ética se aloja una *esperanza*, dice Levinas. 3) A partir de esta *esperanza*, que es como un *nóumeno* ético, el filósofo abre un horizonte de interpretación para analizarla a la luz de su relación con la nada.

La nada, según Levinas, es igualmente algo que nos excede, es un pensamiento sin datos, irrepresentable, “imposible de imaginar. Cuando se imagina, es inmediatamente necesario desmentirla”. A renglón seguido se lee: “No se puede imaginar la nada de la muerte, pero tampoco se puede conocerla.” (Levinas, Emmanuel, 2005, pág. 85) Así, resistiéndose a la idea del ser agotado en las categorías y a la finitud, Levinas retoma la noción de Razón en Kant en donde subraya una supuesta esperanza del ser que ya no está sujeta a categorías sino que se alojada en aquello que lo excede, en consecuencia, se identifica como un espacio trascendente que no se reduce al agotamiento de la esencia del ser, que no se reduce a lo que expone el ser a partir de categorías (o estructuras) que se suponen lo explican y lo definen. Es un espacio que se sale de lo <<concreto>>. “Kant demuestra así [con la razón] la existencia, en el pensamiento, de significados que poseen su propio sentido sin reducirse a la epopeya del ser.” Dice (Levinas, Emmanuel, 2005, pág. 76)

Lejos de esta epopeya ontológica, la esperanza (que no puede ser teórica) <<ocurre en el tiempo y, con el tiempo, va más allá del tiempo>>. Esta razón y esperanza que se relacionan a la razón práctica y entonces a una ética son detalles interesantes en el marco de esta tesis puesto que son compatibles con la solicitud ética aquí expuesta, que insiste en ver un rostro en ese más allá del tiempo propio de la muerte física y que debe enunciarse desde un lenguaje alógico, desde otras gramáticas, pero en donde se mantenga la exigencia, igualmente, de asumir la misma responsabilidad de rehén que exige el rostro presente.

Así, pues, tratándose del terreno de lo ético, esta esperanza como ideal debe estar centrada en tomar por objeto un recuerdo que prevalezca y en el que los sujetos del presente se hacen rehén de estos rostros ausentes que le demandan un deber de memoria con el fin de hacerles justicia. La historia entonces debe dar lugar a otro tiempo y pensamiento distintos en los que intempestivamente aparecen dichos rostros ausentes manteniendo una significación sin contexto en la que no cesan de interpelar. Además, tal interpelación -significación- debe encontrar un modo de escucha que se sale de los marcos de referencia tradicionales y ser escuchados por medio de un lenguaje, tal vez alógico, convertido en nuevas gramáticas que le den expresión.

## **APÉNDICE DE LA CONCLUSIÓN: El rostro ausente en el caso colombiano.**

En este texto se ha intentado conjugar dos posturas filosóficas con las cuales se ha preguntado por la posibilidad de extender el concepto levinasiano de rostro, de tal manera que pudiese ser aplicado a las víctimas del pasado. Con esta pregunta se parte para justificar una necesidad de memoria adeudada a éstas en sociedades como la colombiana, por ejemplo, que ha estado sumida en un conflicto armado interno que ha generado gran cantidad y variedad de víctimas, violando así las condiciones y principios éticos –de responsabilidad– que Levinas ha advertido se le debe al Otro. En vista de esto, se ha irrespetado, de entrada, el derecho y el valor más fundamental que salvaguarda la dignidad de una persona: su vida.

Cabe aclarar que estas ideas se empezaron a pensar en un contexto en que se firmaba un Acuerdo de paz (año 2016) con uno de los grupos que generaban algunas de las causas y consecuencias más complejas del conflicto. Esta situación interpela (y lo hizo con mayor intensidad en su momento) a la población sobre cómo aportar en este proceso de posconflicto y de transición de una sociedad violenta a un estado de paz y justicia transicional –aún vigente. En este ambiente, las discusiones académicas giraban alrededor del compromiso, en este caso, de la filosofía con el posconflicto. Evidentemente dicho contexto suscita una discusión ética profunda, razón por la cual es tan necesario reflexionar sobre autores y el problema citados.

