

TEORIAS DA JUSTIÇA

## Cuatro claves antropológicas en *Humanismo del otro hombre* de Emmanuel Levinas Four anthropological concepts on Levinas' *Humanism of the Other*

Jorge Medina Delgadillo<sup>1</sup>

---

**Resumen:** El artículo busca exponer el pensamiento de Emmanuel Levinas en su obra *Humanismo del otro hombre* en torno a cuatro cuestiones fundamentales: identidad, relación, libertad y trascendencia. Opuesta a la postura de Nietzsche y de otros autores modernos respecto a cada una de estas cuestiones, Levinas presentará una solución paradójica a estas cuatro grandes claves antropológicas que sirven de fundamento para elaborar una teoría de la justicia: la identidad será entendida como vulnerabilidad; la relación como heteronomía; la libertad como diaconía y Obra; la ética como el encuentro religioso fundamental.

**Palabras clave:** Levinas, antropología, justicia, humanismo

**Abstract:** This article explains the thought of Emmanuel Levinas in his work *Humanism of the Other* around four key issues: identity, relationship, freedom and transcendence. Opposed to the position of Nietzsche and other modern philosophers about each of these issues, Levinas present a paradoxical solution to these four major anthropological keys that serve as the basis for developing a theory of justice: identity will be understood as vulnerability; the relationship as heteronomy; freedom as *diakonia* and Work; ethics as the fundamental religious experience.

**Keywords:** Levinas, anthropology, justice, humanism

---

---

<sup>1</sup> Doctor en filosofía por la Universidad Panamericana, actualmente Decano del Departamento de Artes y Humanidades de la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP) en México. <jorge.medina@upaep.mx>



## Introducción

El presente trabajo intentará exponer la postura de Emmanuel Levinas en su obra *Humanismo del otro hombre*, centrándonos en cuáles son las condiciones de realización de la justicia teniendo como telón de fondo la finitud humana. Esta obra, ya de madurez (1972), tiene como precedentes no sólo su obra más conocida: *Totalidad e infinito* (1961), sino el movimiento de 1968 que cimbró a los ambientes académicos parisinos, y que prolongaba, como un eco, la postura nietzscheana frente a la finitud.

Hay un planteamiento de cuatro preguntas clave que sugiere Luis Romera en su libro *finitud y trascendencia*<sup>2</sup> para situar de manera inicial la postura general de Nietzsche, a saber: a) ¿el ser humano carece de identidad o la tiene?, b) ¿si la libertad es autoafirmación o heteroafirmación, es decir, la expresión del yo, o la relación con un tú?, c) ¿si es esencial a la libertad finita devenir constantemente para no dejar de ser libertad, o bien, existe un acto en que, sin dejar de ser ella, se realiza plena y definitivamente?, y d) ¿si es innecesaria la relacionalidad al Ser Infinito y Trascendente pues la existencia humana se realiza en la inmanencia o bien, existe como fundamental la dimensión religiosa? La postura del filósofo alemán se puede concebir como la primera de las posibles respuestas a cada una de las preguntas planteadas.

Siguiendo este posicionamiento inicial, podemos decir que Emmanuel Levinas se coloca como antípoda de Nietzsche: para él, en efecto, el ser humano tiene identidad, sin embargo, no es una identidad que el Yo fragüe desde sí y para sí, sino que el Otro vendrá a ser el verdadero "principio de identidad" del yo, por paradójico que parezca, en otras palabras, se pronunciará por una identidad no egoísta. Ante la segunda cuestión, Levinas presentará recelos ante la postura de quienes afirman la voluntad de potencia, la libertad autodeterminante que domeña al mundo y al prójimo para no perder su esencia; más bien, verá en la renuncia del Yo a sí, en la libertad de servir (pérdida de autonomía) la verdadera libertad: heteronomía, mandato. En cuanto a la tercera pregunta en *Humanismo del otro hombre* se plantea el tema de la "Obra", que junto con la noción de "substitución" constituirán el acto radical de la libertad y de la justicia, en que estriba la realización (la cual es descentramiento del yo, no-identidad a favor del prójimo). Por último, ya en esta obra, como lo será en *De Dios que viene a la idea* y en sus obras propiamente judías, Levinas optará por el carácter ineludible que representa Dios para cada vida humana, sin embargo, no porque ésta le busque, sino porque Aquél se le revela. Dios funda la relación; su trascendencia (en tanto lejanía) se revela inasible en la cercanía del rostro del prójimo y desde allí manda el orden de la justicia, impele a la responsabilidad del yo.

---

<sup>2</sup> Cfr. ROMERA OÑATE, L. *Finitud y trascendencia*. Pamplona: Eunsa, 2004, pp. 24-25.

Desarrollaremos a continuación con mayor extensión la respuesta que dará Levinas a las preguntas antedichas.

