

Los derechos de los rostros. Derechos humanos, liberalismo y exclusión

Palacio, Marta*

Resumen

Este ensayo cuestiona las bases del liberalismo reflexionando a partir de la crítica realizada por el filósofo Emmanuel Levinas a los conceptos de libertad y de totalidad de la filosofía occidental que, articulados con las teorías liberales políticas y económicas, concluyen en una identificación de lo humano con lo legal: ser humano es ser "ciudadano" reconocido por un estado, siendo la ley es quien estipula lo humano. A consecuencia de este proceso final del capitalismo tardío, mixturado con el liberalismo político, los derechos de los individuos quedan expuestos a la lógica del poder global, vulnerables a "procesos jurídicos de exclusión" ejecutados mediante la demarcación entre quienes son "dignos de la ciudadanía" y quienes no. Los migrantes, los indocumentados, los pobres, los desocupados, las mujeres y los niños esclavos del tráfico sexual, son todos los "rostros" a quienes se les ha arrancado el título de ciudadanos y por ende la validez legal de los derechos humanos. Asumir estos planteos implica redefinir epistémicamente nuestro contexto latinoamericano y tomar un agenciamiento ético-político sobre nuestra vida social a partir considerar el rostro del otro/a como la norma utópica regulativa de la convivencia y de la distribución de los bienes.

Palabras clave: Derechos humanos, liberalismo, ciudadanía, exclusión, subjetividad ética.

The Rights of the Faces: Human Rights, Liberalism and Exclusion

Abstract

This research questions the basis of liberalism, reflected on as a criticism based on the concepts of liberty and the western philosophy of totality, and articulated through liberal political and economic theories, which concludes with the identification of what is human based on what is legal; to be human is to be a citizen recognized by a state, and it is the law that stipulates what is human. As a consequence of this recent and final process of capitalism mixed with political liberalism, the rights of individuals are exposed to a logic of global power, vulnerable to juridic processes of exclusion undertaken by the demarcation between those who are "worthy of citizenship" and those who are not. Migrants, people without documentation, the poor, the dis-occupied,

Recibido: 06-03-28 • Aceptado: 06-06-30

* Profesora de la Universidad Católica de Córdoba y de la Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba, Argentina. E-mail: martapalacio@arnet.com.ar

women, and children involved in slave and sexual traffic, are all faces of people from whom the title of “citizen” has been removed, and likewise the legal validity of their human rights. To assume these proposals implies epistemologically redefining our Latin American context, and to take on the ethical-political management of our social life based on considerations towards the “other” face as a utopical regulatory norm for social well-being and the distribution of goods and services.

Key words: Human rights, liberalism, citizenship, exclusion, ethical subjectivity.

La pregunta del filósofo Emmanuel Levinas

“Debemos preguntarnos si el liberalismo satisface la dignidad auténtica del sujeto humano. ¿El sujeto alcanza la *condición humana* antes de asumir la responsabilidad por el otro ser humano en una elección que lo eleva a ese nivel? Elección que proviene de un dios -o de Dios-, que lo contempla en *el rostro* del otro ser humano, su prójimo, lugar original de la revelación”(1) (Levinas, 2001b: 24).

Los derechos de los rostros contemporáneos

El gran debate contemporáneo de los derechos humanos, enclavado en el territorio fronterizo de la ética y la política, es, en última instancia, una discusión derivada de la crisis de la concepción antropológica sobre el sujeto moderno y del Proyecto de la Modernidad. ¿Hay una racionalidad universal y común a todos los seres humanos cualquiera sea su diversidad étnica, lingüística, cultural, religiosa, como defendieron las tesis filosóficas de la Ilustración? ¿Ó hay una racionalidad universal sólo a nivel procedimental-argumentativo como sostiene el filósofo alemán Jürgen Habermas? Las tesis posmodernas y los estudios culturales constatan que con el declive de la Modernidad, que excluyó de su imaginario la hibridez, la multiplicidad y la ambigüedad, ya no puede sostenerse un Sujeto único, idéntico, razón universal, sede de la certeza y de la ver-

