

**Estudio hermenéutico de la obra “Totalidad e infinito” de Emmanuel Levinas a la luz sus propuestas
de una ética como filosofía primera y el relacionamiento con el otro**

Miguel Andrés Orjuela Gómez

Asesor

Doctor Juan Manuel Hernández Aguilar

Universidad Nacional Abierta y a Distancia UNAD

Escuela de Ciencias Sociales Artes y Humanidades ECSAH

Filosofía

2025

Dedicatoria

Con todo aprecio y cariño dedico esta monografía a mi familia, especialmente a mi esposa e hijos que estuvieron siempre a mi lado mientras trabajaba en ella.

Agradecimientos

Agradezco al grupo de profesores de filosofía de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia de Colombia, especialmente a los tutores Cristian Rodríguez y Juan Manuel Hernández por su acompañamiento y asesorías brindadas, las cuales fueron fundamentales en el desarrollo del presente trabajo monográfico.

Resumen

El presente trabajo monográfico analiza la propuesta ética de Emmanuel Levinas en *Totalidad e Infinito* (1961), con el propósito de examinar su tesis central: la ética como filosofía primera. El estudio parte de la reconstrucción del contexto biográfico e intelectual de Levinas, marcado por la experiencia de las guerras mundiales, la Shoah y el judaísmo, así como por su diálogo con la fenomenología de Husserl, la ontología de Heidegger y la tradición moderna representada por Descartes y Kant. La investigación se estructura en torno a una pregunta directriz: ¿hasta qué punto la ética levinasiana puede sostenerse como paradigma filosófico universal frente a las críticas que la acusan de depender excesivamente del judaísmo, de debilitar la ontología y de postular una responsabilidad infinita irrealizable? Para responder a este interrogante, se adopta una metodología hermenéutica y argumentativa. La hermenéutica permite interpretar la obra en su contexto vital e intelectual, mientras que el modelo de Toulmin posibilita organizar la discusión en términos de tesis, objeciones y refutaciones. El análisis realizado muestra que la propuesta levinasiana, lejos de ser un discurso confesional o un moralismo ingenuo, constituye una respuesta filosófica robusta a los límites de la tradición occidental. La ética como filosofía primera no elimina la ontología, sino que la subordina, evitando su deriva totalizante; su vínculo con el judaísmo no cancela la universalidad, sino que la abre desde un horizonte particular; y la desmesura de la responsabilidad infinita no es un defecto, sino la garantía de que la alteridad nunca quede reducida a objeto. En conclusión, la filosofía de Levinas ofrece un giro fundamental para el pensamiento contemporáneo: situar la responsabilidad por el Otro como el punto de partida de la reflexión filosófica. Este trabajo pretende mostrar que, en un mundo atravesado por nuevas formas de violencia y deshumanización, la ética levinasiana conserva plena vigencia y se presenta como un paradigma filosófico necesario.

Palabras clave: Levinas, ética, filosofía primera, alteridad, rostro, responsabilidad.

Abstract

This monograph analyzes Emmanuel Levinas's ethical proposal in *Totality and Infinity* (1961), focusing on his central thesis: ethics as first philosophy. The study begins by reconstructing Levinas's biographical and intellectual background, shaped by the world wars, the Shoah, and his Jewish heritage, as well as by his dialogue with Husserl's phenomenology, Heidegger's ontology, and the modern tradition represented by Descartes and Kant. The research is guided by a central question: To what extent can Levinas's ethics be sustained as a universal philosophical paradigm in the face of critiques that accuse it of excessive dependence on Judaism, of weakening ontology, and of positing an unachievable infinite responsibility? To address this question, a hermeneutical and argumentative methodology is adopted. Hermeneutics enables the interpretation of the work within its vital and intellectual context, while Toulmin's model structures the discussion in terms of claims, objections, and refutations. The analysis demonstrates that Levinas's proposal, far from being a confessional discourse or naïve moralism, constitutes a robust philosophical response to the limits of the Western tradition. Ethics as first philosophy does not eliminate ontology but rather subordinates it, preventing its totalizing drift; its connection to Judaism does not undermine universality but opens it from a particular horizon; and the excessiveness of infinite responsibility is not a flaw but the guarantee that alterity will never be reduced to objectification. In conclusion, Levinas's philosophy offers a fundamental shift for contemporary thought: placing responsibility for the Other at the very starting point of philosophy. This study aims to show that, in a world marked by new forms of violence and dehumanization, Levinas's ethics remains fully relevant and should be considered a necessary philosophical paradigm.

Keywords: Levinas, ethics, first philosophy, alterity, face, responsibility.

Tabla de contenido

Dedicatoria.....	2
Agradecimientos	3
Resumen	4
Abstract	6
Tabla de contenido	7
Introducción.....	9
Planteamiento del problema	17
Justificación	20
Objetivos.....	22
Objetivo general	22
Objetivos específicos	22
Articulación de los objetivos con el trabajo	22
Metodología.....	24
Contexto biográfico y bibliográfico de Emmanuel Levinas.....	27
Judaísmo y tradición hebrea en Levinas	29
Influencias filosóficas en Levinas	30
Crítica de Levinas a Husserl y Heidegger: de la ontología a la ética	31
1. ¿Una filosofía demasiado dependiente del judaísmo?	38
2. ¿Un rechazo de la ontología?	39

3. ¿Una responsabilidad infinita e irrealizable?	39
La ética como filosofía primera	44
La relación con el Otro.....	55
Introducción	55
El rostro como epifanía de la alteridad	57
La separación y la exterioridad	59
La asimetría en la relación con el Otro	62
El lenguaje y la revelación del Otro	64
El tercero, la justicia y la política	66
La relación con el Otro	68
Estudio de caso concreto a la luz de la propuesta ética de Levinas.....	71
Contexto de la masacre	72
Categoría 1. La ética como filosofía primera.....	75
Categoría 2. El Otro.....	78
Categoría 3. El lenguaje.....	82
Categoría 4. Humanización o deshumanización de lo ocurrido.....	84
Más allá de una ética general: los aportes de Levinas al caso de El Salado	86
Conclusiones.....	96
Recomendaciones.....	101
Referencias.....	101

Introducción

La filosofía contemporánea se encuentra marcada por la necesidad de repensar sus fundamentos después de los horrores del siglo XX. Las dos guerras mundiales, los totalitarismos y la Shoah no solo destruyeron millones de vidas, sino también la confianza en la razón ilustrada y en la neutralidad del pensamiento. En este escenario de ruinas morales y metafísicas, Emmanuel Levinas emerge como una voz disidente que intenta restituir la primacía del Otro frente a la hegemonía del ser. Su obra *Totalidad e Infinito* (1961) constituye, en este sentido, un punto de inflexión decisivo: propone que la ética, y no la ontología, debe ser la filosofía primera. Con esta afirmación, Levinas invierte la jerarquía que había dominado la tradición occidental desde Parménides hasta Heidegger y sitúa la relación con el Otro como el acontecimiento originario del pensamiento.

