

Se debe anotar el nombre
del libro, de los autores
y la publicación y su fecha.
Jks Pd'IPS 163 - 187

5. Vida precaria

...el plus que lo social tiene sobre toda soledad.
EMMANUEL LEVINAS, "Paix et proximité"

En un congreso reciente, escuché al director de una editorial universitaria contar una historia. No estaba claro si se identificaba con el punto de vista desde el cual estaba narrada la historia, o si lamentaba tener que dar malas noticias. Pero la historia qué contó era acerca de otro congreso al que había asistido, donde el presidente de una universidad declaró que ya nadie leía libros de humanidades, que las humanidades no tenían nada más que ofrecer o, más bien, nada más que ofrecer en nuestros días. No estoy segura de si estaba diciendo que el presidente de la universidad afirmaba que las humanidades habían perdido su autoridad moral, pero parecía eso –la posición de alguien, una opinión a tomar en serio-. Luego se plantearon una serie de discusiones en las que no siempre era posible decir cuál era el punto de vista de cada uno, o si alguien realmente tenía la voluntad de sostener un punto de vista. Fue una discusión que planteó la pregunta de si, con todo su relativismo, cuestionamiento y “crítica”, las humanidades se han debilitado a sí mismas, o si las humanidades han sido debilitadas por quienes se opusieron a todos

esos relativismos y “críticas”. Alguien o un grupo de personas había debilitado las humanidades pero no quedaba claro quién, ni quedaba claro quién pensaba que esto fuera verdad. Comencé a preguntarme si yo misma no estaba en el medio del dilema de las humanidades, en el que nadie sabe quién está hablando, con qué voz y con qué intención. ¿Alguien saldría en defensa de lo que se estaba diciendo? ¿Podemos reponer un locutor detrás de esas palabras o incluso un escritor? ¿Y qué mensaje, exactamente, se estaba transmitiendo?

Por supuesto, sería paradójico que ahora tratara de demostrar que lo que realmente necesitamos es sujetar el discurso al autor, restableciendo tanto al autor como a la autoridad. Ya hice mi parte junto a muchos de ustedes tratando de cortar ese lazo. Lo que quiero pensar es algo que falta, algo que me gustaría entender y recibir una devolución a cambio: una consideración de la estructura de la demanda en sí misma. Porque aunque no supiera con qué voz esta persona estaba hablando, si la voz era suya o no, sentí que estaba dirigida a mí, y que algo denominado las humanidades estaba siendo descalificado desde uno y otro lado. En estos días, responder a esta demanda parece ser una obligación importante. Pero no se trata de la rehabilitación de un autor, de un sujeto *per se*, sino del tipo de respuesta que le sigue a un llamado, de un comportamiento hacia el Otro sólo después de que el Otro me ha hecho su demanda, me ha acusado de alguna falta o me ha pedido que asumiera una responsabilidad. Se trata de un intercambio que no puede ser asimilado a un esquema donde el sujeto está aquí como tema para ser reflexivamente interrogado, y el Otro está allí, como un tema para agregar. La estructura de la demanda es importante para entender cómo se introduce y se sostiene la autoridad moral si aceptamos que cuando hablamos no sólo nos dirigimos a otros, sino que de algún modo ingresamos a la existencia, por así decirlo, a partir de la demanda, y algo acerca de nuestra existencia prueba ser precario cuando dicha demanda fracasa. Sin embargo, con mayor énfasis, lo que nos

obliga moralmente se relaciona con el modo como somos interpelados por el otro de maneras que no podemos advertir o evitar. Primero y principal, este impacto de la demanda del otro nos constituye contra nuestra voluntad o, tal vez, para decirlo más apropiadamente, antes de la formación de nuestra voluntad. Así, si creemos que la autoridad moral se relaciona con encontrar la propia voluntad y sostenerla, estampándole nuestro nombre, probablemente no podamos comprender el modo por el que se transmite una demanda moral. Esto es, no comprendemos la situación de ser interpelados, la demanda que viene de otro lugar, a veces de un lugar indefinible, por la cual se articulan e insisten nuestras obligaciones.

En efecto, esta concepción de lo que es moralmente obligatorio no es algo que yo me impongo; no proviene de mi autonomía o de mi reflexividad. Viene hacia mí de otro lugar de improviso, inesperadamente y de forma espontánea. De hecho, tiende a arruinar mis planes, y que mis planes resulten arruinados bien puede ser el signo de que algo es moralmente obligatorio para mí. Creemos que un presidente esgrime actos de habla de manera voluntaria, de modo que cuando el director de una editorial universitaria o el presidente de una universidad hablan, contamos con que saben lo que están diciendo, a quién le están hablando y con qué intención. Contamos con que el discurso esté investido de autoridad y que, en este sentido, tenga un carácter obligatorio. Pero el discurso presidencial es extraño en estos días, y se necesitaría a alguien que sepa más retórica que yo para comprender sus misteriosas vías. ¿Por qué será que, por ejemplo, se habla de Iraq como una amenaza para la seguridad del “mundo civilizado” mientras que los misiles que vuelan desde Corea del Norte o incluso el intento de secuestro de navíos norteamericanos se denominan “asuntos regionales”? Y si el presidente de los Estados Unidos fue urgido por la mayoría del mundo a retirar sus amenazas de guerra, ¿por qué no parece sentirse obligado a cumplir con la demanda? Pero dada la confusión en la que el discurso presidencial ha caído, tal vez tengamos que

pensar más seriamente la relación entre formas de demanda y autoridad moral. Tal vez esto nos ayude a saber qué valores tiene para ofrecer la humanidad, y en qué consiste una situación discursiva en la que la autoridad moral se vuelve obligatoria.

Me gustaría considerar el “rostro”, la noción que introdujo Emmanuel Levinas para explicar el modo como somos interpelados moralmente, el modo como el otro nos demanda moralmente –una apelación moral que no pedimos ni somos libres de rechazar–. Levinas me demanda antes que nada, pero la suya no es la única demanda a la que estoy obligada a responder en estos días. Voy a trazar lo que me parece que puede ser el esbozo de una posible ética judía de la no violencia, para luego relacionarla con algunas de las cuestiones éticas más urgentes que hoy nos preocupan. La noción de Levinas de “rostro” ha producido por largo tiempo consternación crítica. Parece que el “rostro” de lo que él denomina el “Otro” me hace una demanda ética, aunque no sabemos qué nos demanda. El “rostro” del otro no puede ser leído buscando un sentido secreto, y el imperativo que transmite no es inmediatamente traducible a una prescripción que pueda formularse lingüísticamente y cumplirse.

