

PERSONA Y ROSTRO, PRINCIPIOS CONSTITUTIVOS DE LA BIOÉTICA PERSONALISTA

PERSON AND FACE: THE CONSTITUTIVE PRINCIPLES OF PERSONALIST BIOETHICS

PESSOA E ROSTO, PRINCÍPIOS CONSTITUTIVOS DA BIOÉTICA PERSONALISTA

Miguel Ángel Millán-Atenciano¹

Gloria María Tomás y Garrido²

RESUMEN

El presente artículo tiene a la persona y al rostro como centro de su reflexión ética. El hecho de que estas dos categorías sean objeto de nuestro estudio nos permite incidir en la reflexión personalista que propone el filósofo Emmanuel Lévinas. La antropología filosófica personalista presenta unas características indispensables en las que se va a constituir la bioética personalista y que nos permitirán inferir en el determinante “cuidado de lo humano” al que nos conduce toda responsabilidad ética. La vida humana se expone como el valor primario que es necesario proteger, puesto que en él subyace la mismidad humana que nos permite reconocernos y, al mismo tiempo, abrimos a la acogida del otro y al establecimiento de la “relacionalidad” con el rostro anónimo. La presencia del rostro de mi semejante me interpela a la obligación máxima de toda prescripción judía, no atentar contra la vida, que es la que justifica Lévinas para presentarnos una ética del otro que nos permita ser corresponsables contemplando en el rostro del otro a la humanidad entera.

PALABRAS CLAVE: protección, vida humana, relación, alguien, mismidad, ética, rostro, fraternidad, fecundidad, humanidad. (Fuente: Decs, Bireme).

ABSTRACT

The person and the face are at the heart of the ethical reflections in this article. The fact that these two categories are the subject of study allows the authors some impact on the personalist reflection proposed by the philosopher Emmanuel Levinas. Personalist philosophical anthropology introduces some indispensable characteristics that are constitutive of personalist bioethics and allow us to arrive at the “human care” determinant that leads us to all ethical responsibility. Human life is portrayed as the primary value to be protected, since it underlies the human “selfsameness” that enables us to recognize ourselves and, at the same time, to be accepting of others and “relating” to the anonymous face. The presence of the face of one’s semblance or likeness speaks to the maximum obligation of every Jewish prescription; that is, not to threatening life, which is the justification Lévinas uses to introduce us to an ethics of the “other”, specifically one that allows us to be joint stewards, contemplating the whole of humanity in the face of the “other”.

KEY WORDS: protection, human life, relationship, someone, selfsameness, ethics, face, fraternity, fertility humanity. (Source: Decs, Bireme).

¹ Magíster en Bioética. mamillana@doc.colegiopadredehon.com

² Catedrática honoraria de Bioética, UCAM, Murcia.
gtomas@ucam.edu

FECHA DE RECEPCIÓN: 2012-10-07

FECHA DE APROBACIÓN: 2012-11-17

RESUMO

O presente artigo tem a pessoa e o rosto como centro de sua reflexão ética. O fato de essas duas categorias serem objeto deste estudo nos permite incidir na reflexão personalista que o filósofo Emmanuel Lévinas propõe. A antropologia filosófica personalista apresenta algumas características indispensáveis nas quais a bioética personalista se constituirá e que nos possibilitarão inferir no determinando “cuidado do humano” ao qual toda responsabilidade ética nos conduz. A vida humana se expõe como o valor primário que é necessário proteger, uma vez que nele subjaz a mesmidade humana que nos permite reconhecer-nos e, ao mesmo tempo, abrir-nos à acolhida do outro e ao estabelecimento da “relacionalidade” com o rosto anônimo. A presença do rosto do meu semelhante me interpela à obrigação máxima de toda prescrição judia, não atentar contra a vida, que é a que justifica Lévinas para apresentar-nos uma ética do outro que nos permita ser corresponsáveis contemplando no rosto do outro a humanidade inteira.

PALAVRAS-CHAVE: proteção, vida humana, relação, alguém, mesmidade, ética, rosto, fraternidade, fecundidade, humanidade. (Fonte: Decs, Bireme).