## 1. Identidad sin identidad

Levinas hará un reproche a los filósofos occidentales que ponen énfasis en la inmanencia como presencia de lo no-yo en el yo, como síntesis final lograda en la vida subjetiva que totaliza o contotaliza al yo con su exterior, un exterior físico, material, o para decirlo mejor, un distante más que un *extraño* en sentido propio<sup>3</sup>. Al yo lo separa del otro físico sólo la distancia, una distancia franqueable a la razón, a la libertad, al poder del yo. La apercepción trascendental kantiana, que unifica los datos de la experiencia –y lo experimentado mismo– con la subjetividad, ha sido una noción fundamental para la filosofía occidental, que encuentra en el Absoluto de Hegel su mayor pretensión y que, matizada por el yo puro de Husserl o el horizonte de comprensión del ser de Heidegger, encierran el hechizo de la anulación de la exterioridad, de una pretendida exterioridad.

Lo otro, en el idealismo, no es más que un momento del yo, un obstáculo que incluso el yo se ha puesto -a modo fichteano- para educir de sí la voluntad de poder y manifestarse como superior a lo otro, asumiéndolo al final como parte de sí<sup>4</sup>. Una verdadera exterioridad implicaría la renuncia a la posesión -incluso a la comprensión total- de lo otro. Lo exterior es formal y esencialmente exterior, sin importar su condición o contenido; si en algún momento lo exterior forma o conforma la interioridad, nunca fue realmente exterior, sino sólo en apariencia y momentáneamente. Este exterior, jamás interiorizable ni interiorizado, es el Otro, el nunca perteneciente a la esfera de posibilidades de la inmanencia.

La brecha que se abre entre el intelecto y el mundo sólo consiste en espacio y tiempo, como si se quisiera decir que 'sólo es cuestión de tiempo' el que el yo lo sepa todo, o bien, 'sólo es una cuestión de distancia' lo que me separa del conocimiento de lo otro. El yo, individual o

---

<sup>3</sup> Cfr. LEVINAS, E. *Humanismo del otro hombre*. México: Siglo XXI, 2005, p. 48: "El sentido, en tanto que orientación, no indica acaso un impulso, un fuera de sí hacia *el otro que sí*, mientras que la filosofía insiste en reabsorber todo Otro en el Mismo y en neutralizar la alteridad."

<sup>4</sup> Cfr. DE TORRES, M. J. "Metafísica y filosofía de la religión en Hegel". En: *Enrahonar*, 28 (1997), 94: "En el sistema hegeliano cuanto acontece entre Dios y el mundo no se basa en la libertad de la plenitud divina, sino en la necesidad que mueve a un Absoluto indigente de lo otro de sí. La entrega generosa, personal y gratuita, deja de ser la verdad última en la que se fundamentan las relaciones entre Dios y el hombre. La aparición relevante de lo Otro, como realidad nunca plenamente apresable y sólo captable en la apertura siempre renovada a la Trascendencia, deja paso en Hegel a una única autoconciencia absoluta que reabsorbe toda diferencia. De acuerdo con la aguda apreciación de Levinas, en Hegel no hay lugar para el verdadero Infinito, puesto que todo se reduce a totalidad ontológica marcada por la lucha de contrarios; no hay verdadera historia, aparición novedosa y gratuita de lo Otro en el mundo, sino eterna repetición de lo Mismo".

abstracto -humanidad- alcanzará, bajo estos supuestos, el conocimiento y posesión total de lo otro, es decir, *totalizará* en su inmanencia la exterioridad: la voluntad de poder se consumará.

No obstante, Levinas ve el fracaso de estas filosofías modernas de la subjetividad. En efecto, la modernidad consideró la subjetividad en términos de poder, y así, el Otro era visto como obstáculo a superar, de ahí que la identidad se conseguía cuando se anulaba la identidad del Otro, cuando se le asumía bajo los propios poderes. Ser "yo" suponía dejar de ser al otro: el holocausto perpetrado por el Nacionalsocialismo. Levinas quiere invertir esta dolorosa filosofía-experiencia que él padeció de manera que "ser yo signifique ser otro"<sup>5</sup> o en palabras de Paul Celan: "Yo soy verdaderamente yo, cuando soy Tú". La identidad de la subjetividad radicará en la no-identidad, en la des-centración del ego como objeto de la propia existencia, para dar paso a la preeminencia del Otro, al cual Levinas no llamará con un Tú (como sí lo hace Buber), sino con un Usted, para indicar así su altura y precedencia.

La identidad es, por tanto, la vulnerabilidad, la humillación querida y manifiesta a favor de la alteridad. Así lo dice nuestro autor: "la vulnerabilidad es la obsesión por el otro o la aproximación del otro (...) Aproximación que no se reduce ni a la representación del otro, ni a la conciencia de la proximidad. Sufrir por el otro, es tenerlo al cuidado, soportarlo, estar en su lugar, consumirse por él"<sup>6</sup>. Levinas evoca el Salmo 119 para recordar que el ser humano es "forastero" perpetuo, pero escala esta categoría al concebir que no sólo no es está en una tierra, sino que incluso no se está en sí mismo como tierra. El yo es nómada en lo más profundo de su ser, camina, va... hacia el otro, no descansa en sí. Si, pues, de raíz no hay identificación (identidad) del yo consigo mismo, cuál es entonces la raíz o principio que otorga identidad al yo: "la no indiferencia fundamental con respecto a los otros hombres"<sup>7</sup>.

