

ABRAHAM COMO METÁFORA DEL OTRO SER HUMANO EN LA OBRA FILOSÓFICA DE EMMANUEL LEVINAS^a

Abraham as a metaphor for the Other human being in the
philosophical work of Emmanuel Levinas

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4642>

Recibido: enero 31 de 2023. Aceptado: abril 25 de 2023. Publicado: mayo 30 de 2023

*Uriel Navarro Uribe**

Resumen

Este trabajo tiene como objetivo realizar una reconstrucción teórica sobre la figura de Abraham como categoría central en la constitución de la subjetividad en el pensamiento judío y mostrar cómo se convierte en referente filosófico en la obra levinasiana. Para ello, se indagan las raíces judías de Levinas y de su obra, en la que la figura de Abraham aparece como principio de subjetivación ética en el proceso de constitución del pueblo de la alianza, en contraste con

^a Artículo derivado del proyecto de investigación “Hacia una propuesta de maestro abrahámico desde la perspectiva filosófica de Emmanuel Levinas⁸”, el cual está vinculado al Doctorado en Filosofía que adelanta el autor en la Universidad de Antioquia.

* Magíster en Filosofía por la Universidad Industrial de Santander. Candidato a Doctor en Filosofía en la Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8935-3897>. Correo electrónico: uriel.navarrou@udea.edu.co.

la figura griega de Ulises. Entre los hallazgos de este estudio se encuentra a Abraham como la presencia de un yo que se abre al llamado del Otro, no para absorberlo en su mismidad, sino para constituirse como un *ser-para-el-Otro* y reconocer el obligatorio cumplimiento de las responsabilidades ineludibles con su existencia. Se describe, además, la metáfora como apertura y salida de sí que lleva al ser humano más allá de sí mismo. El artículo llega a la conclusión de que el pensamiento filosófico de Levinas, centrado principalmente en la ética, ha contribuido significativamente a nuestra comprensión del ser humano como un Otro esencial en las relaciones intersubjetivas. Esta concepción encuentra su fundamento directamente en la tradición judía, en contraposición a la tradición griega que ha estado en la base de gran parte de los desarrollos de la filosofía occidental.

Palabras clave

Ética; Judaísmo; Metáfora; Otro; Responsabilidad; Trascendencia.

Abstract

This work aims to undertake a theoretical reconstruction of the figure of Abraham as a central category in the formation of subjectivity in Jewish thought and to demonstrate how he becomes a philosophical reference in Levinas' work. To achieve this, it delves into Levinas's Jewish roots and his work, wherein the figure of Abraham emerges as the principle of ethical subjectivation in the process of constituting the covenant people, in contrast to the Greek figure of Ulysses. Among the findings of this study is the presence of Abraham as a self that responds to the call of the Other, not to absorb it into one's selfhood, but to establish oneself as a being-for-the-Other and acknowledge the obligatory fulfillment of inescapable responsibilities tied to one's existence. Furthermore, metaphor is described as an opening and an departure from oneself that leads the human being beyond their own self. The article concludes that Levinas' philosophical thought, primarily grounded in ethics, has significantly contributed to our understanding of the human being as an essential Other in intersubjective relationships. This conception is rooted directly in the Jewish tradition, in contrast to the Greek tradition that has formed the basis of much of Western philosophy's development.

Keywords

Ethics; Judaism; Metaphor; Other; Responsibility; Transcendence.

Introducción

El siguiente escrito tiene como objetivo realizar una reconstrucción teórica sobre la figura de Abraham como categoría central en la constitución de la subjetividad en el pensamiento judío y mostrar cómo se convierte en referente filosófico en la obra levinasiana, para con ello presentar el modo en el cual Levinas reflexionó sobre la forma en como se ha pensado el ser humano en la tradición occidental, es decir, un sujeto que piensa, luego da sentido y se apropia de todo lo cognoscible; amo y señor de todo cuanto está a su alcance, incluido otro ser humano. Desde la mirada de este filósofo, no se pudieron contener los genocidios del siglo XX, antes bien, se les proporcionaron las condiciones de posibilidad para su realización.

Todo lo que hay, todo lo cognoscible, es posible gracias a la inteligencia del ser humano, es decir, del Yo que piensa, y lo que de esa inteligencia se escapa, no es posible como existencia ni como posibilidad siquiera. Por ello, el ser humano no escapa a la aprehensión de la razón intencional, entendida esta como aprehensión en el saber del objeto de conocimiento y en la que, a partir de la tematización y la conceptualización, según Levinas (1971/2002) si se suprime a alguien al aprehenderlo y someterlo a la violencia de la identidad o del concepto, entonces se le está reduciendo y se está partiendo de que es reductible, no irreductible, pues, si fuera lo segundo, sabríamos que no podemos aprehenderlo.

Esta pretensión totalizante de la inteligencia humana de convertirlo todo en objeto de su dominio y establecer las condiciones de posibilidad para que algo sea lo que es, para que algo tenga sentido, es lo que Levinas (1971/2002) procuró superar con su particular modo de pensar al ser humano y la constitución de la subjetividad desde una perspectiva diferente a la del modo *cosificador* y totalitario establecido por el pensamiento occidental. Lo anterior se plantea desde una filosofía que no sea ontológica, generalizadora, porque a menudo, en la historia del pensamiento contemporáneo, la filosofía del ser es la que ha dominado el pensamiento occidental. Esta crítica del autor se evidenció en sus palabras: “la filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: una

reducción de lo Otro al Mismo, por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser” (p. 67). Lo Otro es neutralizado por la acción del pensamiento para que como objeto haga parte de la totalidad del ser. Todo Otro es aprehensible para el existente humano dador de sentido. En estos términos, no hay distinción del Otro como diferencia irreductible, pues es visto como un ente absorbido por la totalidad del ser. Entonces, desde esta perspectiva, una idea de ser humano en la que no quepa una definición es absurda porque desborda los límites de la comprensión que aporta la ontología.

La filosofía no ontológica que propuso Levinas para superar la tendencia a *cosificar* al ser humano y negar toda diferencia es la ética como filosofía primera que tiene como fundamento la responsabilidad incalculable por el Otro ser humano. No se piensa al Otro ser humano para decidir cómo tratarle, se responde por él y a él de manera inmediata.

Para abordar dichos temas de forma específica, este artículo se estructura en dos grandes apartados. En el primero se indagan las raíces judías de la obra levinasiana para analizar la figura de Abraham como el Otro ser humano. En el segundo, se describe la metáfora y la trascendencia de la figura abrahámica como legado de una nueva filosofía desde la tradición judía, fruto de la obra de Levinas.

Las raíces judías en la obra levinasiana

Para lograr el propósito de pensar al ser humano y su subjetividad de otro modo distinto al de occidente, Levinas acudió a su formación en la tradición judía para tomar la visión de persona y el tipo de relaciones intersubjetivas que se privilegian en ella. Este filósofo fue fiel practicante del judaísmo. Nació en Kanuas, Lituania, ciudad conocida como la Jerusalén del Este por el desarrollo cultural e intelectual del judaísmo en esa ciudad. Salomón Malka (2002/2006), respecto del judaísmo de Levinas, explicó: “la familia es, en efecto, tradicionalista, practicante. Van a la sinagoga. Comen kasher. Respetan el shabbat. Y celebran las fiestas judías. Es un ambiente religioso, sin excesos,

en la tradición, donde la vida judía establece el ritmo de la vida cotidiana” (p. 23). Hijo de Yehiel y Dvora, Levinas dedicó parte de su vida a la reflexión talmúdica que presentaba en los coloquios de los intelectuales judíos llevados a cabo anualmente, a la enseñanza de su tradición en la Escuela Normal Israelita Oriental de París y en la Alianza Israelita Universal. Esa experiencia de vida en el judaísmo le permitió encontrar una salida a la filosofía del ser, de la que fue crítico, y pensar al ser humano desde una perspectiva ética.