INTRODUCCIÓN

¿Qué principios fundamentan que la persona sea el objeto central de la bioética personalista?³ Conocer estos principios resulta de inestimable ayuda para identificar el modelo humano que inspira a dicha bioética y que nos permite repensar las relaciones humanas desde la atención al débil, la apertura a lo trascendente en una relación arraigada en el ser y en la libertad, que nos permite comprender a la persona como fin en sí misma.

La lectura singular de cada humano es objeto de la reflexión ética para el pensamiento de Emmanuel Lévinas a través del rostro. El rostro se ha convertido en una expresión facial epifánica que sostiene en el anonimato de su mirada la reconocible presencia de la humanidad.

CONSTITUIRSE COMO PERSONAS IMPLICA

SER PARTÍCIPES DE UN ROL SOCIAL

QUE, A SU VEZ, SE SOSTIENE

EN SU NATURALEZA HUMANA.

LA PERSONA, REFERENCIA DE LA BIOÉTICA PERSONALISTA

Ser, valor-bien³, dignidad, deber y fin son los bienes de indispensable aptitud para constituir el sustentante de la bioética personalista. Estas referencias nos van a impulsar a reconocer los soportes y el armazón en los que la bioética personalista va a erigir su fundamentación antropológica. Hay cinco características o cualidades que focalizan el interés en el cuidado de la persona como agente principal de la reflexión bioética, así como sus distintas proyecciones (1):

- La bioética personalista tiene en el *cuidado y la protección de la persona* su principal responsabilidad ética, e igualmente siente *especial consideración hacia el vulnerable o desprotegido*.
- Este modelo bioético parte de la *interdisciplinariedad de las ciencias* para construir una reflexión

³ En la apreciación de valor-bien, el uso del concepto valor puede estar presentado ambiguamente en su significado, puesto que el universo de los valores es dual, de ahí que la matización corresponda a la afirmación de bienes para que el empleo de dicha conceptualización esté dirigido hacia una objetividad específica.

humana abierta a lo trascendente y al valor de la vida humana en primera persona.

- El ser humano es reconocido en su *ámbito de comunión* con los otros, salvaguardando su ser individual, pero aceptando y favoreciendo la “relacionalidad” en la que todo hombre o mujer participan como seres sociales.
- La bioética personalista parte de la *distinción entre “algo” y “alguien”*, entre cosa y persona, presentando la especificidad de lo humano.
- La normatividad de la bioética personalista *reconoce a la persona desde su mismidad*, que surge a partir de la dignidad intrínseca de su ser.

El cuidado y la protección de lo humano

La delicadeza en lo humano y con los humanos parte de unos principios de responsabilidad y totalidad; la importancia de la responsabilidad en la protección y el cuidado de la vida se convierte en la prevalencia del derecho a la vida frente a la libertad; solo es libre el que está vivo (2). Este principio de responsabilidad no puede ser entendido si, con anterioridad, no queda claro que la vida es un derecho universal por el cual todos los seres humanos, sea cual sea su condición, raza, etnia, cultura, realidad humana o situación psíquica son iguales y forman parte de un orden social al que solicitan que les ampare y proteja para constituirse, no solo como ciudadanos, sino como personas. Constituirse como personas implica ser partícipes de un rol social que, a su vez, se sostiene en su naturaleza humana (3). Por tanto, la totalidad es entendida dentro del orden social en el que participan, en igualdad de condiciones, un enajenado mental, un anciano, un bebé, junto a aquellas otras personas que disponen del uso de la conciencia y la razón. A este respecto, Spaemann señala que:

la persona no es un concepto específico, sino el modo como son los individuos de la especie “hombre”. Son de tal manera que cada uno de ellos ocupa un lugar irrepetible en la comunidad de personas que llamamos “humanidad”, y solo como titulares de ese lugar son percibidos como personas por alguien que ocupa asimismo un lugar semejante (3).

Para clarificar más nítidamente este apartado y establecer un criterio que nos permita presentar qué es ser persona, Spaemann establece la siguiente definición: “la pertenencia biológica al género humano. De ahí que tampoco se pueda separar el comienzo y el fin de la existencia de la persona del comienzo y el fin de la vida humana” (3).

Pero hay razones que pueden preocuparnos en el ámbito del cuidado y la protección de la vida, que vienen presentadas en la envoltura prefabricada de nuestro tiempo y que nos interrogan sobre nuestra responsabilidad vital. El descenso del crecimiento demográfico en los países desarrollados (particularmente en Europa), motivado por el declive de la fecundidad⁴, nos sitúa correlativamente frente al problema del incremento de la infertilidad y, como consecuencia de esto, en el aumento de la fecundación artificial que, a su vez, puede tener consecuencias para la salud de los hijos.