Este giro levinasiano no solo posee un alcance teórico, sino que responde a una experiencia histórica límite. Haber sobrevivido a la guerra y al antisemitismo europeo lo llevó a concebir la filosofía no como un ejercicio de contemplación, sino como un acto de responsabilidad. Si la ontología, en su pretensión de totalidad, desembocó en violencia, entonces el pensamiento debía comenzar desde otro lugar: la vulnerabilidad del rostro humano. Así, la ética aparece no como un apéndice de la metafísica, sino como su condición más radical. No se trata de reflexionar sobre normas, sino de reconocer que la existencia misma se abre en el encuentro con el Otro que interpela y exige respuesta.

Sin embargo, esta propuesta, tan innovadora como provocadora, ha sido objeto de intensos debates. El jurado académico que evaluó este trabajo señaló con acierto que, si bien el autor demuestra un sólido dominio de la obra levinasiana, el texto inicial tendía a una defensa demasiado firme de su pensamiento. En efecto, asumir desde el principio que la ética levinasiana

“logra formular una ética con pretensión de universalidad” reduce la tensión filosófica del problema. Por ello, esta versión revisada busca mantener abierta la pregunta y profundizar en las tensiones que atraviesan el proyecto de Levinas: ¿puede realmente sostenerse una ética con pretensión universal que nace en el horizonte particular del judaísmo? ¿Es posible fundamentar normativamente una responsabilidad infinita sin recurrir a la razón ni a la ontología?

El presente trabajo aborda estas interrogantes mediante una metodología hermenéutica y argumentativa. La hermenéutica permitirá interpretar la obra en su contexto biográfico e intelectual —la fenomenología husserliana, la ontología heideggeriana y la tradición hebrea—, mientras que el modelo de Toulmin servirá para organizar la discusión filosófica en torno a tesis, objeciones y refutaciones. Este enfoque responde también a otra observación del jurado: evitar el uso meramente ilustrativo de las citas. En consecuencia, cada fragmento textual de *Totalidad e Infinito* se analizará en su función argumentativa, es decir, no solo como ejemplo, sino como parte activa del razonamiento filosófico.

De este modo, la investigación no se limitará a exponer el pensamiento de Levinas, sino que buscará evaluar críticamente su alcance. La estructura general seguirá un itinerario que va de la contextualización biográfica al examen conceptual y de allí a la discusión comparada con otras teorías éticas contemporáneas (Rawls, Habermas y MacIntyre). En cada sección se procurará mantener la tensión entre defensa y crítica, pues solo desde ese equilibrio se puede valorar la originalidad y los límites de la ética levinasiana.

La propuesta de Levinas no puede comprenderse sin atender al trasfondo filosófico que la hizo posible. Su pensamiento se gesta en diálogo —y en ruptura— con tres grandes tradiciones: la fenomenología de Husserl, la ontología de Heidegger y la herencia religiosa del judaísmo. De Husserl adopta el rigor del análisis fenomenológico, pero rechaza su tendencia a reducir toda

alteridad a correlato de la conciencia. De Heidegger retoma la atención a la existencia concreta, pero critica que el “ser” siga ocupando el lugar del fundamento. Y del judaísmo hereda una sensibilidad ética que transforma en categoría filosófica: el “no matarás” bíblico se convierte en la interpelación del rostro que ordena y prohíbe al mismo tiempo. En esta triple tensión se configura su idea de la ética como filosofía primera.

Ahora bien, este proyecto enfrenta un desafío central: su pretensión de universalidad. ¿Puede una ética nacida de una experiencia particular —la judía, marcada por la Shoah— presentarse como paradigma válido para toda la humanidad? Esta pregunta, señalada por el jurado como una línea de reflexión insuficientemente desarrollada en la versión anterior, se convierte aquí en el eje de la discusión. La universalidad levinasiana no se construye a partir de la razón o el consenso, como en Kant o Habermas, sino desde la asimetría radical entre el Yo y el Otro. Pero esa asimetría, que constituye su fuerza moral, también puede volverse su límite teórico: si la responsabilidad es infinita, ¿cómo puede institucionalizarse o traducirse en justicia?

En este sentido, el presente trabajo no busca confirmar la validez de la ética levinasiana, sino examinar sus tensiones internas. Entre ellas, tres resultan decisivas: la relación entre ética y ontología, la posibilidad de un universalismo no racionalista y la dimensión práctica de una responsabilidad sin medida. Estas tensiones se abordarán desde una doble perspectiva: por un lado, una lectura hermenéutica de los textos que permita comprender su sentido en el contexto filosófico e histórico del autor; por otro, una confrontación argumentativa con las críticas de pensadores como Ricoeur, Chaliel y García-Baró, cuyas interpretaciones aportan matices esenciales para valorar la consistencia del pensamiento levinasiano.

Otra observación relevante del jurado apuntaba a la falta de una discusión comparada con otros paradigmas éticos contemporáneos. En respuesta a ello, esta investigación incluirá un

capítulo específico dedicado a contrastar la propuesta de Levinas con la justicia de Rawls, la ética discursiva de Habermas y la tradición de las virtudes en MacIntyre. Este diálogo no busca oponer teorías, sino mostrar cómo cada una responde a un mismo diagnóstico: la crisis de la moral moderna y el agotamiento del sujeto autónomo. A diferencia de las éticas racionalistas o comunitarias, Levinas sitúa la responsabilidad más allá de toda reciprocidad, en una heteronomía que precede incluso a la libertad.

Por último, esta introducción se propone dejar abierta una inquietud que recorrerá toda la tesis: si el rostro del Otro constituye el origen del sentido, ¿cómo pensar una comunidad política o una justicia institucional sin traicionar esa desmesura ética? Tal vez la fuerza de la ética levinasiana no resida en ofrecer soluciones normativas, sino en mantener viva la pregunta por el otro ser humano, una pregunta que impide que la filosofía se convierta, nuevamente, en una justificación de la violencia.