Escribe Levinas:

La proximidad del rostro es el modo de responsabilidad más básico [...]. El rostro no está frente a mí (*en face de moi*), sino encima de mí; es el otro antes de la muerte, mirando a través de la muerte y manifestándola. En segundo lugar, el rostro es el otro pidiéndome que no lo deje morir solo, como si hacerlo significara volverme cómplice de su muerte. Así es como el rostro me dice: No matarás. En relación con el rostro, aparezco usurpando el lugar del otro. El celebrado “derecho a la existencia” que Spinoza denomina *conatus essendi*, definido como principio básico de toda inteligibilidad, es desafiado por la relación con el rostro. De acuerdo con él, mi deber de responder al otro suspende mi derecho natural de autoconservación, *le droit vitale*. Mi relación ética de amor por el otro proviene del hecho de que el yo no puede sobrevivir por sí solo, no puede encontrar ningún sentido dentro de mi propio ser-en-el-mundo [...]. Exponerme

a la vulnerabilidad del rostro es poner en cuestión mi derecho ontológico a la existencia. En la ética, el derecho de existir del otro tiene prioridad sobre el mío, una prioridad personificada por el mandato ético: no matarás, no pondrás en peligro la vida del otro.¹

Levinas escribe en otra parte:

El rostro es lo que no puede matarse, o al menos aquello cuyo sentido consiste en decir “no matarás”. La muerte, es verdad, es un hecho banal: uno puede matar al otro; la exigencia ética no es una necesidad ontológica [...]. En las Escrituras también aparece el asesinato, al que la humanidad del hombre está expuesta en tanto forma parte del mundo. Pero a decir verdad, la aparición en el ser de esas “extrañas éticas” –la humanidad del hombre– es una ruptura del ser. Es significativa, incluso si el ser se reanuda y se recobra.²

Así, estrictamente hablando, el rostro no habla, pero el mandato “No matarás” transmite sin embargo lo que el rostro significa. Precisamente, transmite la orden sin verbalizarla. Pareciera que el mandato bíblico puede servirnos para comprender lo que el rostro significa, pero estaríamos pasando por alto que el “rostro” no habla en el sentido en que lo hace la boca. El rostro no es reductible a la boca ni a nada que la boca pueda pronunciar. Alguien más o algo más habla cuando el rostro se compara con algún tipo de enunciado –un discurso que no proviene de la boca o, si lo hace, no tiene allí su sentido original ni último–. De hecho, en un ensayo titulado “Paix et

1. Emmanuel Levinas y Richard Kearney, “Dialogue with Emmanuel Levinas”, en *Face to Face with Levinas*, Albany, SUNY Press, 1986, pp. 23-24. Levinas desarrolla primero esta concepción en *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1995. Las citas que elijo corresponden a su última obra porque creo que allí da una formulación más madura e incisiva del rostro.

2. Emmanuel Levinas, *Éthique et Infini. Dialogues d'Emmanuel Levinas et Philippe Nemo*, París, Fayard, 1982, p. 91. [Ed. cast.: *Ética e infinito*, Madrid, A. Machado Libros, 1991.]

proximité”, Levinas deja claro que “el rostro no es exclusivamente un rostro humano”.³ Para explicarlo, se refiere al texto de Vassili Grossman *Vida y destino*, que describe como:

la historia [...] de familias, de las mujeres y los padres de presos políticos que viajan a Lubyanka en Moscú en busca de noticias. Se forma una fila delante del mostrador, una fila donde cada uno de ellos no ve más que la espalda del otro. Una mujer espera su turno: [ella] nunca había imaginado que una espalda humana pudiera ser tan expresiva, y pudiera expresar un estado de ánimo de manera tan penetrante. Las personas que se acercaban al mostrador tenían un modo tan particular de extender el cuello y la espalda, de levantar los hombros y los omóplatos como resortes, que parecían llorar, sollozar y gritar. (PP, pp. 146-147)

El término “rostro” funciona aquí como catacrisis: el “rostro” describe la espalda humana, el cuello extendido, los omóplatos estirados como “resortes”. Y luego se dice que estas partes del cuerpo lloran, sollozan y gritan como si fueran un rostro o, más bien, un rostro con una boca y una garganta o, incluso, sólo una boca y una garganta de las cuales surge una vocalización que no puede fijarse en palabras. El rostro puede hallarse en la espalda y la nuca, pero no es exactamente un rostro. El sonido que proviene del rostro o que lo atraviesa es de agonía, de sufrimiento. Podemos entonces observar que el “rostro” parece definir una serie de desplazamientos por los que se representa como un espalda que, a su turno, se representa como una escena de vocalización agonizante. Y aunque aquí haya muchos nombres puestos en fila, la cadena termina con una figura de lo que no puede ser nombrado –un enunciado que, estrictamente hablando, no es lingüístico-. Así, el rostro, el nombre para el rostro, y las palabras por las

3. Emmanuel Levinas, “Paix et proximité”, en *Altérité et transcendance*, Saint-Clément-la-Rivière, Fata Morgana, 1995, p. 146. Citado en el texto como PP.

cuales vamos a comprender su significado –“No matarás”– no transmiten con exactitud el significado del rostro, puesto que al final de la cadena parece estar la vocalización sin palabras del sufrimiento que marca los límites de la traducción lingüística. Si tuviéramos que poner su significado en palabras, el rostro es aquello para lo que no hay palabras que puedan funcionar. El rostro parece ser una especie de sonido, el sonido de un lenguaje vaciado de sentido, el sustrato de vocalización sonora que precede y limita la transmisión de cualquier rasgo semántico.