dad absoluta (Castro Gómez, 2002). Una fuerte sospecha de enmascaramiento del sujeto europeo, blanco, varón y burgués, oculto tras la pretendida “Razón Universal”, emana del humo irracional de la violencia y barbarie del último siglo a consecuencia de los procesos racionalizadores de control la vida en nombre del humanismo y del progreso racional. A fines del siglo XX empiezan a emerger y cobrar visibilidad múltiples subjetividades amalgamadas en la intersección de variables psíquicas, históricas, culturales y lingüísticas, que no cuajan ya más en los moldes filosóficos de la modernidad. ¿Cómo regular y normar ética y políticamente estas singularidades y diversidades emergentes sin anular ni excluir sus diferencias intrínsecas? ¿Qué principios éticos son insoslayables en el planteo de la convivencia política y de la regulación de los pluralismos de vida? ¿Cómo y desde dónde cuestionar la dominación y la exclusión en la multiplicidad de las diferencias? ¿Tal emergencia de diferencias no será favorable al giro adoptado por el sistema-mundo de ordenamiento global?

Creo que los derechos humanos es uno de esos puntos admitidos por la mayoría como un mínimo básico e irrevocable para abordar la desafiante cuestión del respeto y de la inclusión de las diversidades culturales, de los múltiples modos de vida y de morales, de las diferencias de género, y de las pluriformidades lingüísticas. Empero, plantear la cuestión de los derechos humanos en la relación a un proyecto de convivencia ético-político en

sociedades cada vez más plurales exige discutir primero qué es la libertad humana; luego, sobre qué se asientan los derechos humanos; y finalmente, si estos pueden normar -en cuantos leyes coercitivas- a todos los sujetos en particular y a la comunidad internacional.

Es sabido que las instituciones surgidas en la Modernidad (escuela, hospital, fábrica, psiquiátrico, cárcel, instituciones penales, derecho, constituciones nacionales, etc.) llevaron a cabo un proceso disciplinario de introducción de “lo específicamente humano” en los sujetos a través de la fuerza de la ley y del poder del castigo, mediante el dispositivo político del dolor físico-psíquico con el fin de conformar la sensibilidad de los sujetos y su adaptabilidad a las incipientes formas de gobierno de la Modernidad. Estas prácticas y relaciones de poder sobre los cuerpos de los individuos se justificaron a través de los conocimientos aportados por las ciencias humanas creadas durante el siglo XVIII bajo la necesidad del nuevo sistema de producción capitalista (Foucault, 1990). En nuestros países latinoamericanos la alianza del poder colonial con las ciencias sociales tendió a fortificar el proyecto de expansión colonialista y la apropiación de materias primas por parte de una Europa exigua y necesitada de tales recursos. Se trataba de crear a los objetos del sistema de producción y del sistema colonial creando a su vez a los sujetos para tales objetos. En este sentido resulta muy interesante el notable trabajo de la pensadora venezolana Beatriz González Stephan sobre el disciplinamiento de los ciudadanos latinoamericanos del siglo XIX realizado a través de los textos por entonces circulantes (constituciones, gramáticas y manuales de urbanismo) con el fin de materializar la creación de las naciones emergentes (Castro Gómez, 2002).

Este proceso político de mentalización de los sujetos o de subjetivación -en términos foucaultianos- presenta un elemento altamente perturbador ya que el hallazgo de los derechos humanos, al estar vinculado a estos discursos y prácticas jurídicas de la Modernidad, corre siempre el riesgo de convertirse en un “grotesco político”. Así sucede cuando los discursos sobre los derechos humanos y de la democracia liberal se producen y circulan por conveniencia como recurso que funciona a modo de pretexto legitimador de prácticas de poder y dominación sobre los más débiles. La filósofa española Adela Cortina expresa con ironía estas prácticas de adaptabilidad a status legal, identificado previamente con los derechos humanos, que se asientan sobre la concepción antropológica y política propia del liberalismo. La autora dice: “Es preciso respetar los derechos humanos. Ésa es la ley. ¿Acaso no somos hombres? Toda persona tiene derecho a la vida. Ésa es la ley. ¿Acaso no somos hombres? Toda persona tiene derecho a expresarse libremente. Ésa es la ley. ¿Acaso no somos hombres? Es preciso potenciar la democracia. Ésa es la ley. ¿Acaso no somos hombres?” (Cortina, 1997: 18).