Así las cosas, la propuesta de retomar el concepto de rostro y su posibilidad de ampliarlo y reconocerlo en las víctimas del pasado responde a un deber de memoria, de comprometerse, de algún modo, por los daños y el sufrimiento ocasionado sobre estas. De ahí que surja una clase obligación moral consistente en asumir cierta responsabilidad e interpelación que proviene de aquellas víctimas en donde los sujetos del presente se ven abocados a atender a su llamado por hacerles justicia. Estas premisas guiaron la investigación apareciendo las víctimas indefensas en el marco del conflicto en su trasfondo. Así, tales ideas referidas al rostro ausente (que enfatizan en conservar los signos de manifestación y la responsabilidad que subyace a éste), pretenden un clima de cambio en medio de este ambiente hostil colombiano en el que se tiene poca hospitalidad y acogida por los demás. Con todo, si hay un proyecto imperante relacionado con la paz, se impone como objetivo fundar una sociedad que se reconcilie con su pasado y en la que la ética de la responsabilidad (debida tanto hacia seres del pasado como hacia los del presente) de la que habla Levinas sea asumida y aparezca como máxima determinante de lo actual y lo futuro y que contribuye a la reconstrucción del tejido social (de por sí ya degradado por actitudes egoístas e ideologías y políticas que crean pulsiones de odio y de rencor. En oposición, la ética presentada ayudaría a contrarrestar tales actitudes, abogando por el respeto a la alteridad, y aportaría con ello no sólo a subsanar un poco los daños cometidos del pasado, sino que también permitiría retomar la idea de que el Otro es un fin en sí mismo y de supremo valor).

Por otra parte, la problematización llevada a cabo en relación con la noción del rostro de Levinas ha intentado fundamentar una responsabilidad que se debe a los rostros ausentes y con ello se ha insistido en el deber de memoria que debería imperar sobre todo en las sociedades en conflicto, en donde se somete a la población a constante estigmatización, sufrimiento, degradación e ignominia. Como se enfatizó en un comienzo, la idea de reconstruir y redireccionar los conceptos levinasianos surge de la escasez de construcción de memoria en el marco del conflicto colombiano. De manera que lo expuesto sobre el rostro ausente, y que conlleva las mismas repercusiones éticas de la teoría de Levinas, está basado principalmente en las víctimas indefensas que ha dejado la guerra en nuestro país y con esto se llama la atención por asumir una obligación fundamental hacia estas. Lo anterior sugiere que, a través de ejercicios de historia y memoria con enfoques teóricos y prácticos, las víctimas ocupen un lugar central con la intención de concederles un mínimo de justicia.

Queda como conclusión insistir en que sociedades como estas no deben dar paso al olvido y, como se citó en páginas anteriores, evitar que la muerte simbólica se sume al crimen físico. Siguiendo a Felman, la muerte que ocurra en contextos violentos debe conservar su poder moralizante y simbólico. Esta debe ser nuestra relación primordial con el pasado, que nos demanda poner la mirada sobre él. En un país como Colombia en donde el saldo de muertes es amplio y doloroso (no solo por la cantidad sino también por las condiciones de sufrimiento infringido, que supone torturas y degradación, sobre esas muertes), no debiera prevalecer la indolencia y el olvido, al contrario, la noción del rostro ausente, con la respectiva responsabilidad que implica, debería aparecer como imperativo y por consiguiente imponerse como máxima en donde se piense que el pasado determina el presente y el futuro de una manera radical. Bajo ese precepto es que se debería atender al llamado de acogida y hospitalidad proveniente del sufrimiento de ese Otro que es la víctima ausente y adoptar la invitación constante de la filosofía benjaminiana de buscar en los escombros la memoria de estos rostros con el fin de salvar de la injusticia a la que fueron sometidos estos proyectos y vidas frustradas del pasado.

## BIBLIOGRAFÍA:

- Acosta, M. d. (2016). Las fragilidades de la memoria: duelo y resistencia al olvido en el arte colombiano. En M. d. Acosta, *Resistencias al olvido* (págs. 23-47). Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Acosta, M. d. (2017). Hacia una gramática del silencio: Benjamin y Felman. En C. d. Uribe, *Los silencios de la guerra* (págs. 85-116). Bogotá: Universidad del Rosario.
- Agamben, G. (2010). *HOMO SACER I. El poder soberano -y la nuda vida*. Valencia: PRE-TEXTOS.
- Ajmatova, A. (2000). *Réquiem y otros escritos*. España: Galaxia Gutenberg.
- Benjamin, W. (1982). *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (2007). *Hacia una imagen de Proust*. Madrid: ABADA EDITORES.
- Benjamin, W. (2018). *Iluminaciones I*. Bogotá: Taurus.
- Benjamin, Walter. (2018). El narrador. Consideraciones sobre la obra de NikoláiLéskov. En W. Benjamin, *Iluminaciones I* (págs. 196-225). Bogotá: Taurus.
- Benjamin, Walter. (2019). Tesis sobre el concepto de historia. En W. Benjamin, *Iluminaciones I* (págs. 307-318). Bogotá: Taurus.
- Brault, P.-A. N. (2005). Contar con los muertos. Jacques Derrida y la política del duelo. En J. Derrida, *Cada vez única, el fin del mundo* (págs. 17-53). España: PRE-TEXTOS.
- Cohen, E. (2006). *Los narradores de Auschwitz*. Buenos Aires: Fineo.
- Critchley, S. (2002). Introducción. En S. C.-R. Bernasconi, *The Cambridge Companion to Levinas* (págs. 1-33). Cambridge: Cambridge Univesity Press.
- CULTURA COLECTIVA. (s.f.). *CULTURA COLECTIVA*. Obtenido de CULTURA COLECTIVA: <https://culturacolectiva.com/arte/oscar-munoz-retratos-de-agua>
- De Greiff, P. (2008). Justicia y reparaciones. En C. Díaz, *Reparaciones para las víctimas de violencia polftica: estudios de caso y análisis comparado* (págs. 301-340). Colombia: Centro Internacional para la Justicia Transicional (ICTJ).
- Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Deleuze, G. (2002). *Lógica del sentido*. Buenos Aires: PLANETA-AGOSTINI.
- Derrida Jacques. (1994). *Circonfesión*. Madrid: Cátedra.
- Derrida Jacques. (1997). *El monolingüismo del otro*. Argentina: MANANTIAL.
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: EDITORIAL TROTTA.
- Derrida, J. (1998). *Adiós a Levinas. Palabras de acogida*. Madrid: Trotta.
- Derrida, J. (2005). *Cada vez única, el fin de mundo*. España: PREEXTOS.
- Echavarría, J. M. (Dirección). (2013). *Requiem NN* [Película].
- Echeverri, C. (16 de Noviembre de 2019). *CLEMENCIAECHEVERRISTUDIO*. Obtenido de CLEMENCIAECHEVERRISTUDIO: <http://www.clemenciaecheverri.com/clem/index.php/proyectos/duelos-2019>
- Felman, S. (2017). El silencio de Benjamin. En C. d. Uribe, *Los silencios de la guerra* (págs. 29-84). Bogotá: Universidad del Rosario.