Al final de esta descripción, Levinas agrega unas líneas que no tienen exactamente la forma de una oración: “El rostro como la extrema precariedad del otro. Paz como un despertar a la precariedad del otro” (PP, p. 147). Se trata de enunciados similares, que evitan el verbo, en especial la cópula. No dicen que el rostro *es* precariedad o que la paz *es* el modo de despertarse a la precariedad del Otro. Ambas frases son sustituciones que rechazan cualquier relación con el orden del ser. De hecho, Levinas, que nos dice que “la humanidad es la ruptura del ser”, realiza dicha suspensión y ruptura en dos enunciados que son a la vez menos y más que una oración. Responder por el rostro, comprender lo que quiere decir, significa despertarse a lo que es precario de otra vida o, más bien, a la precariedad de la vida misma. No se trata de un despertar, para utilizar sus palabras, a mi propia vida –una extrapolación de la comprensión de mi propia precariedad a la comprensión de la precariedad de la vida del otro–. Debe ser una comprensión de la precariedad del Otro. Esto es lo que vuelve al rostro parte de la esfera de la ética. Escribe Levinas: “Para mí, el rostro del otro en su precariedad e indefensión constituye a la vez una tentación de matar y una apelación a la paz, el ‘No matarás’” (PP, p. 147). Esta última observación sugiere algo perturbador en varios sentidos. ¿Por qué la precariedad del Otro debería producir en mí la tentación de matar? ¿O por qué produce la tentación de matar *al mismo tiempo* que comunica la demanda de paz? ¿Hay algo en mi

aprehensión de la precariedad del otro que me lleve a querer matarlo? ¿Es la simple vulnerabilidad del Otro lo que se me vuelve una tentación asesina? Si el Otro, el rostro del Otro, que después de todo es el que comunica el sentido de esta precariedad, me tienta a la vez con el asesinato y me prohíbe ejecutarlo, entonces el rostro sirve para producir una lucha en mí e instalarla en el corazón de la ética. Pareciera que se trata de la voz de Dios representada por la voz humana, pues es Dios quien dice por medio de Moisés "No matarás". El rostro que a la vez me vuelve asesino y me prohíbe matar es el que habla con una voz que no es la suya, una voz que no es una voz humana.⁴ Así, el rostro produce varios enunciados a la vez: transmite agonía, vulnerabilidad, al mismo tiempo que una prohibición divina en contra del asesinato.⁵

ESTO ES
PARTE DE ÉTICA?

EXPLI' CEN.

4. El fundamento teológico de esto puede encontrarse en el Éxodo. Dios le señala a Moisés que nadie puede contemplar el rostro de Dios, esto es, que el rostro divino no es para contemplar y que no está disponible para la representación: "No podrás ver mi rostro: porque no puede verme el hombre y seguir viviendo" (33:20). Más tarde, Dios dice claramente que la espalda puede y debe sustituir al rostro: "Después apartaré mi mano, y verás mis espaldas; mas no se verá mi rostro" (33:23). Más tarde, cuando Moisés transmite la palabra de Dios bajo la forma de un mandato, se escribe: "Y Aarón y todos los hijos de Israel miraron a Moisés, y he aquí la piel de su rostro era resplandeciente; y tuvieron miedo de acercarse a él" (34:30). El rostro de Moisés, portador de la palabra divina, tampoco puede representarse. Cuando Moisés retorna a su posición humana, puede mostrar su rostro: "Y cuando acabó Moisés de hablar con ellos, puso un velo sobre su rostro. Cuando venía Moisés delante de Jehová para hablar con él, se quitaba el velo hasta que salía; y saliendo, decía a los hijos de Israel lo que le era mandado. Y al mirar los hijos de Israel el rostro de Moisés, veían que la piel de su rostro era resplandeciente; y volvía Moisés a poner el velo sobre su rostro, hasta que entraba a hablar con Dios". Agradezco a Barbara Johnson por llamar mi atención sobre este pasaje.

5. Escribe Levinas: "Pero ese rostro frente a mí, en su expresión –en su mortalidad– me convoca, me demanda, me reclama: como si la muerte invisible que el rostro del otro enfrenta [...] fuera 'asunto mío'. Como si ignorada por el otro que ya, en la desnudez de su rostro, me concierne, 'me mira' antes de confrontarse conmigo, antes de ser la muerte contem-

Un poco antes, en “Paix et proximité”, Levinas analiza la vocación de Europa y se pregunta si “No matarás” no es precisamente lo que debería escucharse como significado de la cultura europea. No está claro dónde comienza o termina su Europa, si tiene límites geográficos o si aparece cada vez que se pronuncia o se comunica el mandato. Se trata de una curiosa Europa cuyo sentido consiste, hipotéticamente, en la palabra del Dios hebreo, cuya condición civilizada, por decirlo de algún modo, depende de la transmisión de la prohibición divina de la Biblia. Es una Europa en la que el hebraísmo tomó el lugar del helenismo, y el Islam no aparece mencionado. Posiblemente Levinas nos está diciendo que la única Europa que debe ser llamada Europa es la que pone al Antiguo Testamento por encima de la ley civil y secular. En cualquier caso, Levinas parece retornar a la primacía de la interdicción en el significado de la civilización como tal. Y, aunque estemos tentados de pensarla como vil eurocentrismo, también es importante observar que no hay ninguna Europa reconocible que pueda deducirse de esta concepción. De hecho, no es la existencia de la prohibición de matar lo que hace que Europa sea Europa, sino la angustia y el deseo que la prohibición produce. Mientras continúa explicando cómo funciona este mandato, Levinas se refiere al Génesis, capítulo 32, en el que Jacob se entera de la inminente llegada de su hermano y rival Esaú. Escribe Levinas: “Jacob está preocupado por la noticia de que su hermano Esaú –amigo o enemigo– viene a su encuentro ‘al frente de cuatrocientos hombres’. El versículo 8 nos dice: ‘Entonces Jacob tuvo gran temor, y angustiose’”. Levinas pasa entonces a analizar las palabras del comentador

plándome. La muerte de otro hombre me invoca y me apela, como si a causa de mi posible indiferencia me volviera cómplice de esta muerte invisible para el otro que se expone a ella; como si incluso antes de ser condenado a ella, tuviera que responder por la muerte del otro y no dejarlo librado a su soledad mortal”, en Emmanuel Levinas, “Philosophie et transcendance”, en *Altérité et transcendance*, ob. cit., pp. 45-46.

Rashi para pensar “la diferencia entre temor y angustia”, y concluye que “[Jacob] temía por su propia vida, pero estaba angustiado por tal vez tener que matar” (*PP*, p. 142).

