

CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
ISSN: 0213-4381 e-ISSN: 2605-3012

Volumen XL
Julio-Diciembre 2024
Número 78

SUMARIO

ARTÍCULOS

José Martínez Hernández <i>El legado de Sócrates. La fidelidad al pensamiento</i>	369-388
José Joaquín Castellón Martín <i>Intuiciones éticas en la moral del Papa Francisco: Una mirada de conjunto</i>	389-410
José Luis Caballero Bono <i>Las islas y el continente. Aproximación a la obra dramática de Karol Wojtyła y Edith Stein</i>	411-428
João Manuel Duque <i>¿Qué libertad y qué religión? Consideraciones Antropo-teológicas sobre la libertad religiosa</i>	429-443
Carmen Romero Sánchez-Palencia - Vicente Lozano Díaz <i>Intersubjetividad y existencia: La hermenéutica del rostro levinasiana</i>	445-464
Anita Cadavid Calle <i>Una aproximación a la reflexión de Robert Spaemann sobre la anatomía de la felicidad. La antinomia de la felicidad y el amor benevolente</i>	465-479
Jean Paul Martínez Zepeda <i>El concepto como hábito semántico en Guillermo de Ockham. La Lógica Nominalista Franciscana en la teoría del signo natural del S. XIV.</i>	481-503
Manuel A. Serra Pérez <i>¿Es necesario un acto de ser? La raíz del tomismo en cuestión</i>	505-524
José Luis Meza-Rueda <i>Meditación teológica acerca de la promesa transhumanista del mejoramiento humano.</i>	525-544
Carmen Ramírez Hurtado <i>La performatividad artística como instrumento de cambio: una visión de la musicalidad en la Buena Nueva</i>	545-570
Joan Tahull Fort <i>La irrupción de las mascotas en los hogares. ¿Por qué las familias tienen animales domésticos?</i>	571-596
Antonio Sánchez Román <i>La poética del compromiso en Antonio López Baeza: estética, ética y mística</i>	597-616
NOTAS Y COMENTARIOS	
Pedro García Casas <i>¿Por qué seguir aún en la Iglesia Católica tras la crisis de los abusos? Desde el pensamiento teológico de Joseph Ratzinger</i>	617-630
BIBLIOGRAFÍA	631-660
LIBROS RECIBIDOS	661-662
ÍNDICE DEL NÚMERO XL	663-666

CARTHAGINENSIA

ISSN 0213-4381 e-ISSN 2605-3012
<http://www.revistacarthaginensia.com>
e-mail: carthaginensia@itmfranciscano.org



Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
Pza. Beato Andrés Hibernón, 3
E-30001 MURCIA

CARTHAGINENSIA fue fundada en 1985 como órgano de expresión cultural y científica del Instituto Teológico de Murcia O.F.M., Centro Agregado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Antonianum (Roma). El contenido de la Revista abarca las diversas áreas de conocimiento que se imparten en este Centro: Teología, Filosofía, Historia eclesiástica y franciscana de España y América, Franciscanismo, humanismo y pensamiento cristiano, y cuestiones actuales en el campo del ecumenismo, ética, moral, derecho, antropología, etc.

Director / Editor

Bernardo Pérez Andreo (Instituto Teológico de Murcia, España)
Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Secretario / Secretary

Miguel Ángel Escribano Arráez (Instituto Teológico de Murcia, España)
Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Staff técnico / Technical Staff

Juan Diego Ortín García (corrección de estilo), Domingo Martínez Quiles (gestión de intercambios), Diego Camacho Jiménez (envíos postales).

Consejo Editorial / Editorial Board

Carmen Bernabé Ubieta (Universidad de Deusto, Bilbao, España), Mary Beth Ingham (Franciscan School of Theology, USA), Jorge Costadoat (Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile), Emmanuel Falque (Institut Catholique de Paris, France), Marta María Garre Garre (Instituto Teológico de Murcia, España), Cristina Inogés Sanz (Facultad de Teología SEUT Madrid, España), Ivan Macut (Universidad de Split, Croacia), Francisco Martínez Fresneda (Instituto Teológico de Murcia, España), Martín Gelabert Ballester (Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, España), Gertraud Ladner (Institut für Systematische Theologie, Universität Innsbruck, Deutschland), Rafael Luciani (Boston College, Boston, Massachusetts, USA), Carmen Márquez Beunza (Universidad Pontificia Comillas, Madrid, España), Mary Melone (Pontificia Università Antonianu, Roma, Italia), Simona Paolini (Pontificia Università Antonianu, Roma, Italia), Pedro Riquelme Oliva (Instituto Teológico de Murcia, España), Thomas Ruster (Fakultät Humanwissenschaften und Theologie, Technische Universität Dormund, Deutschland), Teresa Toldy (Universidade Fernando Pessoa, Portugal), Manuel A. Serra Pérez (ISEN, Murcia, España), Jesús A. Valero Matas (Universidad de Valladolid, España), Olga Consuelo Vélez Caro (Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia), Antonina María Wozna (Asociación de Teólogos Españolas, Madrid, España).

Comité Científico / Scientific Committee

Nancy. E. Bedford (Evangelical Theological Seminary, Evanston, USA); Jaime Laurence Bonilla Morales (Universidad San Buenaventura, Bogotá, Colombia); David B. Couturier (St. Bonaventure University, NY, USA); Mauricio Correa Casanova (Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile); Mary E. Hunt (Women's Alliance for Theology Ethics and Ritual, USA); Lisa Isherwood (University of Wonchester, UK); Francisco José García Lozano (Universidad Loyola, Granada, España); Hans Josef Klauck (Facultad de Teología, Universidad de Chicago, USA); Mary J. Rees (San Francisco Theological School, USA); Cristina Simonelli (Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale, Milano, Italia); Susana Vilas Boas (Universidad Loyola, Granada, España).

Secretaría y Administración

M. A. Escribano Arráez. Pl. Beato Andrés Hibernón, 3. E-30001 MURCIA.

La suscripción para 2024 es de 40 € para España y Portugal, y 60\$ para el extranjero, incluidos portes. El número suelto o atrasado vale 20 € o 30 \$. Artículos sueltos en PDF 3 € o \$ 5.

Any manuscripts and papers intended for publication in the magazine should be addressed to the Editor at the following address: Cl. Dr. Fleming, 1. E-30003 MURCIA. Single or back issues: 20 € or \$ 30. Single article in PDF 3 € or \$ 5.

Antiguos directores

Fr. Francisco Víctor Sánchez Gil (+2019) 1985-1989. Fr. Francisco Martínez Fresneda, 1990-2016.

D.L.: MU-17/1986

Impresión: Compobell, S.L.

**INTERSUBJETIVIDAD Y EXISTENCIA:
LA HERMENÉUTICA DEL ROSTRO LEVINASIANA**

**INTERSUBJECTIVITY AND EXISTENCE:
THE LEVINASIAN HERMENEUTICS OF THE VISAGE**

CARMEN ROMERO SÁNCHEZ-PALENCIA

Universidad Francisco de Vitoria,
Madrid

ma.romero@ufv.es

Orcid: 0000-0002-1460-605X

VICENTE LOZANO DÍAZ

Universidad Francisco de Vitoria,
Madrid

v.lozano@ufv.es

Orcid: 0000-0002-4443-2257

Recibido 14 de octubre de 2022 / Aprobado 26 de abril de 2023

Resumen: Como en ocasiones ocurre con los autores ilustres, la obra de Emmanuel Levinas ha ganado adeptos con el paso del tiempo, siendo actualmente considerado como uno de los grandes filósofos contemporáneos. En el mundo actual, donde las máscaras ocultan el rostro del otro, resulta más necesario que nunca rescatar su pensamiento y leer sus escritos a la luz de una moral que no justifique comportamientos egocéntricos en épocas de guerra, de turbación política o pandemias. Una moral en la que todos, sin excepción, estemos incluidos.