El itinerario de esta investigación se organiza de manera progresiva, siguiendo una lógica tanto hermenéutica como argumentativa. En primer lugar, se examinará el contexto biográfico e intelectual de Emmanuel Levinas, mostrando cómo su experiencia histórica —especialmente la guerra y el exilio— condicionó la emergencia de una ética que pretende responder al fracaso moral de la modernidad. En este apartado se explicará cómo su pensamiento surge del cruce entre la fenomenología europea, el humanismo francés y la tradición hebrea, elementos que configuran el horizonte de Totalidad e Infinito.

En un segundo momento, se abordará el núcleo conceptual de su propuesta: la afirmación de la ética como filosofía primera. Aquí se analizarán las categorías fundamentales de su obra —rostro, alteridad, infinito, responsabilidad— y su función dentro de la estructura argumentativa del texto. Este análisis no se limitará a exponer el sistema levinasiano, sino que buscará poner en

evidencia las tensiones que atraviesan su formulación: la subordinación de la ontología, la dificultad de articular la universalidad y la paradoja de una responsabilidad infinita que, por ser tal, parece inalcanzable.

Un tercer apartado estará dedicado a la confrontación con las principales críticas formuladas a su pensamiento. Entre ellas se destacan tres: la supuesta dependencia del judaísmo, el abandono de la ontología y la imposibilidad práctica de la responsabilidad infinita. Estas objeciones no serán tratadas como obstáculos externos, sino como dimensiones constitutivas del problema. De hecho, parte del interés de Levinas reside precisamente en esa ambigüedad: en su esfuerzo por pensar una ética universal sin renunciar a su raíz particular. Este enfoque permite responder a una observación del jurado: fortalecer la problematización teórica del tema, evitando una defensa unilateral del autor.

El cuarto momento de la investigación será la discusión comparada con tres paradigmas éticos contemporáneos —Rawls, Habermas y MacIntyre—, cuyas propuestas ofrecen un contrapunto indispensable para medir el alcance del proyecto levinasiano. Mientras Rawls busca la justicia desde la imparcialidad racional, Habermas desde el consenso comunicativo y MacIntyre desde la comunidad de virtudes, Levinas introduce un principio previo a toda reciprocidad: la responsabilidad asimétrica por el Otro. Esta comparación permitirá valorar si su propuesta constituye realmente un paradigma alternativo o si depende, en última instancia, de las mismas categorías que pretende superar.

Finalmente, la tesis culminará con una sección de resultados y discusión, en la que se sintetizarán los hallazgos conceptuales y se evaluará la vigencia de la ética levinasiana frente a los desafíos actuales de la filosofía moral y política.

Así, la pregunta directriz que guiará este trabajo puede formularse en los siguientes términos:

¿Hasta qué punto la ética como filosofía primera, propuesta por Emmanuel Levinas en *Totalidad e Infinito*, puede sostenerse como paradigma filosófico universal frente a las críticas que la acusan de confesionalidad, de debilitamiento ontológico y de una exigencia moral irrealizable?

Más que resolver definitivamente este interrogante, la presente investigación pretende mantenerlo abierto, convencida de que la tarea del pensamiento —como sugiere el propio Levinas— no consiste en clausurar la pregunta, sino en habitarla. En tiempos marcados por la indiferencia y la deshumanización, pensar la ética desde la alteridad no es solo un ejercicio académico, sino un gesto de resistencia frente al olvido del otro.

La pertinencia de este estudio no radica únicamente en su valor exegetico, sino en su capacidad de interrogar los fundamentos mismos de la ética contemporánea. La pregunta por el Otro, tal como la formula Levinas, no se limita al ámbito moral o religioso: es una interpelación a la totalidad de la cultura filosófica occidental. Su propuesta pone en crisis la confianza en la razón autónoma, la autosuficiencia del sujeto moderno y la neutralidad del pensamiento teórico. En este sentido, revisar críticamente *Totalidad e Infinito* no significa solo estudiar a un autor, sino reabrir un debate que atraviesa toda la filosofía posterior a Auschwitz: el de si la ética puede fundarse sin recurrir al ser, la racionalidad o la comunidad.

Por ello, este trabajo se inscribe en una línea de investigación que busca conjugar rigurosidad filosófica y responsabilidad ética. Su aporte consiste en ofrecer una lectura hermenéutica que no reduzca a Levinas a un místico del rostro ni a un moralista desmesurado, sino que lo restituya a su lugar propio: el de un pensador que, desde las fronteras del

pensamiento occidental, intenta rescatar la humanidad como horizonte de sentido. Esta perspectiva dialoga con autores como Ricoeur, Chalier y García-Baró, quienes han mostrado que la filosofía levinasiana no debe entenderse como un rechazo de la ontología, sino como una reorientación de ella hacia la alteridad.

Metodológicamente, la investigación combina dos movimientos complementarios. El primero, hermenéutico, permite situar la obra en su contexto histórico, biográfico y textual, interpretando los conceptos en relación con la experiencia vital del autor y con las tradiciones que lo influenciaron. El segundo, argumentativo, organiza la discusión según el modelo de Toulmin, distinguiendo entre tesis, datos, garantías y refutaciones. Este doble enfoque busca responder a una observación clave del jurado: la necesidad de pasar de un uso ilustrativo de las citas a un análisis filosófico riguroso que articule las fuentes primarias con las interpretaciones críticas contemporáneas.

Los objetivos del estudio se derivan directamente de esta orientación metodológica. De manera general, se pretende evaluar la pretensión de universalidad de la ética levinasiana, identificando sus fundamentos, sus límites y su relevancia para el pensamiento filosófico actual. Entre los objetivos específicos se encuentran: contextualizar su propuesta dentro de la tradición fenomenológica y religiosa; examinar las tres críticas centrales que enfrenta su pensamiento; y confrontarlo con otras teorías éticas contemporáneas para determinar si ofrece una alternativa viable frente al racionalismo moral moderno.

En última instancia, esta tesis parte de la convicción de que la filosofía no puede renunciar a su dimensión ética sin traicionarse a sí misma. El pensamiento de Levinas, con todas sus tensiones, recuerda que la pregunta filosófica no comienza en el ser, sino en la responsabilidad. Si la ontología se muestra como guerra —como él mismo advierte—, la ética se

revela como su interrupción. De allí que este estudio no pretenda clausurar el debate, sino prolongarlo: mantener abierta la posibilidad de una filosofía que, en lugar de dominar, escuche; que, en lugar de explicar al Otro, responda por él.