Por supuesto, no está claro todavía por qué Levinas presupone que una de las primeras respuestas o una de las respuestas fundamentales a la precariedad del otro sea el deseo de matar. ¿Por qué el estirar los omóplatos, el erguir el cuello, la vocalización agonizante transmitida por el sufrimiento del otro deberían provocar en alguien deseo de violencia? Debe de ser que Esaú allá, con sus cuatrocientos hombres, amenaza con matarme o parece querer hacerlo, y que en relación con ese Otro amenazante, cuyo rostro, incluso, representa una amenaza, tengo que defenderme para preservar la vida. Sin embargo, Levinas explica que matar en nombre de la autoconservación no está justificado, que la autoconservación no es una condición suficiente para la justificación ética de la violencia. Se trata entonces, aparentemente, de un pacifismo extremo, un pacifismo absoluto, y posiblemente lo sea. Podemos aceptar estas consecuencias o rechazarlas, pero tenemos que considerar el dilema que dichas consecuencias plantean como constitutivo de la angustia ética: “Temiendo por su propia vida, pero angustiado por tener que matar”. Hay temor por la propia supervivencia y angustia por herir al Otro, y estos dos impulsos están en guerra como hermanos que se pelean. Pero están en guerra para *no* estar en guerra, y este parece ser el punto fundamental. Pues la no violencia que Levinas parece promover no proviene de un lugar pacífico, sino más bien de una tensión constante entre el temor de sufrir violencia y el temor de infingirla. Podría ponerle fin al temor de mi propia muerte eliminando al otro, aunque luego tuviera que seguir destruyendo –especialmente si hay cuatrocientos hombres tras él, todos con familias y amigos, si es que no una nación o dos por detrás–. Podría ponerle fin a mi angustia de convertirme en un asesino reconciliándome con la justificación ética por infligir violencia y muerte en tales circunstancias. Podría recurrir al cálculo utilitario o apelar al

derecho intrínseco de las personas de proteger y preservar sus propios derechos. Podemos imaginarnos el uso de justificaciones consecuencialistas y deontológicas, que me brindarían la oportunidad de infligir violencia legítimamente. Un consecuencialista argumentaría que sería por el bien de la mayoría; un deontologista apelaría al valor intrínseco de mi propia vida. También podría usárselas para discutir la primacía de la prohibición de matar –una prohibición frente a la cual continuaría sintiendo angustia–.

Aunque Levinas advierte que la autoconservación no es una razón lo suficientemente buena para matar, también supone que para los seres humanos el deseo de matar es fundamental. Si el primer impulso frente a la vulnerabilidad del otro es el deseo de matar, la interdicción ética consiste precisamente en militar en contra de este primer impulso. En términos psicoanalíticos, significa poner el deseo de matar al servicio del deseo interno de aniquilar la propia agresión y el sentido de prioridad. El resultado probablemente sea la neurosis, pero el psicoanálisis tal vez encuentre aquí su límite. Para Levinas, lo ético es lo que nos permite salir del circuito de la mala conciencia, la lógica por la cual la prohibición de la agresión se vuelve el canal interno de la propia agresión. La agresión entonces se vuelve contra nosotros bajo la forma de la crueldad superyoica. Si la ética nos empuja más allá de la mala conciencia, es porque después de todo la mala conciencia no es más que una versión negativa del narcisismo, y por lo tanto una forma de narcisismo. El rostro del Otro viene hacia mí desde afuera e interrumpe el circuito narcisista. El rostro del Otro me llama afuera del narcisismo hacia algo finalmente más importante.

Escribe Levinas:

El Otro es el único ser al que puedo querer matar. Puedo querer. El triunfo de ese poder es su derrota como poder. En el mismo momento en que mi poder de matar se realiza, el otro se me ha escapado [...]. No lo he mirado a la cara, no me he encon-

trado con su rostro. La tentación de una negación total [...] es la presencia del rostro. Estar en relación con el otro cara a cara es ser incapaz de matar. Ésta es también la situación discursiva.⁶

Ésta es también la situación discursiva... no es una afirmación gratuita. Levinas explica en una entrevista que “el rostro y el discurso están ligados. El rostro habla. Habla, es esto lo que lo vuelve posible y lo que inicia todo discurso”.⁷ Como lo que “dice” el rostro es “No matarás”, pareciera que el discurso surge a través de esta orden primaria, de modo tal que el discurso aparece por primera vez con esta muerte posible de fondo. Generalizando, el discurso nos demanda éticamente porque, antes de hablar, algo se nos dice. En términos más simples, y tal vez no exactamente los que trataba de usar Levinas, el Otro nos habla, nos demanda, antes de que asumamos el lenguaje por nuestra cuenta. Podemos concluir entonces que somos capaces de hacer uso del lenguaje con la condición de la apelación. Es en este sentido que el Otro es la condición del discurso. Si el Otro es obliterado, el lenguaje también, desde que el lenguaje no puede sobrevivir fuera de las condiciones de la demanda.

Pero recordemos que Levinas también nos dice que el rostro, el rostro del Otro y por consiguiente la demanda ética del Otro, es esa vocalización de la agonía que no es todavía lenguaje o que ya dejó de serlo –el rostro a través del cual tomamos conciencia de la precariedad de la vida del Otro, el rostro que despierta a la vez la tentación de matar y la prohibición de hacerlo–. ¿Por qué la incapacidad de matar debería ser la situación de discurso? ¿O se trata más bien de que es la ambivalencia entre el temor por la propia vida y la

6. Emmanuel Levinas, “L’ontologie est-elle fondamentale?”, en *Entre-nous. Essais sur le penser-à-l’autre*, París, Grasset, 1991, p. 22. [Ed. cast.: “¿Es fundamental la ontología?”, en *Entre nosotros. Ensayos para pensar al otro*, Valencia, Pretextos, 1993.]

7. Emmanuel Levinas, *Éthique et Infini*, ob. cit., p. 92.

angustia por volverse un asesino lo que constituye la situación discursiva? En dicha situación, somos interpelados; el Otro se dirige a nosotros por medio del lenguaje. Dicho lenguaje comunica la precariedad de la vida, estableciendo la tensión que define una ética de la no violencia. La situación discursiva no es lo que se dice o, incluso, lo decible. Para Levinas, la situación discursiva consiste en el hecho de que el lenguaje arriba como una demanda que no deseamos, de la que quedamos cautivos en un sentido original –si es que no somos, en los términos de Levinas, rehenes de ella-. De modo que hay cierta violencia en el hecho de ser interpelado, de recibir un nombre, de estar sujeto a una serie de imposiciones, de ser forzado a responder a las exigencias de la alteridad. Nadie controla los términos por los cuales es interpelado, al menos no de una manera fundamental. Ser interpelado es ser, desde el comienzo, privado de voluntad, y esta privación constituye el fundamento de la situación discursiva de cada uno.