"Nadie puede quedarse en sí mismo: la humanidad del hombre, la subjetividad, es una responsabilidad por los otros, una vulnerabilidad extrema (...) Extranjero de sí, obsesionado por los otros, in-quieto, el Yo es rehén, rehén en la recurrencia misma de un yo que no cesa de fallarse a sí mismo. Pero de este modo, siempre más próximo a los otros, más obligado agravando su fracaso ante sí mismo"<sup>8</sup>. Nada más paradójico, pero nada más real: un padre, por ejemplo, adquiere identidad de padre no en cuanto se mira a sí, toma cuidado de sí y piensa para sí, sino cuando, en detrimento de sí, ve por su hijo, cuando sacrifica su sueño por que el hijo lo tenga, cuando no atiende su hambre por atender la del hijo; es

---

<sup>5</sup> Cfr. LEVINAS, E. *Humanismo...* p. 121: "¿Es cierto que la experiencia más humilde, de aquel que se *pone en lugar del otro* -es decir, se acusa del mal o del dolor del otro- no está animado del sentido más eminente según el cual 'yo es otro'?"

<sup>6</sup> LEVINAS, E. *Humanismo...* p. 124.

<sup>7</sup> LEVINAS, E. *Humanismo...* p. 130.

<sup>8</sup> LEVINAS, E. *Humanismo...* pp. 130-131.

curiosamente el descuido del Yo (un Yo que dice relación a un Tú) lo que precisamente hizo adquirir a ese Yo identidad de padre.

Como se sabe, una crítica a este concepto levinasiano de identidad sin identidad, es decir, de alteridad infinita, se dio por Derrida en su artículo *Violencia y metafísica*, en 1963. Derrida comienza haciendo un elogio al proyecto de Levinas: intenta liberarse –liberar a la filosofía misma– de la dominación de lo Mismo y de lo Uno, que son otros nombres para la luz del ser y del fenómeno, que oprimen ontológica o trascendentalmente, pero a su vez son la coartada de toda opresión en el mundo<sup>9</sup>. Levinas intenta, a juicio del filósofo argelino, exceder la filosofía del ser, pero no para ir al neutro Bien<sup>10</sup> ya anunciado por Platón, sino al Otro<sup>11</sup>, al cual no se le percibe o conceptualiza, sino que se le invoca.

¿Pero cómo se ha de invocar o clamar al Otro? ¿No señala acaso Derrida que se le debe considerar previa y tácitamente como un Yo? Sin ser *mi* Yo, el Otro debe ser *un* Yo capaz de habla, poseedor de Rostro. La egoidad debe ser sostenida, tanto para Nietzsche como para Derrida, como base, y el lenguaje que habla su filosofía es el del Ser. Pero eso es precisamente lo que quiere refutar Levinas. Éste persigue cuatro puntos: a) salir de la ontología para entrar en la ética; b) la alteridad, para ser tal, debe ser infinita e inconmensurable; c) la relación con el Otro es anárquica, pues el ego no es el principio ni de ser ni de comprensión de la alteridad; d) entre el Yo y el Otro no hay relaciones simétricas, de lo contrario se contotalizarían en una sola unidad. Derrida, por su parte, juzga inconsistente el sistema levinasiano y a cada punto hará fuertes críticas en *Violencia y Metafísica*, que por ahora resumimos de la siguiente manera:

a) El ser es necesario, pues sin él –cópula– el lenguaje –violencia de la predicación a un sujeto– sería imposible. Sin lenguaje no habría llamado, sin llamado no habría responsabilidad, sustitución: ética. Levinas ha leído mal, según Derrida, a Heidegger, pues el ser no es un ente excelente, ni un amo o tirano; el ser no tiene complicidad con la totalidad. Por el contrario, el ser “condiciona el *respeto* del otro *como lo que es: otro*”<sup>12</sup>. b) Lo Otro, en tanto infinitamente otro, es inviable, pues “si el rostro *es*

---

<sup>9</sup> Cfr. DERRIDA, J. *La escritura de la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989, p. 112.

<sup>10</sup> Para los griegos, el Bien es neutro porque no tiene rostro, porque es una fuerza anónima. Cfr. DERRIDA, J. *La escritura...* pp. 136-137: “Aristóteles compara ciertamente el principio trascendente del bien con el jefe de los ejércitos; ignora sin embargo el rostro, y que el dios de los ejércitos es La Faz. El rostro no significa, no se presenta como un signo, sino que *se expresa*, dándose *en persona*, en sí, *kath' autó*: «La cosa en sí se expresa”.