Cuando el filósofo judío-francés, Emmanuel Levinas pregunta si el liberalismo es capaz de satisfacer la dignidad del sujeto humano, en realidad, está cuestionando una tradición filosófica edificada en Occidente sobre núcleos argumentativos adosados por el pensamiento cristiano y latino sobre la noción griega de *homo sapiens*, y particularmente reforzada en la Modernidad ilustrada, en la que el hombre es definido como “una conciencia de sí autónoma”. La autonomía del sujeto es un *a priori* formal establecido por el derecho romano sobre una identificación sustitutiva de lo humano con lo legal, por la cual la ley esti-

pula lo humano y no viceversa. La jurisprudencia latina, combinando el pensamiento político griego del *polites* (*polites*) (2) y la noción cristiana de libertad (Guyon, 2003), construyó la categoría de “ciudadano del imperio” (*civis*) cuyos predicados esenciales eran la “libertad” (*liberum arbitrium*) y la “vinculación política” a un ordenamiento jurídico externo. Desde entonces, la noción de persona o sujeto quedó revestida de ambas cualidades. De ahora en más, ciudadano es quien recibe el estatuto legal del Estado, quien es reconocido como tal, y que, por ende, recibe su protección y garantías individuales (Cortina, 1997). Siglos más tarde, la Ilustración perfeccionará esta noción política asentada sobre una noción filosófica: la libertad es un rasgo *a priori* del ser humano, más aún, lo específicamente humano será la racionalidad caracterizada por el *liberum arbitrium*. El ser humano es libre por naturaleza -metafísica o racional-, y esta libertad se predica universalmente de todo sujeto humano: de cualquier cultura, lugar, tiempo y lengua.

En su versión política este conjunto de ideas condensa en la denominada tradición liberal, basada en las teorías contractualistas del estado moderno –tanto lockeanas como hobbeanas- que pretenden fundar la convivencia social en un “pacto de seres libres y racionales” con la finalidad de evitar el conflicto o la guerra. Kant define y precisa esta condición racional del ser humano con el concepto de autonomía racional, que se expresa en el imperativo categórico del deber y que funda el ámbito de la racionalidad práctica –de la ética y de la política- por la propia capacidad de auto-legislarse.

El Estado Moderno, surgido de la fragua revolucionaria ilustrada, aglomera la tradición política liberal de Occidente y se constituye en el escenario apropiado para el naci-

miento y desarrollo del capitalismo, cuyo principal postulado: “permitid el libre juego del mercado que éste se autorregulará de un modo justo” es admitido sin discusión, puesto que antes se ha asumido como una evidencia que los hombres “son libres por naturaleza” y que su libertad los llevará a comportarse racionalmente, es decir a asegurar la libertad y la propiedad del individuo. El mito del Progreso indefinido construido por el positivismo y el racionalismo europeo del siglo XIX es el motor y meta de este proceso histórico (Quesnay, 1968). Las teorías políticas y económicas de las primeras cinco décadas del siglo XX añadirán a estos cimientos teóricos del liberalismo, que reconoce derechos únicamente a los que portan el título de “ciudadanos”, la noción keynesiana de trabajo como condición de ciudadanía y garantía de derechos. Un individuo ingresa en la categoría jurídica de ciudadanía por nacimiento, por residencia, por opción o por vínculo laboral. El vínculo contractual con el estado benefactor se certifica con el trabajo normalizado al que accede el ciudadano como un derecho más.

A partir de las últimas décadas del siglo XX, con la era posindustrial signada por la transformación de las sedes de producción, altos índices de desempleo y explotación laboral, se opera un cambio sustantivo: se resquebraja la identidad, tan trabajosamente tejida, entre trabajo y ciudadanía. En los años '80, con el poder otorgado por la tecnocracia y la hegemonía en las telecomunicaciones, se impone el discurso neoliberal globalizador. Sus prácticas socio-económicas se justifican mediante una nueva y diferente valoración del trabajo: la “flexibilización laboral” adecuada al nuevo modelo de sociedad planificado. En adelante, el trabajo se encuentra fragmentado, descalificado, sin soportes institucionales públicos, subordinado al discurso de la competi-

tividad y de la lógica del mercado globalizado. Esto jaquea el concepto de ciudadanía social, basada en la seguridad en el puesto del trabajo asalariado y respaldada por el modelo del estado benefactor, quedando fracturadas las identidades sociales de los sujetos construidas a partir de los derechos económico, cuya función había sido la de homogeneizar la sociedad en sus aspectos materiales (3) (Alonso, 1999).