Entonces, ¿cuál es la visión de ser humano en el pensamiento judío que Levinas tomó para definir lo humano en el pensamiento occidental y con la que estableció una diferencia irreductible? Como primera aproximación, para el pensamiento judío el ser humano es criatura, es finito y también es vulnerable; en su diálogo con el totalmente Otro, a quien debe su ser e *ipseidad*, se presenta como *polvo* y *ceniza*. Es creación *ex-nihilo* de Dios, de allí la expresión *criatura*. Esta visión se caracteriza por definir una existencia temporal y heterónoma necesitada de la compasión de Dios, a quien debe su ser:

Noción de un sí-mismo que ha revelado, si se puede decir así, una introspección sin complacencia del mismo Abraham: verdad de un vistazo, en cierta manera adventicio, lanzado por Abraham sobre sí en el curso de un pensamiento dirigido hacia el otro absolutamente otro, preocupado por el otro y procedente del cuidado por el otro. (Levinas, 1996/2017, p. 89)

La expresión *polvo* y *ceniza*, que en el texto sagrado está puesta en la boca de Abraham y pone de manifiesto una comprensión de lo humano, toma su sentido de la relación con Otro que no es un alter ego y no puede comprenderse a partir de la referencia al yo. Es una relación asimétrica en la que la altura del Otro hace sentir al sujeto indigno. La idea de sí mismo, a partir de la relación con el Otro, rompe con la soberbia y el egoísmo del yo que de costumbre la ponía en el centro y como fin último de todo. El sí mismo abrahámico, que aparece en la expresión *polvo* y *ceniza*, se constituye en la medida en que el yo está sujeto al Otro por una demanda que precede toda relación y manifestación de la mismidad, fórmula de la ineludible presencia del Otro cuyo estado de vulnerabilidad exige una respuesta. No se trata de una relación con una alteridad imaginaria que favorezca un discurso omnipotente, sino que esta mueve al

sujeto a asumir su responsabilidad. Esta demanda no permite caer en la indiferencia frente al Otro ser humano. La epifanía del Otro es tan envolvente que no deja otra alternativa al yo que ser responsable por ese Otro que se expresa. La expresión es el modo como el Otro se anuncia, revela su condición vulnerable y su irreductible humanidad.

El ser humano en el pensamiento judío no se debe a sí mismo, sino a Otro que le constituye como subjetividad, es causa y fin de su existencia. De hecho, la idea de criatura expresa esa heteronomía existencial por cuanto el individuo debe su existencia a una acción creadora de Dios, el totalmente Otro, y no a una acción espontánea del ser o la existencia. Es un yo que se comprende a sí mismo en el mundo como sujeto a una alteridad que le trasciende y no una mismidad autorreferencial. El Otro es también un ser humano de carne y hueso, en el que existe la huella de Dios y, por lo tanto, es un sujeto santo, es decir, está separado en un lugar de altura en el que se atiende sin profanarse con la atención (Hilario, 2019). Esta separación evita la asimilación del Otro cuando se asume su cuidado, lo que es, en últimas, una actitud ética. Evitar la profanación es evitar la acción violenta irruptora del yo hacia el Otro en la pretensión de asimilación de esa alteridad que tiene como característica estar fuera de alcance. No es una apertura para absorber en la mismidad y hacer crecer el yo en este acto, sino que el Otro permanece en su altura y extrañeza. La relación que viene a la luz en esta descripción es mística por cuanto el sujeto sale de su mismidad y se abre a la trascendencia donde se pone el Otro. En este tipo de relación no ocurre la asimilación, sino la realización de la subjetividad en el encuentro deseado con el Otro. Es lo que se quiere decir con esta metáfora sobre la relación mística, pues no es la unión espiritual del yo con su trascendente, sino apertura a una alteridad que permanece en su dimensión de altura.

La necesidad de repensar lo humano y sus relaciones surgió en Levinas a raíz de su experiencia con el dolor, el mal, con la incapacidad que tuvo el pensamiento occidental para evitar la barbarie ocurrida durante la segunda guerra mundial. Este pensamiento llegaba a su plenitud, con certeza y comodidad,

sin que lo que estaba ocurriendo en la humanidad le provocara la necesidad de repensar lo pensado, de manera metafórica, como lo expresó Urabayen (2008):

La sabiduría de las naciones, es decir, la filosofía y la política griegas, ha conducido al hombre a las cámaras de gas y a los campos de exterminio. Una vez más, Ulises retorna vencedor a casa, rico en astucias ha ganado, aunque su ganancia ha tenido lugar a costa de la vida de otros seres humanos. (p. 108)

El modo como unos seres humanos despojan de su humanidad a otros, por ejemplo, en la barbarie de la guerra, es solo posible en la medida en que estos sean tratados como cosas que responden a unos fines totalitarios y de exceso en el ejercicio del poder. Esto lo sufrió Levinas como prisionero en los campos de exterminio, donde murió gran parte de su familia y de su gente a manos del nazismo en la Segunda Guerra Mundial. Es posible la supresión de lo humano en el Otro en la medida en que no haya manera de ver una humanidad que le es propia. La supresión es una forma de exterminio aplicado al Otro para borrarlo, como si nunca hubiera existido. Así lo advirtió el mismo pensador judío en *Nuevas lecciones Talmúdicas* (Levinas, 1996/2017, p. 24).

Para recuperar una humanidad en la que el Otro ser humano sea posible como existencia es necesario aproximarse desde una perspectiva diferente a la que la inteligencia occidental ha desarrollado. Hay que proponer un pensamiento capaz de evitar el aniquilamiento, cuyo interés sea el cuidado de todo ser humano. Interés sobre el desinterés, es decir, que el cuidado del Otro no conduzca a su asimilación, sino que permanezca ajeno a la aprehensión, necesario, todavía hoy, para evitar la barbarie del pasado en el presente, pues las guerras y las masacres de seres humanos están a la orden del día y para provocarlo. Levinas (1976/2008b) llevó a la filosofía la tradición judía, en la cual el *ser-para-Otro* es principio de subjetividad.

Las tradiciones griega y judía son alternativas suficientes y necesarias para pensar lo humano y sus relaciones, además, no están separadas ni son tan opuestas, es decir que, es Levinas quien provoca esos encuentros y confrontaciones entre ambas. En la introducción al texto *Difícil libertad*, escrita

por Manuel Mauer, a propósito de esa empresa del autor judío de traducir al lenguaje de la filosofía categorías de su tradición judía se expresa lo siguiente: “podría decirse que el principal aporte de su obra consiste en haber sabido ubicarse entre lo griego y lo judío, marcando diferencias, pero también marcando pasajes insospechados y proponiendo confrontaciones fecundas entre ambas tradiciones” (Mauer, en Levinas, 1963/2008a, p. 14). Lo anterior dio origen a un pensamiento contestatario respecto a la tradición occidental. A pesar de la diferenciación que el mismo autor quiso hacer entre sus textos confesionales y los filosóficos para evitar confusiones, ambas aportaciones están atravesadas por dos formas de pensar en las que fue formado. Es decir, hay filosofía en las obras confesionales que tienen que ver con la reflexión judía o lecciones talmúdicas y en los textos de filosofía hay pensamiento judío; es decir, por un lado, la aplicación del método hermenéutico a la reflexión talmúdica y, por otro, las categorías propias de esta tradición que son valientemente traducidas al lenguaje de la filosofía para indicar lo que en este lenguaje no era decible: “de ahí todo el esfuerzo de Levinas filósofo por intentar ‘traducir al griego’ —es decir a un lenguaje accesible a todos— estos principios que la propia Grecia ignoraba” (Mauer, 2009, p. 110).

