



Encontrar el sentido de lo humano: una hermenéutica de la vulnerabilidad

Finding the meaning of the human: a hermeneutics of vulnerability

Recibido: 03-07-2023 Aceptado: 06-02-2024 Publicado: 02-06-2025

María-Dolores Conesa-Lareo

Universidad de Navarra
mdconesa@unav.es

 0000-0002-3349-5287

Resumen: Levinas busca el sentido de lo humano a través del análisis de la sociabilidad, es decir, en las relaciones intersubjetivas. Para llevarlo a cabo se siente urgido a superar las limitaciones del conocimiento objetivo que al formalizar anula la individualidad de las cosas y la trascendencia de la alteridad, ejerciendo un poder de dominación sobre el otro. En su lugar propone entrar en contacto con el otro a través de una relación que, al invertir la intencionalidad cognoscitiva, depone el poder y deja ser al otro respetando su absoluta trascendencia. Esa relación con el otro es la esencia de la relación ética y consiste en hacerse cargo de la debilidad, vulnerabilidad e indigencia del otro hasta el extremo de morir por él. El rostro del otro es una súplica que exige que me haga responsable de su suerte o desdicha, esto consiste en un impulso de generosidad radical y gratuidad total que me impide reservarme nada para mí, lo que a su vez me coloca en una situación de vulnerabilidad absoluta. En esta orientación hacia el otro encuentra Levinas el sentido de lo humano.

Palabras claves: alteridad- inversión de la intencionalidad- vulnerabilidad- sentido de lo humano- Levinas.

Citación: Conesa-Lareo, M., (2025). Encontrar el sentido de lo humano: una hermenéutica de la vulnerabilidad. *Logos: Revista de Lingüística, Filosofía y Literatura*, 35(1), 138-151. doi.org/10.15443/RL3501



Este trabajo se encuentra bajo la licencia Creative Commons Attribution 4.0.

Abstract: Levinas searches for the meaning of humanity through an analysis of sociality, or intersubjective relationships. In the end, he feels encouraged to surpass the limits of objective knowledge that when formalized, annul the individuality of things and the transcendence of otherness, which exercises domination over the other. Instead, he proposes to reach the other by a relationship, that by inverting cognitive intentionality, displaces the power and lets the other be, while respecting their absolute transcendence. This relationship with the other is the essence of ethical relationship and consists in recognizing the weakness, vulnerability, and dignity of the other until reaching the extreme of dying for them. The face of the other is a plea that demands that I be responsible for their luck or misfortune and consists in an impulse of radical generosity and total gratitude that encourages me to reserve nothing for myself, which at the same time, puts me in a situation of absolute vulnerability. In this directing of oneself toward the other, Levinas finds the meaning of the human.

Keywords: otherness- reversal of intentionality- vulnerability- sense of the human- Levinas

Introducción

La relación entre el sentido de lo humano y la condición vulnerable no es un asunto original de Levinas. La vulnerabilidad humana es un tema tratado desde antiguo. Pero ha sido recientemente (en el existencialismo -especialmente con Kierkegaard- y después con las investigaciones fenomenológicas y hermenéuticas del s. XX) cuando esta cuestión ha sido estudiada en profundidad articulándose en una tradición de estudios antropológico-filosóficos (Busacchi, 2018).

En esa tradición Levinas tiene un puesto propio, no en vano su filosofía es invocada en la actualidad en numerosos estudios sobre el cuidado durante la enfermedad, que representa un momento supremo de la vulnerabilidad humana (Abbinnett, 2003; Benaroyo, 2022; Koskinen y Nyström, 2017; Van Riessen, 2007); también existen aplicaciones de su pensamiento en el campo de la psicoterapia y de la psicología en general centradas en la vulnerabilidad psíquica (Severson, 2012; Strosberg, 2022; Warren, 2005), que en opinión de Han (2012) es el punto central de la pandemia que asola al hombre contemporáneo.

Antes de su aplicación para iluminar cuestiones prácticas, parece necesario abordar esta noción desde el vínculo que Levinas descubre entre el sentido de lo humano y la condición vulnerable. Especialmente porque este vínculo está condicionando otro más fundamental y que coincide con el papel que asume la filosofía de Levinas como memoria permanente de la dignidad humana y su nexa originario con el bien (Mancini, 2010). A ello se dedica este artículo, prestando especial atención al recorrido filosófico que le lleva a recurrir a la vulnerabilidad. El punto de partida es la convicción de que la ontología es el ámbito del poder del sujeto, que le encierra sobre sí mismo y pretende legitimar que se dirija al otro a través de una libertad arbitraria, como despliegue de su voluntad autónoma y soberana. El punto de llegada es el descubrimiento de la vulnerabilidad como vía adecuada para abrirse al otro sin anular su trascendencia. Desde ahí Levinas despliega una serie de consideraciones sobre la vulnerabilidad, tan fuertes como asombrosas, que la hacen merecedora de atención, especialmente para comprender qué quiere evitar Levinas cuando recurre a ella y hasta qué punto es el suyo un camino hacia el bien.

El formalismo del conocimiento, ¿una violencia a la individualidad de la realidad?

La filosofía occidental está fuertemente ligada al pensamiento griego que se basa en la noción de naturaleza (*physis*) a partir de la cual desarrolla sus análisis ontológicos. En el horizonte del pensamiento griego se entrelazaron el lenguaje físico y el lenguaje ontológico aportando una forma ontologizada de comprensión de la naturaleza -incluida la naturaleza humana- que perduró hasta la Modernidad. En Grecia se empieza a filosofar desde el movimiento, por tanto, desde la naturaleza, y la cuestión clave que esto suscita es si el ser humano es algo más que un ‘trozo’ de naturaleza (Conill, 2008). Levinas pretende aportar una respuesta a esta cuestión, porque la necesidad de encontrar el sentido de lo humano es el motivo que inspira toda su filosofía (Chalier, 1995). Un auténtico reto porque, según Levinas, la filosofía de Occidente se ha reducido a una ontología y esta es insuficiente para entender al ser humano (Conill, 2008), en el caso de que el ser humano sea algo más que naturaleza.