A consecuencia de este proceso final del capitalismo tardío, mixturado con el liberalismo político, los derechos de los individuos quedan arrojados a la intemperie de la lógica del poder y vulnerables a “procesos jurídicos de exclusión” por la tarea consecuente de demarcación entre quienes son dignos de la ciudadanía y quienes no. Los migrantes, los indocumentados, los pobres, los desocupados, las mujeres y los niños esclavos del tráfico sexual, los adolescentes secuestrados para las guerras, son todos los rostros a quienes se les ha arrancado el título de ciudadanos y por ende la validez legal de los derechos humanos. Excluidos que por artificios jurídicos-legales quedan expuestos a los unilaterales intereses del capital de las gigantescas corporaciones económicas-financieras y a las políticas expansionistas neo-colonizadoras, ya sean bélicas, comunicacionales o económicas, de quienes conducen el auto-profetizado nuevo orden mundial, aunque se presenten como defensores de tales derechos y de la democracia liberal.

Cuando Emmanuel Levinas cuestiona al liberalismo, no está negando la libertad humana, sino poniendo en entredicho la interpretación de la libertad que ha sido base del edificio moral y político de Occidente. “Aceptaremos fácilmente que es cuestión de gran importancia saber si la moral no es una farsa.” Primeras palabras con las que introduce su fa-

mosa obra *Totalidad e infinito*. Y continúa: “La lucidez... ¿no consiste en entrever la permanente posibilidad de la guerra?... No es necesario probar por oscuros fragmentos de Heráclito que el ser se revela como guerra al pensamiento filosófico.” (Levinas, 1999: 47). El pesimismo ontológico de Levinas está justificado por las traumáticas experiencias de las dos grandes Guerras Mundiales y por la locura de la *Shoah* (4).

Con su original noción de subjetividad ética Levinas asesta su golpe maestro al sistema filosófico de la totalidad, cimienta de los totalitarismos políticos de Occidente, que ha investido a la libertad como un poder tiránico de la mismidad frente a toda alteridad con la capacidad de categorizarla, excluirla y hasta de aniquilarla. Levinas objeta el concepto de totalidad que domina la filosofía occidental que ha sostenido una libertad absoluta del individuo sin dejar resquicios para la primacía de los derechos del Otro/a (Levinas, 1999). En la totalidad histórica y objetiva del mundo, propia de una filosofía de la identidad y del absoluto, Levinas señala una hendidura incommensurable: “la subjetividad ética”. La subjetividad como hospitalidad que recibe al Otro/a, en la que el yo está en una relación asimétrica de proximidad con el rostro del otro/a, y en la que siempre queda la sensación de la inadecuación y del exceso. En la concepción levinasiana el otro/a no es mi enemigo –como lo es en la teoría política liberal donde hay una “construcción del enemigo” o del otro para afirmar la mismidad a partir de la negación de la alteridad-; el otro/a tampoco es “lo otro de la razón”- el loco, el bárbaro, el incivilizado-; sino que Levinas rompe con el binarismo taxonómico partitivo del yo / otro, centro / márgenes, metrópolis / colonias.

Es cierto que a esta relación con el rostro del otro/a necesitamos darle palabras, otor-

garle formas jurídicas, expresarla en libertades políticas y derechos cívicos, que no agotaran jamás esta experiencia originaria de la piel y la mirada del otro/a, sino que, por el contrario, a la que deberán siempre confrontarse como ideal regulativo o utópico. Rostro ante el que estoy obligado/a con una obligación anterior a cualquier formulación legal siempre insuficiente para abarcar este mandato ético del rostro que me obliga aún a pesar mío. “*El hombre libre está consagrado al prójimo* -nos dirá Levinas-, nadie puede salvarse sin los otros...nadie puede quedarse en sí mismo: la humanidad del hombre, la subjetividad, es una responsabilidad por los otros”(Levinas, 2001a: 130).

Palabras con las que el filósofo nos está diciendo que la libertad no es anterior ni *a priori* al encuentro con el rostro del otro/a. La libertad no es un *a priori* que porta el sujeto humano como predicado esencial de su naturaleza. La subjetividad humana se constituye en el encuentro con el/la otro/a, por lo que el sujeto es responsable de ése rostro con que se enfrenta con anterioridad a su elección y a su conciencia representacional. La subjetividad, así constituida por la alteridad, quiebra la circularidad de la mismidad y la totalidad del ego idéntico y abre a un pluralismo de seres y de formas de vida. (Levinas, 1993). La alteridad del otro/a, no como resistencia ni como revés de mi ego idéntico (*alter ego*), es anterior a todo imperialismo de la voluntad y de toda legalidad positiva histórica. De este modo, la alteridad conserva su trascendencia en el seno de la historia, de suyo mismidad objetivante y objetivadora. El Otro/a quiebra el sistema o la totalidad ontológica que sustenta al totalitarismo político a que conduce la filosofía de occidente (5).