Esta traducción permite decir en la filosofía lo que en ella no está, pero es necesario para ampliar sus propias fronteras y para superar el dogmatismo del cual había sido rehén, que reviste un aspecto de indiferencia frente a la barbarie basada en todas las prácticas de negación de lo humano en el Otro que no encaja en la definición objetiva. Por lo tanto, resulta viable hablar de la obra de Levinas como un todo en el cual se expresa un modo particular de pensar las cuestiones existenciales conjugando dos tradiciones, sin que eso signifique la absorción de alguna de las dos. De acuerdo con Sucasas (1994), en la obra de Levinas conviven las dos tradiciones como una dualidad en la que en el texto explícito se puede intuir un texto implícito. Se encuentran, entonces, aspectos del pensamiento judío en la obra filosófica:

Los textos filosóficos de Levinas esconden, en la aparente unidad de su escritura, una dualidad fundacional: al texto explícito, integrado por los signos escritos sobre la página, se añade un segundo texto no patente, secreto, agazapado entre las líneas del primero. Ese segundo texto, ausente para la mirada apresurada, delata su presencia como matriz silenciada del primero. (p. 84)

Es tan particular el modo de hacer filosofía del autor, francés por adopción y lituano por nacimiento, que resulta interesante a la filosofía de vertiente dogmática. La inquietud la despierta el hecho de que su filosofía, en algunos aspectos, reviste una apariencia de reflexión religiosa que *contamina*, de alguna manera, la pureza de la disciplina. Los rasgos de los escritos judíos aparecen de manera implícita en los textos filosóficos de la obra levinasiana. A todas estas, ¿podría afirmarse que su obra sea una filosofía judía? Sucasas (1994) respondió esta pregunta proponiendo la caracterización de la producción filosófica levinasiana como judía porque se identifica una cierta fidelidad a la hermenéutica rabínica y, por lo tanto, es un esfuerzo racional por dar una respuesta a la cuestión humana y del mundo. Esta caracterización podría resultar de difícil aceptación, incluso para el mismo Levinas, porque si él gusta de ser llamado *pensador a secas* (Mauer, 2009, p. 92), entonces su filosofía debería ser una *filosofía a secas*, sin matices.

Acudir a la tradición judía sirvió a Levinas para reinterpretar lo dicho por el pensamiento occidental, para proponer otro decir en el que lo dicho queda en segundo lugar porque el decir es una acción que está antes que lo dicho y no significa ninguna totalidad. Entonces, el decir es una acción ética en la que la responsabilidad por el Otro tiene su primacía. El decir es respuesta.

Una de las iniciativas más significativas de Levinas fue revisar la filosofía griega a la luz de las ideas que esta misma ignoraba. Al respecto, Mauer (2009) afirmó: “el desafío asumido por la filosofía levinasiana consiste en intentar que el logos dé cuenta de aquello que lo desborda con los recursos que le son propios: el cuestionamiento, la definición, la argumentación, la descripción” (p. 105).

Para Levinas la cuestión judía es otro modo de ser porque es una existencia separada de toda totalidad en tanto el ser humano no se realiza en su relación con las cosas, sino en su relación con el Otro ser humano, por quien debe responder y a quien no debe aprehender. Esto es expuesto por el autor en su texto *Difficil libertad*, en el cual reflexionó sobre las implicaciones que tiene ser judío en el mundo. El judaísmo es comprendido como la proximidad

con Dios que se alcanza en la práctica de la justicia; en la relación ética con el rostro del Otro es como Dios viene a la idea y ese ir hacia Dios es ir hacia el Otro (Levinas, 1963/2008a, p. 63). Ese ir hacia el Otro es consecuencia de la responsabilidad en la que se está ante toda libertad. Es decir, el ser humano es libre en la medida en que decide responder por el Otro. En el judaísmo, el mandato del Otro se vive como una bendición y una responsabilidad inconmensurable: “el judaísmo enseña que solamente puedo ir hacia el Otro hombre con las manos llenas: en otras palabras, ir hacia el Otro es preocuparse por la justicia social, por la economía” (Mauer, 2009, p. 109).

Así las cosas, el judaísmo es un humanismo porque defiende la existencia del ser humano separado de cualquier fuerza totalizante que lo pudiera tomar en posesión y en relación con una alteridad absolutamente trascendente que lo constituye como subjetividad. Este humanismo no es una forma de reconocimiento del humano como centro de lo real y como esencia invariable que no permite otras formas a la previamente definida, sino que es un humanismo liberador de todo lo que pueda reducir las múltiples formas de manifestación de lo humano a un concepto omnicomprendivo. El humanismo judío es práctico antes que teórico, pues no se trata de la simple especulación, de hacer de la condición vulnerable del ser humano un discurso, sino que es una acogida hospitalaria sin aprehensión. Lo judío y lo griego están presentes en el pensamiento de Levinas porque trata de establecer el sentido universal del judaísmo y la universalización es propia del pensamiento occidental. Por otra parte, reivindica el *logos* griego “como herramienta que permitiría volver universalmente accesible esta sabiduría multimilenaria” (Mauer, 2009, p. 111).

Levinas (1976/2008b) experimentó en carne propia lo que significa ser perseguido y señalado como un extraño cuya presencia es incómoda para un yo hambriento de expansión y dominio, necesitado de un enemigo en quien descargar toda su ira y de una presa con quien saciar la sed de sangre. El mal sufrido por el pensador judío no tiene medida porque, incluso sin haber ocurrido, ya sería impensable como hecho posible en una sociedad occidental que se ufana de grandes desarrollos intelectuales y culturales. En palabras del autor, “ninguna medida llegaba ya para contener las cosas desmesuradas”

(p. 114). La otredad que experimentó Levinas fue para la supresión, y no para la acogida y la hospitalidad. Lo paradójico en la experiencia de este pensador es que un pueblo judío europeo sufrió la supresión por parte de otro pueblo europeo. El hecho de que el pueblo sea judío no le quita lo europeo. Eso es lo que podría significar Abraham en tierra de Ulises, como lo expuso Urabayen (2004). Un arameo errante en una tierra que no es prometida ni permitida, y le es negada su subjetividad que lo hace digno de hospitalidad. Frente a la incapacidad que tuvo el milenarismo occidental de evitar la barbarie en el siglo XX, Levinas (1991/2001) mencionó:

Un siglo que ha conocido, en treinta años, dos guerras mundiales, los totalitarismos de izquierda y de derecha, el hitlerismo y el stalinismo, Hiroshima, el gulag y los genocidios de Auschwitz y de Camboya. Un siglo que se termina con la vergüenza del retorno de todo lo significan estos nombres bárbaros. Se trata de un sufrimiento que un mal impuesto de forma deliberada, pero que ninguna razón limita, merced a la exasperación de una razón que se ha convertido en política y se ha desprendido de toda ética. (p. 121)

Una razón para que todo lo anterior sucediera es que el ser humano se olvidó del Otro y le negó su humanidad con el objetivo de eliminarlo. El siglo de grandes desarrollos intelectuales fue también en el que el ser humano dejó ver su parte más perversa. Tal como ocurrió con Caín, quien estuvo a sus anchas cazando a su hermano porque, debido a su diferencia, le era repugnante, insoportable y digno de ser borrado de la faz de la tierra. Extraño animal que necesitó matar a su semejante para alimentarse y sentirse vivo sobre su cadáver.

Abraham frente a Ulises

Para Levinas no es Ulises el ideal de subjetividad y de humanidad sino, por el contrario, es el que hay que superar. El egocentrismo que representa el personaje homérico causó mucho dolor al pueblo que, salido de la tierra prometida, llegó a occidente. En contraposición, el ideal es Abraham por cuanto su actitud es de apertura y acogida, de escucha y de respuesta. Es un sujeto que se abandona a la providencia de quien le llama a salir y cuya certeza

es la incertidumbre que le genera la salida hacia lo desconocido. Este sujeto es el Abraham de la tradición judía que Levinas (1967/1998) trasladó a la visión de ser humano occidental como un contrario:

Al mito de Ulises que regresa a Ítaca, quisiéramos contraponer la historia de Abraham que abandona para siempre su patria por una tierra aún desconocida y que prohíbe a su siervo, incluso, conducir nuevamente y de regreso a su hijo a ese punto de partida. (p. 54)

Mientras la actitud del primero es de aventura, de conquista, y su propósito es retomar, a través de todas las formas posibles de astucia y estrategias, la certeza y comodidad que le da su propiedad, la actitud de Abraham es moverse hacia la exterioridad sin que ello implique un retorno. El patriarca sale de lo que constituye su haber, su *sí mismo*, para ir hacia una alteridad desconocida que le constituye como subjetividad a partir de la escucha y la respuesta. En contraposición al humanismo occidental, Levinas propuso el humanismo bíblico, el cual

proporcionará el marco para pensar la responsabilidad por el sufrimiento y la muerte del otro. Esta es una “nueva razón” que —más allá de la lucidez— es capaz de oír las palabras de lo marginal; esta es una razón que se abre a lo nuevo, a lo extraño, a lo exterior. (Losada-Sierra, 2019, p. 17)

Al significar Abraham una idea de subjetividad distinta que subyace en el pensamiento judío, es la figura que tomó el autor para simbolizar un modo diferente de filosofía que critica a la filosofía occidental: “Levinas ha visto repetidas veces en el astuto Ulises la personificación de la filosofía occidental. Ulises sale de su patria y es el ‘mismo’ Ulises quien terminará regresando a ella” (Pintor-Ramos, 1992, p. 194). ¿Podría ser la figura de Abraham la personificación de una filosofía de tradición distinta e independiente del pensamiento occidental? ¿Podrá haber una filosofía contra la filosofía? Si la filosofía es entendida como una actividad del pensamiento con pretensión de universalidad, que busca la construcción de una visión de ser humano y de mundo, y en la tradición judía la figura de Abraham origina una actividad del pensamiento que busca también construir una visión del humano y del mundo,

entonces la filosofía que personifica su figura en la obra levinasiana se dirige a una dirección distinta a la que conduce la filosofía occidental ontológica porque plantea nuevas formas con maneras antiguas de pensar lo humano y el mundo.