Uno de los grandes fenómenos sociológicos del pasado siglo XX fue la emancipación de la mujer, lo que ha implicado su incorporación al mundo laboral, facilitando el

⁴ El reemplazo generacional que supone que nazcan 2,1 niños por mujer en cada país se situó en 1,5 en el año 2006 en Europa. La propia UE prevé que sea de 1,6 en 2030 (4).

desarrollo profesional deseado para el mundo femenino. Esto ha supuesto un retraso en la edad de la maternidad, pero este hecho provoca un desajuste en el ritmo biológico femenino, ya que la capacidad reproductiva no es la misma a los 25 que a los 35 años (5).

Para reconstituir la infertilidad en fecundidad⁵ no podemos añorar modelos clásicos pasados sino reconocer la trayectoria familiar como el primer espacio para la vida en su garante de pionera, protectora y cuidadora de un derecho inalienable. Su papel protagónico resulta indispensable para generar referentes y roles válidos para sus descendientes, favoreciendo la comunicación intergeneracional y proyectando en la interacción paternidad-maternidad una renovada lectura de la dimensión familiar.

⁵ Aunque las causas de la infertilidad son variadas (afectan a un 15% de las parejas), no faltan razones fisiológicas como el envejecimiento progresivo de los gametos, lo que provoca el cambio en la regulación de los genes, que no se expresan del mismo modo en mujeres menores de 35 años que en las de edades superiores. A esto se añade el daño en las trompas del Falopio de la mujer, en muchas ocasiones afectadas a consecuencia de enfermedades de transmisión sexual que pueden desembocar en esterilidad. El varón no queda excluido de la infertilidad derivada, en algunos casos, de la calidad de su esperma, expuesto a la disminución con el paso del tiempo. Pero también modifican la fertilidad otros factores como el tabaquismo, el sobrepeso, el sedentarismo, el estrés diario y las enfermedades crónicas como la diabetes. En conclusión, las consecuencias derivadas de estos múltiples elementos nos han presentado la máscara de la esterilidad e incluso nos anuncian que la solución al reemplazo generacional puede venir dada en términos de eficiencia y productividad, en las llamadas técnicas de reproducción artificial. Tal es el caso del Estado alemán, dispuesto a financiar a las familias para el empleo (FIV) en mujeres que bordeen el límite de la edad biológica de concepción, efectuándose, con ello, un cambio en los patrones de conducta humana, suprimiendo el encuentro humano de los amantes por el de la fertilidad de laboratorio y sus posibles riesgos para la prole (5).

La vida humana como valor primario

La vida humana tiene un valor único que, en ocasiones, se ha visto zaherido cuando la influencia cultural ha distorsionado su proyección extrapolándola fuera de su desarrollo natural. Es a través de la vida donde lo humano puede desencadenar valores tales como la libertad, la sociabilidad y la apertura al tiempo venidero, lo que hace que el derecho a la vida anteceda al de la salud, como puede ser el caso del aborto terapéutico y el eugenésico⁶. Si la vida es un fin no puede estar expuesta al sacrificio del inocente para responder a un bien social (2) o individual. Nuevamente Benedicto XVI, en su carta encíclica, *La caridad en la verdad*, insiste en la defensa de la vida como plataforma de desarrollo interhumano. El pontífice, en primer lugar, denuncia la extorsión de la vida que se produce cuando los Estados justifican la contracepción y promueven el aborto o la esterilización, e incluso algunas ayudas al desarrollo son invertidas en políticas sanitarias que restringen la natalidad en países en vías de desarrollo. Frente a esta omisión, que impide una actitud favorable a la vida, se nos invita a una remodelada visión de esta desde un ámbito de acogida y solidaridad que favorezca el desarrollo de los hombres y los pueblos, lo que permitirá crecer en sensibilidad en la hospitalidad hacia el otro y a la vida naciente (6).