La propuesta hermenéutica del presente artículo de investigación consiste en acercarse al pensamiento del autor mediante un análisis global, incluyendo elementos textuales, contextuales y biográficos. Se persigue la comprensión unitiva de la filosofía de alteridad, cimentada en la idea de un bien trascendente y en una intersubjetividad sin límites donde la humanización despliega su indestructible convocatoria.

Palabras clave: Metafísica; Ser; Infinito; Exigencia moral; Hineni.

Abstract: As often occurs with eminent authors, Emmanuel Levinas has acquired a growing number of followers over time and is now widely regarded as one of the greatest contemporary philosophers. In the modern world, where masks hide the visage of the Other, it is more necessary than ever to rediscover Levinas' thought and writings in the light of a morality which does not justify egocentric behaviour in times of war, political turmoil or pandemics. A morality which would include us all without exception.

The hermeneutical proposal of this research article consists in approaching the author's thought through a global analysis, including textual, contextual and biographical elements. The unitive understanding of the philosophy of alterity, based on the idea of a transcendental goodness and on a limitless intersubjectivity where humanization unfolds its indestructible summons, is pursued.

Keywords: Metaphysics; Being; Infinity; Moral Demand; Hineni.

Introducción¹

No es cuestión baladí considerar la forma en la que nos acercamos a los grandes autores entre los que, sin duda, se encuentra el filósofo judío Emmanuel Levinas. Como es sabido, y, en líneas generales, el análisis de un pensador puede abordarse desde distintos puntos de vista: textual, contextual y biográficamente. Asimismo, el análisis textual o autorreferencial apuesta por una lectura “pegada” al texto, el contextual incide en la manifestación del tiempo histórico y, el biográfico, entiende las obras como vehículos expresivos del creador. Por este motivo, y en aras de la defensa de un análisis integral del pensamiento del filósofo, la presente investigación se acometerá hermenéuticamente, realizándose un estudio de las fuentes históricas, vitales y propositivas que, aunque consideren que lo esencial es el texto escrito, no dejará al margen ni sus vivencias personales ni su convulso contexto histórico.

En suma, se pretende demostrar cómo a partir de todo lo anterior, textual, contextual y biográficamente, Levinas desarrolla una filosofía en la que el bien es entendido como elemento fundante y supremo, alejándose del egoísmo, del rito y de la caricia y alcanzando la liberación dentro de una totalidad de la que todos formamos parte y a la que todos contribuimos. Además, se profundizará en la idea de bien platónica, ya que es una de las primeras y decisivas influencias del autor. Y, finalmente, podrá verse cómo la fructífera filosofía levinasiana sirve de clave interpretativa de la actual situación generada por la pandemia que ha asolado nuestro mundo.

1. Estructura y desarrollo histórico: correlación entre vida y obra

Conocimiento y vivencia, pensamiento y acción son las características principales del trabajo de Emmanuel Levinas, pensador lituano afincado en Francia y cuyo nombre, sin lugar a duda, ya está inscrito entre el de los grandes filósofos del siglo XX². Marcada por la segunda guerra mundial, su

¹ La presente investigación ha sido elaborada dentro del marco del Proyecto de Investigación Internacional «Fenomenología, rostro e intersubjetividad» / Projet stable international de recherche «Phénoménologie, visage et intersubjectivité». Laborem. IRCOM. Francia.

² Julia Urabayan, «Las huellas del judaísmo en la filosofía de Emmanuel Lévinas.» en *Emmanuel Lévinas: La filosofía como ética*, ed. por Andrés Alonso (Valencia: PUV, 2008), 105.

obra es una afluencia entre el judaísmo, la filosofía occidental y la literatura rusa. Todo ello abordado desde una escritura poética encarnada en una praxis humana sin límites, sin distinciones de sexo, raza, política o religión. Los escritos del autor rezuman así humanidad, belleza y ofrecimiento absoluto y desinteresado hacia rostros que no conocemos, pero a los que nos debemos profundamente.

Levinas nace en el año 1906 en Kaunas, Lituania, en el seno de una familia burguesa judía, siendo educado en un ambiente religioso acudía a la sinagoga, estudiaba hebreo y los textos bíblicos en un momento histórico y en un país en el que, debido a grandes rabinos como el Gaón de Vilna, se desarrolló mucho el judaísmo en un sentido interpretativo. De este modo, Levinas alterna el estudio de las escrituras con literatos clásicos como Fiódor Dostoyevski, León Tolstói, Aleksandr Pushkin, Iván Turguéniev o William Shakespeare. En lo que respecta a la política, los convulsos años revolucionarios harán que toda la familia se exilie en Ucrania, regresando, después de cinco años, a una Lituania independiente.

En 1923 el autor decide estudiar filosofía en Estrasburgo, la ciudad francesa más próxima a su Lituania natal, allí perfecciona sus conocimientos de este idioma que, junto con el ruso, el hebreo, el alemán y el inglés, acabará dominando perfectamente. En su época universitaria estudia la tradición filosófica de occidente y, entre otras obras, lee *Investigaciones lógicas / Logische Untersuchungen* de Edmund Husserl, creyendo entonces que había descubierto una nueva forma de pensar, pues nuestra mirada hacia el mundo, tal y como afirma el filósofo alemán, es una mirada encubierta, estando siempre referidos a algo. Somos *conciencia de*, resultando así inevitable la separación entre sujeto y objeto. El mundo, la cosa independiente, carece de sentido: “(...) la pretensión al conocimiento puro y absoluto es inseparable de la pretensión al valorar y al querer puros y absolutos”³. Su admiración por Husserl le llevará a estudiar dos semestres en la Universidad de Friburgo, quedando entonces fascinado por Martin Heidegger, especialmente por su libro *Ser y tiempo / Sein und Zeit*, que calificará como una de las mejores obras de la Historia de la Filosofía. De hecho, el concepto heideggeriano del Ser, su definición e implicaciones, permea en el lituano, influyéndole en el desarrollo, estructura y análisis de su pensamiento.

Con la llegada de la segunda guerra mundial, Levinas es detenido por los alemanes. Declarado como judío pero protegido por el uniforme francés, estuvo en campos de trabajo desde el año 1940 hasta 1945, evitando el

³ Edmund Husserl, *La filosofía, ciencia rigurosa*. (Madrid: Encuentro, 2009), 7-8.

exterminio gracias a la Convención de Ginebra. Al igual que al resto de los cautivos, el ejército alemán lo consideraba como fuerza de trabajo, aprovechando para leer en los escasos momentos que tenía de libertad y en condiciones precarias, indignas e inhumanas, consiguió llegar con vida al final del conflicto bélico que siempre permaneció en su memoria: “Toda ella está dominada por el presentimiento y el recuerdo del horror nazi”⁴. Sus padres, hermanos, tíos y suegros no tuvieron la misma suerte. A todos ellos les dedicará su obra *De otro modo que ser o más allá de la esencia / Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (1974) que publicará posteriormente. Toda vez liberado no volvió a pisar suelo alemán, siendo para él sus raíces judías algo más que un estado o dogma: “(...) de un pueblo que equivale a la humanidad y de una nación a la que uno puede unirse por el espíritu y el corazón tan fuertemente como por las raíces”⁵.