Para empezar, habrá que mostrar en qué se basa Levinas para afirmar que la filosofía occidental es una ontología. Eso alude a la consideración del pensamiento occidental como la puesta en escena de la Filosofía de lo Mismo, porque todo él es un proceso de identificación que comienza en Platón y culmina en Hegel (Levinas, 2001; 1998). La historia de la filosofía puede ser interpretada como una tentativa de síntesis universal (Levinas, 1982). Este secular movimiento de identificación realiza la supresión de la alteridad de todo Otro, porque al universalizar la inmanencia del Mismo o la libertad, deshace las fronteras entre el yo y lo otro, y reduce cualquier alteridad al Mismo. Precisamente es el Yo cognoscente quien lleva a cabo esta transmutación, hasta el punto de que él es lo Mismo por excelencia (Levinas, 1994; 2001). Efectivamente, el conocimiento implica la pérdida de la alteridad de lo conocido porque sólo conoce formas, y en esta restricción a lo formal se pierde la alteridad.

De manera que ontología, identificación, formalización cognoscitiva y pérdida de la alteridad son cuestiones fuertemente trabadas en el pensamiento de Levinas. Para entenderlo mejor es interesante analizar su reflexión sobre la pregunta básica del pensamiento ontológico: ¿qué es esto?; porque toda cuestión en última instancia acaba reducida a preguntarse por un ‘qué’. Se trata de saber ‘qué es’ ese ‘qué’; por eso el ‘qué’ está enteramente envuelto por el ‘ser’. Levinas (1978) lo dice claramente:

Del ser de lo que es se trata de saber qué es. La pregunta —incluso la pregunta ¿qué es ser? —interroga con relación al ser, es decir, con relación a aquello que precisamente está en cuestión. La respuesta viene exigida de entrada en términos de ser, entiéndase por tal ente o ser del ente; ente o esencia del ser. La cuestión ¿qué? es correlativa de aquello que quiere descubrir y ya previamente recurre a ello. (p. 30)

En definitiva, la cuestión ¿qué? desarrolla su investigación enteramente en el seno del ser; y a la inversa, el ser se desenvuelve en el ámbito de lo formal, del contenido. La cuestión ¿qué?, con toda su adherencia al ser, es ontología y está a su vez en el origen de todo pensamiento. Mientras el pensamiento proceda por términos determinados no podrá ser de otro modo porque el origen del pensamiento está ligado a lo *quiditativo* o formal. Así, toda investigación y toda filosofía se fundan en la ontología que es lo mismo que decir que se fundan en la intelección del ser del ente, de ahí que Levinas afirme que la ontología es un saber. En este sentido, el ser no sería tan sólo lo más problemático, sino que sería también lo más inteligible (Levinas, 1978). Ahora bien, Levinas se da cuenta de que esa inteligibilidad muy pronto se torna problemática porque el puro atenerse a la formalidad explica que la identificación sea una violencia al reducir toda alteridad al Mismo.

El trabajo del pensamiento da razón de toda alteridad de las cosas y de los hombres, precisamente en esto reside la racionalidad. La sinopsis conceptual es más fuerte que toda la diversidad, que toda la incompatibilidad de términos imposibles de reunir, que toda diacronía que se pretendiera radical e irreductible (Levinas, 1996, p. 17).

El conocimiento objetivo no es capaz de entrar en contacto con la realidad en su individualidad, sólo la alcanza en su generalidad. Ahí radica su carácter esencialmente violento que consiste en rehusar la individualidad de un ser alcanzándolo como elemento del propio cálculo y como caso particular de un concepto (Levinas, 1994). Se trata de abordar el ser, para apoderarse de él, a partir de lo que no es realmente él. Una relación de dominio sobre las cosas que consiste en apropiarnos de ellas a partir de su concepto (Levinas, 1994). La filosofía de lo Mismo se caracteriza por el recurso a la mediación cognoscitiva en la que se pierde el contacto directo con la realidad, al disolver la alteridad del otro en las formalizaciones.

Levinas considera que abstraer consiste en generalizar, así llega a decir que “mediante la supresión del singular, mediante la generalización, el conocer es idealismo” (Levinas, 1978, p. 110). Como si el concepto fuera una extensión bajo la que se ordenasen todos aquellos individuos con algo en común después de haberles suprimido todas sus características individuales. Se trata de comprender lo individual introduciéndolo en una clasificación abstracta y neutra donde precisamente se disuelve la alteridad del otro. En este marco no produce extrañeza la definición levinasiana del conocimiento:

Conocer es sorprender en el individuo afrontado (...) aquello por lo cual él no es este individuo, este extraño de aquí, sino aquello por lo cual, traicionándose, se ofrece a la voluntad libre que se afirma en toda certeza, (...) aquello por lo que entra en un concepto. El conocimiento consiste en alcanzar el individuo, lo único que existe, no en su singularidad que no cuenta, sino en su generalidad, la única de la que hay ciencia. (Levinas, 2001, p. 233)

Levinas insiste en señalar los límites de la formalización cognoscitiva mostrando que hay una excedencia de la realidad respecto de lo objetual. Ignorar esta excedencia y considerarla sólo desde los límites de lo formal supone violentar la realidad. A esto se puede argüir que efectivamente el conocimiento conoce formas, pero no tiene porqué implicar necesariamente una reducción de la realidad a lo formal. Sin embargo, Levinas considera que la formalización del conocimiento, imprescindible para la identificación cognoscitiva, es una violencia porque está pensando en el conocimiento como dominio de la naturaleza propio de la modernidad.

El conocimiento objetivo de la subjetividad: el otro y yo Si en el conocimiento de las cosas se observa esta violencia propia de la objetivación, tanto más se produce cuando se trata de conocer al sujeto. Levinas quiere mostrar que no se puede conocer realmente al sujeto a partir de la ontología, porque esta reduce su estudio al ‘qué’, a la formalidad (Levinas, 1978), pero el sujeto (quién) excede a lo formal (qué).

Queda claro que no es lo mismo el qué que el quién, pero en la práctica, la pregunta por el quién queda subsumida en la pregunta por el qué.