Autoras feministas dirán que ese otro es un “otro concreto”, una subjetividad moral

históricamente investida, intentando señalar la diferencia en función de la singularidad respecto a las universalizaciones de los derechos o de las formas de vida. Este planteo abre a la consideración ética del concepto de ciudadanía en el marco de un espacio público heterogéneo (Birulés, 1996).

Siempre me he preguntado si estas tesis levinasianas del rostro sobre las que funda la obligación moral como imperativo categórico heterónimo no son obstinadamente ingenuas frente al hecho de la dominación y coerción política de los poderosos, sean estados o individuos, sobre las alteridades previamente construidas por los dispositivos de saber/poder. La realidad contemporánea nos muestra amargamente cómo una vez más la voluntad de poder y los intereses económicos, disfrazados tras cínicos conceptos y retóricas ideas sobre los derechos humanos y la democracia, son los emblemas que triunfan por encima de los rostros. Son estandartes que flamean por encima de la carne martirizada de las anónimas víctimas, cuyas identidades singulares antes han sido aplanadas y borroneadas tras las abstracciones de los grandes principios. Entonces, ¿es utópico el pensamiento ético-político levinasiano que pretende una ética heterónoma en la que el rostro del otro/a constituya el imperativo categórico y no la autónoma libertad que tan asesina se ha develado? ¿Pueden la debilidad y vulnerabilidad del rostro doblegar el yugo tiránico de la autocracia del ego? Levinas nos responderá que el rostro del otro/a nos habla, nos obliga, instaura el lenguaje y la socialidad de la convivencia. El rostro funda la ley de justicia que me obliga ya que soy responsable del otro antes de ser libre; antes de cualquier acción o iniciativa ya estoy investido/a por la justicia del rostro. Es una alteridad anterior a mi poder y que tiene primacía sobre mi egoísmo porque me constituye

como sujeto humano. Lo humano se configura en el cara-a-cara del encuentro.

Me pregunto cara-a-cara con los “tres rostros singulares” del exordio de esta ponencia de dónde brotará la ética que asuma los derechos del rostro humano como inviolables. El dilema moral, al que intentan responder tanto Kant y Levinas, como hoy nosotros, se plantea en los términos del origen de los comportamientos morales ¿O estos surgen de los principios a priori del sujeto o brotan en el encuentro con las personas singulares y concretas? (Chalier, 2002). ¿Cómo frenar una voluntad omnipotente que arrasa los derechos de los otros/as según la lógica de su propio interés? ¿Hemos de sospechar con Levinas “si la moral no es una farsa”?

La misma lógica totalitarista que se alberga en el seno del sistema liberal, es la que se expresa en el “espíritu del capitalismo” (Weber, 2003) en su fase globalizada actual, y en todo discurso del consumo infinito que, más allá del placer y pseudo satisfacción del deseo de los sujetos, en última instancia privilegia el acrecentamiento del interés y de la renta de las minorías económicas por sobre la existencia humana básica de millones de otros/as. La historia reciente es un crudo relato de la tragicomedia de la racionalidad instrumental por auto-justificar la violencia sobre el otro, el “diferente”, el que no es como yo, en nombre de “los derechos de libertad de todo individuo”. Prima el individuo abstracto- el sujeto en general- y su arbitraria libertad, por encima de los rostros de piel y carne concretos, infielmente retratados por las fotografías y las cámaras de los medios de comunicación (6). Como afirma el sociólogo chileno, Fernando Mires, la lógica del totalitarismo parte de la supresión de la ambivalencia a fin de construir un mundo perfecto o racional como meta final transhistórica (Mires, 1998).

El terrorismo, efecto indeseado de la Modernidad colonizadora, está instalado en el umbral de nuestro siglo junto al “nuevo orden mundial” -según cierta célebre frase-, y su aliento es un inesperado viento de muerte sobre todos nosotros. El terrorismo hace atterradoramente visible la ironía de la paradoja interna de los derechos humanos sostenida por la tradición liberal; el terrorismo pone al desnudo que la barbarie es un producto de la cultura occidental y no su oposición. La ironía está en que no importa quién, ni para qué, ni los efectos inmediatos obtenidos tras las muertes de víctimas sin culpas éticas y/o políticas mientras que el orden legal del sistema instituido siga funcionando.