En el marco ético de la posición de Levinas, comenzamos por plantear una díada. Según sus propios términos, en la esfera de la política siempre hay más de dos sujetos en juego en la escena. En efecto, puedo decidir *no* invocar mi propio deseo de conservar la vida como justificación de la violencia, ¿pero qué ocurre si el que sufre la violencia es un ser amado? ¿Qué ocurre si hay un Otro que ejerce violencia sobre otro Otro? ¿Por qué Otro debo responder éticamente? ¿A qué Otro coloco frente a mí o debo apoyar? Derrida afirma que juzgar y responder por todo Otro puede conducir a una situación de radical irresponsabilidad. Y los spinozistas, los nietzscheanos, los utilitaristas y los freudianos preguntan: “¿Puedo invocar el imperativo de conservar la vida *del Otro* incluso si no puedo invocar mi propio derecho de autopreservación? ¿Es realmente posible dejar de lado la autopreservación tal como lo sugiere Levinas? Spinoza escribe en su *Ética* que el deseo de vivir una vida justa requiere del deseo de vivir, de persistir en su propio ser, sugiriendo que la ética debe disponer siempre de las pulsiones vitales, incluso si la ética, como instancia del

| *¿De esto lo que sugiere Levinas?*

superyó, amenace con convertirse en una cultura de la pura pulsión de muerte. Es posible, incluso fácil, leer a Levinas como a un masoquista superior; y cuesta no dejar de sacar esta conclusión si consideramos que cuando le preguntaron lo que pensaba del psicoanálisis se dice que respondió preguntándose si *no era una forma de pornografía*.

Pero la razón para pensar a Levinas en el contexto actual es por lo menos doble. Primero, Levinas nos proporciona una vía para pensar la relación entre representación y humanización –una relación que no es tan sencilla como puede parecer-. Si el pensamiento crítico tiene algo que decir acerca de la situación actual, bien puede referirse al campo de la representación donde la humanización y la deshumanización ocurren sin cesar. En segundo lugar, Levinas ofrece dentro de la tradición filosófica judía un análisis de la relación entre ética y violencia con importantes consecuencias para pensar lo que podría ser una ética judía de la no violencia. Me parece que para muchos de nosotros es una cuestión urgente y oportuna, especialmente para aquellos que apoyamos la emergencia de un movimiento post-sionista dentro del judaísmo. Por ahora, quisiera volver a considerar el problema de la humanización desde la perspectiva de la figura del rostro.

Cuando analizamos los modos más comunes de pensar la humanización y la deshumanización, partimos del supuesto de que los que gozan de representación, especialmente de autorrepresentación, tienen más probabilidades de ser humanizados, y quienes no tienen la oportunidad de representarse corren mayores riesgos de ser tratados como menos que humanos, considerados menos que humanos, o directamente no tomados en cuenta. Nos encontramos frente a una paradoja porque Levinas deja claro que el rostro no es exclusivamente un rostro humano, y aun así constituye una condición para la humanización.⁸ Por otro lado, está el uso deshumani-

8. Levinas distingue a veces el “semblante” entendido como experiencia

nizante del rostro en los medios. Parece que la personificación no siempre humaniza. Para Levinas, la ausencia de rostro bien puede ser lo que humaniza, y espero mostrar el modo como la personificación efectúa a veces su propia deshumanización. ¿Cómo podemos darnos cuenta de la diferencia entre el rostro inhumano pero humanizante, según Levinas, y la deshumanización que puede tener lugar por medio del rostro?

Tenemos que pensar los diferentes modos en que la violencia puede ocurrir: uno es precisamente *a través* de la producción del rostro, el rostro de Osama bin Laden, el rostro de Yasser Arafat, el rostro de Saddam Hussein. ¿Qué se ha hecho en los medios con esos rostros? Han sido encuadrados, seguramente, pero también actúan de acuerdo con el marco que se les impone. Y el resultado es invariablemente tendencioso. Se trata de retratos mediáticos puestos a menudo al servicio de la guerra, como si la cara de Bin Laden fuera la cara del terror mismo, como si Arafat fuera la cara de la decepción, como si la cara de Hussein fuera la cara de la tiranía contemporánea. Y allí está la cara de Colin Powell, tal como se la enmarca y se la hace circular, sentada delante de la tela envolvente del *Guernica* de Picasso: un rostro en primer plano, podría decirse, contra un fondo de borramiento. Allí están las caras de las mujeres afganas que se quitaron o que dejaron caer sus burkas. Durante el último invierno, visité a un teórico político que exhibía orgullosamente esas caras en su heladera como un signo del triunfo de la democracia, justo al lado de unos cupones de supermercado en apariencia valiosos. Unos días después asistí a un congreso donde escuché una charla acerca del significado cultural del burka, el modo como el burka significa la pertenencia a una comunidad y a una religión, a una familia, a una historia de relaciones de parentescos

perceptual del “rostro”, cuyas coordenadas trascienden el campo de la percepción. También habla en ocasiones de representaciones “plásticas” de la cara que borran rostro. Para que la cara funcione como rostro, debe vocalizar o ser aprehendida como el producto de una voz.

más amplia; el modo como constituye un ejercicio de modestia y de orgullo, una protección contra la vergüenza. Además, el burka opera como velo detrás del cual y por medio del cual la agencia femenina puede funcionar, y de hecho funciona.⁹ El temor del panelista era que la destrucción del burka, como si fuera un signo de represión, de atraso o, incluso, de resistencia a la propia modernidad cultural, tuviera como consecuencia la aniquilación de la cultura islámica y la extensión de presupuestos culturales estadounidenses acerca del modo como la sexualidad y la acción debían ser organizadas y representadas. Según las fotos triunfalistas que dominaban la primera página del *New York Times*, estas jóvenes desnudaron sus caras como un acto de liberación, como acto de gratitud hacia el ejército norteamericano y como expresión de un placer súbitamente autorizado. El espectador norteamericano estaba listo, por así decirlo, para ver el rostro, y fue por la cámara y para la cámara, después de todo, que el rostro finalmente se desnudó, convirtiéndose en un instante en un símbolo de la exportación exitosa del progreso cultural norteamericano. En ese momento se desnudó para nosotros que, por así decirlo, quedamos en posesión del rostro. No sólo fue captado por nuestras cámaras, sino que dispusimos del rostro para captar nuestro triunfo y para justificar nuestra violencia, las incursiones en la soberanía, la muerte de civiles. ¿Dónde están las marcas de la pérdida en esos rostros? ¿Dónde está el sufrimiento por la guerra? En efecto, la cara fotografiada parece esconder o desplazar el rostro en el sentido de Levinas, desde el momento en que no hay vocalización de la pena o la agonía, no hay ningún sentido de la precariedad de la vida que pueda verse u oírse a través de ese rostro.