La filosofía que desdice la filosofía, y que personifica la figura de Abraham, tiene uno de sus elementos esenciales la escucha. Teniendo como telón de fondo el pensamiento judío, esta alternativa de filosofía privilegia la escucha en contraposición a la vista y al saber propios de la filosofía occidental: “Abraham is Levinas’ ultimate figure of *Hineni*—of alacrity” [Abraham es la figura suprema de *Hineni* de Levinas, es decir, de prontitud o disponibilidad incondicional]” (Feldmann, 2022, p. 438). En el relato de Abraham se inaugura la escucha como actitud ética en la que la primacía la tiene el Otro, que en principio es Dios pero que se extiende al Otro ser humano.

Resulta problemático plantear la posibilidad de una filosofía con fundamentos judíos contra una filosofía de raíz griega y occidental, pero si esta última es propuesta como una ontología que reduce el Otro a lo Mismo y pretende incorporar toda exterioridad en la interioridad de la mismidad, se hace necesario otro ejercicio de pensamiento desde el cual se pueda comprender que el Otro es una actividad ética. No se trata de incorporar a este Otro en la esfera de la mismidad, sino de cumplir una responsabilidad infinita con esa alteridad irreductible que la demanda. Entonces, sí cabe la posibilidad de otra filosofía “contra una filosofía que no ve más allá del ser y reduce mediante el abuso del lenguaje el Decir a lo Dicho y todo sentido al interés” (Levinas, 1978/2003, p. 61). Esta metáfora, la filosofía contra la filosofía, indica una ruptura de la inmanencia y una apertura hacia la trascendencia; es ética como filosofía primera, actividad a la que se dedicó Levinas en su obra.

En este sentido, lo que buscó este autor con la propuesta de Abraham fue realizar una aproximación al Otro ser humano que evita la aprehensión y que promueve lo humano como inalienable e inasible, que está más allá de la esfera de dominio o de relación sujeto-objeto. Un nuevo modo de pensar al ser humano a partir de su figura para evitar exterminios y lograr que los totalitarismos pierdan vigencia porque, a pesar de las experiencias penosas de la humanidad, siguen existiendo movimientos totalitarios que fácilmente exterminan a todos

aquellos que no encajan en la idea de totalidad que pretenden imponer quienes ejercen el poder político y económico. A este punto cabe preguntarse ¿qué le aporta el pensamiento judío al mundo? La respuesta dada por Levinas a esta inquietud lo evidenció de la siguiente forma: “así que lo que el judaísmo aporta al mundo no es la fácil generosidad del corazón, ni inéditas e inmensas perspectivas metafísicas, sino un modo de existencia guiado por la práctica de las mitsvot (mandamientos)” (Levinas, 1968/1994, p. 127). Lo anterior significa que el judaísmo aporta un modo de existencia ético porque es el cumplimiento del mandato que constituye la subjetividad y una acción concreta que no da lugar a la indiferencia; permite superar el egoísmo propio de la subjetividad occidental y que del *ser-para-sí* ocurra un salto hacia el *ser-para-Otro*:

El judaísmo, aquí, se presenta como categoría o modelo de lo humano, modelo de las profundidades de la condición humana, donde la experiencia del judaísmo, como vista a través de su memoria, ya no se encuentra limitada o circunscrita a una entidad étnica o un particularismo propio de un pueblo. (Bornapé, 2019, p. 84)

Levinas desarrolló una gran crítica al pensamiento occidental y, a su vez, realizó una propuesta de filosofía libre de dogmatismos en la que el Otro ser humano como absolutamente *Otro* sea el punto de referencia de un pensamiento ético y no ontológico. Para formular esta filosofía del Otro, en contraposición a la del yo, el autor tomó de la tradición judía la figura de Abraham que, en vez de cumplir el mandato délfico para dar sentido a su mismidad, se abrió a la escucha decidida y atenta del totalmente Otro que llama y ordena la salida: “Abraham es el hombre que escucha la llamada del Otro y se encuentra a sí mismo en el rostro de los que le acogen en su largo viaje sin retorno” (Urabayen, 2004, p. 317). Contrario a Ulises, sujeto rico en astucias y calculador, que no da un paso más allá de lo que le es cierto, viene al mundo de la filosofía la figura de Abraham para proponer una visión distinta del ser humano que cumple la insensata tarea profética del *para-Otro* que abandona la comodidad de la certeza, y se abre a la incertidumbre y absurdidad de la promesa. Esa disposición para-Otro no es simplemente para Dios sino para el Otro ser humano.

La tradición judía es una reflexión de la condición humana que se basa en la lectura y en la interpretación de la Torah, la cual le sirvió a Levinas para confrontar el pensamiento occidental desde otra perspectiva distinta que no convierta todo en objeto de dominio de la razón, incluido el ser humano. Para romper dicho modo de pensar, el autor propuso la forma judía de comprensión del ser humano y de relacionamiento. Profundizar en la tradición hebrea es la oportunidad para sugerir una filosofía que contraste con una del ser y del *logos* la cual, para el autor judío, es ética como filosofía primera: “la primacía de la ética sobre la ontología, de la razón práctica sobre la teórica es para Levinas la invitación a recorrer la aventura de Abraham, del hombre que parte en busca del Otro” (Urabayen, 2004, p. 331). Lo que Levinas hizo es traducir a la filosofía occidental las categorías propias del pensamiento judío para proponer otro modo de concebir al sujeto y las relaciones humanas. Este pensador acusó al pensamiento occidental de caer en el olvido del Otro ser humano y de no admitir su diferencia, por cuanto no le ha sido posible su aprehensión.

Humanismo del Otro

Con base en lo expuesto, ya es posible una primera aproximación a la pregunta ¿cómo pensó Levinas al ser humano y las relaciones intersubjetivas? Como ya se ha mencionado, para el autor el pensamiento occidental se quedó corto en la producción sobre lo humano que no excluya ni suprima, sino que incluya y promueva a todo individuo; en el que la pura definición no baste, sino que conduzca al cumplimiento de una responsabilidad indelegable que impone el Otro en el horizonte del yo. Pero para poder pensar en un humanismo del Otro, no son suficientes los desarrollos intelectuales del mundo occidental; de hecho no es posible porque la idea de otro ser humano que desborde la definición de ser humano ya dada y dogmatizada no es una alternativa que pueda contar con las categorías para su comprensión que se definen en el pensamiento hegemónico de occidente, sino que es necesario acudir a aquella tradición que le permita privilegiar la atención antes que la definición, el escuchar antes que el ver. Como consecuencia de una escucha atenta y decidida, la respuesta inmediata es *heme aquí*, la aprobación de una demanda que viene de la exterioridad y que no da espera a consideraciones racionales.