⁶ *Aborto terapéutico*: este modelo de aborto se produce cuando entra en colisión la vida de la madre y la del hijo. Esta acepción se puede extender a cualquier dolencia que la madre sufra y que pueda suponer daños para su salud. En nuestra opinión, es inadecuado emplear el término terapéutico. *Aborto eugenésico*: se produce cuando hay malformaciones del feto o embriopatías.

LA VIDA HUMANA TIENE UN VALOR ÚNICO QUE, EN OCASIONES, SE HA VISTO ZAHERIDO
CUANDO LA INFLUENCIA CULTURAL HA DISTORSIONADO SU PROYECCIÓN
EXTRAPOLÁNDOLA FUERA DE SU DESARROLLO NATURAL.

***El ser humano es relacionalidad
aprensible en los otros***

La sociabilidad nos permite participar de una relacionalidad viva, realizándonos en comunión. En el caso de la salud, la vida no solo es un bien personal, sino un bien social que alcanza su máxima expresión cuando se favorece el bien de cada uno en mutua interdependencia con la vida de los otros, respetando la autonomía y la libertad de los grupos sociales, favoreciendo de esta forma el principio de subsidiariedad (2). Las ideas latentes en las que se fundamentan estos principios nos presentan la realidad del yo individual en un mundo global. Para poder completar al yo individual surge la apertura que favorece la relación interhumana, fomentando la presencia del otro en mi vida para constituir en la mayor plenitud posible la identidad humana y, al mismo tiempo, la importante novedad de “ser alguien en el otro” (1).

No solo son principios filosóficos u ontológicos los que nos permiten reconocer en el corpus teórico la realidad aprensible en los otros, también incide la fisiología humana desde la embriogénesis. La comunicación y la relacionalidad tienen su inicio en el seno materno, tanto en su dimensión de comunicación intercelular y molecular como la unión materno-filial entre embrión y madre, propiciando la anidación (5). La importancia de la comunicación desde el mismo origen de la vida nos sitúa frente a la sociabilidad, de la que el hombre está naturalmente constituido. No se trata de evaluar

las carencias de esa comunicación inicial, que serían objeto de un ponderado análisis por sus secuelas (malformaciones congénitas graves, aumento de secuelas neurológicas, como es el retraso mental, graves defectos de visión y riesgo de un nacimiento prematuro) (7, 8, 9), sino de lo que hace al hombre ser en relación, en busca de una sociabilidad de comunión en la cual proyectar sus vivencias. Es el otro y hacia el otro donde podemos descubrir el verdadero valor de nuestro yo.

La persona es “alguien” frente al “algo”

Al afirmar la importancia de “ser alguien en el otro”, ¿qué puede significar esta afirmación? ¿Qué relación conlleva con el ámbito bioético? La primera pregunta nos sitúa ante el dilema del reconocimiento, lo que revela que el hombre ha puesto en funcionamiento sus potencias cognitivas, el entendimiento, la voluntad, el pensamiento y, con ello, la capacidad de conocer, lo que significa reconocerse cuando toma conciencia de lo que él es. Esta acción es fundamental para reconocer el valor del otro para mí, de tal manera que la interacción nos sitúe en la plenitud de “alguien”. La respuesta al segundo interrogante se nos presenta con otra pregunta aclaratoria, donde se hace tangible la reflexión bioética, “¿cómo hacer para que el hombre continúe siendo ‘sujeto’, es decir, para que no se vuelva objeto?” (10). La respuesta está centrada en la finalidad de su ser o, lo que es lo mismo, el hombre es el destinatario de la

NO SOLO SON PRINCIPIOS FILOSÓFICOS
U ONTOLÓGICOS LOS QUE NOS PERMITEN
RECONOCER EN EL CORPUS TEÓRICO
LA REALIDAD APRENSIBLE EN LOS OTROS,
TAMBIÉN INCIDE LA FISIOLOGÍA HUMANA
DESDE LA EMBRIOGÉNESIS.

acción humana, lo que prueba su ser⁷. Finalmente, justificamos un principio de totalidad que considere a la persona como unidad orgánica completa, que tiene su máxima expresión en una existencia única y personal.