9. Véase Lila Abu-Lughod, "Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Others", *American Anthropologist*, 104: 3, pp. 783-790.

MOSTRAR
ESTOS
FOTOS

¿POR QUÉ?
EXPLICAR.

Parece que estamos moviéndonos en un terreno ambivalente. De un modo extraño, todas estas caras humanizan los acontecimientos de estos últimos años, proporcionándoles un rostro humano a las mujeres afganas, un rostro al terror, un rostro al mal. ¿Pero el rostro es humanizante en cualquier situación? Y si es humanizante sólo en ciertas circunstancias, ¿cómo se produce esta humanización? ¿No hay también una deshumanización que se efectúa en y por medio del rostro? ¿Nos enfrentamos a esos rostros en el sentido de Levinas, o se trata de imágenes que por medio de su marco producen el paradigma de lo humano –imágenes convertidas en el instrumento cultural por medio del cual se establece el paradigma de lo humano–? Resulta tentador pensar que las imágenes establecen la norma visual de lo humano que debe ser emulada o encarnada; pero sería un error, puesto que en el caso de Bin Laden o Saddam Hussein, se piensa que lo paradigmáticamente humano se encuentra fuera del marco. Se trata del rostro humano en su deformidad y extremidad, no del rostro con el que se nos pide que nos identifiquemos. En efecto, la desidentificación es incitada por medio de la absorción hiperbólica del mal en el propio rostro: los ojos. Y si vamos a pensar el punto en que estas imágenes pueden interpelarnos, es precisamente en el de observador excluido de la representación, el que está mirando, el que no es captado por ninguna imagen pero cuya responsabilidad es capturar y someter, si es que no desentrañar, la imagen en cuestión. Igualmente, aunque queramos defender los rostros súbitamente desnudos de las jóvenes afganas como celebración de lo humano, tenemos que preguntarnos en función de qué narrativa fueron movilizadas estas imágenes, si la incursión en Afganistán fue realmente en nombre del feminismo y qué forma de feminismo adoptó tardíamente. Sin embargo, parece más importante preguntarnos por las escenas de dolor y de pena que estas imágenes recubren y desrealizan. En efecto, todas estas imágenes parecen suspender la precariedad de la vida; todas representan el triunfo norteamericano o incitan a la victoria

militar en el futuro. Son los restos de la guerra o los blancos de la guerra. En este sentido, podría decirse que en todos los casos el rostro resulta desfigurado –una de las principales consecuencias de la guerra para la filosofía y la representación–.

Es importante distinguir distintos tipos de irrepresentabilidad. En el primer caso, encontramos la perspectiva de Levinas según la cual hay un “rostro” que ninguna cara puede agotar; el rostro entendido como sufrimiento humano, como el llanto del hombre que sufre, que no puede representarse directamente. Aquí el “rostro” es siempre una figura para algo que no es literalmente un rostro. Sin embargo, hay otra expresión humana que parece tener la figura de un “rostro” aunque no se trate de rostros, sino de sonidos o emisiones de otro orden. El llanto que se representa por medio de la figura del rostro confunde los sentidos y produce una comparación claramente inadecuada que no puede ser correcta porque el rostro no es sonido. Y aun así, el rostro puede servir de soporte del sonido precisamente porque *no* es un sonido. En este sentido, la figura subraya la incommensurabilidad del rostro respecto de lo que representa. Estrictamente hablando, el rostro no representa entonces nada, en el sentido de que no consigue captar y transmitir aquello a lo que se refiere.

Para Levinas, entonces, lo humano no está *representado* por el rostro. Más bien, lo humano se afirma indirectamente en esa disyuntiva que vuelve la representación imposible –una disyuntiva expresada por la imposibilidad de la representación–. Para que la representación exprese entonces lo humano no sólo debe fracasar, sino que debe *mostrar* su fracaso. Hay algo irrepresentable que sin embargo tratamos de representar, y esta paradoja debe quedar retenida en la representación que hacemos.

En este sentido, lo humano no se identifica con la representación, pero tampoco se identifica con lo irrepresentable. Se trata más bien de aquello que limita el éxito de cualquier práctica representativa. El rostro no se “borra” en este fracaso de la representación, sino que encuentra allí su posibilidad.

*
Explícate.

Sin embargo, sucede algo completamente diferente cuando el rostro funciona al servicio de una personificación que afirma “capturar” al ser humano en cuestión. Para Levinas, lo humano no puede ser captado por medio de una representación, y podemos ver que cuando lo humano es “capturado” por una imagen tiene lugar cierta pérdida.¹⁰

Un ejemplo de esta clase de “captura” tiene lugar cuando se personifica el mal por medio de una cara. Entre ese mal ostensible y el rostro se afirma cierta equivalencia. Dicha cara *es* malvada, y el mal que esa cara *es* se extiende a un mal que corresponde a los seres humanos en general –un mal generalizado-. El mal o la victoria militar se personifican por medio de una cara que se supone que *es*, que captura, que contiene la idea que defiende. En este caso, no podemos escuchar el rostro a través de la cara. Aquí la cara oculta el sonido del sufrimiento humano y la proximidad que debemos tener respecto de la precariedad de la vida misma.

Sin embargo, esa cara que se retrata como capturada por el mal no es precisamente un rostro humano, en el sentido de Levinas. El “yo” que mira esa cara no se identifica con ella: el rostro representa eso con lo que no hay identificación posible –sirve para deshumanizar y como condición de la violencia–.