La pregunta ‘¿quién mira?’ es a su vez ontología: ¿Quién es ese quién? De esta forma la pregunta exige identificar ‘al que mira’ como uno de los seres ya conocidos, (...). Si la pregunta ¿quién? tiende a descubrir la situación del sujeto, es decir, el lugar de una persona en una coyuntura o una conjunción de seres y de cosas, (...) en tal caso, la pregunta ‘¿quién?’ se interrogaría por el ser. Semejante ¿quién? remite a un ‘¿qué?’, a un ‘¿qué hay de...?’ (...) La interrogación ¿quién mira? no se pregunta por un tal o un cual sino por la esencia de ese ‘quien que mira’ en su generalidad. (...). Así, por todas partes se afirmaría el privilegio de la pregunta ¿qué? o el carácter ontológico del problema. (Levinas, 1978, p. 34)

De modo que la pregunta por el ‘quién’, que se supone que es la interrogación por ‘el cada cuál’ irreductible, se transmuta en la pregunta por ‘¿qué es lo que hay de común a todos los quienes?’, es decir, se convierte en una pregunta por la esencia o *quididad*. La pregunta por el quién queda situada en los parámetros de la correlación sujeto-objeto porque “el sujeto de la mirada será un ser pensante en correlación rigurosa con su objeto, perteneciente a la unidad sujeto-objeto” (Levinas, 1978, p. 34-35). Esto supone circunscribir la respuesta a la pregunta por el quién dentro de los límites de la ontología. Pero con la razón objetivadora no se alcanza el ‘quién’, porque “la *quis-nidad* del quién se exceptúa de la *quididad* ontológica de qué investigado y orientador de la investigación” (Levinas, 1978, p. 31).

Levinas ensaya vías para superar los límites que conlleva la reducción de la relación con lo real al ámbito del conocimiento objetivante y de la ontología. Según Bustan (2006), la racionalidad implementada en la filosofía de Levinas se sitúa entre dos niveles: el de un enfoque mitad lógico, mitad práctico en la relación del sujeto con el mundo y el de un enfoque pre-lógico en la relación del sujeto con el prójimo y con Dios. Estas dos actitudes buscarían superar la teoría alcanzando un más allá cuyos medios de aproximación no se ajustan a los ejercidos por la razón.

Esta propuesta es preciso completarla con otra relación aún más problemática: la relación cognoscitiva del yo consigo mismo. Ahí, el carácter formalizante del conocimiento tiene unas implicaciones distintas ya que el conocimiento objetivo del sujeto sólo se puede entender como identidad. Se trata de determinar hasta qué punto el yo se conoce a sí mismo, porque en la reflexión sobre sí el yo es idéntico a su objeto; en esa acepción, ser yo es tener la identidad como contenido, el yo es el ser cuyo existir consiste en identificarse, (Levinas, 1971). El problema es que el yo es una existencia y no una *quididad* y por eso resulta paradójico pretender conocerlo a través de la operación cognoscitiva que conoce formas haciéndose una con la forma conocida. La operación cognoscitiva es insuficiente para conocer la existencia que es aquello por lo que se pregunta al interrogar sobre el quién, porque la operación cognoscitiva conoce la forma de lo real que es idéntica a la forma conocida pero no conoce la existencia. Es decir, no conoce la excedencia de lo formal que lo real entraña; excedencia que, en el caso del sujeto, se nombra con el término ‘yo’ (Polo, 2004).

El Salir del ser: la superación de la intencionalidad cognoscitiva

Hemos visto las dificultades que se derivan de la representación entendida como identificación entre el objeto y la cosa, tanto para acceder a la realidad en su individualidad, como para acercarse a los otros; acabamos de considerar también las dificultades de la identificación del yo consigo mismo, es decir, los problemas que provienen de la perspectiva inmanentista. Para salir del inmanentismo habría que impedir la coincidencia del yo consigo, pero esto no se puede lograr desde la idea de ser, porque esta no le ofrece suficiente resistencia al yo. La idea de ser es la idea adecuada de suyo; el ser es tema por excelencia y por ello es desde el principio a la medida del Mismo. La intencionalidad, que Levinas entiende a la manera fenomenológica, a través de todas las formas de conciencia —práctica, axiológica, etc.— establece una medida común entre la conciencia y el ser. Si desde la óptica de la conciencia se produce esta adecuación o esta identificación del yo pensante consigo, desde la perspectiva del ser se produce un desvanecimiento: el ser presente a la conciencia no se distingue de su reflejo porque “toda la gravedad del ser puede resolverse en un juego de la conciencia, en ilusión en tanto que rigurosa adecuación. La aparición del ser es posiblemente apariencia. El ser es fácilmente reflejo y se confunde con el reflejo” (Levinas, 1994, p. 60-61).

Así pues, la intencionalidad de la conciencia le aparece a Levinas como un límite insuperable para establecer una relación con la alteridad. Es cierto que, a lo largo de su obra, lleva a cabo dos lecturas diferentes de la noción de intencionalidad. Por un lado, esta noción permitiría a la

fenomenología husserliana situarse fuera de los límites de la representación y en ese sentido sería una liberación con respecto a la orientación de la Filosofía Occidental (Pagès, 2010), porque elabora un modo de acceso que permite aprehender la experiencia sin someterla a un régimen estricto del pensamiento (Bustan, 2006). Como recuerda Crowell (2012), Levinas subraya que la fenomenología husserliana abre los horizontes en los que el ‘pensamiento ingenuo’ y la experiencia están incrustados, horizontes que los “dotan de significado”. En su límite, la fenomenología tematiza el “desbordamiento del pensamiento objetivante por una experiencia olvidada de la que vive” (1971, p. 28), y que según Levinas es la relación ética que él se propone describir. Porque es una condición de todo ‘pensamiento objetivante’, que tematizando esta experiencia ‘olvidada’ requiera una inversión de la tradicional relación de fundamentación entre ontología y ética. “La fenomenología husserliana ha hecho posible este paso de la ética a la exterioridad metafísica” (Levinas, 1971, p. 29).

Por otro lado, Levinas considera que la noción de intencionalidad husserliana se mantiene dentro de los límites del conocimiento objetivante, por eso es incapaz de abrirse a una relación con la trascendencia sin anular lo que tiene de trascendente y, por lo tanto, no es una vía posible para establecer una relación ética (Pagès, 2010; Bustan, 2006). La intencionalidad husserliana, que es la abertura del pensamiento sobre un tema, no desborda el tema (Levinas, 1994).