La mismidad humana reconoce a la persona

Cuando hablamos de la mismidad no debemos tender sobre ella la opacidad de un alargado telón, ni la podemos circunscribir a un espacio menguante que la reduce a la facultad de un solipsista que solo puede reconocer aquello que le es íntimamente propio. Si hablamos de mismidad podemos compararla, tal como hace Julián Marías, con el delicado espacio de un patio andaluz que, en palabras del filósofo, está “dentro pero abierto” (12). Acceder a nuestro “patio” interior significa comprender la importancia de nuestro ser y el enorme valor de la procreación como nuestra intimidad donada. El patio andaluz no solo rebosa belleza por el exótico aroma del jazmín al atardecer o el azulejo sevillano que lo engalana, ni tan siquiera por los rojizos claveles que colorean

⁷ En esta misma postura se pronuncian los pensadores Julián Marías y Robert Spaemann, respondiendo a una fundamentación antropológica ante el aborto (3, 11).

sus muros o el esmerado cuidado de las petunias y los dompedros. Estos no son más que meandros externos que nos conducen a la hondura del mar. La belleza de la mismidad nos sitúa frente al reconocimiento de nuestro ser que, consecuentemente, nos conduce a identificar en nuestro “patio” interior la libertad. Una libertad que nace de dentro, pero que se encuentra abierta a múltiples fines, siendo la persona la que decide encaminar sus acciones hacia unos fines específicos, en palabras de Rodrigo Guerra, “la autoteleología del ser humano revela a la persona como fin en sí misma” (1).

Para justificar esta afirmación, el autor nos presenta el pensamiento ético kantiano, que tiene en el hombre el objetivo central de su discurso formal, por el cual toda decisión emerge desde la autonomía propia de cada individuo, lo que nos permite justificar su carácter racional y su capacidad para establecer normas y valores. La respuesta ética nos ayuda a determinar la forma de acción correcta, de tal manera que nuestro obrar esté determinado a realizarse como ley universal para el resto. Esto significa, en palabras de Kant,

que en el orden de los fines, el hombre (y con él todo ente racional) es fin en sí, es decir, jamás puede ser usado por nadie (ni siquiera por Dios), como medio sin ser al mismo tiempo fin, y, por consiguiente, que la humanidad debe ser sagrada para nosotros mismos, porque el hombre es sujeto de la ley moral, y por tanto, de lo sagrado en sí (13).

Este hecho hace que nuestra mirada se proyecte de una manera distinta, centrada en la naturaleza de nuestra libertad y, en consecuencia, dada su liberalidad, hacia un sentido del deber ser que se fecunda en nuestra responsabilidad frente al otro. Lo que hace que el

poder de nuestra mirada sea el primer acto responsable en presencia del otro es el garante de la relacionalidad, el espejo comunicador, el guía hacia lo imponderable. Esa mirada brota de la apertura interior hacia el exterior, para proyectarse en el otro como sujeto-objeto de mi mismidad, lo que Lévinas líricamente presenta como “la epifanía del rostro es ética” (14).

LA ÉTICA DEL ROSTRO

Las tradiciones judía⁸ y fenomenológica⁹ son las fuentes que inspiran a Lévinas para establecer el rostro como categoría central de su pensamiento. Visionar un rostro conocido o anónimo significa escudriñar el sentido ético que lo configura. El sentido no es otra cuestión que la razón de ser y, para Lévinas, lo que realmente predispone al hombre es la fundamentación de un ser para los otros, lo que clarifica la función preponderante de la fecundidad como experiencia de sentido humano. Para Lévinas, el otro es infinito; al afrontar la individualidad del rostro hay algo indefiniblemente personal

que interpela a los interlocutores a entablar una mutua relación, el hecho de salir y de acoger es el punto central de donde brota la ética. De tal manera que el otro se vuelve infinitud porque la presencia de su rostro y la objetivación que pueda realizar de él resulta inabarcable (15). Es el cara a cara el que facilita que la razón práctica y teórica converjan en la comunicación.

El rostro no entiende de caretas, no participa de máscaras o antifaces que atenúen su visión. El rostro está desnudo como la voluptuosidad encarnada de los amantes; conmueve o incomoda, pero principalmente permite al hombre abandonar su subjetividad para hablar de epifanía, para significarse como manifestación para el otro, aunque esta sea tan frágil como la vulnerabilidad desnuda. Esa posibilidad entre conmover o incomodar, fortaleza o debilidad, hace que en el rostro del hombre se proyecte la ética.