<sup>11</sup> Cfr. DERRIDA, J. *La escritura...* p. 116: “*A nuestra manera*, es decir, que la ex-cedencia ética no se proyecta hacia la neutralidad del bien, sino hacia el otro, y que lo que (es) *epékeina tes ousías* no es esencialmente luz, sino fecundidad o generosidad. La creación no es creación más que *de* lo otro, no es posible sino como paternidad, y las relaciones del padre con el hijo escapan a todas las categorías de la lógica, de la ontología y de la fenomenología”.

<sup>12</sup> DERRIDA, J. *La escritura...* p. 185.

*cuerpo*, es mortal. La alteridad infinita como muerte no puede conciliarse con la alteridad infinita como positividad y presencia”<sup>13</sup>. c) No podemos escapar del tiempo presente como suelo que nos une o contotaliza, pues “si la palabra es un movimiento de trascendencia metafísica, ella es la historia, y no el más allá de la historia”<sup>14</sup>. d) La noción de asimetría es también insostenible, pues si lo que consta al ego es su ser propio de ego, no queda más que el otro no goce de dicho estatuto y se recluya en una incompreensión total, en un desconocimiento radical en donde no habría culpa a causa de la ignorancia: “La egoidad del otro le permite decir, como a mí, «ego», y por eso es el otro, y no una piedra o un ser sin palabra *en mi economía real*. [...] Es, a pesar del absurdo lógico de esta formulación, la simetría trascendental de dos asimetrías empíricas. El otro es para mí un ego, del que sé que se relaciona conmigo como con otro”<sup>15</sup>. Para Derrida si no se le concede estatuto de ego al otro, habría violencia sin víctima, e incluso, violencia sin autor, pues el yo, es el otro del otro.

## 2. Heteronomía y diaconía

Antes de afirmar que el Otro es “nomos” o ley (heteronomía) y que la actitud del yo es la del servicio (diaconía) y la justicia en grado máximo, Levinas precisa *afirmar* la alteridad del Otro. El Otro no es lo Mismo, ni después de ninguna reducción trascendental puede conformarse a lo Mismo; tampoco es memoria o analogía de lo Mismo, como si un recuerdo evocara su presencia misteriosa o una proporción desvelara su esencia. Lo Otro es radicalmente exterior, extranjero. Levinas utilizó el recurso literario a dos personajes: Ulises y Abraham, el primero salió de su patria para volver a ella, constantemente refería a sus costumbres y tradiciones, anhelos y recuerdos para comprender y emprender su presente en el extranjero, por el contrario, Abraham salió de su patria para nunca regresar, partió a lo desconocido, a lo radicalmente otro: “la filosofía se produce como una forma, en la cual se manifiesta el rechazo al compromiso en el Otro, la espera es preferida a la acción, la indiferencia frente a los otros, la alergia universal de la primera infancia de los filósofos. El itinerario de la filosofía sigue siendo el de Ulises cuya aventura en el mundo sólo ha sido un retorno a su isla natal -una complacencia en el mismo, un desconocimiento del Otro.”<sup>16</sup> Como afirma Pintor Ramos: “Levinas ha visto repetidas veces en el asunto de Ulises la personificación de la filosofía occidental. Ulises sale de su patria y es el “mismo” Ulises quien terminará regresando a ella; en su largo viaje por lo exterior se aprovechará astutamente de todo lo que pueda apropiarse, saldrá victorioso de infinidad de peligros que no lograrán alterar su

---

<sup>13</sup> DERRIDA, J. *La escritura...* p. 155.

<sup>14</sup> DERRIDA, J. *La escritura...* p. 158.

<sup>15</sup> DERRIDA, J. *La escritura...* p. 169.

<sup>16</sup> LEVINAS, E. *Humanismo...* p. 49.

identidad, navegará ente Scilla y Caribdis con la proa siempre puesta a un destino final bien conocido de antemano [...] Al griego Ulises contraponen Levinas la "aventura" del judío Abraham, quien deja su tierra y sus conocidos partiendo hacia lo ignoto con la prohibición expresa de regresar; su identidad será trabajoso resultado de la alteración que lo otro produce en su irreductibilidad a lo mismo, siempre abierto a lo nuevo y siempre expuesto a lo desconocido desde algo que no tiene en él su comienzo y que tampoco tiene meta previsible."<sup>17</sup>

Por el contrario, Abraham es el arquetipo del que busca y desea lo radicalmente -lo verdadera e infinitamente Otro-: "Lo Otro metafísicamente deseado no es "otro" como el pan que como, o como el país en que habito, como el paisaje que contemplo, como a veces, yo mismo a mí mismo, este "yo", este "otro". De estas realidades, puedo "nutrirme" y, en gran medida, satisfacerme, como si me hubiesen simplemente faltado. Por ello mismo, su alteridad se reabsorbe en mi identidad de pensante o de poseedor. El deseo metafísico tiende hacia lo totalmente otro, hacia lo absolutamente otro"<sup>18</sup>.