En el ámbito personal, Levinas se casa con Raïsa Levi, judía, música y amiga de la infancia con la que se reencontrará en París después de algunos años. Entonces publicará su primer libro, *De la existencia al existente / De l’existence à l’existant* (1947), formando parte así del ambiente intelectual francés de mediados y finales del siglo XX. En 1983 será invitado por el entonces Papa Juan Pablo II a participar en los famosos encuentros de Castel Gandolfo, lo que muestra la universalidad del pensamiento del filósofo y el deseo de diálogo y apertura de Karol Wojtyła: “En la reflexión filosófica de este par de autores, el significado que para ellos tuvo la Segunda Guerra Mundial les hizo posible encontrar una dinámica de pensamiento que dialoga muy bien con lo que acontece en el mundo contemporáneo, en orden a la gran crisis de paradigmas”⁶.

Después de la segunda guerra mundial hay un deseo generalizado de que todo vuelva a ser como era antes. Los seres humanos de entonces, no alejados en deseos a los de los de ahora y, después de los años pandémicos en los que nos ha tocado vivir, sueñan con que todo vuelva a la normalidad, requiriendo al mismo tiempo que desean, un nuevo orden y una estructura social distinta. Resulta evidente que la filosofía tiene mucho que decir al respecto. Tal y como escribió el filósofo Theodor Adorno, defendiendo la necesidad de una relación dialéctica entre la cultura y los acontecimientos históricos que evite que el conocimiento se encierre en sí mismo: “Escribir un poema después de

⁴ Emmanuel Levinas, «Firma» en *Difícil libertad*. (Madrid: Caparrós, 2004), 361.

⁵ Op. cit., 361.

⁶ John Jairo Serna, «Emmanuel Lévinas y Juan Pablo II: amistad, pensamiento y perspectivas éticas.» *Revista Universidad Católica de Oriente*, nº 32 (2011): 26.

Auschwitz es barbarie”⁷. En este sentido, la obra de Levinas, de contenido arduo y exigente, mostrará y defenderá un enfoque ético-ontológico en el que no tiene cabida la indiferencia hacia los demás, pudiéndose incluso entender su contenido como lo totalmente opuesto a la segunda guerra mundial. Sus escritos son así filosofía poética, unión intrínseca de fondo y forma estética donde las metáforas, lejos de ser ejemplos, no son utilizadas para definir o profundizar en los conceptos expuestos, sino, más bien, formando parte de la vida y al igual que ocurre con la existencia, dichas metáforas poseen un componente misterioso e inacabado. El resultado de su producción es un palimpsesto, un manuscrito en el que convive lo antiguo con lo novedoso, la creencia y el intelecto, lo individual y lo universal.

Profesionalmente, Levinas ocupó el puesto de directivo en la Escuela Normal Israelita Oriental (ENIO), un colegio dedicado a la educación secundaria de judíos norteafricanos. En el año 1961 defendió en la Sorbona su tesis doctoral en la que presentó su libro, todavía no publicado, *Totalidad e infinito / Totalité et Infini*, lo que le valió para su nombramiento como profesor en la Universidad de Poitiers en la que estuvo cuatro años. Del año 1967 a 1973 es profesor en la Universidad de París-Nanterre, publicando entonces alguna de sus obras entre las que destacan *Humanismo del otro hombre / Humanisme de l'autre homme* (1972), *De Dios que viene a la idea / De Dieu qui vient à l'idée* (1982) y *Ética e infinito / Ethique et Infini* (1984). Los tres últimos años de su vida profesional fue profesor de la Sorbona. En lo que respecta a sus creencias religiosas, resulta importante tener en cuenta que Levinas nunca quiso ser conocido como filósofo judío, prefiriendo ser tratado como judío y filósofo, así lo muestran sus escritos filosóficos y confesionales, de exégesis judía, que incluso fueron publicados en editoriales diferentes; los primeros en la editorial holandesa Martinus Nijhoff, y, los segundos, en la editorial francesa Minuit.

Tras una intensa vida marcada por los conflictos históricos, la guerra, el hambre, el estudio y la investigación, los acontecimientos familiares, trascendentes y profesionales, Levinas muere el 25 de diciembre de 1995 con ochenta y nueve años. Su legado, actualmente, trasciende fronteras de raza y creencias. Y, su testamento, al igual que su pensamiento, es universal: “Este misterio que se oculta tras la muerte como un profundo desconocido

⁷ Theodor Ludwig Adorno, *Crítica de la cultura y sociedad I*. (Madrid: Akal, 2008), 25.

nos permite saber que el tiempo no es el límite del ser, sino la intriga de la subjetividad presente en la relación con los demás”⁸.

Como se desarrollará a continuación, la moral como absoluta responsabilidad por el otro con el que me relaciono a través de su rostro concreto no consiste en moralina, ni en una mera efusión de buenos sentimientos, más bien es escatología, condición de todo significado, de todo sentido trascendente. La moral supera el falso estado de la naturaleza, no pudiendo ser el conflicto la última realidad. Debemos situar al prójimo como clave de bóveda de nuestro actuar, depositando en la relación con él toda moral. En el rostro se concreta el bien, por lo que a Levinas no le interesa la bondad, sino las acciones buenas que se ocupan del prójimo permitiéndonos ir hacia Dios entendido como lo infinito.

2. El bien platónico como elemento fundante del ser

Levinas reconoció en varias ocasiones la huella de Platón en el desarrollo de su propio pensamiento, lo que le llevó, al igual que la influencia fenomenológica de Husserl y de Heidegger, a reactualizar la fenomenología, preocupándole la cuestión del olvido tanto como a Heidegger, aunque en direcciones opuestas, pues mientras que para el alemán se trata de recuperar el Ser del olvido en el que cayó a partir de su ocultamiento bajo el ente, el lituano se preocupa por el olvido de la constitución ética de la subjetividad que ha quedado oculto por el arraigo del Ser, denunciando de algún modo Levinas el olvido más peligroso, el olvido del olvido⁹. En lo que respecta al filósofo griego, el autor reconoce su huella en el primer prólogo de su obra *De la existencia al existente / De l'existence à l'existant* publicada en 1947: “La fórmula platónica que sitúa el bien más allá del Ser es la indicación más general y la más vacía que guía esas investigaciones”¹⁰. Tampoco olvidará al griego treinta años después de la publicación de la obra antes mencionada, y, en el prefacio que elaboró entonces para la segunda edición, afirmará de nuevo que más allá del tiempo que ha pasado desde que escribió el libro, la fórmula platónica se ha mantenido fiel en lo que respecta a sus tesis¹¹. Es por

⁸ Esteban J. Beltrán, «Ser frente a la muerte: Un estudio a propósito de la muerte según Paul Ricoeur y Emmanuel Lèvinas.» *Universitas Philosophica*, nº 61 (2013): 230.

⁹ Silvana Rabinovich, *La huella en el palimpsesto. Lecturas de Levinas*. (México: UACM, 2005), 107.

¹⁰ Emmanuel Levinas, *De la existencia al existente*. (Madrid: Arena, 2000), 9.

¹¹ Op. cit., 13.

este motivo por el que resulta especialmente apropiado recoger aquí la clave de bóveda de ambos pensamientos, el platónico y el levinasiano, en los que se defiende la supremacía de la moral respecto de cualquier otra cosa, el bien entendido como elemento primero, fundante y excelso.