El pensamiento judío le dio al autor las herramientas para proponer el humanismo del Otro ser humano, tal como se encuentra en el texto *Nuevas lecciones talmúdicas* (Levinas, 1996/2017, p. 96). Un humanismo que, expresado en un primer término con la figura de Abraham, representa a un ser humano que no está hambriento de posesión y dominio, que se fía del mandato del Otro y que como respuesta de su escucha atenta y decidida emprende una salida, en uso de su autonomía y libertad, de su estado de comodidad y certeza, y va hacia lo desconocido sin posibilidad de retorno. El patriarca no es obligado a salir, sino que, como consecuencia de su actitud de escucha a una alteridad absolutamente trascendente, de un absolutamente Otro, su respuesta es ponerse en movimiento.

Llevar a la filosofía lo que en ella no está y que no lo niegue, sino que le permita ir más allá de sus propias fronteras, es la empresa de Levinas con el pensamiento judío, pues no pretende con este ejercicio oscurecer la filosofía o hacerla irracional, sino iluminar la razón y encontrar ideas que permiten la comprensión de un humanismo que trasciende los límites del concepto: “la excelencia del judaísmo consistiría en no querer reemplazar a la razón, no violentar al espíritu” (Levinas, 1963/2008a, p. 368). Las mismas lecciones talmúdicas son ejercicios de la razón, reflexiones excelentemente elaboradas que buscan la comprensión del ser humano en el mundo como temporal y vulnerable, el sentido y valor de las relaciones intersubjetivas y el lugar de Dios en la vida humana.

El ejercicio de poner a dialogar la filosofía con la tradición judía no escapa a la crítica de sus detractores porque no conciben este diálogo como filosofía, sino que califican la propuesta levinasiana como religión:

En la empresa de Levinas, la primacía de la ética del Otro sobre la ontología teórica de lo mismo, está completamente unida a un axioma religioso y es ofender el movimiento íntimo de este pensamiento, su rigor subjetivo, creer que se puede separar lo que él une. (Badiou, 2005, p. 11)

Pero, ¿qué es religión en el pensamiento levinasiano? Porque si religión, más allá de ser una institución, un discurso, un sistema de creencias, es ética por cuanto expresa una sujeción a Otro que trasciende la propia mismidad y

exige una respuesta, sujeción que es condición de posibilidad para la constitución de la subjetividad, entonces es filosofía porque, para el autor, la ética es la filosofía primera. En su texto sobre *El giro teológico de la fenomenología francesa*, Janicaud (2009/2015) planteó una crítica a la obra levinasiana en los siguientes términos: “por el momento, atengámonos a lo incontestable: *Totalidad e infinito* marca un giro o una mutación teológica” (p. 279). A pesar de las críticas, el pensamiento filosófico levinasiano tiene un sello propio que rompe con la filosofía de corte dogmático y cobra gran vigencia porque se generó como respuesta a una necesidad de nuevas comprensiones de lo humano para trascender el pensamiento delimitado y reducido. Una humanidad que no se reduzca a definiciones, sino que se comprenda como una realización de su infinitud como consecuencia de la relación con el Otro.

Levinas, con su particular propuesta filosófica, en la que utiliza categorías propias de la tradición judía, pareciera una suerte de hereje que transgrede una cierta dogmática filosófica que ha trazado un camino indiscutible del pensamiento. Esta propuesta sacude a la cómoda filosofía occidental dominante para proponer otro decir en lo dicho de la filosofía. “En el fondo, Levinas trata de hacer que la filosofía se disloque, que sea capaz de romper con sus categorías habituales y maneras habituales de razonar para pensar más allá del ser” (Urabayen, 2008, p. 114).

Así las cosas, la propuesta levinasiana es una filosofía divergente porque no es fiel al trazado tradicional del pensamiento occidental, sino que propone su propia ruta que conduce más allá de los límites establecidos por el universo conceptual de la filosofía occidental, al Otro ser humano, al totalmente Otro, a Dios. Al rebasar los límites, la inteligencia cambia lo cierto por lo incierto y esta incertidumbre pone a la razón en tensión respecto a lo infinito. Esta incertidumbre abre la posibilidad de una novedad impredecible donde el Otro ser humano hace su epifanía y cuya revelación cega la inteligencia que le pretende. Esto quiere decir que el Otro no da la posibilidad de ser reducido a un simple concepto. La apertura a una novedad impredecible es actitud propia de la tradición judía, que le permite ser contada en cuanto acontece, pero no responde a cánones establecidos, por lo que es indecible antes que acontezca y se cuenta

como una novedad siempre actual y no como un dato histórico. Sin embargo, después de su acontecimiento, se cuenta como vivencia y no como contenido ni dato de la inteligencia.

La epifanía, conservada en su dimensión religiosa en el pensamiento levinasiano como revelación del totalmente Otro, es manifestación libre del Otro ser humano para solicitar respuesta a su miseria. Esta manifestación demanda ser ética por cuanto el rostro del Otro no permite la indiferencia como actitud existencial en la relación Yo-Otro y se produce como rostro al revelar lo infinito (Levinas, 1971/2002, p. 220). La epifanía, muy presente en esta obra filosófica y término del pensamiento judío, buscó indicar que el Otro no es algo *develable*; no hay yo que descubra al Otro, que lo saque de su lugar de incognición, pues en la manifestación el Otro viene hacia mí y es tan fuerte su revelación que me obliga a responder por él: “la revelación pone en evidencia la discontinuidad del sujeto abierto hacia una exterioridad imposible de identificación consigo” (Fernández Hart, 2018, p. 127).

El Otro en la epifanía se muestra como quiere, cuando quiere y no porque alguien más lo irrumpa y lo devele. La epifanía es el acontecimiento impredecible del Otro y no da lugar a la conceptualización, por eso la demanda que hace el Otro es anterior a su aprobación como interiorización hecha por el yo interpelado por el rostro del Otro: “el Rostro expresa una dimensión de altura, es autoridad para el Mismo. Autoridad que nace de la desnudez del Rostro, de su debilidad y vulnerabilidad” (Rodríguez, 2021, p. 530). En esta manifestación, el Otro no es alcanzado por la percepción, por lo que permanece en el misterio y lo que puede hacer el sujeto interpelado es responder sin consideraciones previas.

En este orden de ideas, es de resaltar que la relevancia de la perspectiva filosófica levinasiana radica en la urgencia de superar la vigente tendencia de fabricación de sujetos como objetos que cumplen un determinado fin en la sociedad. Entonces, ¿en qué consiste el diálogo de la filosofía con el pensamiento judío en la propuesta del autor?, ¿qué hay en el pensamiento judío que le haga falta a la filosofía, ¿no será que en el pensamiento judío subyace

una filosofía del ser humano sin que tenga que ser necesariamente una igual a la occidental, por ejemplo, una filosofía de la escucha? Estas preguntas son apenas algunas de las tantas que surgen al encontrarse con la filosofía de Levinas; lo hasta aquí desarrollado se constituye en una primera aproximación de respuesta. Identificar el sustrato prefilosófico presente en el pensamiento de este autor es uno de los propósitos importantes en este ejercicio de análisis. Dicho sustrato es el judaísmo que se ocupa también de responder a la gran pregunta por el ser humano sin pretensión de definiciones exhaustivas porque no le interesa tanto el qué, sino el quién. El quién es alguien concreto de carne y hueso que es vulnerable, que siente, reclama atención, que se aproxima a su condición de finitud y vulnerabilidad, lo que hace que el judaísmo no sea visto simplemente como una religión, sino como una cosmovisión del mundo y el individuo. El mundo como morada de lo humano es la condición de posibilidad para que acontezca; el ser humano es infinitamente responsable y, en la puesta en acto de esa responsabilidad ineludible, se constituye como subjetividad y se realiza como ser:

El judaísmo corresponde a la historia de un pueblo que posee una religión tribal y familiar fundamentada en la Torá, es decir, la “ley” o la “enseñanza” del libro de Dios, esto es, los primeros cinco libros de la Biblia. (Navia, 2017, p. 147)

Metáfora y trascendencia

Para recuperar el hilo argumentativo del judaísmo y la manera como se destaca la figura de Abraham como metáfora del Otro ser humano en la obra de Emmanuel Levinas, se analizará el lugar que ocupa dentro de su pensamiento para responder a las preguntas: ¿en qué sentido Abraham es metáfora del humanismo del Otro?, ¿quién es el Otro? “Para Levinas, el Otro siempre será superior gracias a su sufrimiento y, por ello, no podré capturarlo bajo ningún nombre. Lo único que puedo hacer es estar próximo, asumir mi responsabilidad ante él y sustituirlo” (Paredes, 2019, p. 40).