La aventura, fama, valor e incluso heroísmo de Ulises no son más que momentos de un yo que se funda a sí mismo, que se identifica, que adquiere mismidad. El yo, lo Mismo, busca comprenderse y conocerse, aún en el espejo del Otro; el recorrido que hace el Mismo hacia el Otro no es por el Otro, sino por sí Mismo, para oponerse al Otro, y en esa oposición, reconocer su poder, sus alcances, su conformación. Al final de la Odisea, tras haber conocido innumerables lugares, seres míticos y fenómenos naturales, el que terminó conociéndose fue el mismo protagonista. La aventura del yo moderno es egología. Para Levinas, eso no es aventura, es farsa.

Ahora bien, Levinas no critica la egología del idealismo moderno para caer en el antihumanismo heideggeriano. No es que el humano esté en función de la comprensión del ser pues así "la subjetividad aparecerá en vista de su propia desaparición, como momento necesario de la estructura del Ser, de la Idea. Momento en el sentido, casi temporal, de momentáneo, transitorio, pasajero"<sup>19</sup>. Para Levinas el Otro posee una anterioridad al Yo, es pasado inmemorial jamás representado ni representable (de esta manera trata de evadir la tentación de reducir el Otro al Yo).

El Yo es cuestionado en su estatuto de indiferencia o de egoísmo por el Otro que viene a él. El Otro, cuando se manifiesta al Yo (Levinas llamará a este acontecimiento la "visitación"), le impone una responsabilidad ineludible: hacerse cargo de él. En efecto, ante el Otro más otro (huérfano, viuda, extranjero), el Yo tiene una responsabilidad de la que no puede

---

<sup>17</sup> PINTOR RAMOS, A. "En las fronteras de la fenomenología: el creacionismo de Levinas". En: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 19/1 (1992), p. 194.

<sup>18</sup> LEVINAS, E., *Totalidad e infinito*, Salamanca: Sígueme, 1999, p. 57.

<sup>19</sup> LEVINAS E., *Humanismo...*, pp. 89-90.

sustraerse, al modo como Caín se sustrae de la pregunta sobre Abel<sup>20</sup>. Esa responsabilidad intransferible es precisamente la que le da identidad al Yo, la que le urge a responder, a actuar por el otro. Anterior a la libertad es el compromiso y responsabilidad que el rostro indefenso del otro suscita en el yo: elección, obediencia.

El Otro manda o, más bien, en el rostro del prójimo se expresa el mandato. Mandato que se dirige a mí y a nadie más, y en razón de ese mandato es que soy yo, y no otro. Es en este sentido que la segunda pregunta esbozada al inicio tiene su respuesta: la relación es primera, la autoafirmación, segunda; y es sólo en función de la primera que la segunda cobra sentido. El contenido de la libertad es la vida -y la muerte- del otro no la propia. Heidegger de cabeza: no es mi muerte y la angustia el verdadero existenciario, sino la muerte de aquél que da sentido y razón a mi vida. "Responsabilidad que no debe nada a mi libertad es mi responsabilidad por la libertad de los otros. Allí, donde yo hubiera podido seguir siendo espectador, soy responsable, es decir, aún hablante. Ya nada es teatro, el drama ya no es juego. Todo es grave"<sup>21</sup>.

Ante el rostro del otro sólo cabe, pues, la diaconía, actitud fundamental de la existencia que indica ya el sentido: es al otro a quien se sirve, incluso hasta el extremo de la esclavitud aceptada libremente.<sup>22</sup> La presencia del rostro del prójimo es mandato: la conciencia se ve cuestionada por esa presencia, e impele a que el Yo salga de sí, acuda al encuentro.

Este itinerario que va de la heteronomía hasta la diaconía, Levinas lo desarrolla minuciosamente en los nueve apartados del primer ensayo de *Humanismo del otro hombre*. En resumen, Levinas declara incompleta la receptividad de la percepción para dar lugar a la significación, la cual precisa de la encarnación (el hecho de ser cuerpo) como condición para que exista un verdadero horizonte de sentido de toda comprensión y de toda producción cultural; pero la más profunda significación no es la económica, que nos ata a la necesidad y no a la excedencia, al ego y no al alter, sino la significación ética en donde la subjetividad se comprende

---

<sup>20</sup> Cfr. TODISCO, O. "L'io e l'altro secondo G. Duns Scoto e E. Levinas". En: *Antoniano* 71/2 (1996), p. 288: "Il cammino triunfale dell'Occidente pare sia statu accompagnato dall'ombra di Caino. A Dio che gli chiede: «Dov'è tuo fratello?», Caino risponde: «Forse che io sono il guardiano di mio fratello?» Caino non derise Dio né la sua risposta ha il sapere infantile di chi dice: «Abele non sono io, è l'altro, chiedilo a lui». La risposta di Caino è sincera. In essa manca solo l'etica -la responsabilità. In essa vi è solo l'ontologia -l'essere. Io sono io e lui è lui. Noi siamo esseri ontologicamente separati, ed ognuno è responsabile di sé. L'io (Caino) contro il tu (Abele)".