Esta segunda lectura es la que al final prima en el planteamiento de Levinas porque le parece que el verdadero peligro de la fenomenología es reducir el sujeto a su dimensión cognoscitiva. Es decir, es incapaz de ir más allá de la objetivación para llegar a la experiencia fundamental que consiste en la relación con el otro (Bustan, 2006).

Por tanto, para salir de la inmanencia de lo Mismo es necesario alterar la intencionalidad. Ésta es un movimiento del espíritu adaptado al ser y para que el yo pueda reconocer una alteridad absoluta distinta de sí mismo, es necesario romper esta adecuación; es preciso salir del ser para neutralizar la disolución del *quién* en el *qué*. Levinas no quiere “desconocer el ser ni tampoco tratarlo en ridícula pretensión de un modo desdeñoso (...). Pero se necesita comprender el ser a partir de lo otro que el ser” (1978, p. 19-20). Traigo aquí un ejemplo de esta argumentación levinasiana, los textos son innumerables:

La preocupación de la filosofía contemporánea por liberar al hombre de las categorías que únicamente se adaptan a las cosas no debe, pues, contentarse con oponer a lo estático, a lo inerte, a lo determinado de las cosas el dinamismo, la duración, la trascendencia o la libertad como esencia del hombre. No se trata tanto de oponer una esencia a otra, de decir cuál es la naturaleza humana, como de encontrar ante todo el lugar en el que el hombre deja de concernirnos a partir del horizonte del ser, es decir, de ofrecerse a nuestros poderes. (1991b, p. 21)

Para comprender el sentido de lo humano es preciso situarse en una relación que no sea un poder, pero el ámbito del ser es ámbito de poder. Por eso, localizar el lugar en el que el hombre deja de concernirnos a partir del ser significa encontrarse con la alteridad dejándola como tal, sin transformarla, sin violentarla. Lo que Levinas deplora es la ceguera de pretender alcanzar el sentido de nuestra vida desde la reflexión (Bustan, 2006), es decir, desde el conocimiento como dominio. El estrecho vínculo que él descubre entre ser-saber-poder se puede disolver en lo relativo al otro si nos abrimos a una relación que abandona el poder propio de la posesión cognoscitiva.

Invertir la intencionalidad desde la perturbación ética

Levinas no cuestiona la fabulosa capacidad cognoscitiva humana sino el papel primordial que se le otorga a esta capacidad teórica que nos hace prisioneros de la primacía de nuestro propio pensamiento. Ni la capacidad de conocer (a sí mismo, el universo, otros), considerada durante

décadas como la marca de una razón que nos distingue del animal, ni nuestra capacidad de extraer esa forma apodíctica pura de nosotros mismos que es el *cogito*, nos ponen al alcance de lo que nos hace humanos (Bustan, 2006). Nuestra humanidad hay que buscarla en otro sitio.

La respuesta de Levinas es su famosa invitación a invertir la intencionalidad para dejar espacio a la ética como filosofía primera; para superar los límites del conocimiento es preciso oponerle un movimiento ético más originario que el propio conocimiento. La relación con la alteridad absoluta no tiene de entrada la estructura de la intencionalidad. Lo absolutamente otro no se refleja en una conciencia. Se resiste a la indiscreción de la intencionalidad hasta el punto de que su resistencia no se convierte en contenido de conciencia; más bien consiste en invertir el egoísmo del Mismo: es preciso que lo enfocado desarme a la intencionalidad que lo enfoca. Es un movimiento que solo puede provocar el Otro (Levinas, 1994) y consiste en una perturbación ética. “Lo Otro que provoca este movimiento ético en la conciencia y que desarregla la buena conciencia de la coincidencia del Mismo con él mismo, comporta un acrecentamiento, inadecuado a la intencionalidad” (Levinas, 1994, p. 70). Es preciso alterar la intencionalidad hasta lograr invertirla (Levinas, 1978, p. 61) por medio de un movimiento ético que trastorna a la subjetividad.

La subjetividad tiene una significación anterior a la ontología, y es una dimensión en la que el sujeto está en relación con el otro antes de que el otro se convierta en objeto o tema. Esta relación con el prójimo se llama responsabilidad, y no tiene límite ni medida, porque no se encuentra en el ámbito de lo adquirido por un compromiso asumido libremente por mí; más bien, esta responsabilidad se encuentra a merced de la libertad y del destino del otro hombre que son incontrolables para mí. De ahí la suprema pasividad de mi estar expuesto al otro, que es precisamente la responsabilidad para con las libres iniciativas del otro (Levinas, 1978). Soy responsable hasta el límite de estar expuesto a aquello que no puedo controlar ni dominar, lo que quiere decir estar expuesto sin límite. “Como si ser solidario con el otro consistiera en el fondo en ser perseguido por el Otro” (Levinas, 1978, p. 130), hasta tal punto que el sujeto está expuesto a las heridas y los ultrajes del Otro. La responsabilidad le hace único por irremplazable; entregado a los otros sin posibilidad de dimitir, y de esta manera encarnado para ofrecerse -para sufrir y dar- (Levinas, 1978).

Responsabilidad y violencia

Hemos llegado a una paradoja del pensamiento levinasiano que ha recurrido a la inversión de la intencionalidad para superar la violencia del ser, de la ontología y del Yo cognoscente; y al final parece haber sustituido esta violencia por otra: la que le hace el otro al yo. Esta es una de sus ideas que ha sido más contestada. Por un lado, varios autores se preguntan si esta inversión de la intencionalidad hace justicia al pensamiento de Husserl (Drummond, 2007; Glendinning, 2007; Kobayashi, 2002; Lavigne, 2000; Strasser, 1977), o si es posible realizarla ya que para reconocer la absoluta prioridad del otro tengo que tomar una decisión -porque eso no es obvio- y entonces no es posible esa pasividad absoluta (Klun, 2019). Pero las reservas más profundas se preguntan hasta qué punto esta inversión no es en sí misma otra violencia. Así lo ha visto Ricoeur (1999), señalando lo paradójico que resulta que una condición de inhumanidad -la persecución, el ultraje, la herida- sea invocada para decir el mandato ético. Al ultraje, pleno de injusticia, se le pide significar la llamada a la benevolencia. También Derrida en su ensayo *Violencia y metafísica*, -que sigue siendo hoy una de las más decisivas interpretaciones del pensamiento de Levinas (Rolfson, 2022)- se hace eco de este problema en sentido inverso analizando la violencia que se le hace al Otro, porque Levinas (1991a) plantea tal disimetría entre el Otro y el Yo que se niega a admitir que el otro sea un alter ego. Pero si el otro no es considerado un alter ego trascendental estaría todo él dentro del mundo, y en consecuencia toda su alteridad se vendría abajo, a pesar de todas las precauciones de Levinas para hablar de él

como lo absolutamente separado. Negarse a ver en él un ego en este sentido es, en el orden ético, el gesto propio de toda violencia (Derrida, 1967).