Como primera aproximación, Abraham expresa la idea de un ser humano que se comprende y constituye su subjetividad en un movimiento hacia afuera, es decir, hacia el exterior, en el que se encuentra el totalmente Otro que ordena

una salida, no para conquistarlo y poseerlo, sino para cumplir su mandato. Una alteridad irreductible que se niega a la posesión: “lo que es absolutamente otro no solo se niega a la posesión, sino que la pone en duda” (Levinas, 1971/2002, p. 62). El padre de los hebreos es expresión del Otro ser humano porque su sí mismo no lo constituye de acuerdo a los cánones establecidos por el pensamiento que da origen a la idea de ser humano representado en el mito de Ulises. De allí que Levinas propusiera la figura de Abraham como contraposición a figura de Ulises.

Para decir el modo como se manifiesta el Otro ser humano en las relaciones intersubjetivas y se constituye la subjetividad en la relación con el Otro, el autor acudió a la metáfora como el lenguaje más próximo para poder acceder sin poseer a esa alteridad que está más allá de los límites del concepto. La *curvatura del espacio intersubjetivo* habla de las relaciones humanas del yo-Otro que son asimétricas porque el Otro está en un nivel de altura distinto al del yo:

Esta excedencia de la verdad sobre el ser y sobre su idea que sugerimos por la metáfora de “curvatura del espacio intersubjetivo”, significa la intención divina de toda verdad. Esta “curvatura del espacio” es, tal vez, la presencia misma de Dios. (Levinas, 1971/2002, p. 295)

Es una relación con el totalmente Otro que desborda la mismidad en la medida en que el yo cumple la responsabilidad ineludible con esa alteridad absolutamente trascendente. Desbordamiento que solamente es decible a través del lenguaje metafórico. En la obra levinasiana la metáfora aparece como una estrategia para forzar al lenguaje a decir aquello que en un primer término no podría ser dicho:

La metáfora —la vuelta a la ausencia— puede ser considerada como una excelencia que proviene de un orden muy diferente de la receptividad pura. La ausencia hacia la cual conduce la metáfora, no sería otro dato, sino todavía futuro o ya pasado. (Levinas, 1972/2009, p. 21)

Lo que en el lenguaje no se podría decir es lo que está ausente y la metáfora, que es palabra, con su movimiento de ir hacia afuera, lo podría decir sin definirlo como un concepto inmediato de sí mismo. La metáfora hace presente lo ausente sin que ello deba ser una representación: “toda metáfora que el

lenguaje hace posible debe reducirse a los datos que el lenguaje, según se sospecha, deja atrás abusivamente. El sentido figurado debe justificarse por el sentido literal positivo a la intuición” (Levinas, 1972/2009, p. 19).

Esta categoría que ya aparece en el lenguaje griego es tomada por el pensador judío para lograr la ruptura de lo dicho y proponer un decir que trasciende su contenido. La metáfora se trata de una significación capaz de exceder el sentido de lo que se dice, por eso en la obra de Levinas, según Carassai (2015), podría ser analizada como un dispositivo privilegiado para construir su propuesta filosófica, su pensar en Otro. La misma etimología de la palabra indica una transferencia, un traslado de sentido; es decir, el *meta* significa la relación del más acá con el más allá, pero esta trascendencia desborda el contenido del concepto con que se señala. Ese más allá no será nunca una presencia para ser conocida, pues permanece en su trascendencia. El lenguaje que conceptualiza todo lo que está expuesto a la experiencia crea un universo de sentido donde lo que hay no es extraño ni desconocido al sujeto cognoscente, pero le ofrece las posibilidades de desbordar sus muros de contención para ir hacia un decir cuyo contenido no sea del dominio lingüístico mediado por sus significaciones. Estas posibilidades las ofrece la metáfora por cuanto no es un decir que exprese la inmanencia, sino que transporta a otra parte, a un no-lugar donde el objeto de la misma permanece en el misterio que aporta la trascendencia y viene a ser un salto de un término a otro gracias a su analogía:

La definición tradicional de la metáfora como transferencia de sentido por medio de la analogía está fundada, por lo tanto, en la función de símbolo ejercida por una percepción sensible que no es nunca objeto o dato bruto ya que forma parte de un sistema de referencias concebidas a partir de relaciones de semejanza. (Del Mastro, 2012, p. 279)

Este modo de decir ofrece la posibilidad de salir de la experiencia, de lo dado a la razón, y pensar en un más allá de los datos del mundo sin que este pueda ser propiedad del pensamiento. Lo anterior resulta problemático por cuanto el objeto de la metáfora es una comprensión de la trascendencia, del totalmente Otro, traída de la tradición judía al pensamiento filosófico y porque la razón es el horizonte de posibilidad para que el concepto señale su contenido y la metáfora, como lo concibió Levinas (1971/2002), está más allá de esa esfera

de domino de la razón. Traer significaciones de la tradición judía al lenguaje de la filosofía es un traslado que hizo este autor de manera maravillosa para ensanchar los horizontes del mismo pensar filosófico sin que este venga a menos.

La metáfora permite superar la inmanencia porque es un movimiento hacia la trascendencia, pero no ofrece un retorno para traer lo referido a su domino. No es Ulises volviendo a Ítaca, por lo tanto, indica una ruptura con la mismidad y una apertura al Otro. Es Abraham atento al Otro y yendo hacia la promesa. Este Otro que está en su trascendencia, en un más allá donde la definición no tiene lugar, por lo cual es inasible, es solo aproximable a través del movimiento que ofrece la metáfora y es solo posible al yo, gracias a ese canal que le abre esta figura. De acuerdo con Carassai (2015), se trata de un desbordamiento verbal de los significados que excede las relaciones con el ser o la comprensión y se pone en la relación ética con el Otro. El primer paso teórico de Levinas es mostrar en qué sentido el lenguaje es el lugar eminente de la metáfora y qué papel tiene en general en su pensamiento.

Como estrategia de reflexión filosófica, la metáfora aparece en la obra levinasiana como consecuencia de la asombrosa exigencia de pensar de otro modo de ser. Para salir de la filosofía del ser y pensar en el *ser-para-Otro* como principio de constitución subjetiva, es necesario un lenguaje disruptivo que rebese la inmanencia de lo dicho y permita un decir responsivo, un decir *heme aquí*. Esta respuesta, que es consecuencia de una escucha atenta del Otro, evita que el yo se consuma en su introspección y permite que se abra a la trascendencia que se anuncia en la epifanía del Otro. Un decir otro sin que la referencia sea el yo. Para Del Mastro (2012) la metáfora es una herramienta filológica en la obra del autor que le permitió afirmar que

la exposición a la fragilidad del rostro bajo la huella del Ausente surge metafóricamente en la concreción sensible e histórico-cultural de las huellas de los extranjeros, las viudas, los huérfanos, tríada bíblica que encarna la figura del pobre y que Levinas expresa también en la figura del judío. (p. 274)

De esta manera, el ser no es pensado como uno, sino como multiplicidad. Antes que la existencia como totalidad omnicomprensiva, son los existentes humanos en sus diferencias y demandas éticas:

El ser se produce como múltiple y como escindido en Mismo y en Otro. Esta es su estructura última. Es sociedad y, por ello, es tiempo. Salimos así de la filosofía del ser parmenídeo. La filosofía misma constituye un momento de este cumplimiento temporal, un discurso que se dirige siempre a otro. (Levinas, 1971/2002, p. 278)

A partir de este desafío, de pensar en Otro sin que sea reducido a una categoría ontológica, se puede inferir la trascendencia más allá de las categorías del ser y salir de la reducción porque en su filosofía el lenguaje ontológico no es definitivo. El primer ejercicio que corresponde hacer no es la definición, sino la atención. Antes que comprender qué es el Otro, se trata de responder por él. Para Carassai (2015) esta empresa de pensar de *otro modo que ser*, no se trata de elaborar una nueva lengua o nueva gramática que intente eludir la instancia ontológica que domina el lenguaje, sino de, más bien, insistir en una tentativa para sorprender por las espaldas a este inevitable dominio, en el que se permita aflorar el primado de la significación ética.