<sup>21</sup> LEVINAS, E. *Humanismo...* pp. 105-106.

<sup>22</sup> Cfr. LEVINAS, E. *Transcendance et intelligibilité*, Genève: Labor et fides, 1996, pp. 43-44: "L'élection se substitue chez moi à la notion d'individuation. Je dis, par exemple, qu'il y a dans la responsabilité incessible une individuation du moi par l'élection. J'essaie une réhabilitation de l'hétéronomie tant qu'elle peut ne pas signifier qu'esclavage".

como un para-el-otro y a través de ella se manifiesta la Huella de Dios en la sociedad humana.

### 3. La Obra como movimiento justo

Mas, ¿cómo se realiza la diaconía y cuáles son sus modos de realización efectiva? Aún con la inversión de términos operada por Levinas donde la libertad infinita es suplida por una responsabilidad infinita por el prójimo, responsabilidad que habita en un yo finito, ¿cómo se relaciona el yo con este primer infinito (ético) que supone la presencia nunca integrable del próximo?

Toda la existencia del Mismo se vuelve Obra, se vuelve un para-el-Otro, se vuelve servicio (διάκονος, en griego, significa sirviente). El Otro es justo el sentido y la orientación del ser y quehacer, sin que la orientación provenga de la necesidad o asegure un futuro. En palabras de Levinas: "Una orientación que va *libremente* del Mismo al Otro es Obra [...] La Obra es una relación con el Otro, alcanzado pero no tocado. Se perfila fuera de la 'delectación amorosa' del fracaso y de las consolaciones por las cuales Nietzsche definía al cristianismo"<sup>23</sup>.

Levinas recordará cómo muchas filosofías se complacen en la contemplación lejana y *desinteresada* de la realidad del Otro: "La filosofía se produce como una forma en la cual se manifiesta el rechazo al compromiso en el Otro, la espera es preferida a la acción, la indiferencia frente a los otros, la alergia universal de la primera infancia de los filósofos"<sup>24</sup>. El filósofo judío quiere ser congruente con la heteronomía y la alteridad radical anteriormente planteadas y busca un movimiento que partiendo del Yo no tenga al sí mismo -directa o indirectamente- como término: este movimiento es la Obra. A diferencia de la técnica, que es la negatividad frente a la naturaleza, la Obra "exige una generosidad radical del movimiento que va en el Mismo hacia el Otro. Exige, por lo tanto, *ingratitude* del Otro. La gratitud sería precisamente el retorno del movimiento a su origen"<sup>25</sup>.

Obra es donación incondicional, sin presupuestos ni anticipaciones; es residir en el destino sin retornar al origen: an-arquía (en el sentido que se rechaza el retorno al principio de la acción) o in-gratitud (desinterés, descuido de sí). "En tanto que orientación absoluta hacia el Otro -en tanto que sentido- la obra sólo es posible en la paciencia, la que, llevada hasta sus últimas consecuencias, significa, para el Agente: renunciar a ser contemporáneo de la conclusión, actuar sin entrar en la Tierra Prometida"<sup>26</sup>.

---

<sup>23</sup> LEVINAS, E. *Humanismo...* pp. 50-51.

<sup>24</sup> LEVINAS, E. *Humanismo...* p. 49.

<sup>25</sup> LEVINAS, E. *Humanismo...* p. 50.

<sup>26</sup> LEVINAS, E. *Humanismo...* p. 51.

La Obra es, pues, acción desinteresada más allá de mi tiempo. No es pues, el tiempo del yo el horizonte de las posibilidades de acción, sino el tiempo del Otro, que *per se*, es otro para el yo. No ser contemporáneo es condición de donación y en la donación está la realización de la persona en la existencia. No es un superhombre que adviene la meta de los esfuerzos del yo histórico, del aún hombre, pues en cierta medida los esfuerzos de ese hombre constituyen ya parte integral del futuro hombre. Advenimiento que reúne en el futuro los esfuerzos presentes: coexistencia sin fronteras temporales. A Nietzsche opone Levinas a los grandes profetas, que renuncian incluso a la promesa por que ésta se realice en el Pueblo del cual no formarán parte. Generosidad propia de quien ha comprendido que en el prójimo está el sentido de la existencia.

A fin de cuentas, la acción no se vuelve banal o inauténtica porque esté referida a un término temporal de inmediatez. La banalidad no proviene del horizonte de temporalidad, y de su interminable concatenación causal, sino que proviene del horizonte de alteridad: no es acaso insensato destinar los esfuerzos de toda una vida a un ser (el mismo yo) que a fin de cuentas morirá; no cobra más sentido el destinar, incluso la vida entera - con su costo radical- a la vida de Otro.

Si existe un destino, una vocación universal del hombre, Levinas no duda en afirmar que radica en ser don para el Otro<sup>27</sup>.