Sin embargo, Levinas no ve estos problemas y describe la inversión de la intencionalidad como el camino para que el Yo abandone su poder. El rostro del Otro que es lenguaje o ‘expresión’ (Crowell, 2012) provoca la inversión, porque su primera palabra, la que lo constituye como un rostro, es un mandato: ‘tú no debes cometer asesinato’. Además de resistirse a mi libertad, la cuestiona normativamente al ponerle una obligación que actúa como “resistencia ética” (Levinas, 1971, p. 199); y al poner en duda mis poderes me coloca en esa situación de pasividad que consiste en el abandono de la subjetividad soberana y activa, el abandono de la conciencia de sí mismo. “El otro, cuya presencia excepcional se inscribe en la imposibilidad ética de matarlo en la cual yo me encuentro, marca el fin de mis poderes” (Levinas, 1971, p. 87). Esto significa que la presencia originalmente ética del Otro señala un límite absoluto a mi libertad, porque está presente como un mandato que “no limita, sino que promueve mi libertad despertando mi bondad” (Levinas, 1971, p. 200). Es un límite que sorprendentemente no limita, sino que llama a un crecimiento en libertad en cuanto la orienta hacia el bien. Entendido ontológicamente, este mandato no constituye el fin de mis poderes. Retengo el poder y la libertad de matar a la persona que me manda (Levinas, 2004). Pero entendido éticamente no puedo ‘matar’ al Otro, ya que el rostro de ese Otro consiste en su autoridad normativa: matar al que me manda no anula el mandato, ni tampoco al Otro. Él permanece, y permanece para juzgarme. Al matar he fallado en lo que estoy obligado a hacer (Crowell, 2012).

Pues bien, cuando ante la imposibilidad ética de matar al otro se produce este abandono del poder, ahí precisamente se da con toda su fuerza la singularidad del sujeto. Por eso, en la aproximación al otro es preciso mostrar “la de-posición o la de-marcación del sujeto que, sin embargo, continúa siendo unidad irremplazable, algo así como subjetividad del sujeto” (Levinas, 1978, p. 61).

Soy el objeto de una intencionalidad, y no su sujeto (...). Dicha situación borra toda la novedad del ser-en-cuestión en el que la subjetividad no guarda nada de su identidad de ser, de su parásí, de su sub-stancia, de su situación, salvo la identidad nueva de quien no puede ser, en su responsabilidad, reemplazado por nadie y que, en ese sentido, sería único. (Levinas, 1998, p. 156)

Hemos encontrado el nombre que Levinas asigna a esta intencionalidad cuya dirección se ha invertido se llama ‘mandato’; su contenido es el ‘tú no matarás’ que me llega desde el rostro del Otro; su consecuencia es que me convierte en alguien irrepetible porque nadie me puede sustituir en la responsabilidad que tengo de cumplir ese mandato; su mayor logro es que me permite encontrarme con el Otro sin avasallar su alteridad. El Otro es otra conciencia como yo, pero esa no es la razón por la que me encuentro al Otro-como-sujeto. Más bien, el hecho de experimentarme a mí mismo como juzgado, -es decir, que reconozco con vergüenza la arbitrariedad, el carácter ‘injustificado’ de mi libertad-, me permite advertir que hay un Otro para mí, un ‘rostro’. La inversión radica en el hecho de que sólo puedo alcanzar el fenómeno del Otro, la alteridad radical, si reconozco un mandato (Crowell, 2012). Además, esta inversión no es solo cauce para alcanzar al otro sino también a la propia subjetividad: ser objeto y no sujeto de una intención es lo que le confiere al yo una identidad de único.

Fenomenología de la sociabilidad o hermenéutica de la vulnerabilidad

“Hemos intentado una fenomenología de la sociabilidad a partir del rostro del otro hombre” (Levinas, 2014, p. 38), queriendo “describir, (...) el modo de aproximarse a esta alteridad, al subrayar en el ser (...) su cuestionamiento moral” (Levinas, 1998, p. 241). Tal es el resumen

que Levinas hace de su propia filosofía. Sin embargo, hay quien considera que en realidad está planteando una nueva hermenéutica que llega a profundidades inalcanzables para la intencionalidad fenomenológica, porque la hermenéutica levinasiana parece constituir un nuevo margen filosófico con la introducción de una dimensión pre-teórica donde descubre una orientación que conduce al significado profundo de nuestra existencia. Esta dimensión pre-teórica llega más allá de la mera preocupación mental porque revela el predominio de la alteridad (humana, luego divina) sobre el sujeto ávido de conocimiento (Bustan, 2006).

Podríamos preguntarnos hasta qué punto es legítimo calificar el trabajo de Levinas como una hermenéutica si él describe su pensamiento como una fenomenología. La solución puede venir de la mano de Gadamer cuando explica que la “hermenéutica se refiere sobre todo a que hay algo ahí que se dirige a mí y me cuestiona a través de una pregunta” (2007, p. 146), porque el ser del sujeto es fundamentalmente un ser en relación a otro, y el sentido de su ser depende de esta relación con el otro (Gadamer, 2010). Todo el proceso hermenéutico implica una referencia a los otros (Palacio, 2013). Visto desde esta perspectiva, la filosofía de Levinas es netamente una hermenéutica pues el cuestionamiento del sujeto desde la exterioridad es uno de sus leitmotiv y la ubicación de este cuestionamiento en el seno de la relación con la alteridad su marco filosófico constante. Levinas da el paso de la fenomenología a la hermenéutica cuando constata que la fenomenología se topa con el límite de la trascendencia (Fabri, 1999; Gibu, 2014) que no se puede intuir ni sintetizar, de ahí la necesidad de una hermenéutica que escrute lo que se esconde en los textos (Fernández, 2021). En el caso de Levinas el rostro del otro es el ‘texto’ que me cuestiona y me urge a buscar lo que hay más allá de él.