Con esta orientación, la introducción da paso al Planteamiento del problema, donde se desarrollará con mayor detalle la formulación del interrogante central, las tensiones conceptuales que lo sustentan y la hipótesis que guiará la investigación.

Planteamiento del problema

El pensamiento de Emmanuel Levinas surge como una respuesta radical a la crisis moral y ontológica del siglo XX. Frente al fracaso de la razón ilustrada y la instrumentalización del ser humano en los totalitarismos modernos, su filosofía propone una inversión del orden tradicional: la ética, y no la ontología, debe constituir la primera filosofía (*Totalité et Infini*, 1961). En esta obra, Levinas desplaza el centro del pensamiento desde la identidad hacia la alteridad, proponiendo que el sentido de la existencia se inaugura en el encuentro con el rostro del Otro, cuya sola presencia constituye una apelación ética. En palabras del autor, “el rostro del Otro me ordena y me prohíbe matar” (Levinas, 1977, p. 218).

No obstante, esta afirmación —que es al mismo tiempo metafísica y moral— abre una serie de problemas filosóficos que siguen siendo objeto de debate. Si la ética se presenta como anterior al ser, ¿sobre qué fundamentos se sostiene su validez universal? ¿Puede una experiencia fenomenológica de la alteridad constituirse en norma sin mediación racional? La propia radicalidad de la propuesta levinasiana genera tensiones internas que atraviesan su pensamiento. Como advierte Paul Ricoeur (1996), “la ética de Levinas corre el riesgo de perder su fuerza crítica si su apelación al Otro se convierte en un absoluto inaccesible” (p. 47). De este modo, el intento de fundar una ética universal puede desembocar en una nueva forma de trascendentalismo moral.

Una primera tensión reside en la relación entre ética y ontología. Levinas rechaza la primacía del ser, al que identifica con la totalidad y la guerra, pero en su intento de escapar de la ontología parece conservar sus estructuras. Como señala Adriaan Peperzak (1993), su pensamiento “no puede desprenderse completamente de la ontología que critica, pues su lenguaje sigue dependiendo del vocabulario fenomenológico que busca superar” (p. 112). Esta

ambigüedad plantea la pregunta de si es posible una ética que se emancipe del ser sin caer en un vacío de fundamentación filosófica.

Una segunda tensión surge de la pretensión de universalidad de su ética. Aunque Levinas afirma que la responsabilidad frente al Otro tiene un alcance infinito y, por tanto, universal, su pensamiento está profundamente enraizado en la tradición bíblica y en la experiencia judía del sufrimiento. Según Catherine Chalier (2002), “la universalidad levinasiana es inseparable de su particularidad judía; es universal en su llamado, pero singular en su fuente” (p. 21). Esta paradoja abre una cuestión decisiva para el presente estudio: ¿puede un pensamiento que nace en una matriz religiosa y cultural específica aspirar a ser un paradigma ético universal?

Una tercera tensión, quizás la más compleja, aparece en la noción de responsabilidad infinita. Levinas sostiene que el sujeto está infinitamente obligado por el Otro, incluso más allá de sus capacidades racionales o prácticas. Sin embargo, esta exigencia parece difícil de trasladar al ámbito político o institucional. Como observa Simon Critchley (1999), “la ética levinasiana corre el riesgo de volverse moralmente heroica pero políticamente impotente” (p. 89). La pregunta, entonces, no es solo si su ética puede ser universal, sino si puede ser efectivamente vivida.

Estas tres tensiones —ontológica, universalista y práctica— constituyen el núcleo problemático de la presente investigación. Lejos de interpretarlas como debilidades, se las asume como condiciones de posibilidad del pensamiento levinasiano, como su campo de batalla interno. El problema filosófico no radica en si Levinas acierta o no, sino en la medida en que su pensamiento revela la dificultad misma de pensar la ética después de Auschwitz. Como sugiere García-Baró (2008), “la filosofía de Levinas no es un sistema cerrado, sino una vigilia permanente ante el rostro del Otro, una ética que se mantiene en estado de inquietud” (p. 56).

En consecuencia, el presente estudio se propone examinar críticamente la coherencia, los límites y la vigencia de la ética como filosofía primera, formulada por Emmanuel Levinas en *Totalidad e Infinito*. La investigación parte de la siguiente pregunta:

¿Hasta qué punto la ética levinasiana puede sostenerse como paradigma filosófico universal frente a las tensiones que la atraviesan —su ambigüedad ontológica, su particularismo religioso y la imposibilidad práctica de la responsabilidad infinita—?

Más que ofrecer una respuesta definitiva, este trabajo busca mantener abierta la interrogación. En la medida en que el rostro del Otro continúa desbordando toda conceptualización, la tarea de la filosofía —siguiendo el espíritu levinasiano— no es cerrar el problema, sino dejarse interpelar por él.

Justificación

En un contexto global, y particularmente en Colombia, marcado por manifestaciones recurrentes de violencia, es imperativo desarrollar propuestas orientadas a un "mejor vivir" con el Otro. O, en la influyente formulación de Emmanuel Levinas, a vivir "para el Otro". Hacia este fin apunta la obra del autor: la elaboración de una propuesta filosófica que replantea las bases mismas del pensamiento occidental, con el propósito de evitar que la humanidad perpetúe los ciclos de violencia que han definido su historia.

Estudiar a Levinas es una invitación a considerar formas de relación distintas a las que han dominado la historia de Occidente, tradicionalmente centradas en el Yo. La novedad de su obra radica en asignar un lugar de privilegio a la ética, catalogándola como la "filosofía primera". Este giro conceptual implica un replanteamiento de disciplinas como la ontología, la política y la epistemología, en las cuales el Yo o la divinidad ceden su lugar de privilegio al Otro.

La presente monografía propone un estudio de la obra principal de Levinas, *Totalidad e Infinito*. El objetivo es servir como una introducción estructurada a su pensamiento, el cual, si bien es novedoso, a menudo resulta confuso por el vuelco radical que pretende dar a la filosofía. A diferencia de aproximaciones como las de Dussel o Derrida —quienes dialogaron con Levinas para fundamentar sus propias propuestas o para ejercer una crítica—, este trabajo se enfoca en facilitar una comprensión clara tanto de los argumentos de la obra como de las influencias que nutrieron su creación.