Para Lévinas, el encuentro ético emerge de la profundidad interior humana, como las sensaciones de una madre gestante que es capaz de reconocer las señales internas de su otro yo que la interpelan a un imperativo crucial frente a la vida, la advocación sostenida de “no matarás”. No ve el rostro pero escucha y se enternece en el fondo de sí misma. Esa vida gestante apela, señala, solicita la atención para sí y en sí. Lévinas afirma: “Este infinito, más fuerte que el homicidio, ya nos resiste en su rostro, y su rostro es la expresión original, es la primera palabra; ‘no matarás’” (14). Siendo Lévinas un judío que sufrió en primera persona la devastación humana que supuso la *Shoah* en Europa durante el primer lustro de los años cuarenta, emplear el quinto mandamiento del decálogo (*Ex*, 20, 13) como soporte original de su disertación sobre el rostro supone una apuesta ética comprendida como epifanía humana o como manifestación que se impone

⁸ En la cual el respeto por la vida se convierte en uno de los máximos preceptos del judaísmo, hasta el punto de que todas las prescripciones pueden transgredirse para salvar una vida humana. La mentalidad natalista del judaísmo puede observarse en el consejo de que tanto el hombre como la mujer tienen obligación de casarse. No hay una valoración positiva del celibato, incluso los rabinos deben estar casados para formar una familia judía y practicar debidamente los preceptos y las prescripciones de su religión, ya que muchos se realizan dentro del ámbito doméstico.

⁹ Entendida desde su origen como la distinción entre la verdad y la apariencia que desea responder a la pregunta “¿existen fantasmas que, fascinando los ojos de la inteligencia, impidan percibir la verdad?” Así la definía el filósofo ilustrado de origen francés, Johann Heinrich Lambert. Aunque la influencia de Edmund Husserl es notoria en la obra de Lévinas en tanto que es entendida como la máxima apertura de la conciencia y de una conciencia intencional.

más allá de la forma, predispuesta, no a la negatividad de los otros, sino abierta para el otro en “apertura absoluta de lo trascendente” (14).

La violencia que se ejerce contra el otro no quiere responder a la pregunta central del imperativo “no matarás” —¿quién tiene derecho a dirigir el destino o a quitar la vida de una persona?—¹⁰, se ve sustituida por el imperativo categórico de Lévinas, la importancia del rostro, el valor del otro. En el otro nos preocupamos responsablemente de su atención, expandiendo de esta forma el universo de valores donde se predispone en una categoría superior la bondad (14), sin que se reduzca la libertad humana; contrariamente, nos sitúa frente a la proximidad de los otros, por los que responsable y libremente optamos. La acción de la proximidad recíproca facilita que el mundo de la intercomunicación humana se produzca mediante relaciones asimétricas, lo que produce un deber hacia el semejante.

Es aquí donde Lévinas, contemplando el rostro de su semejante, no desea identificarlo, no busca su identidad

¹⁰ Resulta interesante contrastar la importancia que el director de cine Krystof Kieslowski (1941-1996) otorga a este interrogante como idea latente de su película *No matarás*, perteneciente a la serie *El decálogo*, rodada para la televisión polaca a finales de los años ochenta. La influencia de los mandamientos judeocristianos y su interpretación plantean problemas morales de nuestro tiempo a través de sus protagonistas. Esta serie se emitió a principios de los años noventa por la televisión pública española. La película constituye un alegato contra la pena de muerte planteado desde la incomprensible violencia humana (un joven sumido en un vacío existencial) hasta la violencia del Estado como reproductor de la misma, finalizando con la aprobación de la pena capital. Por consiguiente, la justicia no cumple una de sus principales funciones, la protección de la vida. La película fue premiada con el premio del Jurado Cannes y obtuvo el premio al mejor film por la Academia de Cine Europeo en 1988.

sino el anonimato de esta con la intención de contemplar un rostro anónimo donde sea indivisible la humanidad entera. Es la presencia de totalidad la que nos permite reparar en una nueva idea de Lévinas: el otro hace que mi conciencia se conmueva suscitando en el hombre la justicia conducida por la bondad humana¹¹. Citamos a Lévinas:

Yo no vivo en un mundo en donde solo hay un “cualquier hombre”; en el mundo siempre hay un tercero: también él es mi otro, mi prójimo. Así pues, me preocupa saber cuál de los dos precede al otro. Entonces asistimos al nacimiento teórico, de la preocupación por la justicia, que es el fundamento de lo teórico. Pero la justicia aparece siempre a partir del rostro, a partir de la responsabilidad respecto de los demás, e implica juicio y comparación, comparación de lo que en principio es incomparable, pues cada ser es único... En cierto momento, es necesaria una balanza, una comparación, un pensamiento y la filosofía sería, en ese sentido, la aparición de una sabiduría que procede del fondo de esa caridad inicial; sería la sabiduría de esa caridad, la sabiduría del amor (16).