Hay que reconocer que se trata de un texto muy peculiar, sobre todo por la manera en que cuestiona al sujeto. El recurso a la inversión de la intencionalidad es un modo de escenificar este cuestionamiento en un intento de expresar la paradoja del ser en relación con algo -el rostro del Otro-, que trasciende infinitamente la comprensión finita del sujeto. Lo que se podría interpretar como un programa metodológico: en lugar de partir de mi conciencia y su comprensión (como el punto de partida obvio), tengo que partir del Otro, más allá de mi Yo. En mi responsabilidad (en mi interioridad) descubro la llamada que me precedió de la misma manera que descubro (en mi exterioridad) que el rostro del Otro posee una trascendencia específica que no puede reducirse a un significado intencional dentro de mi conciencia (Klun, 2019).

Pero esta inversión de la intencionalidad parece tener una profundidad mayor que la de un mero programa metodológico, es la manera que tiene Levinas de hacer comparecer la finitud del sujeto en esa pasividad total del abandono del poder. Esta es, a mi juicio, la gran novedad del pensamiento de Levinas que ubica el hallazgo de nuestro carácter de únicos e irrepetibles en el momento en que nos descubrimos finitos, limitados, vulnerables, impotentes. No solo eso, sino que el descubrimiento de esa vulnerabilidad propia que me hace único viene indisolublemente asociado a la responsabilidad por la vulnerabilidad del otro. Ahí es donde encontramos nuestra humanidad. Lo que convierte en humana una reunión de individuos de esa especie es la acogida y cuidado de la debilidad. Por eso, la señal del nivel de humanidad alcanzado en cualquier cultura es su grado de compromiso con la asistencia del débil. Si el mal primordial es la soledad radical, -cerrarse sobre uno mismo-, se sale de él por la relación con otro, al ser habitado por otro. De ahí que la vulnerabilidad conjure el mal radical en cuanto que es una llamada al otro. El ser humano es más que naturaleza, y no por ser pensante sino por su sociabilidad en tanto que apertura radical hacia la necesidad y la vulnerabilidad del otro. Aquí precisamente sitúa Levinas el sentido de lo humano.

Y también a partir de aquí es donde resulta más difícil seguirle, porque en su huida de la ontología, que reaparece como de contrabando en cada nueva afirmación, lleva su

argumentación hasta el límite. Si la subjetividad significa por su incapacidad de encerrarse en lo interior, esta apertura no puede ser la apertura del ser que se abre para mostrarse, ni la apertura de la conciencia a la presencia de ese ser. Todo ello traería de nuevo a la ontología. Para evitarlo, Levinas recurre a lo patético en su intento de expresar la apertura de la subjetividad; esta vendría a ser lo descarnado de la piel expuesta a la herida y al ultraje (1972), es una exposición de extrema indefensión, como ante un tiro a bocajarro (1998). El desarrollo de estas ideas sube de tono en el discurso de Levinas hasta llegar a afirmar que “el Yo, de pie a cabeza, hasta la médula de los huesos, es vulnerabilidad” (1972, p. 93). Cuando quiere explicar qué es esta vulnerabilidad, al igual que para explicar la apertura de la subjetividad, su discurso ejecuta otra torsión con el fin de evitar la ontología. Se ve obligado a ello porque, según él, la vulnerabilidad no es la pasividad que recibe un impacto o es afectada; al contrario, tiene algo de activa en el sentido de que es un consentimiento para ser herido, a pesar de que con ello deja una fisura para que reaparezca el Yo soberano y libre que consiente. Para evitarlo da aquí este nuevo giro patético al afirmar que la vulnerabilidad es una relación que consiste en una obsesión por el otro, descubrirse sin defensa alguna, estar entregado: “sufrir por el otro, es tenerlo al cuidado, soportarlo, estar en su lugar, consumirse por él” (Levinas, 1972, p. 93). Lo sorprendente es que esta vulnerabilidad está supuesta en todo amor, pero también en todo odio del prójimo. Así, sin haberlo elegido previamente, el sujeto es para el otro, lo sustituye y responde de él hasta la expiación. Es esta una interpretación hiperbólica que apunta al significado puro y originario, no producido por una cadena de mediaciones, sino dado en sí mismo y traído a la luz reflexivamente gracias a la exageración (Mancini, 2010).

En el seno de esa hipérbole, la subjetividad “infinitamente -pre-voluntariamente- consiente” (Levinas, 1972, p. 94). Este es el extraño consentimiento de la vulnerabilidad a ser herida, un consentimiento que no es el del Yo soberano y libre porque es pre-voluntario. Resulta difícil tensar más el lenguaje que llegando a hablar de un consentimiento de este tipo; sin embargo, aquí se encuentra otra clave central de su pensamiento. Es imposible no cuestionarse lo insólito de un consentimiento pre-voluntario pero Levinas da como de pasada alguna pista que puede esclarecerlo: la pasividad de lo vulnerable es su condición -o incondición- de criatura (1972) que responde al *fiat* que la trae a la existencia antes de ser mundo y estar en el mundo (1998). A esto se puede argüir que ciertamente el hecho de ser un existente creado alude a una situación de pasividad pre-voluntaria, pero resulta más que discutible llamar a eso consentimiento. Lo que es incuestionable es que al hablar de criatura Levinas introduce en su discurso filosófico la finitud y la muerte.

Efectivamente, la muerte viene aparejada con la finitud y tiene que ver con la superación del propio tiempo. La disposición hacia las necesidades del prójimo no puede volver sobre sí en el momento en que recibe el premio o adquiere méritos. Ha de renunciar a ser contemporáneo de su triunfo para no recibir una recompensa, porque en ese caso volvería el Yo soberano que se afirma a sí mismo. De modo que la condición de criatura es ser-para-más-allá-de-mi-muerte. Muy distinto del ser-para-la-muerte heideggeriano porque Levinas nos habla de ser para la muerte con el fin de ser para quién está después de mí, ser para un tiempo que sería sin mí. Se trata de algo fecundo, pero cuya fecundidad no vuelve sobre mí, sino que es enteramente para el otro (Levinas, 1972). Hasta tal punto que tengo que responder de la muerte del otro antes de enfrentarme a mi propia muerte, porque no debo abandonar al otro a la soledad de la muerte. Es preciso partir de la mortalidad del otro hombre para llegar al significado de la socialidad; y a la inversa, la muerte tiene sentido en la prohibición del abandono del otro a su soledad, su sentido comienza en lo interhumano o socialidad (Levinas, 1998).