Comencemos recordando que, según Platón, el fundamento último de la filosofía es la idea de bien, asociando de este modo conocimiento y virtud, pues tan solo podremos ser virtuosos si previa e intelectualmente conocemos lo bueno, no pudiendo elegir aquello que ignoramos. Relación intrínseca entre lo moral y lo racional que, canalizada según el método mayéutico ya promulgado por el maestro Sócrates, logrará que actuemos adecuadamente mediante el descubrimiento de la verdad, presentándose de este modo el mundo como una unidad inteligible donde la naturaleza está emparentada consigo misma. Dentro de esta estructura, Platón defiende y argumenta la existencia de dos mundos o niveles de realidad, el mundo sensible, en el que se hallan las cosas y, el mundo en el que se encuentran las ideas verdaderas y auténticas de las que tenemos constancia en la realidad sensible, tratándose este *segundo mundo* de algo más que un espacio físico: El mundo de las ideas va más allá del tiempo y del espacio, no es físico¹². Aquí, junto a las ideas, se hayan también las almas humanas, que contemplan todo antes de introducirse en el mundo sensible uniéndose al cuerpo correspondiente. Toda vez que un alma desciende del mundo de las ideas al sensible para encarnarse en el cuerpo proporcionado pierde la memoria, teniendo tan solo entonces recuerdos difusos de lo contemplado antes de su unión corpórea. Pero, poco a poco, mediante el análisis y el método mayéutico, el ser humano podrá recordar las ideas contempladas, su existencia anterior. Aprender consiste así en recordar lo ya conocido en esa admiración pura en la que está instalada nuestra alma hasta que se produce su acoplamiento al cuerpo mortal: “Pues, en efecto, el buscar y el aprender no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia (*anámmesis*)”¹³.

Ese recuerdo nos conduce al verdadero conocimiento, a la *epistème*, que nada tiene que ver con la opinión o *dóxa*. Mientras que la *dóxa* encubre la verdad debido a los cambiantes estados sensibles por los que inevitablemente nos vemos afectados en el trascurso de la existencia, la *epistème* nos conduce directamente al más allá, al mundo verdadero, a las ideas auténticas que posibilitan el mundo físico-habitable. Ahora bien, no todas las ideas tienen el mismo valor, siendo de este modo el *Bien* la idea madre a partir de la cual procede todo lo demás y, que, según Platón, desempeña la misma función que

¹² Platón, *Diálogos. III. Fedón, Banquete, Fedro*. (Madrid: Gredos, 1997), 101-110.

¹³ Platón, *Menón*. (Madrid: Istmo, 1999), 83.

el sol en el mundo sensible; lo que en el ámbito inteligible es el *Bien* respecto de la inteligencia y de lo que se entiende, es el sol en el ámbito visible respecto de la vista y de lo que se ve. De la misma forma que el sol no es la causa de la visión, pero sí aquello que la permite, el *Bien* no es la verdad sino su causa última. Así, el alma solo conoce la verdad, aquello que es iluminado por el bien, y cuando fija su mirada en objetos sobre los cuales brilla lo ontológico, conoce y parece tener inteligencia, pero cuando se vuelve hacia lo sumergido en la oscuridad, que nace y perece, entonces percibe débilmente opiniones que la hacen ir de aquí para allá, y da la impresión de no tener inteligencia¹⁴.

El pensamiento de Platón es una búsqueda constante de la *epistémé*. El bien apunta a lo más alto, a las ideas y al conocimiento, no a las opiniones que resultan engañosas. Se persigue la búsqueda de la verdad por parte de los seres humanos, más allá del egoísmo y de los intereses personales. La verdad nos trasciende, debiendo ser desvelada, según Levinas, a través del otro. Ese amor a la sabiduría que promulgaba el filósofo griego es rescatado y actualizado por el filósofo lituano, que más allá del amor a la sabiduría, defiende la sabiduría del amor, situando el bien como auténtico conocimiento teórico y práctico. Un bien, que como veremos a continuación, nos atrapa en forma de rostro y un rostro que, aunque no elegimos, nos reclama. El bien es la llave que nos conduce a lo infinito, el punto inicial del camino desde el que debe ser desarrollada relacionalmente la existencia, lo que nos permite incluso alcanzar al Dios bueno y verdadero, que no es una idea ni la simple justificación del mundo: El hecho de que el hombre pueda llegar a Dios a partir de su bondad, en lugar de ir hacia la bondad a partir de Dios, es lo que me parece extremadamente importante, pues sin pronunciar la palabra Dios yo puedo encontrarme en la bondad¹⁵.

3. Más allá de la confrontación: la ética de lo infinito

“Aceptaremos fácilmente que es cuestión de gran importancia saber si la moral no es una farsa”¹⁶. Este es el tema que empapa todas las obras de Emmanuel Levinas, lo que realmente le preocupa, la búsqueda de una ética encarnada que posibilite el despliegue de lo infinito. De ahí que el funda-

¹⁴ Platón, *Diálogos. IV. República*. (Madrid: Gredos, 2003), 332-334.

¹⁵ France Guwy, «La asimetría del rostro. Entrevista a Emmanuel Lévinas», en *Emmanuel Lévinas: La filosofía como ética*, ed. por Andrés Alonso (Valencia: PUV, 2008), 27.

¹⁶ Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*. (Salamanca: Sígueme, 2006), 56.

mento de todo, tal y como acabamos de ver en Platón, sea para Levinas el bien, que no se añade como una capa secundaria por encima de la reflexión abstracta acerca de la totalidad y de sus peligros, sino que tiene un alcance independiente y preliminar¹⁷. La ética se convierte así en filosofía primera, situándose por encima de la ontología y trascendiéndola: Debemos entender que la ética es una *explosión* de la ontología, y no su negación¹⁸. La ética es más ontológica que la ontología y más sublime¹⁹. Lejos de concepciones intelectualistas y afectivas, el bien encarnado en el acto moral es lo bueno, lo alcanzable y realizable por los seres humanos. Cada elección conlleva la afirmación de un camino y el destierro de otros: Toda certeza descansa sobre el criterio moral y, por lo tanto, involucra una decisión. Pero cada decisión es al mismo tiempo un rechazo; en cada *sí* moral hay también un *no*²⁰.

Tal y como indica Sebbah, debemos tener cuidado a la hora de anular o convertir la ética en una mera efusión de buenos sentimientos²¹. Así, el punto de partida del acto libre, de su manifestación concreta, debería ser la realidad misma, tomando conciencia a nivel particular de lo que hay más allá del sujeto. Para hablar de lo que no es posible debido a su extensión, para hablar de la moral y del bien, de la intención y del cuidado referenciados por el autor al principio de su obra *Totalidad e infinito / Totalité et Infini*, debemos dar cuenta de lo real como guerra, y así afrontarlo, ni deplorándolo ni negándolo. El mundo de Levinas, y en ocasiones también el nuestro, está marcado por la actitud de guerra, de conflicto con los otros. En lugar de potenciarse, los sujetos se anulan los unos a los otros y el yo, completamente solo, actúa en aras de la supervivencia personal, familiar o laboral. La confrontación con los otros se ha instaurado en nuestras vidas formando parte de ellas o, incluso, siendo a veces la vida misma. En este sentido, puede que resulte conveniente acercarse al pensamiento del autor a la luz de la pandemia que nos afecta, pues al igual que ocurre en periodos beligerantes, parece existir una *ética especial* que puede aplicarse sin remordimientos ni represalias, bajo la justificación o el amparo de lo que se denominan *circunstancias adversas*. Ir en contra de la moral se considera lo *normal* en tiempos de

¹⁷ Emmanuel Levinas, *Ética e infinito*. (Madrid: Visor, 1991), 71.