Por supuesto, una elaboración más completa de este tópico tendría que analizar los distintos modos en que funciona la representación en relación con la humanización y con la deshumanización. A veces hay imágenes triunfalistas que nos proporcionan la idea de lo humano con la que nos identificamos –por ejemplo, el héroe patrio, que expande los límites de nuestro propio ego hasta hacerlos coincidir con los de la nación–. No es posible entender la relación entre imagen y humanización sin tomar en cuenta las condiciones y el sentido de la

10. Para una extensa discusión acerca de la relación entre las imágenes de los medios y el sufrimiento humano, véase el provocativo texto de Susan Sontag, *Regarding the Pain of the Others*, Nueva York, Farrar, Straus y Giroux, 2002. [Ed. cast.: *Ante el dolor de los demás*, Madrid, Alfaguara, 2003.]

*j y que res.
modo no
me identifico?*

identificación y la desidentificación. Sin embargo, vale la pena observar que la identificación depende siempre de una diferencia que se trata de superar, y que su meta sólo se logra reintroduciendo la diferencia que se afirma haber allanado. Aquel con el que me identifico no soy yo, y ese “no ser yo” es la condición de la identificación. De otro modo, como nos recuerda Jacqueline Rose, la identificación recae en la identidad, lo que significa la muerte de la identificación misma.¹¹ Esta diferencia interior a la identificación resulta crucial y, de algún modo, nos muestra que la desidentificación forma parte de la propia identificación como práctica habitual. Una imagen triunfalista puede comunicar la imposibilidad de superar esta diferencia, un tipo de identificación que cree haber superado la diferencia que es la condición de su propia posibilidad. La imagen crítica, si puede hablarse de este modo, elabora esta diferencia del mismo modo que la imagen de Levinas: no sólo es incapaz de capturar su referente, sino que *muestra* este fracaso.

La demanda de una imagen más verdadera, de más imágenes, de imágenes que transmitan todo el horror y la realidad del sufrimiento, ocupa un lugar de importancia. En general, el borramiento del sufrimiento mediante la prohibición de imágenes y representaciones circunscribe la esfera visual, lo que podemos ver y saber. Pero sería un error pensar que sólo es cuestión de encontrar la imagen justa y verdadera para que cierta realidad sea transmitida. La realidad no es transmitida por lo que representa la imagen, sino por medio del desafío que la realidad constituye para la representación.¹²

Sin embargo, la eliminación de lo humano de los medios a través de la imagen tiene que ser pensada en los términos

11. Sobre la discusión acerca del “fracaso” como un concepto básico para una concepción psicoanalítica de la psiquis, véase Jacqueline Rose, *Sexuality in the Field of Vision*, Londres, Verso, 1986, pp. 91-93.

12. Escribe Levinas: “Puede decirse que el rostro no es ‘visto’. Es lo que no puede volverse un contenido que tu pensamiento pueda abarcar; es lo incontenible, que te conduce más allá” (*Éthique et Infini*, ob. cit., pp. 86-87).

de un problema más amplio –a saber, el de los esquemas normativos de inteligibilidad que establecen lo que va ser y no va a ser humano, lo que es una vida vivible y una muerte lamentable–. Estos esquemas normativos funcionan no sólo produciendo ideales que distinguen entre quienes son más o menos humanos. A veces, producen imágenes de lo que es menos que humano bajo el aspecto de lo humano para mostrar el modo como lo inhumano se oculta, amenazando con engañar a todos aquellos que sean capaces de creer que allí, en esa cara, hay otro humano. Pero a veces este esquema normativo funciona precisamente sustrayendo toda imagen, todo nombre, toda narrativa, de modo que nunca hubo allí una vida ni nunca hubo allí una muerte. Se trata de dos formas diferentes de poder normativo: una opera produciendo una identificación simbólica del rostro con lo inhumano, rechazando nuestra aprehensión de lo humano en la escena; la otra funciona por medio de un borramiento radical, de tal modo que allí nunca hubo nada humano, nunca hubo una vida y, por lo tanto, no ha ocurrido ningún asesinato. En el primer caso, se discute si se reconoce como humano algo que ya ha emergido dentro del campo visual; en el segundo caso, el campo público de lo visual se constituye sobre la base de la exclusión de esa imagen. La tarea por venir consiste en establecer modos públicos de mirar y escuchar que puedan responder al grito de lo humano dentro de la esfera visual –una esfera en la que la huella del dolor se ha inflado hiperbólicamente para justificar un nacionalismo voraz o se ha obliterado completamente, donde ambas alternativas terminan siendo la misma–. Se trata de una de las consecuencias filosóficas y representativas de la guerra, porque la política –y el poder– funciona en parte regulando lo que puede mostrarse, lo que puede escucharse.

Estos esquemas de inteligibilidad, obviamente, se encuentran tácita y forzosamente dirigidos por corporaciones que monopolizan el control sobre los principales medios, con fuertes intereses puestos en mantener el poder militar norteamericano. La cobertura de la guerra puso de relieve la

necesidad de una amplia desmonopolización de los intereses mediáticos –una legislación para la cual ha habido, previsiblemente, fuerte resistencia en el Congreso–. Pensamos que estos intereses controlan derechos de propiedad, pero también deciden simultáneamente lo que va o no va a percibirse públicamente como real. No muestran la violencia, pero hay violencia en el marco de lo que se muestra. Esta violencia constituye el mecanismo por medio del cual ciertas vidas y muertes o bien son irrepresentables o bien son representadas bajo formas que vuelven a inscribirlas dentro de la guerra, una vez más. En el primer caso se trata de un borramiento por omisión; en el segundo, de un borramiento por medio de la propia representación.

¿Cuál es la relación entre la violencia por la que estas vidas que no valen la pena se han perdido y la prohibición de su duelo público? ¿La prohibición del duelo es la continuación de la violencia? ¿Y la prohibición del duelo exige un control más riguroso de la reproducción de imágenes y palabras? ¿Cómo surge la prohibición del duelo como limitación de la representabilidad, de modo que nuestra melancolía nacional pueda encajar en el marco de lo que puede ser dicho y mostrado? ¿No es éste el sitio donde podemos leer, si todavía somos capaces, el modo como la melancolía se inscribe como el límite de lo que puede ser pensado? La desrealización de la pérdida –la insensibilidad frente al sufrimiento humano y a la muerte– se convierte en el mecanismo por medio del cual la deshumanización se lleva a cabo. Dicha desrealización no ocurre ni adentro ni afuera de la imagen, sino a través del marco que contiene a la imagen. -?