#### 4. Dios y el rostro prójimo o la ética como encuentro religioso

En *Humanismo del otro hombre* Levinas no trata extensamente el tema de Dios, sin embargo, se puede responder con algunos textos alusivos a Dios en otras obras a la cuarta pregunta tratada al inicio del trabajo. Lo primero que hay que decir es que para Levinas no es el hombre quien va a Dios, sino Dios quien viene al hombre; viene incluso a su mente, desbordando el concepto que indica contenerle. Este punto, tomado de Descartes (el finito posee la idea de Infinito) se aúna a la intención levinasiana del Dios que viene (Mesías) a redimir al Otro (la humanidad). La visitación que realiza lo divino a lo humano siempre se reviste de la carne humana: "La dimensión de lo divino se abre a partir del rostro humano. Una relación con lo Trascendente –libre, sin embargo, de todo dominio de lo Trascendente– es una relación social. Aquí lo Trascendente, infinitamente Otro, nos solicita y nos llama. La proximidad del Otro, la proximidad del prójimo, es en el ser un momento ineluctable de la revelación, de una presencia absoluta (es decir, separada de toda relación) que se expresa. Su epifanía misma consiste en solicitarnos por su miseria en el rostro del Extranjero, de la viuda y del huérfano"<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Cfr. LEVINAS, E. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 1995, p. 229.

<sup>28</sup> LEVINAS, E. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1999, p.101.

Levinas reconoce que no se ha dicho nada del Mesías si el imaginario colectivo lo considera como alguien que pone milagrosamente fin a la violencia del mundo, al imponer la justicia o al terminar con las contradicciones. Por el contrario, él trata de rastrear dentro de la Tradición lo que pudiera significar el Mesías y de qué manera dicho significado daba cuenta de la vocación histórica del pueblo.

Levinas ve en el comentario al tratado Sanedrín 99a, en una alusión que hace Rabí Yochanan en torno a la diferencia entre el mundo futuro y los tiempos mesiánicos, una nota clave: el mundo de armonía y perfección es propio de los justos sin flaquezas, mientras que a los arrepentidos les están reservados los tiempos mesiánicos. Ahora bien, contrastando esta opinión con la de Rabí Samuel, quien niega una relación entre méritos humanos y venida del Mesías, y con la de Rabí Abhou quien afirma que en el lugar donde se encuentran los arrepentidos, los justos no pueden estar, Levinas termina por fraguar una noción inicial de mesianismo muy peculiar –en sintonía con otro pasaje del Talmud–: El Mesías “está entre los justos que sufren, se encuentra entre los mendigos todos cubiertos de llagas”<sup>29</sup>. A colación de esto último, el Talmud narra que Rabí Yehoshua ben Levy fue a las puertas de Roma a buscar al Mesías en medio de tales menesterosos y, al encontrarlos, le preguntó a uno: “¿Cuándo será tu llegada?” –dando por hecho que él era el Mesías–, a lo cual el desvalido respondió: “hoy”.

Hay que considerar que para Levinas, el capítulo 53 de Isaías (profecía del Mesías) no designa sólo a un individuo, sino el modo de existir de muchos individuos. El Mesías es ‘una vocación personal de los hombres’; esta vocación personalísima de cada uno se concreta en la responsabilidad ineludible por el otro, en la justicia, y así, tal responsabilidad única (considerada como el principio de individuación para el filósofo lituano) coincide con la vocación única a ser el redentor. De ahí que Levinas afirme: “el Mesías, es el príncipe que gobierna de manera tal que ya no aliena la soberanía de Israel. Él es la interioridad absoluta del gobierno. ¿Existe una interioridad más radical que aquella donde el Yo se ordena a sí mismo? La condición no extranjera por excelencia, es la ipseidad. El Mesías, soy Yo; Ser Yo, es ser el Mesías”<sup>30</sup>. En efecto, de acuerdo a la lógica levinasiana, el Mesías es quien hace suyos los dolores ajenos –siervo doliente de Isaías–, pero soporta los sufrimientos ajenos en tanto “Yo”, o si se prefiere, deviene “Yo” en tanto carga el dolor del otro. El paso es claro: no eludir las cargas ajenas es reconocerse responsable, responsabilidad es principio de individuación, la ipseidad surge por y para los otros, y no como efecto de un ego que se piensa a sí mismo.

Dios es Infinito, y ha querido manifestarse en tanto “Huella”, ausencia que remite a la presencia del prójimo, ausencia de Dios que no es ni olvido

---

<sup>29</sup> LEVINAS, E. *Difícil Libertad. Ensayos sobre el Judaísmo*. Buenos Aires: Lilmod, 2005, p. 275.

<sup>30</sup> LEVINAS, E. *Difícil Libertad...* p. 294.

ni muerte de Dios (como apuntaba Nietzsche), sino presencia viva y verdadera, llamada que surge desde el sufrimiento del Otro. Dios llama, elige, desde el rostro del prójimo, ese rostro es el *ubi* de su mandato, más aún, el mandato mismo que apela a la responsabilidad. Allí, en el Otro, el Infinito se hace próximo (sin volverse finito), y desde su proximidad llama al finito a la infinitud por medio de la Obra y la acogida<sup>31</sup>.