¹⁸ Jesús María Ayuso, «Presentación a la edición española», en *Ética e infinito*, Emmanuel Levinas (Madrid: Visor, 1991), 16.

¹⁹ Emmanuel Levinas, *De Dios que viene a la idea*. (Madrid: Caparrós, 2001), 127.

²⁰ Leo Baeck, *Este pueblo Israel. El significado de la existencia judía*. (Wroclaw: MS Publishers, 2019), 63.

²¹ François David Sebbah, *Lévinas*. (Paris: Les belles Lettres, 2000), 37.

crisis, quedando entonces la responsabilidad individual encubierta bajo una nebulosa incierta y eventual: El estado de guerra se presenta como la experiencia pura del ser puro y suspende la moral, despoja a las instituciones y obligaciones eternas de su eternidad y, por lo tanto, anula, en lo provisorio, los imperativos incondicionales²². El rostro del otro es el límite de la política, que debe ser siempre analizada y controlada desde el imperativo ético²³. Más allá de la pandemia o de los conflictos, vivimos en un estado de guerra consolidado, en el que la ley dominante reside en la imposición del más fuerte ya anunciada por los sofistas griegos y defendida por pensadores como Hobbes o Rousseau. Ahora más que nunca, el enfrentamiento se ha convertido en el primero de nuestros mandamientos: La simple observación de la realidad nos muestra que, en el orden político y en el orden individual, la guerra de todos contra todos es la regla y no la excepción²⁴.

El pensamiento y la actividad moderna están sometidos por la “intriga del ego”, el puro egoísmo, lo que implicaría integrarnos en las estructuras anónimas y productivas mundiales, quedando reducidos a elementos de la totalidad dominante y, asumiendo a nivel particular, la ejecución de unas funciones ontológicamente impersonales e intercambiables entre sí. Lo importante entonces es el movimiento, que las funciones de cada día lleguen a término dando igual qué o quién las lleve a cabo: “El absurdo proviene de la multiplicidad en la pura indiferencia”²⁵. En esa totalidad anuladora el otro se convierte para nosotros en algo externo y ajeno, en algo que simplemente tengo que evitar o combatir. En ese estado de guerra, el bienestar general se ha convertido en indicativo de lo legítimo y de lo verdadero, pero aquí no habita el bien sino el interés, no habita lo auténtico sino la totalidad, no habita lo verdadero sino el ser, el vacío, el hay o *il y a* en el lenguaje levinasiano: “(...) El hay (il y a) anónimo, horror, temblor y vértigo, estremecimiento del yo (moi, ego) que no coincide consigo”²⁶. A ese vacío nos arrastra con fuerza el sistema de vida imperante, reduciéndonos a funciones, a piezas de un engranaje que posibiliten el correcto funcionamiento de la amalgama en la que estamos instalados. En el Ser, los entes afectiva y racionalmente se

²² Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*. (Salamanca: Sigueme, 2006), 47.

²³ Emmanuel Levinas, *Ética e infinito*. (Madrid: Visor, 1991), 76.

²⁴ Stéphane Mosés, *Más allá de la guerra. Tres estudios sobre Lévinas*. (Barcelona: Riopiedras, 2004), 12.

²⁵ Emmanuel Levinas, *La totalidad como absurdo. Humanismo del otro hombre*. (Madrid: Caparrós, 1998), 37.

²⁶ Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*. (Salamanca: Sigueme, 2006), 162.

diluyen en el reino de la totalidad, pensando y diciendo lo mismo que piensa y dice todo el mundo a un nivel puramente constitutivo. De esta forma, a diferencia del Ser de Heidegger que es definido como el sentido del sentido del que los seres humanos participamos, el Ser de Levinas lejos de definirse como meta, se trata de la anulación del sentido que nos ubica inevitablemente en la totalidad. El Ser levinasiano, desde un aspecto meramente físico, consiste en la realidad plena y total, ya que preexiste y sucede a toda persona o realidad individual y, desde un aspecto racional, el Ser son las estructuras lógicas que cada conciencia individual utiliza. Es decir, el Ser defendido por toda la tradición occidental, en la que se incluye a Heidegger, nos constriñe, nos introduce en un marco de prohibición, de dependencia, de sometimiento y de guerra. El Ser ontológico crea una estructura que anula a los sujetos, lo que consistiría en la pura inmanencia.

Una vez que somos afectados por el Ser, *consumimos* una existencia hueca y sin rumbo, que tiene como única meta la supervivencia, la actitud antes aludida en el estado de guerra. El Ser no es la suma de todos los entes, sino el trasfondo en el que estos se hayan, la totalidad sin sentido dentro de la cual todos los entes se diluyen haciendo, pensando, comprendiendo y, curiosamente, despersonalizándose. Más que totalidad el Ser es total. De este modo, Levinas considera el Ser como una presencia pura que excede a las existencias individuales y personales, las domina por su omnipresencia, afirmando que ellas son formas personalizadas²⁷. Además, lejos de la teoría fenomenológica promulgada por Heidegger en la que se afirma la constitución del otro en base a mis estructuras originales y previas, estructuras desde las que yo soy el que va hacia los demás otorgándoles sentido, el autor lituano invierte el proceso situando al otro como centro y origen constitutivo. De ahí, que, teniendo en mente a toda la tradición filosófica occidental, Levinas hable de la luz de la conciencia como violencia que lo invade todo, algo que, consecuentemente, nos deja solos, sin interlocutor. Al convertir al otro en fenómeno, lo traiciono, marcando un rumbo de existencia en el que yo soy el punto cardinal y fundante del proceso. En este sentido, el conocimiento no supera nunca la soledad, tratándose de una cárcel en la que siempre estamos solos, derivando, necesariamente, en la totalidad, en el hay dentro del cual el individuo permanece indiferente: La conciencia propia y la subjetividad, se rompen en pedazos por efecto del *il y a*, del hay, y pronto no queda ya nada

²⁷ Sophie Galabru, *Le temps à L'oeuvre. Sur la pensée d'Emmanuel Levinas*. (Paris: Hermann, 2020), 33.

más que una existencia despojada de sí²⁸. El *il y a* consiste en la experiencia de la totalidad subjetiva en la que somos conscientes de la existencia de lo distinto a nosotros mismos, aunque no somos capaces de otorgarle ningún significado. El *il y a* se correspondería al acontecimiento general e impersonal del Ser que nos arrastra a una totalidad despersonalizada y reduccionista que acaba cosificándonos, convirtiéndonos en meros objetos cuya definición se construye en base a la oposición al *autre*, a un otro.

En lo que respecta a Husserl, la crítica de Levinas es acometida desde la representación intelectual, no dando el filósofo alemán el salto a la acción, a la misma vida en la que mirada, comportamiento y razón se encuentran intrínsecamente unidas, interrelacionadas: En el objetivismo transcendental de Husserl, el *Ser* es lo mismo que el *objeto* o el *fenómeno*, y la constitución de lo objetivo y de lo fenoménico depende de la conciencia que confiere el sentido²⁹. Para nuestro autor, la vida consistiría en el proceso y no en el resultado, la meta o el punto de llegada existencial. Así, no pensamos, caminamos, comemos o hablamos *para* vivir, sino que todo ello formaría parte de la vida. La existencia consiste precisamente en estos *paras*. La vida es, en resumen, consumación en el amor, lo que no puede alcanzarse en el Ser, la totalidad o el hay en los que, tal y como se ha visto, permanece el conflicto.