Es una orientación absoluta (sin retorno) del Mismo hacia el Otro que consiste en un impulso de generosidad radical (Levinas, 1972) que solo consigue serlo si es totalmente gratuito, lo que a su vez avala la libertad que lo caracteriza. Ese arranque de generosidad radical llega hasta el

don último de morir por el otro ante la imposibilidad de dejarlo solo en el misterio de la muerte (Levinas, 1998).

Este dirigirse hacia el otro no está motivado por una carencia que el sujeto se vería movido a satisfacer: Levinas lo llama Deseo y procede de un ser ya satisfecho que al ser cuestionado por el otro se vacía de sí mismo. Lo deseable no llena el Deseo, sino que lo ahonda. El sujeto se descubre rico, pero no tiene derecho a reservarse nada para él. Su misma existencia está en cuestión, porque la pregunta fundamental no es ¿por qué hay ser y no más bien la nada?, sino ¿tengo yo derecho a ser? Y es que ante la muerte del otro pierdo la inocencia de mi ser y aparece un escrúpulo por existir porque acaso mi existir ¿no equivale a dejar morir al otro hombre? (Levinas, 1998).

En este punto, Levinas aporta alguna clave que sugiere que está haciendo una hermenéutica detrás de la hermenéutica, y es que el Deseo del Otro es una dimensión más allá de la hermenéutica del lenguaje contemporánea que se esfuerza en analizar la expresión cultural del ser encarnado. El Deseo del Otro, la orientación hacia el Otro, me pone delante de alguien que no está incluido en la totalidad del ser expresado. El Otro no es una significación cultural, ni un simple dato; el Otro es sentido porque se lo presta a la expresión misma. Solo por el Otro el fenómeno de la significación tiene lugar. Por eso se puede decir que el pensamiento de Levinas es una hermenéutica más allá de la hermenéutica porque se centra en mostrar una significación que es independiente de la significación recibida del mundo. El Otro viene desde detrás de su apariencia, es una presencia que consiste en presentarse; es rostro vivo que habla; el Otro es el interlocutor a quién dirijo la expresión, porque ésta primordialmente consiste en ser una relación con aquel a quién expreso (Levinas, 1972).

Y este rostro que se presenta ante mí es todo él indigencia, miseria y súplica (Levinas, 1972), pero debido a que esta necesidad del prójimo me incumbe e interpela, la súplica se convierte en exigencia que me cuestiona. El rostro del otro está investido de un poder hecho de impotencias, su debilidad es su fortaleza porque al presentarse así suscita la responsabilidad del Yo haciendo entrada la relación ética. De modo que el Yo se muestra como un ser moral, es decir, un ser que se descubre orientado hacia el bien, interpelado por él, llamado a la bondad. Esa dimensión se le hace patente en el contacto con el rostro del otro donde percibe su indigencia. Y esa responsabilidad, en la que nadie le puede sustituir, lo convierte a su vez en vulnerable porque está entregado al otro, sin defensa (Levinas, 2002). En la vulnerabilidad se aloja una relación con el otro donde se encuentra el sentido de lo humano que es anterior a los signos culturales y que permite juzgar la cultura (Levinas, 1972). De ahí que podamos hablar del pensamiento de Levinas como una hermenéutica de la vulnerabilidad (Busacchi, 2018) que tiene lugar más allá de la hermenéutica contemporánea que escruta los signos culturales.

Así pues, el ser humano que se compromete en el movimiento libre de la gratuidad total eleva la humanidad al rango de aspiración altruista: actuar para otro tiempo (generaciones futuras), por otras personas y por pura bondad. A través de esta orientación que él propone se descubre que el sentido profundo de nuestra vida es darse sin condiciones a una alteridad desconocida (Bustan, 2006). Hasta tal punto nos habla de una donación incondicional que en su idea de socialidad no cabe el *vivir-con* otros y solo le sirve el *vivir-para* el otro, pero de una manera tan desgarradora que finalmente se reduce a morir-para el otro o en lugar del otro.

Esta elevadísima meta, en la que consiste la humanidad del sujeto en opinión de Levinas, carece sin embargo en su pensamiento de un contenido concreto o explícito que llene de significado el término 'bien' y oriente la vida de cada persona que aspire a tal pretensión ética (López, 2018). Esto mismo advierte Derrida, quien considera que la ética de Levinas es una ética sin ley, sin concepto, porque Levinas no quiere hacer una moral (determinar leyes y reglas morales) sino determinar la esencia de la relación ética en general; por eso la suya es una ética

de la ética (Derrida, 1967). La prueba de que Levinas no ha pretendido hacer un despliegue normativo acerca de las acciones humanas es que él mismo define su pensamiento como una ética, pero por el momento sin la aparición de una moral (2001). Solo encontramos en Levinas el mandato de ‘tú no matarás’, pero atenerse exclusivamente a esto parece muy pobre para encarnar la donación incondicional de pura gratuidad que él plantea. Sobre todo, aleja su pensamiento de la vida cotidiana donde la mayoría de los asuntos no se desenvuelven en la disyuntiva entre matar al otro o morir por él. Más bien, su trabajo es un esfuerzo por fundar la ética en el hecho incuestionable de que el ser humano es un ser moral que se ve interpelado por la indigencia del otro y compelido a no-ser-indiferente a esta debilidad. Esta misión de vivir-para el otro llena de sentido la existencia humana, que escapa así a la náusea del absurdo. Por este camino, para evitar la ontología y mostrar la independencia de la ética, recurre a lo hiperbólico, especialmente al hablar de la vulnerabilidad, finitud y muerte, lo que tiñe con una sombra de violencia e irracionalidad su pensamiento, necesitado de una ética sobre el contenido del bien que ilumine el aspecto amable de la bondad.