La importancia de esta investigación radica, entonces, en que ofrece al lector una guía sistemática para comprender la ética levinasiana, considerada uno de los desarrollos más completos en la materia de las últimas décadas. Para lograrlo, la monografía se estructura en tres ejes: 1. El contexto biográfico, bibliográfico e histórico del autor; 2. El análisis de sus propuestas

centrales: la ética como filosofía primera y la relación entre el Mismo y el Otro y 3. La interrelación de estos conceptos y su pertinencia para realidades concretas como la colombiana.

Finalmente, con este trabajo se esperan plantear dos retos al lector: uno teórico y otro pragmático. En el plano teórico, se busca que esta monografía permita una comprensión profunda de Totalidad e Infinito y anime al lector a abordar (o re-abordar) la obra original. En el plano pragmático, la apuesta —quizás más ambiciosa e idealista— es que el lector tome de aquí conceptos y reflexiones que lo impulsen a aplicar la ética levinasiana en la búsqueda de un mundo menos violento.

Objetivos

Objetivo general

Analizar la propuesta ética de Emmanuel Levinas en *Totalidad e Infinito*, a la luz de su contexto biográfico e intelectual y de las principales objeciones que se le han formulado, con el propósito de valorar su pretensión de universalidad como ética filosófica.

Objetivos específicos

Describir el trasfondo biográfico e intelectual de Levinas y su influencia en la formulación de *Totalidad e Infinito*.

Examinar la articulación entre judaísmo y filosofía en el pensamiento de Levinas.

Analizar el diálogo de Levinas con Husserl, Heidegger, Descartes y Kant, evaluando la originalidad de su propuesta.

Discutir las objeciones centrales a la ética levinasiana y evaluar la solidez de sus respuestas.

Articulación de los objetivos con el trabajo

Estos objetivos no son compartimentos aislados, sino pasos encadenados que construyen el argumento de la investigación. El primer objetivo aporta el contexto; el segundo examina la tensión entre particularidad y universalidad; el tercero muestra la inserción crítica en la tradición; y el cuarto enfrenta directamente las objeciones. Al cumplir este recorrido, el objetivo general se concreta: ofrecer una evaluación crítica de la propuesta ética de Levinas, mostrando tanto su originalidad como sus límites.

De este modo, los objetivos orientan el trabajo hacia una doble fidelidad: fidelidad a la obra de Levinas, que exige ser comprendida en su complejidad, y fidelidad al rigor filosófico,

que obliga a problematizarla en lugar de repetirla. Solo así se puede avanzar en la comprensión de una ética que, en palabras del propio autor, “precede a toda libertad”.

Metodología

Toda investigación filosófica requiere no solo un objeto claro de estudio, sino también un método que oriente la lectura y el análisis. En el caso de este trabajo sobre Totalidad e Infinito de Emmanuel Levinas, el método no puede reducirse a una recopilación de citas o a un resumen expositivo, pues se correría el riesgo de producir un comentario superficial. Lo que aquí se busca es, más bien, un abordaje que combine dos enfoques complementarios: el hermenéutico y el argumentativo.

El enfoque hermenéutico se justifica porque la obra de Levinas está atravesada por múltiples contextos: el biográfico, el histórico y el filosófico. Comprender su propuesta de la ética como filosofía primera exige reconstruir ese horizonte vital e intelectual en el que se gesta su pensamiento. La hermenéutica, entendida como el arte de interpretar, permite abrir la obra a sus condiciones de posibilidad y a sus significados implícitos. Así, no se trata de leer a Levinas de manera aislada, sino de interpretarlo desde su experiencia de la guerra y la Shoah, desde su formación en el judaísmo y desde su diálogo con la tradición filosófica moderna y contemporánea. En este sentido, la hermenéutica cumple dos funciones: contextualizar y dar sentido.

Pero el trabajo no se limita a la reconstrucción interpretativa. La propuesta de Levinas es polémica y ha generado objeciones de peso. De allí la necesidad de un enfoque argumentativo, inspirado en el modelo de Stephen Toulmin, que permite organizar la discusión filosófica en términos de tesis, datos, garantías, respaldos, cualificadores y refutaciones. Este modelo resulta particularmente útil porque refleja el modo en que Levinas mismo construye su discurso: no ofrece un sistema cerrado, sino argumentos que se apoyan en la experiencia del rostro del Otro y en la crítica a la tradición.

Aplicar el esquema de Toulmin significa que el análisis se desarrollará en tres niveles:

Tesis o pretensión central: Levinas sostiene que la ética es la filosofía primera y que la relación con el Otro constituye el origen del sentido.

Datos y garantías: esta afirmación se apoya en su experiencia histórica (la Shoah, la violencia del siglo XX), en la tradición judía (el “no matarás”), y en la crítica filosófica a Husserl, Heidegger, Descartes y Kant.

Respaldo y refutación: frente a las objeciones —dependencia del judaísmo, rechazo de la ontología, irrealizabilidad de la responsabilidad—, se mostrarán las respuestas de Levinas y de intérpretes como Ricoeur o Chalier, evaluando su consistencia y sus límites.

La metodología combina así lectura hermenéutica y discusión argumentativa. La hermenéutica permite captar el sentido de los textos en su contexto; la argumentación permite someter ese sentido a examen crítico, evitando tanto la idealización como la descalificación simplista. Con este doble movimiento, se garantiza que el trabajo no se reduzca a una exposición descriptiva, sino que avance en la construcción de un juicio filosófico.

Finalmente, cabe precisar el criterio de selección de fuentes. El análisis se basará en la obra primaria de Levinas, principalmente *Totalidad e Infinito*, pero se apoyará también en sus escritos talmúdicos y en ensayos como “Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo” (1934). Como fuentes secundarias se recurrirá a intérpretes reconocidos (Ricoeur, Chalier, García-Baró, Sabrovsky, entre otros) que han discutido la originalidad y los límites del pensamiento levinasiano. Esta triangulación entre texto primario, contexto histórico y lectura crítica garantizará un abordaje riguroso y equilibrado.

En síntesis, la metodología adoptada busca conjugar comprensión e interpretación con análisis crítico y argumentativo. La hermenéutica abre el texto de Levinas a su trasfondo; la

argumentación lo somete a debate. Solo a través de esta complementariedad es posible valorar la fuerza y los límites de la ética levinasiana como filosofía primera.

Contexto biográfico y bibliográfico de Emmanuel Levinas.