De lo que se trataría entonces es de romper con el Ser promulgado a lo largo de la historia, de alcanzar lo pre-originario instalado en la moral, lo bueno. Es en esta intersección, en esta ruptura con la tradición en lo que atañe al significado del Ser, donde Levinas propone ver al prójimo como lo que realmente es, un *autrui*, el otro en su rostro. Un otro que, aunque no elegimos, nos constituye definiendo nuestro ser en el obrar. En el *autrui* anida el *Decir*, el lenguaje pre-originario anterior a toda construcción, lenguaje inagotable que sobrepasa a la totalidad e intelectualidad de lo *Dicho*. Asimismo, no hay que convertir el *Decir*, lenguaje de la heteronomía en un ente, en lo *Dicho*. Nacemos en un lenguaje que tiene su origen en los otros, venimos al mundo desde y dentro de la interrelación.

Por lo tanto, la totalidad es absurda, proviene de la indiferencia y carece del sentido contenido en la metafísica. La estructura de la totalidad apaga el deseo de eternidad, deseo metafísico que, en tanto seres humanos, albergamos y deseo que tan solo lograremos saciar optando por una actitud de

²⁸ Catherine Chalié, *La huella del infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*. (Barcelona: Herder, 2004), 89.

²⁹ Antonio Pérez, «La crítica de Levinas a la filosofía trascendental moderna.» en *Emmanuel Lévinas: La filosofía como ética*, ed. por Andrés Alonso (Valencia: PUV, 2008), 73.

responsabilidad que adquiere la forma de un otro: La metafísica desea la vida ausente y verdadera, desea más allá de todo aquello que aparentemente parece desear, desea lo *totalmente* otro, lo *absolutamente* otro³⁰. Sin apertura al otro no hay nada, ni razón, ni conocimiento ni discurso. Sin la existencia del prójimo volveríamos al Ser anunciado e históricamente perseguido, entrando de nuevo en una estructura negativa e impersonal. Tal y como se desarrollará a continuación, el procedimiento de apertura al prójimo resulta esencialmente constitutivo. Es el deseo metafísico en forma de rostro el que exige una respuesta, un movimiento humano. El rostro como palabra inicial nos confiere la verdadera identidad, resultando de este modo la piedra angular de nuestro existir.

4. De la inmanencia a la trascendencia: el otro en su rostro

Pero formar parte de esa totalidad que nos anula, embriagándonos en la cultura del ser sin sentido, no debería durar eternamente, ya que se trata tan solo del primer horizonte existencial, necesario para *dar el salto* a lo infinito, pues justamente es el exceso de individualización lo que anula la totalidad permitiéndonos ir más allá. Es en el gozo donde nos experimentamos físicamente frente a todo lo demás, siendo este precisamente el que hace posible la superación de esa vida vacía y sin sentido: La trascendencia se produce a partir de la inmanencia, a la vez contra ella y a través de ella³¹. Este camino hacia lo infinito pasa necesariamente por la ruptura con la totalidad, produciéndose en aras de la experiencia del gozo, que en el contexto levinasiano consiste en el puro disfrute y entusiasmo en un presente, que, aunque parezca ser absoluto mientras estamos en él, no lo es. El gozo logra que experimentemos en la propia carne el elemento dionisiaco mediante la búsqueda de placeres que conecten con nuestro yo más egoísta y superficial.

Ahora bien, el proceso de instalación en el gozo consta de tres etapas: la primera consistiría en todo lo relacionado con el cuerpo, con el gozo de vivir, es la experimentación con la mismidad, con lo diferente de lo otro. La segunda etapa estaría relacionada con el gozo del trabajo y de la economía, con la adquisición y posesión de bienes. Por último, en la tercera etapa, situaríamos el gozo erótico o del hogar, el disfrute de lo íntimo o de aquello

³⁰ Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*. (Salamanca: Sígueme, 2006), 3.

³¹ Stephane Mosés, *Más allá de la guerra. Tres estudios sobre Lévinas*. (Barcelona: Riopiedras, 2004), 46.

que hemos logrado. Ese yo experimentándose a sí mismo en cualquiera de las tres etapas mencionadas, es el que se aleja del Ser y del *il y a*. El gozo es el estado intermedio entre la totalidad y lo infinito, ocupando una posición intermedia, medular, haciendo de enlace entre lo más bajo y lo más alto. El gozo, principio de individuación del *moi*, no es un pensamiento latente ni un pensamiento amputado, sino esperanza, consumación y liberación: Por su contenido finito, originariamente indiferente al infinito, el gozo, vacío y origen a partir del cual puede surgir cualquier relación, permite al individuo suspender el horror del hay, del *il y a* y abrirse al infinito³².

Es precisamente el encierro en mí mismo lo que permite, posteriormente, abordar al prójimo. Al sentirme responsable, interpelado por el rostro de alguien, rompo definitivamente la totalidad ontológica, lo que empieza con el gozo, permitiéndome alcanzar de este modo lo pre-originario, aquello que va más allá de todo pensamiento e intención, la conciencia última de todos los contenidos que abarcan mi vida. Por lo tanto, es a partir del *autrui* desde donde alcanzamos lo infinito, que lejos de ser una conquista, la tierra prometida buscada, deseada y teorizada, consiste más bien en sumergirnos en la demanda de alguien que nada tiene que ver con ideas conceptualizadas que, de nuevo, nos sumergirían en la totalidad.

Es el otro el que disipa nuestro ego, ese círculo individualista que, aunque en un primer momento pueda parecer una liberación, se trata más bien de una condena – pasajera – de la que únicamente podemos salir acompañados del prójimo. *Panim* en hebreo significa rostros, haciendo referencia al plural tanto femenino como masculino. Todos somos *panim*, todos somos llamados a ser-en-la-piel del otro, exigiéndose, cada uno así mismo, una ética vivida. Más allá de que Levinas quiera hablar en calidad de filósofo, le resulta imposible despojarse de toda influencia espiritual judía y mantenerse al margen, consistiendo así su obra en una unidad inseparable de su persona: No cabe abordar el corpus de la obra del autor sin tomar en consideración la dualidad que lo atraviesa, una obra pese a todo única y cimentada en la coexistencia de dos géneros textuales diferenciados, a los que caracterizan prácticas discursivas y modalidades expresivas hondamente heterogéneas³³. A diferencia de la religión, la filosofía no aporta los consuelos que solo la primera puede proporcionarnos. Filosofar consiste en reflejar la trascenden-

³² Raoul Moati. *Événements Nocturnes. Essai sur Totalité et Infini*. (Paris: Hermann, 2012), 138-139.

³³ Alberto Sucasas, «Descubriendo el Talmud con Chouchani y Lévinas.» en *Emmanuel Lévinas: La filosofía como ética*, ed. por Andrés Alonso. (Valencia: PUV, 2008), 127.

cia del decir, de lo pre-originario, razonando acerca de aquello que es previo al saber y que lo permite.

Además, en la *Torá*, libro sagrado del judaísmo, podemos comprobar que el *hineni*, el sí de Abraham, radica en la aceptación e incorporación total, de alma y cuerpo, de palabra y obra hacia el mandato divino. El *hineni* de Levinas se presenta del mismo modo en el que Abraham lo hizo con Yavé, incluyendo así en su obra a cualquier ser humano, religioso o no. Dirigirse a toda la humanidad, sin excepción, pasa necesariamente por afirmarnos en cada rostro, respondiendo con un *aquí estoy* física y espiritualmente libre ante ti. En esto consiste el elemento fundante de una ética que va al encuentro del prójimo sin esperar su llamada: “Para decirlo claramente, la ética no se construye, se descubre”³⁴.