En la campaña militar inicial contra Iraq, el gobierno estadounidense mostró sus hazañas como un fenómeno visual sobrecogedor. Que el gobierno y el ejército norteamericano la hayan denominado Operación *shock and awe* [golpe y pavor] sugiere que estaban produciendo un espectáculo visual que paralizaba los sentidos y, como lo sublime, ponía fuera de juego la capacidad de pensar. Esta producción no sólo afectaba

a la población iraquí, cuyos sentidos quedaron supuestamente consumidos por el espectáculo, sino también a los consumidores de la guerra que confiaban en CNN o Fox, la cadena que en sus reportes intercalaba regularmente la afirmación de ser la fuente de noticias sobre la guerra “más fidedigna”. La estrategia *shock and awe* no sólo busca producir una dimensión estética de la guerra, sino explotar e instrumentalizar la estética visual como parte de la propia estrategia militar. CNN ha suministrado muchas de estas estéticas visuales. Y aunque el *New York Times* se haya declarado tardíamente en contra de la guerra, también adornó sus portadas diarias con imágenes románticas de la artillería militar con un atardecer de fondo, en Iraq, o “bombas explotando en el aire” encima de las calles y las casas de Bagdad (que no debe sorprender que estén ocultas de la vista). Por supuesto, fue la destrucción espectacular del World Trade Center lo que primero afirmó el efecto *shock and awe*, desplegado recientemente por los Estados Unidos para que todo el mundo vea que pueden ser igual de destructivos. Los medios quedaron fascinados por la sublimidad de la destrucción, y las voces de disenso y oposición tienen que encontrar un modo de intervenir en este mecanismo de sueños anestesiados en el que la destrucción masiva de vidas y hogares, fuentes de agua, electricidad y calor, se produce como signo delirante del renacimiento del poder militar norteamericano.

En efecto, las fotos de soldados norteamericanos muertos y decapitados en Iraq y las fotos de niños mutilados y asesinados por bombas norteamericanas fueron rechazadas por los principales medios, sustituidas por filmaciones de vistas aéreas cuya perspectiva es establecida y sostenida por el Estado. Pero cuando se descubrieron los cuerpos ejecutados por el régimen de Hussein, aparecieron en la portada del *New York Times*, desde el momento en que son cuerpos dignos de pena. La indignación por sus muertes motiva una guerra que se dirige hacia su etapa administrativa, la cual difiere muy poco de lo que comúnmente se denomina “ocupación”. ? //

*al final
pues*

Trágicamente, parece que los Estados Unidos buscan prevenir la violencia contra ellos ejerciéndola por adelantado, pero la violencia que temen es la violencia que engendran. No quiero sugerir con esto que los Estados Unidos sean responsables de manera causal por los ataques a sus ciudadanos, ni pretendo exonerar a los suicidas palestinos a pesar de las terribles condiciones que animan su conducta asesina. Sin embargo, hay una distancia entre vivir en condiciones terribles, sufriendo heridas serias e incluso insopportables, y decidir matar. El presidente Bush cruzó esa distancia rápidamente, llamando a “ponerle fin al dolor” apenas diez días después de aquella fatídica mañana. Sufrir puede conducir a una experiencia de humillación, vulnerabilidad, impresionabilidad y dependencia –una experiencia que puede convertirse en un recurso si no la “resolvemos” demasiado rápido–. Puede servir para movernos más allá o en contra de la vocación de víctima paranoica que renueva infinitamente las justificaciones de la guerra. Se trata tanto de una cuestión de luchar éticamente con los propios impulsos asesinos, impulsos que buscan ahogar un miedo insopportable, como de aprehender el sufrimiento de los otros y registrar el sufrimiento que infligimos.

*¿Qué pasa
So lo Palestinos?*

En la guerra de Vietnam, fueron las imágenes de niños ardiendo y muriendo a causa del napalm las que despertaron en el público estadounidense un sentido de *shock*, indignación, remordimiento y pena. Eran precisamente imágenes que se supone que no teníamos que ver, y que trastornaron el campo visual y el sentido completo de la identidad pública que construyeron sobre dicho campo. Las imágenes construyeron una realidad, pero también mostraron una realidad que fracturó el campo hegémónico de la propia representación. A pesar de su impacto gráfico, las imágenes apuntaron a algo más, más allá de sí mismas, a una vida y a una precariedad que no podían mostrar. Fue a partir de la aprehensión de la precariedad de esas vidas que estábamos destruyendo que muchos ciudadanos estadounidenses comenzaron a desarrollar un consenso en contra de la guerra que resultó decisivo.

Pero si seguimos ignorando las palabras que nos envían ese mensaje, si los medios no reproducen esas imágenes, si esas vidas permanecen innombrables y sin lamentar, si no aparecen en su precariedad y en su destrucción, no seremos conmovidos. Nunca recuperaremos ese sentido de la indignación moral por el Otro, en nombre del Otro. Bajo las condiciones actuales de representación, no podemos escuchar el grito de agonía o ser forzados u obligados por el rostro. Hemos sido apartados del rostro, a veces por medio de la misma imagen del rostro que lleva la marca de lo inhumano, lo que está muerto, lo que no es precario y por lo tanto no puede ser asesinado. Sin embargo, se trata del rostro que nos piden que matemos, como si el acto de liberar al mundo de ese rostro nos devolviera a lo humano más que consumar nuestra propia inhumanidad. Deberíamos escuchar al rostro pronunciar algo más que un lenguaje para pensar la precariedad de la vida que está en juego. ¿Pero qué medios de comunicación nos dejarán pensar y sentir esa fragilidad, en los límites de la representación tal como se la cultiva y ejerce actualmente? Si las humanidades tienen algún futuro como crítica cultural y si la crítica cultural tiene hoy alguna tarea, es sin duda la de devolvernos a lo humano allí donde no esperamos hallarlo, en su fragilidad y en el límite de su capacidad de tener algún sentido. Tenemos que interrogar la emergencia y la desaparición de lo humano en el límite de lo que podemos pensar, lo que podemos escuchar, lo que podemos ver, lo que podemos sentir. Esto podría inducirnos afectivamente a revigorizar el proyecto intelectual de criticar, cuestionar, llegar a entender las dificultades y las exigencias de la traducción cultural y el disenso, creando un sentido de lo público en el que las voces opositoras no sean intimidadas, degradadas o despreciadas, sino valoradas como impulsoras de una democracia más sensible –un rol que ocasionalmente desempeñan–.