Para realizar un análisis hermenéutico de la propuesta ética de Emmanuel Levinas en *Totalidad e Infinito* (1961), resulta necesario un abordaje preliminar de los aspectos biográficos e intelectuales que marcaron su pensamiento. En el caso de Levinas, su vida, sus maestros y sus experiencias históricas están profundamente entrelazados con su obra filosófica. Como él mismo afirma en el prefacio de *Totalidad e Infinito*: “El pensamiento que aquí se expone se ha forjado bajo la presión de acontecimientos cuya gravedad nos hace medir la fragilidad de la civilización” (Levinas, 2002, p. 9).

Así, los datos biográficos no son simples circunstancias externas, sino claves interpretativas de su filosofía: la experiencia de las guerras mundiales, la Shoah, la tradición judía y el encuentro con grandes pensadores como Husserl y Heidegger constituyen el trasfondo desde el cual Levinas desarrolla su reflexión ética. De igual manera, sus filiaciones y rupturas con autores como Hegel, Kant, Descartes o Buber permiten comprender cómo fue configurando su propuesta de la ética como filosofía primera.

En este capítulo se expondrán tres aspectos decisivos para contextualizar *Totalidad e Infinito*: primero, una síntesis biográfica que muestre el impacto de los acontecimientos históricos en la vida de Levinas; segundo, las principales influencias intelectuales que marcaron su obra; y tercero, una aproximación a las líneas generales de su filosofía, especialmente en su giro hacia la primacía de la ética.

Emmanuel Levinas nació en Kaunas (Lituania) en 1906, en el seno de una familia judía de fuerte tradición cultural. Su infancia transcurrió en un ambiente marcado por la espiritualidad hebrea y la riqueza literaria rusa, en particular por autores como Pushkin, Tolstói y Dostoievski. Este último fue especialmente significativo, pues de él toma la idea de la responsabilidad

incondicional por el otro, condensada en la célebre frase de Los hermanos Karamázov: “Todos somos responsables de todos y yo más que los otros”, que Levinas citará como clave ética en *Totalidad e Infinito* (Levinas, 2002, p. 223).

Durante su juventud se trasladó a Estrasburgo (Francia) para estudiar filosofía, donde conoció la fenomenología de Husserl y asistió a los cursos de Heidegger en Friburgo. Este contacto resultó decisivo: de Husserl tomó el rigor descriptivo de la fenomenología, mientras que de Heidegger heredó el análisis del ser y la existencia, aunque posteriormente criticaría su insuficiencia ética. Como subraya Levinas: “El ser se muestra en su verdad como guerra” (*Totalidad e Infinito*, p. 27), frase en la que se vislumbra ya su crítica al ontologismo heideggeriano y la urgencia de un pensamiento centrado en la alteridad.

La vida de Levinas estuvo marcada profundamente por los acontecimientos bélicos del siglo XX. Durante la Segunda Guerra Mundial fue prisionero en un campo de concentración alemán, mientras gran parte de su familia pereció en la Shoah. Esta experiencia radical de la violencia, junto con la constatación del fracaso de la cultura europea para evitar la barbarie, se convirtió en un punto de partida ineludible de su filosofía. Él mismo reconoce que su reflexión se forja bajo la memoria de la guerra y la catástrofe: “La historia del ser, cuando se concibe como totalidad, desemboca en la guerra” (*Totalidad e Infinito*, p. 29).

Tras la guerra, Levinas retomó la docencia y la investigación en Francia, consolidando su doble identidad: filósofo occidental y pensador judío. Esta tensión marcará toda su obra, en la cual los temas filosóficos dialogan con la tradición hebrea sin confundirse con la teología. Como ha señalado García-Baró (1998), Levinas encarna “la voz de la alteridad absoluta que, desde la experiencia de Auschwitz, recuerda a Europa que la ética precede a toda ontología”.

Judaísmo y tradición hebrea en Levinas

Un aspecto esencial en la comprensión del pensamiento de Emmanuel Levinas es la profunda impronta de la tradición judía en su obra filosófica. Para él, el judaísmo no constituye un mero trasfondo cultural, sino una fuente viva de significados que atraviesa sus reflexiones éticas. Como señala en *Totalidad e Infinito*: «La relación con el Otro no es una experiencia de objetivación ni de síntesis, sino una responsabilidad infinita. Esa responsabilidad se vive como “mandato” antes que como deducción» (Levinas, 1977, p. 199). Este carácter de mandato remite a la raíz bíblica y talmúdica de su pensamiento, en donde la alteridad del Otro se comprende como el rostro que interpela y exige respuesta.

Levinas, sin embargo, no confunde filosofía con teología. En sus escritos insiste en que la ética como filosofía primera es un camino estrictamente filosófico, aunque indudablemente inspirado en la tradición hebrea. En este sentido, el judaísmo funciona más como horizonte y sensibilidad que como dogma. De hecho, en *Totalidad e Infinito* afirma: «El rostro me ordena, me prohíbe matar. La responsabilidad por el Otro es anterior a toda libertad» (Levinas, 1977, p. 218). Aquí puede percibirse claramente la continuidad con el mandamiento bíblico, pero expresada en términos filosóficos: la ética es originaria, previa incluso a la autonomía del sujeto.

Esta articulación entre judaísmo y filosofía se hace más patente en su relación con la tradición talmúdica. Levinas dedicó buena parte de su vida a comentar textos del Talmud, convencido de que allí se encontraba un recurso ético capaz de iluminar los problemas del mundo moderno. Como subraya Sabrovsky (2001), Levinas supo “filosofar desde el judaísmo sin hacer de su pensamiento una confesionalidad, mostrando cómo la experiencia religiosa puede transformarse en universalidad ética”. Así, su reflexión mantiene un delicado equilibrio: ser fiel a la tradición hebrea sin dejar de dirigirse al conjunto de la filosofía occidental.

En conclusión, el judaísmo en Levinas no es un suplemento marginal, sino un núcleo que da forma a su concepción de la alteridad. Como escribe en *Totalidad e Infinito*: «El Infinito se produce en la relación con el rostro del Otro» (Levinas, 1977, p. 52). Esta afirmación resume la convergencia entre su raíz judía y su proyecto filosófico: el rostro del Otro es la epifanía del Infinito, un lenguaje de lo ético que, siendo de raíz bíblica, se abre como interpelación universal.