La metáfora es palabra que lleva al ser más allá de sí mismo, es el Otro que permanece en su trascendencia porque por su extrañeza no hay forma de encajarlo en el sí mismo de la relación. Pero ese Otro no es una abstracción de quien no haya que dar cuenta y a quien no dar cuenta, sino un ser humano de carne y hueso vulnerable que, desencajado de la realidad dominante, demanda atención, cuidado y acogida. En este orden de ideas, el Otro, en la perspectiva de Levinas (1971/2002), es el pobre, el huérfano, la viuda, el extranjero o el judío, seres humanos que sufren, que tienen hambre, que tienen frío y cuya voz suplicante exige ser escuchada y atendida. Ese Otro que se revela sufriente y vulnerable dice *no matarás* y reclama el derecho a existir como todo ser humano. Por lo tanto, pensar en Otro está dirigido a lo concreto y no simplemente a un juego de palabras de gran complejidad por el uso hiperbólico de la metáfora.

Para Levinas (1971/2002) el humano de hoy tiene necesidad de reencontrarse, de saber quién es, de saber su lugar en el mundo, de saber que debe cuidar del Otro como debiera cuidar de sí; no es cuidarse del Otro como si representara una amenaza, un peligro, sino cuidarlo y comprender que se trata de alguien para con quien se tienen deberes ineludibles. Una de las causas del sinsentido en que ha caído la humanidad, y del que aún no se repone, se expresa en la barbarie, la guerra, los genocidios y las masacres; es por la falta

de una perspectiva de lo humano diferente a la que dio origen a la supresión de este aspecto en el Otro. Pero para ello, el ser humano de hoy debe tener el valor de salir de la verdad, como dicho dogmático, que ofrece comodidad y certeza, y ponerse en éxodo hacia nuevos caminos que tengan como punto de referencia el rostro del Otro.

A Ulises, modelo de hombre del mundo griego, se necesita contraponer la figura de Abraham, imagen del hombre que tiene sus raíces en la tradición judía. Abraham es metáfora del hombre que sale de sí, que pone su confianza en el totalmente Otro y que interpreta la vida como un continuo éxodo, mientras que Ulises es la imagen del hombre que se busca a sí mismo, que pone su confianza en sus propias fuerzas. La imagen del héroe griego da seguridad y tranquilidad, pues, incluso en medio de los riesgos y las dificultades, este sabe a dónde va, más allá de las columnas de Hércules, de todas las sirenas, sabe que al final hay una patria, Ítaca, que lo acoge, una esposa, Penélope, que lo espera, un perro, Argos, que lo reconoce. Todo es más soportable si se sabe a dónde se dirige. Esta mismidad que representa no tiene otro fin que ella misma:

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. (Medina, 2017, p. 10)

La visión de ser humano, a partir de la figura del patriarca, no es omnipotente ni autosuficiente, pues la constitución de su *ipseidad* depende de la escucha y la respuesta al totalmente Otro. Lo único que puede el individuo es atender la orden dada por el Otro porque no es un *ser-para-sí*, sino un *ser-para-Otro*. Este ser para el totalmente Otro es lo que aporta la visión de ser humano que tiene el pensamiento judío. Esta relación con el totalmente Otro pone al individuo en una salida que no da lugar al retorno. Quien gestiona la existencia del individuo que va hacia donde el Otro le indica es ese mismo que le da sentido a la salida de sí, pero no para irrumpir en esa alteridad, porque el movimiento no es hacia el Otro para hacerlo un alter ego, para incorporarlo en la esfera de dominio del yo, sino que es un movimiento en la dirección que

indica el Otro. No es pensar al Otro para hacerlo el *tú-del-yo*, sino pensar en un Otro con quien se tienen deberes ineludibles, pero de quien no se tiene alcance porque permanece en su extrañeza. Pensar al Otro y no en otro es lo que hizo Buber (1943/1949) cuando afirmó: “únicamente cuando el individuo reconozca al otro en toda su alteridad como se reconoce a sí mismo, como hombre, y marche desde este reconocimiento a penetrar en el otro, habrá quebrantado su soledad en un encuentro riguroso y transformador” (p. 146). Ir hacia el Otro y penetrarlo es como si este Otro fuera un simple fenómeno puesto allí en el horizonte del yo sin ninguna resistencia. Movimiento que no quebranta ninguna soledad porque es para ejercer poder sobre una alteridad cosificada. Se ejerce sobre el Otro una acción de violencia, de cosificación y posesión; es esa acción de violencia en la que el Otro pierde su trascendencia y su humanidad porque es absorbido por el Yo.

El humanismo propuesto por Levinas describe lo humano a partir del Otro para realizar una acción concreta, más allá de la simple especulación; es el ocuparse de su sufrimiento, de su vulnerabilidad, de su hambre. Este ocuparse describe el modo de aproximación y atención al Otro que demanda cuidado y acogida. Quien acoge es el yo que se abre al advenimiento del Otro que en su epifanía revela su fragilidad, su necesidad. El sí mismo realiza su apertura y acogida de un extraño, pero que es humano. La acogida es un acto que no asimila ni niega al Otro como Otro ser humano, sino que ese Otro es el prójimo por quien se debe responder. El prójimo no es ese Otro de quien el yo se debe defender, sino por quien debe responder. El Otro no es presencia que amenaza la mismidad, sino el prójimo a quien se le debe escuchar y responder *heme aquí*: “el Otro nos demanda y es esa demanda la que nos constituye” (Paredes-Oviedo, 2018, p. 143).

El único poder que tiene el yo frente al Otro es el de responder a ese Otro y por él, pues es en el cuidado del Otro que el yo se constituye como ser humano: “entre el uno que soy yo y el otro del cual respondo, se abre una diferencia sin fondo, que es también la no indiferencia de la responsabilidad, significancia de la significación, irreductible a cualquier sistema” (Levinas, 1972/2009, p. 12).

Frente al Otro que demanda atención, el yo se hace débil porque es tan envolvente el mandato que no queda otra alternativa que responder por lo que el Otro revela en su miseria y dolor; en consecuencia, no hay espacio para la indiferencia. La debilidad es para no poder irrumpir en el Otro, para no violentarlo, para no despojarlo de su humanidad y para no tomarlo en posesión, para no dominarlo con poder: “debilidad sin cobardía como el ardor de una compasión” (Levinas, 1972/2009, p. 13). La compasión convertida en fortaleza se mueve sin consideraciones previas para cuidar la vida del Otro que sufre. Esto es compasión, un ocuparse del Otro como si el sufrimiento fuera propio, es un humanismo contrario al tradicional porque se realiza en el *para-Otro*, por lo que expresa pasividad y heteronomía, mientras que el humanismo tradicional defiende un sujeto libre, autónomo, que domina la exterioridad y la posee como algo propio. El sujeto libre y autónomo da sentido y valor a todo lo que está a su alcance.

Por tanto, en el humanismo levinasiano el sujeto que se constituye en su *ser-para-el-Otro* reviste un cariz de vulnerabilidad porque su sí mismo depende de la relación con el Otro, la cual tiene la función de cumplimiento de la responsabilidad ineludible; la autorreferenciación como definición de sí mismo no tiene lugar, por lo que esta relación vence al egoísmo. Respecto a esta idea de vulnerabilidad, Levinas (1972/2009) explicó: “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” (p. 124).

Conclusiones

Para Emmanuel Levinas no se trata de pensar al Otro como algo que admite una definición, sino pensar en Otro como para con quien se deben cumplir responsabilidades ineludibles que son anteriores a toda decisión y existen antes que toda libertad. Dicha responsabilidad no niega la libertad, sino que la dota de sentido. La libertad no es un poder ser para sí egoísta e indiferente, sino un poder ser para Otro sensible y compasivo. Por eso, no soy libre para

pasar de largo frente al Otro que agoniza, sino para dedicarme a él como la opción fundamental que me permite la libertad. El prójimo es cualquier Otro ser humano por quien se debe responder.