El término *Yo*, representa el *heme aquí*, respondiendo de todo y de todos, ya que la responsabilidad para con los otros no ha sido un retorno sobre sí mismo, sino una crispación exasperada que los límites de la identidad no puede retener³⁵. La proposición del rostro del otro encuentra su sentido en la respuesta que le ofrecemos respondiendo a su miseria desde la nuestra, desencadenándose así una serie de recursos que, no habrían cobrado vida, de haber puesto objeciones a la llamada. Es en este punto en el que reside la importancia de un proceso no anunciado, sino ofrecido como banquete identitario antropológico: El otro se presenta como absoluto, me recuerda mis obligaciones, me juzga y me domina en su trascendencia bajo la apariencia de extranjero, de viuda o de huérfano, con los cuales estoy obligado, y mi posición de *yo* consiste en poder responder a esta miseria esencial de otro, en descubrirme recursos³⁶.

Es tú humanización la que me convoca y es tu pobreza la que me demanda. Todos somos guardianes, custodios de los demás. De ahí que el rostro del prójimo sea el que me elige, tomando la iniciativa. *Aj* en hebreo significa hermano y *ajraiut* responsabilidad, conteniendo dicho término, en sí mismo, el compromiso hacia el semejante que nos conforma completándonos. Tu hermano es aquél con el que compartes la humanidad, la responsabilidad, siendo incluso más importante que tú mismo. Mi responsabilidad para con

³⁴ Graciano González, «El individualismo ético de E. Lévinas.» en *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas*, ed. por David Pérez y Moisés Barroso. (Madrid: Trotta, 2004), 79.

³⁵ Emmanuel Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. (Sígueme: Salamanca, 2011), 183.

³⁶ Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*. (Salamanca: Sígueme, 2006), 228.

el otro tiene como límite la sustitución, ser con y en él, a través de él, haciéndome palabra: Afirmarse hasta el extremo de hacerse lenguaje, el *Decir* es apertura y hablar es romper esta cápsula del lenguaje y entregarse³⁷. Cada rostro ordena nuestra existencia paralizándola, no en un sentido temporal objetivo, sino, más bien, en una temporalidad subjetiva que nos permite *reordenar* la auto-presencia en torno a ese prójimo que marca un nuevo comienzo cada vez, un nuevo encuentro en el que nos entregamos identificándonos: Este cuestionamiento de la conciencia pasiva implica una exposición del sujeto a los demás, un mandato irremisible a la responsabilidad por el otro, que precede, en su pasividad, a toda conciencia que lucha por el reconocimiento³⁸. La responsabilidad levinasiana me ordena antes de cualquier decisión, antes de toda deliberación, transformándome, de este modo, en un rehén libre: “Proximidad, comunicación y armonía, entendimiento o paz, que me incumbe en la proximidad y de la cual no puede descargarme el prójimo; por consiguiente, paz bajo mi responsabilidad, paz de la cual soy rehén, paz que yo soy el único en construir corriendo un bello riesgo peligroso que aparecerá al saber como incertidumbre³⁹”.

Además del mandato judío, Levinas es influido por la literatura rusa, concretamente es Dostoyevski el que, como puede verse a continuación, subraya en pocas pero hondas palabras que debemos responder por el mal que individual y colectivamente hacemos. Asimismo, el escritor ruso, previamente y en la misma línea que nuestro autor, amplía el concepto de libertad, universalizando el respeto y el cuidado, pues todos somos culpables ante todos y, cada uno, es más culpable que los otros: Amigo, en verdad esto es así, en cuanto te hagas sinceramente responsable de todo y de todos, inmediatamente verás que eso ocurre en realidad y que tú eres culpable por todos y por todo⁴⁰. Al retratarse como responsable-culpable de todo y ante todos, el yo adquiere una hondura y solidez destacable. El yo alcanza su verdadera entidad al convertirse en alguien humanamente insustituible, igual y distinto de sí mismo unifica en su persona lo particular y lo general, lo abstracto y

³⁷ Emmanuel Levinas, *De Dios que viene a la idea*. (Madrid: Caparrós, 2001), 126.

³⁸ Cristóbal Balbontin-Gallo, «Levinas vs. Derrida: Lire Autrement qu’être comme Réponse à la Critique de Violence et Métaphysique» *Convivium. Revista de filosofía*, n° 34. (Barcelona: Universitat de Barcelona, 2021), 157.

³⁹ Emmanuel Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. (Sígueme: Salamanca, 2011), 248.

⁴⁰ Fiódor Dostoyevski, *Los hermanos Karamazov*. (Barcelona: Alba, 2013), 435.

lo concreto: Entre el yo y los demás, notará Levinas a partir de Dostoievski, una “asimetría” radical que completa y hace más dolorosa la sustitución⁴¹.

Reflexiones conclusivas

Tal y como se ha visto, la filosofía de Emmanuel Levinas persigue el remplazo, no la anulación, del prójimo. Su propuesta culmina en un voluntariado demandante que se nutre de una ética asimétrica en la que no ayudo para ser ayudado ni me entrego para que el otro lo haga también. Posturas materialistas e interesadas que, aunque se han instaurado socialmente como normas y parámetros de conducta, deben ser desterradas junto con la totalidad vacía que nos anula como sujetos convirtiéndonos en “piezas” necesarias para el correcto funcionamiento del sistema imperante. Para Levinas, vivir consiste en el desarrollo de la ontología del prójimo, teniendo en cuenta sus necesidades hasta el extremo y la extenuación, sin condición ni represalias: La libertad de sustituir al otro, de *invertir la identidad* o quizás subvertirla en la deposición del yo frente a la prioridad del otro tratando de estar a su altura⁴². De este modo, la tarea que a cada uno nos corresponde llevar a cabo es eterna, jamás será completada y jamás nadie podrá sustituirnos en su realización. La interpelación del otro me hace insustituible, único e intransferible en cada mandato ético. Son los demás los que me empujan a lo infinito, no pudiendo ser expresada esta relación en términos de experiencia, porque lo infinito desborda el pensamiento que lo piensa⁴³.

Resulta interesante acercarse a la teoría levinasiana desde su gestación y maduración en los campos de concentración en los que el autor pasó cinco años de su vida, culminando así su pensamiento en todo lo contrario a las represalias que puede albergar un maltratado hacia el maltratador. Renovadora, fundante y contraria a la anulación o despersonalización del sujeto, en esto consiste la propuesta del autor, exportable a situaciones de crisis o pandemias, donde no solo importa la finalidad del acto concreto, también la forma que adoptamos respecto a los demás en aras de su salvación, que al mismo tiempo es la nuestra: Este encuentro va más allá de lo

⁴¹ Jorge Medina, «La influencia de Dostoievski en la filosofía de Emmanuel Levinas» *Acta Universitaria*, n° 24 / 2. (México: Universidad de Guanajuato, 2014), 33.

⁴² Silvana Rabinovich, *La huella en el palimpsesto. Lecturas de Levinas*. (México: D. F: UACM, 2005), 322.