Influencias filosóficas en Levinas

El itinerario intelectual de Emmanuel Levinas se configuró en diálogo constante con los grandes filósofos de la tradición occidental. Su formación fenomenológica bajo la guía de Husserl y Heidegger constituyó el primer marco de referencia. De Husserl heredó el rigor descriptivo y la atención al fenómeno en su aparecer, pero pronto se distanció de su idea de la conciencia intencional como centro de sentido. Como señala en *Totalidad e Infinito*: «La intencionalidad de la conciencia sigue refiriendo el mundo al Mismo; la alteridad se reduce en ella a correlato» (Levinas, 1977, p. 89). Esta crítica marca su esfuerzo por liberar la alteridad del dominio de la subjetividad trascendental.

La influencia de Heidegger fue igualmente decisiva. Levinas reconoció en *Ser y tiempo* un acontecimiento filosófico que replanteaba el sentido del ser. Sin embargo, consideró insuficiente su análisis existencial, pues en él la relación con el Otro quedaba subsumida en el horizonte del ser. De ahí su afirmación: «El ser se despliega como guerra» (Levinas, 1977, p. 27), una manera de señalar que la ontología, incluso en su versión heideggeriana, puede desembocar en violencia al no reconocer la alteridad absoluta del Otro. La ética levinasiana surge entonces como una corrección radical al olvido del Otro en la filosofía del ser.

Junto a estas influencias contemporáneas, Levinas dialoga críticamente con la modernidad filosófica. De Descartes toma la idea de lo infinito, que trasciende la capacidad de la

conciencia finita. Sin embargo, mientras para Descartes el Infinito es la huella de Dios en el cogito, para Levinas se manifiesta en el rostro del Otro: «La idea del Infinito es relación con el Otro. El Infinito me desborda desde el rostro» (Levinas, 1977, p. 52). Esta reformulación transforma una categoría metafísica en experiencia ética.

Respecto de Kant, Levinas reconoce el valor de su moral formal basada en la universalidad del deber, pero critica la autonomía racional como fundamento último de la ética. Para él, el mandamiento ético no nace de la razón autónoma, sino de la exterioridad del Otro que interpela. Como ha observado Ricoeur (1990), Levinas desplaza la ética del ámbito de la universalización formal al de la responsabilidad infinita.

La tradición dialógica también deja huella en su pensamiento. Con Buber comparte la idea de que la relación con el “Tú” es irreductible a categorías objetivantes, pero se distancia en cuanto que, para Levinas, el rostro del Otro no es simetría ni reciprocidad, sino asimetría radical: el Otro me excede y me coloca en responsabilidad antes que en diálogo.

En suma, la originalidad de Levinas no reside en un aislamiento respecto de la tradición, sino en un diálogo crítico con sus fuentes. A partir de ellas construye una filosofía que rompe con el predominio de la ontología y coloca a la ética en el lugar de filosofía primera.

Crítica de Levinas a Husserl y Heidegger: de la ontología a la ética

La relación de Emmanuel Levinas con la fenomenología de Husserl y la ontología de Heidegger es compleja: de ambos recibió una herencia filosófica decisiva, pero también formuló sus críticas más radicales. En Husserl encontró el método fenomenológico como vía para describir la experiencia sin presupuestos. No obstante, su noción de intencionalidad mantenía un sesgo egológico: el mundo y el otro quedaban reducidos a correlatos de la conciencia. Levinas señala: «El pensamiento intencional recoge en su horizonte todo lo que aparece, pero lo otro se

integra en lo mismo, en el campo de lo visible» (Levinas, 1977, p. 91). Su crítica apunta a liberar la alteridad de esa reducción, mostrando que el Otro excede cualquier horizonte de constitución.

En cuanto a Heidegger, Levinas reconoció en *Ser y tiempo* una filosofía de gran potencia. Sin embargo, consideró que su preocupación central por el ser y la existencia descuidaba la dimensión ética. Según Levinas, la ontología heideggeriana acaba subordinando la relación con el Otro al horizonte del ser: «El ser se despliega como guerra» (Levinas, 1977, p. 27). Esta sentencia no solo es un juicio sobre la historia occidental, sino una advertencia: cuando el pensamiento se centra en la totalidad del ser, corre el riesgo de justificar la violencia.

La experiencia de la guerra y de la Shoah confirmó para Levinas esta sospecha: una filosofía que no reconoce al Otro como absolutamente distinto puede derivar en justificación del dominio y la opresión. De allí la necesidad de invertir las jerarquías tradicionales y afirmar que la ética es la filosofía primera: «La metafísica, o la ética, se produce en la relación con el Otro. La alteridad no es reducible a lo mismo, sino que lo desborda» (Levinas, 1977, p. 50). Esta afirmación constituye el núcleo de Totalidad e Infinito: la prioridad no es el ser, sino la relación ética con el Otro.

En esta perspectiva, la fenomenología levinasiana se transforma en una “fenomenología de la exterioridad”. Ya no se trata de describir cómo los fenómenos aparecen a la conciencia, sino cómo el Otro se presenta en su irreductibilidad como rostro que interpela. La ética se inaugura así no como un sistema normativo, sino como la experiencia originaria del ser-para-el-Otro.

La crítica de Levinas a Husserl y Heidegger no es, por tanto, un rechazo absoluto, sino una transformación. De Husserl conserva la atención al fenómeno, pero lo lleva más allá de la conciencia. De Heidegger retiene la crítica al idealismo, pero corrige su falta de ética. En ambos casos, Levinas desplaza la pregunta por el ser hacia la exigencia de justicia y responsabilidad.

El recorrido por la vida, las raíces culturales y las influencias intelectuales de Emmanuel Levinas permite comprender que su obra filosófica no es un ejercicio abstracto ni un sistema cerrado, sino la respuesta a una experiencia histórica y personal límite. El trauma de la guerra y la Shoah, su formación en la fenomenología y la ontología, así como su pertenencia viva al judaísmo, se entrelazan en una filosofía que coloca la ética como punto de partida.

En este sentido, la biografía de Levinas no puede considerarse un dato accesorio: es la condición de posibilidad de su filosofía. Como él mismo declara: «El ser se muestra como guerra» (Levinas, 1977, p. 27), frase que expresa cómo la violencia del siglo XX reveló el fracaso de una civilización sostenida únicamente en categorías ontológicas. Ante esta constatación, Levinas propone una ruptura decisiva: «La metafísica, o la ética, se produce en la relación con el Otro» (Levinas, 1977, p. 50).