La comprensión del ser humano del pensamiento occidental, amo y señor de toda la existencia, era al atisbo de Levinas, ineficaz para contener la barbarie, los totalitarismos de los que fue víctima en la Segunda Guerra Mundial y por eso buscó, como algo necesario, proponer una idea de ser humano venida de la tradición judía. Un ser humano que se debe a un totalmente Otro y que debe dar cuenta de su responsabilidad infinita por el ser humano, que constituye su subjetividad, ya no en el "yo pienso, luego soy", en el *para-sí*, sino en la escucha atenta del totalmente Otro, en el *para-Otro* y la salida inmediata hacia una exterioridad imprevisible, pero prometida por quien ha provocado la salida.

La idea del totalmente Otro y de la responsabilidad se fundó en la tradición judía y fue traducida por Levinas al *logos* de la filosofía para decir el humanismo del Otro ser humano como contraposición a una idea del humano autorreferencial y excluyente de la diferencia. El Otro ser humano que describió este filósofo tiene como referente fundamental la metáfora de Abraham, que es principio de subjetivación en la tradición judía, pues es maestro de la escucha y de la respuesta inmediata al totalmente Otro a costa de su propio perjuicio porque renuncia a lo que cree tener por un porvenir incierto prometido.

El propósito de Levinas fue describir la constitución de la subjetividad de otro modo que ser, es decir, no ontológica, sino ética. Pero una ética que no sea producto el ejercicio del pensamiento, sino de la epifanía del Otro ser humano que, como alteridad irreductible e incognoscible, demanda ser atendido sin previas consideraciones.

Levinas acude a la metáfora como ese recurso discursivo necesario para describir lo que está más allá de lo posible, lo incontenible, es decir, la epifanía del Otro y la relación con esa alteridad irreductible. La metáfora permite realizar un desgarrón a la esencia e ir a un de otro modo que ser. Desde esa perspectiva, el autor tomó de la tradición judía la figura de Abraham como esa

subjetividad humana que se forma en atención al llamado del Otro y que adviene como una subjetividad depuesta de todo egoísmo. Con la figura del patriarca, el filósofo judío describió una subjetividad depuesta de la egolatría, la autosuficiencia y la propone en contraposición a la subjetividad occidental que precisamente reviste esas características que busca superar. Dicha propuesta es formulada para proponer el humanismo del Otro ser humano y evitar con ello que se repitan los hechos de barbarie del siglo XX que el humanismo occidental no fue capaz de evitar y de los que el pueblo judío fue víctima.

Conflicto de interés

El autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

- Bornapé, A. (2019). Memoria y judaísmo en Emmanuel Levinas. *Enfoques*, 31(1), 69–89. <https://publicaciones.uap.edu.ar/index.php/revistaenfoques/article/view/865>
- Buber, M. (1949). *¿Qué es el hombre?* (E. Imaz, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1943)
- Carassai, M. (2015). Metafora e trascendenza. Su Levinas [Metáfora y trascendencia. Sobre Levinas]. *Lo sguardo: Rivista di filosofia*, (17), 227-238. http://www.losguardo.net/public/archivio/num17/articoli/2015_17-Marco-Carassai-Metafora-trascendenza-su-Levinas.pdf

- Del Mastro, C. (2012). Filología y fenomenología de la vulnerabilidad: la metáfora en el pensamiento de Emmanuel Levinas. *Lexis*, 36(2), 291–332. <https://doi.org/10.18800/lexis.201202.004>
- Feldmann, M. (2022). Alterity, Alacrity, and Excess: Continental Philosophical Interpretations of the Figure of Abraham According to Franz Rosenzweig, Emmanuel Levinas, Jacques Derrida and Jean-Luc Marion [Alteridad, prontitud y exceso: interpretaciones filosóficas continentales de la figura de Abraham según Franz Rosenzweig, Emmanuel Levinas, Jacques Derrida y Jean-Luc Marion]. *Religions*, 13(15). <https://doi.org/10.3390/rel13050438>
- Fernández Hart, R. (2018). Revelación y religión en Levinas. *Estudios de Filosofía*, (57), 119–137. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n57a06>
- Hilario, G. (2019). The Notions of God by Emmanuel Levinas [Las Ideas de Dios según Emmanuel Levinas]. *Social Science Research Network*. <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3467746>
- Janicaud, D. (2015). Giro teológico de la fenomenología francesa (R. Ranz, Trad.). *Ápeiron. Estudios de filosofía*, (3), 287–296 <https://www.apeironestudiosdefilosofia.com/numero3> (Obra original publicada en 2009)
- Levinas, E. (1994). *Cuatro lecturas talmúdicas* (M. García Baró, Trad.). Riopiedras. (Obra original publicada en 1968)
- Levinas, E. (1998). *La huella del Otro* (E. Cohen, S. Rabinovich & M. Motero, Trads.). Taurus. (Obra original publicada en 1967)
- Levinas, E. (2001). *Entre Nosotros. Ensayo para pensar en Otro* (J. L. Pardo, Trad.). Pre-textos. (Obra original publicada en 1991)
- Levinas, E. (2002). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (D. Guillot, Trad.). Sígueme. (Obra original publicada en 1971)
- Levinas, E. (2003). *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (A. Pintor Ramos, Trad.). Sígueme. (Obra original publicada en 1978)

- Levinas, E. (2008a). *Difícil libertad: y otros ensayos sobre el judaísmo* (M. Mauer, Trad.). Lilmod. (Obra original publicada en 1963)
- Levinas, E. (2008b). *Nombres propios* (C. Díaz, Trad.). Fundación Emmanuel Mounier. (Obra original publicada en 1976)
- Levinas, E. (2009). *Humanismo del otro hombre* (D. Guillot, Trad.). Siglo Veintiuno. (Obra original publicada en 1972)
- Levinas, E. (2017). *Nuevas lecciones talmúdicas* (J. Medina Delgadillo, Trad.). Sígueme. (Obra original publicada en 1996)
- Losada-Sierra, M. (2019). La ética de Levinas como naturalización del mesianismo judío. *Theologica Xaveriana*, 69(188). <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx69-188.elnmj>
- Malka, S. (2006). *Levinas. La vida y la huella* (A. Sucasas, Trad.). Trotta. (Obra original publicada en 2002)
- Mauer, M. (2009). Entre lo griego y lo judío. Una relectura de la obra levinasiana. *Revista de filosofía y teoría política*, 40, 91–114. <https://www.rfytp.fahce.unlp.edu.ar/article/view/RfYTPn40a04>
- Medina, J. (2017). Cuatro claves antropológicas en *Humanismo del otro hombre* de Emmanuel Levinas. *Veritas (Porto Alegre)*, 62(1), 4–16. <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2017.1.16627>
- Navia, M. (2017). Emmanuel Levinas, el judaísmo y la idea de Dios. *Estudios de filosofía*, 55, 144–161. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n55a09>
- Paredes Oviedo, D. (2018). La formación desde la perspectiva anárquica de Emmanuel Levinas. *Revista de Investigaciones UCM*, 18(32), 132–145. <https://revistas.ucm.edu.co/index.php/revista/article/view/119/pdf>
- Paredes Oviedo, D. (2019). *Levinas: formación y anarquía*. Aula de humanidades.

- Pintor-Ramos, A. (1992). En las fronteras de la fenomenología: el creacionismo de Levinas. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 19, 177–220. <https://summa.upsa.es/pdf.vm?id=960&lang=es>
- Rodríguez, F. J. (2021). El diálogo como proximidad en el pensamiento de Emmanuel Levinas. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 48, 529–553. <https://revistas.upsa.es/index.php/cuadernossalmantinos/article/view/316/245>
- Sucasas, A. (1994). Judaísmo y filosofía en el pensamiento de E. Levinas: lectura de un palimpsesto. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 21, 71–104. <https://summa.upsa.es/pdf.vm?id=996&lang=es>
- Urabayen, J. (2004). La crítica de E. Levinas a la filosofía occidental. Abraham frente a Ulises. *Estudios Filosóficos*, 53(153), 313-332. <https://estudiosfilosoficos.dominicos.org/ojs/article/view/957>
- Urabayen, J. (2008). Las huellas del judaísmo en la filosofía de Levinas. En A. A. Martos (Coord.), *Emmanuel Levinas: la filosofía como ética* (pp. 105–126). Publicacions De La Universitat De València.