El artificio teórico-político del liberalismo para justificar y encubrir su violación de los derechos humanos opera coherentemente con sus principios: se trata de transformar la “carne humana” en mera vida biológica, “nuda carne” como dirá Giorgio Agamben, puesto que primero se la ha arrancado la “identidad cívica” (*biós políticos*) y se lo ha despojado de la condición de “ciudadano protegido” (Agamben, 1999). Si no se poseen los documentos cívicos que acrediten una nacionalidad legal, una procedencia legítima, una historia clínica aceptable, una partida de nacimiento debidamente inscrita, una escolaridad acreditada en un sistema oficial, una identidad otorgada por un registro civil, un contrato de trabajo legal, el individuo es mera “carne”. Despojado de todo aquello que lo transforma en un “sujeto” (Foucault, 1996), es decir, despojado de la “ciudadanía” de un estado con su correspondiente documento nacional de identidad, es sólo *res extensa* o cosa sobre la que cualquier violencia y acción se puede realizar. ¿Por qué sino tanto empeño en las recientes dictaduras latinoamericanas y los totalitarismos europeos por borrar la identi-

dad cívica de los presuntos “elementos subversivos”? Porque sobre un ser nudo está permitido todo, hasta la brutalidad más insólita, como ciertas prácticas nazi sobre los judíos, de los serbios sobre los bosnios, de los estado-unidenses sobre los iraquíes, de los dictadores militares y para-militares sobre los civiles sospechosos, etc. Siempre cabe la posibilidad “técnica” de haber actuado dentro de la legalidad del estado, de los marcos jurídicos, de las garantías de las leyes, de los pactos legales. La tecnología de bio-poder practicada sobre los cuerpos es altamente refinada: consiste primero en arrancarle el status legal de “ciudadano” al individuo a fin de reducirlo a mera vida o carne des-nuda de derechos; luego todo estará permitido porque dicha carne es como “nada” que cae en el infinito espacio de la voluntad de poder (Zamora, 2003). Ya no es sujeto, no es *polites*, no es un *civis*, no es un ciudadano: ya no tiene derechos. Se lo puede torturar, dejar morir de hambre, eliminar selectivamente, declararle la guerra preventiva, abusarlo, explotarlo, siempre y cuando se actúe en los intersticios anómicos de lo “legalmente permitido”.

Esta tecnología de abolir la identidad de la alteridad es un procedimiento que consiste en sucesivas conversiones semánticas del otro/a hasta llevarlo al anonimato, a la nuda carne des-investida de sus derechos, y que culminan con su muerte. ¿No será este un marco adecuado desde el que podemos pensar algún significado al terrorismo ejercido por los fundamentalismos políticos, religiosos o raciales, de grupos o estados?

Barbarie extrema, exponente máximo de la extinción de lo humano, en la escala de otras tantas prácticas violentas, a las que quizás ya negligentemente nos hemos acostumbrado: hambre de la mitad de la población mundial, creciente SIDA en el continente

africano, tráfico de niños y mujeres esclavas sexuales en nuestros países latinoamericanos, guerras preventivas contra inermes poblaciones civiles, destrucción progresiva del medio ambiente, pobreza y miseria de grandes poblaciones en contraste con una escandalosa acumulación de riquezas por minorías de elite. ¿Qué ética nos puede hoy obligar ante los derechos de existencia del rostro de los otros? Obviamente ni la Declaración de los derechos humanos consensuada de la ONU, ni la Razón que busca fundar la obligación en la autonomía de la voluntad, ni aquella que lo hace en los procedimientos comunicativos, ni siquiera aquella que la funda en el sentimiento de compasión y simpatía universales, son suficientes para reconocer y respetar los derechos de los otros/as. Este es el dilema que hemos querido reflexionar junto a Emmanuel Levinas.

Para Levinas el rostro del otro/a es carne singular y única que contiene una ley en sí. Una ley heterónoma que me obliga a través de un mandato que me dice “no matarás”. El rostro no puede ser reducido al Mismo, es decir, al “yo”, porque siempre lo trasciende. Por eso es anárquico: desarregla el orden de la inmanencia de los horizontes de mi mundo. Abre a la pluralidad. Los derechos de este rostro no derivan de una abstracción lógica: “este es un ser humano, por lo tanto tiene tales derechos que debo respetar. Esa es la ley”. No se trata de remitir este rostro a una sustancia individual o a una esencia metafísica -naturaleza humana como diría Kant- que sustenta los principios éticos, para reconocerme, por ende, obligado ante él. Se trata de dejar que esa singularidad única y trascendente del rostro establezca su ley sobre mi mismidad. El rostro es una “huella”, una ausencia que me visita, que me adviene de otra parte. Es la posibilidad de romper el eterno retorno de la ipseidad (7), el aprisionamiento insaciable del discurso de