⁴³ Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*. (Salamanca: Sígueme, 2006), 56.

categorial y solo puede ocurrir en la existencia, pero si algo ha enseñado la experiencia límite de la pandemia, es que el aislamiento que se vivió no es solo corpóreo sino ético, pues ha desvelado la magnitud de la marginalidad en la que vive el otro, condenado a una existencia desestimada o, mejor dicho, sin sentido desde los marcos hegemónicos⁴⁴. La ética del ego debe ser superada por una intersubjetividad real y no formal, lo que conduce a una nueva significación de las posturas externas demandantes y, más allá de adaptar al otro a mis esquemas y estructuras, yo soy el que debe adaptarse al otro en sus necesidades.

Referencias bibliográficas

Adorno, Theodor Ludwig. *Crítica de la cultura y sociedad I*. Madrid: Akal, 2008.

Alonso, Andrés (Ed.). *Emmanuel Lévinas: La filosofía como ética*. Valencia: PUV, 2008.

Ayuso, Jesús María. «Presentación a la edición española.» en *Ética e infinito de Levinas*, de Emmanuel Levinas. Madrid: Visor, 1991.

Baeck, Leo. *Este pueblo Israel. El significado de la existencia judía*. Wroclaw: MS Publishers, 2019.

Balbontin-Gallo, Cristóbal. «Levinas vs. Derrida: Lire Autrement qu'être comme Réponse à la Critique de Violence et Métaphysique.» *Convivium. Revista de filosofía*, nº 34 (2021):141-169.

Beltrán, Esteban J. «Ser frente a la muerte: Un estudio a propósito de la muerte según Paul Ricoeur y Emmanuel Lèvinas.» *Universitas Philosophica*, nº 61 (2013): 217-235.

Chalier, Catherine. *La huella del infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*. Barcelona: Herder, 2004.

Dostoyevski, Fiódor. *Los hermanos Karamazov*. Barcelona: Alba, 2013.

Galabru, Sophie. *Le temps à L'oeuvre. Sur la pensé d'Emmanuel Levinas*. Paris: Hermann, 2020.

⁴⁴ Remberto Ortega, «The Covid-19 pandemic as a limit experience of the sense of existence of the post-modern human being.» *Sofia. Colección de Filosofía de la Educación*, nº 30 (2021): 294.

González, Graciano. «El individualismo ético de E. Lévinas» en *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas*, ed. por Pérez David y Barroso Moisés. Madrid: Trotta, 2004.

Guwy, France. «La asimetría del rostro. Entrevista a Emmanuel Lévinas.» en *Emmanuel Lévinas: La filosofía como ética*, ed. por Alonso, Andrés. Valencia: PUV, 2008.

Husserl, Edmund. *La filosofía, ciencia rigurosa*. Madrid: Encuentro, 2009.

Lévinas, Emmanuel. *Ética e infinito*. Madrid: Visor, 1991.

Lévinas, Emmanuel. *La totalidad como absurdo. Humanismo del otro hombre*. Madrid: Caparrós, 1998.

Lévinas, Emmanuel. *De la existencia al existente*. Madrid: Arena, 2000.

Lévinas, Emmanuel. *De Dios que viene a la idea*. Madrid: Caparrós, 2001.

Lévinas, Emmanuel. «Firma» en *Difícil libertad*. Madrid: Caparrós, 2004.

Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme, 2006.

Lévinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 2011.

Medina, Jorge. «La influencia de Dostoievski en la filosofía de Emmanuel Lévinas.» *Acta Universitaria*, nº 24 / 2 (2014): 27-40.

Moati, Raoul. *Événements Nocturnes. Essai sur Totalité et Infini*. Paris: Hermann, 2012.

Móses, Stephane. *Más allá de la guerra. Tres estudios sobre Lévinas*. Barcelona: Riopiedras, 2004.

Ortega, Remberto. «The Covid-19 pandemic as a limit experience of the sense of existence of the post-modern human being.» *Sofía. Colección de Filosofía de la Educación*, nº 30 (2021): 273-296.

Pérez, Antonio. «La crítica de Lévinas a la filosofía trascendental moderna.» en *Emmanuel Lévinas: La filosofía como ética*, ed. por Alonso, Andrés. Valencia: PUV, 2008.

Platón. *Diálogos. III. Fedón, Banquete, Fedro*. Madrid: Gredos, 1997.

Platón. *Menón*. Madrid: Istmo, 1999.

Platón. *Diálogos. IV. República*. Madrid: Gredos, 2003.

Rabinovich, Silvana. *La huella en el palimpsesto. Lecturas de Levinas*. México: UACM, 2005.

Serna, John Jairo. «Emmanuel Lévinas y Juan Pablo II: amistad, pensamiento y perspectivas éticas.» *Revista Universidad Católica de Oriente*, nº 32 (2011): 23-34.

Sebbah, François David. *Lévinas*. Paris: Les belles Lettres, 2000.

Sucasas, Alberto. «Descubriendo el Talmud con Chouchani y Lévinas.» en *Emmanuel Lévinas: La filosofía como ética*, ed. por Alonso, Andrés. Valencia: PUV, 2008.

Urabayen, Julia. «Las huellas del judaísmo en la filosofía de Emmanuel Lévinas.» en: Alonso, Andrés. (Ed.), *Emmanuel Lévinas: La filosofía como ética*, ed. Alonso, Andrés. Valencia: PUV, 2008.

VV. AA. *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas*. Madrid: Trotta, 2004.

RESEÑAS

Aldave Medrano, Estela, *La muerte de Jesús en el Evangelio de Juan. Historia y memoria* (FMF) 631-632; **Baura de la Peña, Eduardo - Sol Thierry**, *Iglesia, personas y derechos. Curso introductorio al derecho canónico* (MAEA) 652-654; **Bertazzo, Luciano**, *Colligere fragmenta. Studi e ricerche di storia religiosa* (MAEA) 648-650; **Cano Gómez, Guillermo J.**, *Historia de los padres y doctores de la Iglesia* (DTC) 650-652; **Doyle, Eric**, *The essence of Franciscan Spirituality* (MAEA) 654-656; **Enxing, Julia**, *Culpa y pecado de (en) la Iglesia. Una investigación en perspectiva teológica* (BPA) 640-641; **Guijarro, Santiago**, *La memoria viva de Jesús. Dinámicas de la transmisión oral* (FMF) 632-633; **González de Cardedal, Olegario**, *La pregunta por Dios. Experiencias límite y respuestas de fe* (PSA) 641-643; **Kessler, Hans**, *¿Resurrección? El camino de Jesús hasta la cruz y la pas* (JMSC) 643-647; **Lampe, Peter**, *Los primeros cristianos en Roma. De Pablo a Valentín* (FMF) 633-635; **Lohfink, Gerhard**, *Al final ¿la nada? Sobre la resurrección y la vida eterna* (FMF) 647-648; **Lohfink, Gerhard**, *Entre el cielo y la tierra. Una nueva interpretación de los textos bíblicos fundamentales* (PSA) 635-636; **Noguez, Armando**, *Las grandes controversias de Jesús. Relatos, historia y mensaje descolonizador según Marcos* (FMF) 636-637; **Pikaza, Xabier**, *Enséñanos a orar. El libro de los Salmos. Lectura cristiana* (FMF) 637-638; **Vásquez Pérez, María Nely**, *Lectura postcolonial de Gálatas en Tatha Wiley y Davina López. Claves metodológicas para una espiritualidad bíblica* (MRVA) 638-639; **Yugar, Theresa A. – Robinson, Sarah E. – Dube, Lilian, - Hinga, Teresia Mbari**, *Valuing Lives, Healing Earth: Religion, Gender and Life on Earth* (AMW) 656-660.



INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM
Servicio de Publicaciones