- François Dosse. (2009). *Gilles Deleuze y Félix Guattari: Biografía Cruzada*. Buenos Aires: FCE.
- Gadamer, H.-G. (2012). Verdad y método. En H.-G. Gadamer, *Verdad y método* (págs. 330-415). España: Salamanca.
- GMH. (2008). *Trujillo. Una tragedia que no cesa*. Bogotá: Turus.
- GMH. (2013). *¡BASTA YA! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- GMH. (2017). *La guerra inscrita en el cuerpo. Informe nacional de violencia sexual en el conflicto armado*. Bogotá: Panamericana.
- Hegel, G. W. (2005). *Introducciones a la filosofía de la historia universal*. España: Ediciones Istmo.
- Levinas, E. (2016). *Totalidad e infinito*. España: EDICIONES SÍGUEME.
- Levinas, Emmanuel. (2005). *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Cátedra.
- Levinas, Emmanuel. (2006). *Trascendencia e inteligibilidad*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Levinas, Emmanuel. (2011). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. España: EDICIONES SÍGUEME.
- Levinas, Emmanuel. (2015). *Ética e infinito*. Madrid: Machadolibros.
- Löwy, M. (2002). *Walter Benjamin: Aviso de incendio. Una lectura de las tesis "Sobre el concepto de historia"*. Buenos Aires: FONDO DE CULTURA ECONÓMICA.
- Mendoza, M. (2019). *Akelarre*. Bogotá: PLANETA.
- Museo de Arte del Banco de la República. (8 de Diciembre de 2011). *Museo de Arte del Banco de la República*. Obtenido de Museo de Arte del Banco de la República: <https://banrepcultural.org/oscar-munoz/aliento.html>
- Orozco, Ivan. (2002). La posguerra colombiana: divagaciones sobre la venganza, la justicia y la reconciliación. *Análisis político*, 78-99.
- Peeters, B. (2013). *Derrida*. Buenos Aires: FONDO DE CULTURA ECONÓMICO.
- Pérez-Ratton, V. (2013). Más allá del testimonio: La historia es un campo minado. En V. Pérez-Ratton, *Del estrecho dudoso a un Caribe invisible. Apuntes sobre arte centroamericano*. (págs. 207-225). Valencia: Universidad de Valencia.
- Prado, B. (2001). *Los nombres de Antígona*. España: AGUILAR.
- Putnam, H. (2004). Levinas and Judaism. En S. C. Bernasconi, *The Cambridge Companion to Levinas* (págs. 33-62). Cambridge: Cambridge University Press.
- Reyes, M. (2006). *Medianoche en la historia*. Madrid: Trotta.
- Rubiano, E. (2017). "Réquiem NN", de Juan Manuel Echavarría: entre lo evidente, lo sugestivo y lo reprimido. *Cuadernos de Música, Artes Visuales y Artes Escénicas.*, 33-45.
- Rubiano, E. (08 de septiembre de 2019). *esferapública*. Obtenido de esferapública: <https://esferapublica.org/nfblog/el-desplazamiento-de-la-mirada-una-reflexion-sobre-los-trabajos-de-jesus-abad-colorado-y-juan-manuel-echavarría/>
- Schmidt (ED), M. (2019). *Almas que escriben*. Bogotá: Imprenta Distrital.