la mismidad, la alternativa de distensión del yo individual del sujeto moderno centrado en sí mismo, origen y fundamento de las instituciones modernas. No se trata de que el otro tenga derechos porque yo se los reconozca o se los respete, ni siquiera de que los tenga por ser miembro de la especie humana biológica. Se trata de los derechos de un rostro que hace estallar los principios morales centrados en la autonomía racional o en cualquier ontología porque es la modalidad de la trascendencia. El otro, que es rostro de carne, se percibe en la sensibilidad que es gozo y herida ante la vulnerabilidad de su rostro. El rostro del otro es un “subversión irreversible”(Levinas, 1993: 74) de donde emerge el más allá del orden político dominador, del orden inmanente del ser, y que exige una nueva construcción política, jurídica, económica y ética.

El rostro es anterior a la ciudadanía y los derechos fundados en ella, tanto como la alteridad del rostro del otro/a es anterior a mi libertad. Del rostro del otro/a brotan los derechos humanos, porque es el rostro del otro/a quien constituye lo humano que hay en mí. Para Levinas la ley no proviene del consenso de las libertades, ni del contrato, ni del estado, sino de la “sensibilidad de la carne expuesta del rostro del otro/a”, de su vulnerabilidad que es anterior a mi libertad, anterior a todo derecho cívico.

Reflexiones Finales

Planteadas así las cosas, mucho está por re-hacerse y pensarse en Latinoamérica. Partiendo del derecho de los rostros concretos y de las diferencias, reconocer y denunciar su victimación por las prácticas de exclusión del sistema-mundo, pero, apostando a un agenciamiento o a una capacidad de praxis ético-política de organización de la vida social a partir de una res-

puesta que considere la vida y el rostro concreto del otro/a como la norma utópica regulativa de la convivencia y de la distribución de los bienes materiales y culturales. Repensamos desde conceptos nuevos, surgidos por la eclosión del paradigma de la complejidad (Morin, 1984), tales como auto-poiésis o capacidad de la vida humana de auto-organizarse luego de las crisis y los procesos de deterioro, agenciamiento o tecnologías del yo para modificar los márgenes que el sistema mundo impone a través de una actitud ética hacia sí mismo/a a partir de la responsabilidad por el otro/a.

Creo que en Latinoamérica podemos reorientar la utopía social de liberación agudizando la crítica filosófica sobre los nuevos contextos de organización de la vida en el sistema-mundo; cuestionando el sistema libidinal de consumo infinito, nueva y refinada estrategia de poder/seducción global organizada por el capitalismo neo-liberal en su fase actual a fin de captar el deseo de los individuos auto-erigiéndose como un absoluto dador de sentidos a nuestras frágiles existencias, que a la par que doblega a los individuos “ciudadanos” incluidos en el sistema, invisibiliza legalmente a los excluidos por no ser ciudadanos económicamente aptos, y que a la postre arrasa vertiginosamente las condiciones de toda vida en el planeta (8). El fetiche ante el cual se sacrifican las vidas y se las desinviste de su dignidad de “humana vida” se ha metamorfoseado. Antes era el “capital” ahora es el “consumo” arrollador. Frente a esto la indignación ética que surge del cara-a-cara con el rostro de las víctimas y el consecuente compromiso de justicia con sus vidas pueden ser un punto de partida para las necesarias transformaciones epistémicas y políticas de las condiciones de vida de nuestra Latinoamérica (9).