Una ética del rostro no puede ampararse en multiplicidad de caretas que hagan de nuestra identidad un abanico de personalidades dispares a semejanza de un actor que interpreta variados personajes para manifestar su capacidad interpretativa. Esa sería una función moderna, la del hombre actual en busca de un rol indeterminado.

¹¹ La obra de Belén Altuna, profesora de Ética y Filosofía de la Cultura en la Universidad del País Vasco, es un relato inspirador para conocer y aprender a leer el significado del rostro en la obra de Lévinas (15). Merece especial atención el apartado que aborda el sentido de la ética en Lévinas, que se puede encontrar en las páginas 261-271.

Un yo cambiante, dependiente de los contextos, que ha aprendido, a su vez, a recitar un papel hegemónico. El peligro de la modernidad es vaciar el rostro humano de interioridad, menoscabando el ser y la esencia en detrimento de la apariencia y el fingimiento (15).

Para Lévinas, el otro es fraternidad, donde la sincronización de las caras produce la unión. No son rostros individualizados sino rostros cohesionados bajo la protección de la simultaneidad. Esa simultaneidad unificada le permite dirigirse tras las huellas de Dios (15).

Su judaísmo se encuentra indisolublemente unido a dos de las prescripciones judías más arraigadas que determinarán las vivencias del mundo semita. Por una parte, la idea de un *Dios creador del universo*¹², que en Lévinas se sostiene bajo el principio de bondad que canaliza la contemplación del otro y, al mismo tiempo, como sucede ahora, el Dios protector indisolublemente unido a la simultaneidad del rostro. El hecho de la creación en el mundo judío no es contemplado como una situación histórica, sino como un proceso de renovación permanente del universo. Por otra parte, la preinscripción de *pueblo elegido*¹³ (17).

¹² Esta es la máxima por excelencia del judaísmo, sobre esta idea está constituida la identidad judía distinguiéndolo en su origen de otros pueblos como el asirio, babilónico y persa. En definitiva, lo que se afirma es la idea de un Dios protector y misericordioso con sus criaturas, que participa más allá de la creación con el sostenimiento y el cuidado de sus criaturas. En otro orden encontramos la segmentación del tiempo que da lugar a un calendario fragmentado en pequeñas unidades llamadas días que concluyen en el shabat (día de descanso y alabanza al Dios creador), lo que nos permite comprender la innovadora presencia que este particular calendario aportaría a los pueblos de la Antigüedad.

¹³ La idea de pueblo elegido parte de un principio de responsabilidad del mundo judío para su Dios, ya que Él ejerce sobre

El rostro humano no puede quedar zaherido por la llamada cultura de la muerte (aborto, eutanasia, suicidio...), convirtiéndose de este modo en la gran mascarada que constriñe a nuestro contexto social. La belleza del rostro no necesita de elementos artificiales que vulneren su verdadera condición humana. La singularidad de cada humano se manifiesta en la transparencia serena de su rostro.

El rostro humano nos ha acercado a la dimensión de la corporalidad, una corporalidad que se hace fecundidad hasta germinar a la persona y dotarla de la característica esencial del rostro. El rostro humano inspira a la ética porque en él se trazan los rasgos morales, el dolor, la alegría, el entusiasmo, el sufrimiento, la esperanza... junto a sus rasgos físicos, como son la mirada o la sonrisa, que nos transportan teleológicamente a la comunicación intersubjetiva gestual. La ética del rostro no es especular con la disposición humana o advertir en ella la indeterminación, la duda o la fealdad. Hablar de rostro y ética es situarse más allá, en una mirada penetrante que traspasa el iris hasta adherirse e impregnarse del tuétano de humanidad que la posee. En esa intersubjetividad intensa podemos concebir que no es posible realizar una vida sin otros.