Referencias

- Abbinnett, R. (2003). Levinas and Bauman: The Ethics of Care. En *Culture and Identity: Critical Theories* (pp. 15-24). SAGE. <https://dx.doi.org/10.4135/9781446219584>
- Benaroyo, L. (2022). The significance of Emmanuel Levinas’ ethics of responsibility for medical judgment. *Medicine, Health Care and Philosophy*, 25, 327–332. <https://doi.org/10.1007/s11019-022-10077-0>
- Busacchi, V. (2018). À travers la vulnérabilité et l’effort. De la personne que nous deviendrons. *Études Ricoeuriennes*, 9(2), 60-73. <https://doi.org/10.5195/errs.2018.432>
- Bustan, S. (2006). Levinas et Husserl: dépasser l’intellectualisme philosophique. *Revue internationale de philosophie*, 235(1), 35-59. <https://www.cairn.info/revue-internationale-de-philosophie-2006-1-page-35.htm>
- Chalier, C. (1995). *Levinas: la utopía de lo humano*. Riopiedras.
- Conill, J. (2008). Experiencia hermenéutica de la alteridad. *En-claves del pensamiento*, 2(4), 47-66. <https://www.enclavesdelpensamiento.mx/index.php/enclaves/article/view/143>
- Crowell, S. (2012). Why is Ethics First Philosophy? Levinas in Phenomenological Context. *European Journal of Philosophy*, 23(3), 564-588. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0378.2012.00550.x>
- Derrida, J. (1967). Violence et métaphysique. En *L’écriture et la différence* (pp. 117-228), Seuil.
- Drummond, J. (2007). Personal Perspectives. *The Southern Journal of Philosophy*, 45(1), 28-44. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.2041-6962.2007.tb00109.x>
- Fabri, M. (1999). Hermenêutica e ontologia em Levinas. *Acta Scientiarum*, 21(1), 113-119.
- Fernández Hart, R. (2021). Esbozo de filosofía de la religión en Emmanuel Lévinas: la emergencia de la hermenéutica. *Cuestiones Teológicas*, 48(109), 29-30.
- Gadamer, H.-G. (2007). *El giro hermenéutico*. Cátedra.

- Gadamer, H.-G. (2010). *El último dios. La lección del siglo XX. Un diálogo filosófico con Riccardo Dottori*. Anthropos.
- Gibu Shimabukuro, R. (2014). Hermenéutica de la pasividad, Una propuesta de Levinas tras Totalidad e infinito. *Acta Philosophica*, 23(I), 101-116.
- Glendinning, S. (2007). *In the Name of Phenomenology*. Routledge.
- Han, B.-C. (2012). *La sociedad del cansancio*. Herder.
- Klun, B. (2019). Transcendence and Acknowledgment: Questioning Marion's Reversal in Phenomenology. *Bogoslovni vestnik*, 79(2), 367-379. <https://doi.org/10.34291/BV2019/02/Klun>
- Kobayashi, R. (2002). «Totalité et infini» et la cinquième «Méditation cartésienne». *Revue Philosophique de Louvain*, 100(1-2), 149-185.
- Koskinen, C. y Nyström, L. (2017). Hermeneutic application research – finding a common understanding and consensus on care and caring. *Scandinavian Journal of Caring Sciences*, 31, 175–182. <https://doi.org/10.1111/scs.12306>
- Lavigne, J.-F. (2000). Lévinas avant Lévinas. L'introduit et le traducteur de Husserl. En J.-L. Marion (Ed.), *Positivité et transcendance suivi de Levinas et la phénoménologie* (pp. 47-72). PUF.
- Levinas, E. (1971). *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*. M. Nijhoff.
- Levinas, E. (1972). *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana.
- Levinas, E. (1978). *Autrement qu'être au-delà de l'essence*. M. Nijhoff.
- Levinas, E. (1982). *Éthique et Infini*. Fayard.
- Levinas, E. (1991a). *El tiempo y el otro*. Paidós.
- Levinas, E. (1991b). *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Grasset.
- Levinas, E. (1994). *Liberté et commandement*. Fata Morgana.
- Levinas, E. (1996). *Transcendance et intelligibilité*. Labor et Fides.
- Levinas, E. (1998). *De Dieu qui vient à l'idée*. Vrin.
- Levinas, E. (2001). *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Vrin.
- Levinas, E. (2002). *Fuera del sujeto*. Caparrós.
- Levinas, E. (2004). *Difícil Libertad*. Caparrós.
- Levinas, E. (2014). *Alteridad y trascendencia*. Arena.

López Saenz, M. C. (2018). La interpretación de Emmanuel Levinas de Ideas I de Husserl. *Co-herencia*, 15(29), 123-152. <https://doi.org/10.17230/co-herencia.15.29.5>

Mancini, R. (2010). *Il servizio dell'interpretazione. Modelli di ermeneutica nel pensiero contemporaneo*. Il pozzo di Giacobbe.

Pagès, C. (2010). 'Distance et proximité': les deux lectures lévinassiennes de l'intentionnalité. *Bulletin d'analyse phénoménologique*, VI(8), 264-283. <https://popups.uliege.be/1782-2041/index.php?id=433>

Palacio, M. (2013). La posición de Levinas en el giro hermenéutico: el lenguaje como ética. *Árete, Revista de Filosofía*, XXV(1), 133-152.

Polo, L. (2004). *El Yo*. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria. Universidad de Navarra.

Ricoeur, P. (1999). *De otro modo. Lectura de "De otro modo que ser o más allá de la esencia" de E. Levinas*. Anthropos.

Riessen, R. D. N. van. (2007). Interpreting Ourselves and Caring for Others. Levinas and Rorty. En *Man as a place of God. Levinas' Hermeneutics of Kenosis* (pp. 53-73). Springer.

Rolfen, T.-S. (2022). Is Finitude Original? A Rereading of «Violence and Metaphysics». *Open Theology*, 8, 173–190.

Severson, E. R. (2012). Beyond Hermeneutics: Levinas, Language and Psychology. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*, 32(4), 251–260.

Strasser, S. (1977). Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Levinas. *Revue Philosophique de Louvain*, 75(25), 101-125.

Strosberg, B. (2022). Levinas and Psychoanalysis: An Antihermeneutic Approach. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*, 42(3), 146–157. <https://doi.org/10.1037/teo000193> Warren, J. (2005). Towards an ethical-hermeneutics. *European Journal of Psychotherapy, Counselling and Health*, 7(1–2), 17–28.