Al final de la primera parte de *Humanismo del otro hombre*, Levinas concluye así: "El Dios que ha pasado no es modelo del cual el rostro sería la imagen. Ser a la imagen de Dios, no significa ser el icono de Dios, sino encontrarse en su huella. El Dios revelado de nuestra espiritualidad judeo-cristiana conserva todo lo infinito de su ausencia que está en el 'orden' personal mismo. [...] Ir hacia él no es seguir esta huella que no es un signo. Es ir hacia los Otros que se encuentran en la huella..."<sup>32</sup>. Este tipo de *trascendencia*, si se quiere, una trascendencia desde y en el rostro del prójimo, fundamentan la dimensión religiosa humana, que antes que lo sagrado (mundo de los objetos destinados al culto y al rito) apunta a lo santo (encuentro con el Otro).

## Bibliografía

ANCKAERT, L. *A critique of infinity. Rosenzweig and Levinas*. Leuven: Peeters, 2006.

CRITCHLEY, S. J. *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*. Edinburg: Edinburg University Press, 1999.

CRITCHLEY, S. & BERNASCONI, R (eds.). *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

DE TORRES, M. J. "Metafísica y filosofía de la religión en Hegel". En: *Enrahonar*, 28 (1997).

DERRIDA, J. *Adiós a Emmanuel Levinas*. Madrid: Trotta, 1998.

\_\_\_\_\_. "Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 69/1-2 (1964), 322-354; 425-473. En español el artículo "Violencia y Metafísica" se encuentra contenido en el volumen : DERRIDA, J. *La escritura de la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989.

DURANTE, M. "La notion de «subjectité» dans la phénoménologie d'Emmanuel Levinas". en: *Revue philosophique de Louvain* 104/2 (2006).

---

<sup>31</sup> LEVINAS, E. *Alterité et transcendance*, Paris: Fata Morgana, 1995, p. 88: "Que l'altérité de l'Infini puisse consister à ne pas se réduire, mais à se faire proximité et responsabilité, que la proximité ne soit pas une coïncidence qui échoue mais un incessant –un infini- et comme un glorieux accroissement de l'altérité dans son appel aux responsabilités, lesquelles paradoxalement, s'accroissent au fur et à mesure qu'elles se prennent ; que le fini soit ainsi comme pour la plus grande gloire de l'Infini –voilà le dessin formel de la notion d'infini qui, prise pour un pur savoir, se dénivelé."

<sup>32</sup> LEVINAS, E. *Humanismo...* p. 82.

HEIDEGGER, M. "El nihilismo europeo". En: *Nietzsche II*, Barcelona: Destino, 2002.

LEVINAS, E. *Alterité et transcendence*. Paris: Fata Morgana, 1995.

\_\_\_\_\_. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 1995.

\_\_\_\_\_. *Difícil Libertad. Ensayos sobre el Judaísmo*. Buenos Aires: Lilmod, 2005.

\_\_\_\_\_. *Humanismo del otro hombre*. México: Siglo XXI, 2005.

\_\_\_\_\_. *Más allá del versículo*. Buenos Aires: Lilmod, 2007.

\_\_\_\_\_. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1999.

\_\_\_\_\_. *Transcendence et intelligibilité*. Genève: Labor et fides, 1996.

LLEWELYN, J. *Emmanuel Levinas: The Genealogy of Ethics*. Kentucky: Routledge, 1995.

LOUMANSKY, A. "Levinas and the Possibility of Justice". En: *Liverpool Law Review* 27 (2006).

MORENO C., "Del ser-ahí al heme-aquí (Frente al Otro). Transfenomenología y alteridad (Levinas)". En: *Fenomenología y filosofía existencial*. vol. 2. Madrid: Síntesis, 2000.

PEÑALVER, P. *Argumento de alteridad*. Madrid: Caparrós, 2001.

PEPERZAK, A. (ed.) *Ethics as First Philosophy*. NY-London: Routledge, 1995.

PINTOR RAMOS, A. "En las fronteras de la fenomenología: el creacionismo de Levinas". En: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 19/1 (1992).

POIRIE, F. *Emmanuel Levinas. Essai et entretiens*. Paris: Babel, 2006.

ROMERA OÑATE, L. *Finitud y trascendencia*. Pamplona: EUNSA, 2004.

SUCASAS, A. "Redención y sustitución: el sustrato bíblico de la subjetivación ética en E. Levinas", en: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 22/1 (1995).

TODISCO, O. "L'io e l'altro secondo G. Duns Scoto e E. Levinas". En: *Antoniano* 71/2 (1996).

URABAYEN, J. *Las raíces del humanismo de Levinas: el judaísmo y la fenomenología*. Pamplona: EUNSA, 2005.

### **Dirección postal:**

Departamento de Artes y Humanidades  
Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP)  
21 sur 1103 – Barrio Santiago C.P 72410, Puebla, México

Fecha de recepción: 03-06-2014

Fecha de aceptación: 22-12-2016