CONCLUSIONES

La persona se ha convertido en el objeto central de nuestra reflexión, lo que nos permite comprender las bases que la fundamentan como alguien que, a su vez, es responsable del mundo que la circunscribe, estableciendo con él, a

ellos como protector y ellos sienten la importancia de dar testimonio de la existencia del Dios protector, que no permitirá su extinción como pueblo. El pueblo judío es elegido precisamente por su responsabilidad frente a Él.

EL ROSTRO ESTÁ DESNUDO COMO LA VOLUPTUOSIDAD ENCARNADA DE LOS AMANTES;
CONMUEVE O INCOMODA, PERO PRINCIPALMENTE PERMITE AL HOMBRE ABANDONAR
SU SUBJETIVIDAD PARA HABLAR DE EPIFANÍA, PARA SIGNIFICARSE COMO MANIFESTACIÓN
PARA EL OTRO, AUNQUE ESTA SEA TAN FRÁGIL COMO LA VULNERABILIDAD DESNUDA.

su vez, una relación de fraternidad. Así lo corrobora el pensamiento de Emmanuel Lévinas, que enaltece el interior que inhabita a la persona, permitiéndole ser y, a su vez, habilitándola para el ejercicio de su libertad.

El rostro se convierte en el primer vínculo de comunicación interhumana. Es la puerta de acceso al “patio” interior que acertadamente cita Julián Marías, en cuyo espacio podemos contemplar la mismidad que lo sostiene y que, a su vez, nos sitúa en el primigenio valor de lo humano, y nos fortalece para afirmar que no es posible negar aquello que está llamado a ser un fin.

En un mundo que puede resultar profundamente negador de lo humano como consecuencia de los múltiples dilemas éticos que lo cuestionan, el rostro se convierte en un elemento trascendente que nos permite reconocer la manifestación extraordinaria que cada persona constituye en sí misma.

REFERENCIAS

1. Guerra R. La persona es fin y no medio. El fundamento normativo de la bioética personalista. En: Tomás G y Postigo E (eds.). *Bioética personalista: ciencia y controversias*. Pamplona: Ediciones Internacionales Universitarias; 2007. pp. 40-69.
2. Serrano Ruiz JM. Los principios de la bioética. En: Seminario de formación sobre Bioética. Murcia; 1993 [actas publicadas en internet] Disponible en: http://eprints.ucm.es/11720/1/Los_principios_de_la_Bioetica.pdf.
3. Spaemann R. *Personas*. Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”. Pamplona: EUNSA; 2000. p. 43.
4. El futuro demográfico de Europa. Disponible en: http://europa.eu/legislation_summaries/employment_and_social_policy/situation_in_europe/c10160_es.htm.
5. López N, Ortega S, Lago M, Beunza, M. Retraso de la edad de procreación e infertilidad. El recurso a la reproducción asistida y selección de embriones. El problema intergeneracional. *Cuadernos de Bioética* 2011;XXII (2): 325-328.
6. Benedicto XVI. Carta encíclica: La caridad en la verdad. Valencia: EDICEP; 2009. pp. 40-41.
7. Sánchez PJ, López N. Carencias de la comunicación biológica en las técnicas de reproducción asistida. *Cuadernos de Bioética* 2009; XX(3):341.
8. Verlaenen H, Cammu H, Derde MP. MRC Working Party on Children Conceived by in Vitro Fertilisation. *J Obstet. Gynecol AÑO*;86: 906-910.
9. Basametur E, Sutcliffe A. Follow-up of children born after ART. *Placenta* 2008;29:135-140.
10. Pardo JM. *Bioética Práctica*. Madrid: Rialp; 2004.
11. Marías J. *Sobre el cristianismo*. Barcelona: Planeta; 1997. pp. 100-108.
12. Marías J. *Persona*. Madrid: Alianza Editorial; 1996.
13. Kant I. *Crítica de la razón práctica*. [texto digital de dominio público] Disponible en: www.infotematica.com.ar p.107.
14. Lévinas E. *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Sígueme; 2002.
15. Altuna B. *Una historia moral del rostro*. Valencia: Pretextos; 2010.
16. Lévinas E. *Entre nosotros*. Ensayo para pensar en otro. Valencia: Pretextos.
17. Mas P, De la Puente C. *Judaísmo e Islam*. Barcelona: Crítica; 2007.