Notas

1. Este artículo fue publicado por la revista *Esprit* en 1934 casi un día después que Hitler tomara el poder.
2. Cf. Aristóteles, *Política*, Instituto de estudios políticos, Madrid 1951, “El ciudadano sin más por nada se define mejor que por la participación en la administración de justicia y en el gobierno”, Libro III, 1275 a 5, 68. Filósofos/as e historiadores contemporáneos, tales como Hannah Arendt, Marcel Detienne, Pierre Vernant, entre otros, han dedicado numerosos estudios a rescatar la concepción griega de libertad en base a los conceptos de *isonomía* y de *isegoría*: libre es el ciudadano que puede hablar en la asamblea y que es igual a los demás ante la ley. Véase también el clásico estudio de Rodolfo Mondolfo, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Eudeba, Bs. As. 1978.
3. El modelo de Keynes vinculó trabajo con ciudadanía, ya que consideraba a la ciudadanía como un valor de inclusión e integración social, que, por ser una estructura jurídica-administrativa de la realidad social, hacía que las diferencias se tornarían secundarias frente al proyecto común nacional: formar un estado soberano y del bienestar, 213–255.
4. Emmanuel Levinas fue tomado prisionero y permaneció varios años en un campo de concentración alemán. Se salvó ya que fue considerado “ciudadano francés”. Toda su familia lituana murió asesinada en el Holocausto. Su esposa e hija sobrevivieron por haber sido ocultadas por las religiosas de San Vicente de Paul. La dicatoria de su segunda gran obra, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, reza así: “A la memoria de los seres más próximos entre los seis millones de asesinados por los nacional-socialistas, al lado de los millones y millones de todas las confesiones y todas las naciones, víctimas del mismo odio del otro hombre, del mismo antisemitismo.”
5. Refiriéndose al genocidio de los judíos, dice Emmanuel Levinas “Mi crítica de la totalidad surgió, en efecto, después de una experiencia política que nosotros aún no hemos olvidado” (Levinas, 1991: 74).
6. Sobre esta cuestión véase el excelente ensayo de Susan Sontag, *Ante el dolor de los demás*, Alfaguara, Bs. As. 2003, en que la autora polemiza acerca de la fidelidad de la imagen para significar la historia que se quiere narrar en las guerras, cuestionando las contradictorias funciones sociales de neutralización de la sensibilidad y manipulación de la opinión pública a partir de la construcción mediática de la realidad.
7. Afirma Emmanuel Levinas “¿No es la *ipseidad*, al mismo tiempo que origen absoluto, insaciable retorno a sí, un aprisionamiento de sí por sí?” (Levinas, 2000: 57).
8. Cf. mi artículo “¿Comprar para ser felices?”, publicado en el boletín virtual del Vicerrectorado de Medio Universitario (VRMU) de la Universidad Católica de Córdoba, Septiembre de 2005. www.uccor.edu.ar
9. Para un desarrollo mayor de este punto véase la obra del teólogo brasileño Jung Mo Sung, *Sujeto y Sociedades Complejas. Para repensar los horizontes utópicos*, DEI, Costa Rica 2005.

Bibliografía citada

- Agamben, Giorgio (1999). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-textos. Valencia.
- Alonso, Luis Enrique (1999). *Trabajo y Ciudadanía. Estudios sobre la crisis de la sociedad salarial*. Trotta. Madrid.
- Birulés, Fina (1996). "Del sujeto a la subjetividad". En: Cruz, Manuel (comp.), *Tiempo de subjetividad*. Paidós. Barcelona. Pp. 224-234.
- Chalier, Catherine (2002). *Por una moral más allá del saber. Kant y Levinas*, Caparrós editores. Madrid.
- Foucault, Michel (1996). *Genealogía del racismo*. Altamira. La Plata.
- Guyon, Gilles, "Sur quelques fondations de la pensée chrétienne des droits de l'homme (I-III siècles)". En *Gregorianum* n° 84, 4 (2003). Roma. Pp. 828-848.
- Levinas, Emmanuel (1991). **Ética e infinito. La balsa de la medusa**. Madrid.
- Levinas, Emmanuel (1993). **Entre Nosotros**. Ensayos para pensar en otro. Pre-Textos. Valencia.
- Levinas, Emmanuel (2000). **Sobre Maurice Blanchot**. Mínima Trotta. Madrid.
- Levinas, Emmanuel (2001a). **Humanismo del otro hombre**. Siglo veintiuno editores. México.
- Levinas, Emmanuel (2001b). **Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo**. Fondo de Cultura Económica. Bs. As. "Post scriptum" (texto agregado en la edición de 1990).
- Mires, Fernando (1998). **El malestar en la barbarie. Erotismo y cultura en la formación de la sociedad política**, Nueva Sociedad. Caracas.
- Quesnay, Dupont de Nemours, Mirabeau y otros (1968). **Los fisiócratas**. Centro Editor de América Latina. Bs. As.
- Weber, Max (2003). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Prometeo. Bs. As.
- Zamora, José. "Políticas del cuerpo". En: *Iglesia Viva* n° 216 (2003). Madrid. Pp. 25-45.