El judaísmo, por su parte, aportó la matriz ética desde la cual reinterpretar la filosofía occidental. El mandamiento bíblico —“no matarás”— se traduce filosóficamente en la epifanía del rostro: «El rostro me ordena, me prohíbe matar» (Levinas, 1977, p. 218). Así, la tradición hebrea se convierte en horizonte universal, capaz de iluminar la relación con todo Otro humano más allá de cualquier pertenencia religiosa.

Las influencias filosóficas de Husserl, Heidegger, Descartes, Kant y Buber son asumidas críticamente. Husserl le enseñó la rigurosidad descriptiva, pero Levinas superó su egología. Heidegger le mostró la finitud y el ser, pero él descubrió que la ontología sin ética puede justificar la violencia. De Descartes conservó la idea de lo Infinito, que en Levinas se concreta en el rostro. De Kant recibió el ideal moral, aunque lo desplazó hacia una heteronomía radical frente al Otro. Con Buber compartió el énfasis en la relación, aunque Levinas subrayó la asimetría irreductible de esa relación.

En conclusión, Totalidad e Infinito es inseparable de este trasfondo vital e intelectual. El pensamiento de Levinas se erige como respuesta a un tiempo histórico marcado por la violencia y la deshumanización. Su propuesta de una ética como filosofía primera no es un añadido a la tradición, sino un giro radical: la filosofía comienza con la responsabilidad hacia el Otro, pues es en esa responsabilidad donde se abre la posibilidad de justicia y humanidad.

La comprensión de Totalidad e Infinito exige reconocer que la filosofía de Emmanuel Levinas no puede separarse de su biografía, de la tradición judía que lo formó y de las influencias filosóficas que asimiló críticamente. Estas tres dimensiones, lejos de ser simples antecedentes externos, constituyen el fundamento mismo de su propuesta de la ética como filosofía primera.

En primer lugar, la experiencia histórica de la guerra y la Shoah marcó de manera irreversible el pensamiento de Levinas. Haber sido prisionero en un campo de concentración mientras su familia era exterminada lo colocó frente a la violencia más radical de la modernidad. Estos hechos biográficos no son meras anécdotas: son el “laboratorio” en el que se revela la insuficiencia de la ontología tradicional. Cuando Levinas afirma que «El ser se despliega como guerra» (Levinas, 1977, p. 27), no formula solo una tesis filosófica, sino la constatación de que una filosofía centrada en la totalidad del ser puede desembocar en barbarie. Si la historia muestra que la ontología sin ética puede justificar la violencia, entonces se justifica la necesidad de una filosofía que coloque a la ética en primer lugar.

En segundo lugar, la tradición judía ofrece a Levinas una matriz ética que transforma en categoría filosófica universal. El mandamiento bíblico “no matarás” se convierte en filosofía al expresarse como la interpelación del rostro: «El rostro me ordena, me prohíbe matar» (Levinas, 1977, p. 218). Aquí se observa cómo una norma religiosa adquiere alcance universal cuando se

interpreta como exigencia ética anterior a toda libertad. Una tradición particular puede iluminar universalmente la filosofía cuando sus principios expresan exigencias éticas reconocibles por todos los seres humanos.

En tercer lugar, las influencias filosóficas de Husserl, Heidegger, Descartes y Kant son asumidas y transformadas. De Husserl conserva la fenomenología, pero rechaza su reducción del Otro a correlato de la conciencia: «La intencionalidad de la conciencia recoge lo otro en lo mismo» (Levinas, 1977, p. 91). De Heidegger retiene el análisis existencial, pero critica que su ontología olvide la alteridad, y por ello afirma que «la metafísica, o la ética, se produce en la relación con el Otro» (Levinas, 1977, p. 50). De Descartes toma la idea del infinito, resignificándola en clave ética: «La idea del Infinito es relación con el Otro» (Levinas, 1977, p. 52). Y de Kant asume la universalidad del deber, pero la desplaza hacia una heteronomía radical, en la que el mandamiento no proviene de la razón autónoma, sino de la exigencia del Otro. Cuando un pensador reelabora críticamente categorías heredadas, su originalidad se mide en la transformación radical de esas fuentes.

Este triple nivel —biográfico, religioso y filosófico— converge en una misma conclusión: la ética como filosofía primera. En lugar de iniciar por el ser o la conciencia, Levinas comienza por la responsabilidad infinita hacia el Otro. Como resume Ricoeur: “Levinas desplaza la ética del ámbito de la universalización formal al de la responsabilidad por el Otro” (Ricoeur, 1990, p. 101).

Decir que la experiencia de la Shoah fue decisiva para el pensamiento de Levinas puede parecer obvio, pero es necesario precisar cómo opera esta influencia para no caer en reduccionismos. No se trata de afirmar que sin Auschwitz no habría habido Levinas, como si su filosofía fuese solo una reacción emocional o testimonial. Más bien, lo que puede sostenerse es

que la Shoah constituyó el “escenario límite” en el cual se hizo evidente la insuficiencia de la tradición filosófica occidental. En palabras del propio Levinas: «El ser se muestra como guerra» (Levinas, 1977, p. 27). Esta constatación no proviene de una reflexión abstracta, sino de la experiencia de una civilización que, a pesar de su racionalidad ilustrada, produjo campos de exterminio.

El modalizador aquí es fundamental: no se afirma que la filosofía de Levinas dependa exclusivamente de la Shoah, sino que es altamente probable que sin ese trasfondo histórico no se hubiera radicalizado su propuesta de la ética como filosofía primera. Esto se corrobora al observar cómo otros discípulos de Husserl y Heidegger, que compartieron la misma tradición fenomenológica, no llegaron a un desplazamiento tan radical hacia la ética. La singularidad de Levinas se entiende, entonces, como la conjunción entre una herencia intelectual y un acontecimiento histórico que exigió nuevas categorías.

En este sentido, la Shoah actúa como lo que Ricoeur llamaría un “hecho de interpretación”: un acontecimiento que desestabiliza categorías previas y demanda nuevas formas de pensar. De allí que la frase levinasiana «La historia del ser desemboca en la guerra» (Levinas, 1977, p. 29) funcione no solo como diagnóstico, sino como justificación para un cambio de paradigma.

Otro punto que requiere matiz es la relación entre judaísmo y filosofía. Una lectura superficial podría concluir que Levinas simplemente “importa” categorías religiosas y las disfraza de conceptos filosóficos. Sin embargo, su propio modo de argumentar muestra lo contrario. En *Totalidad e Infinito* encontramos la afirmación: «El rostro me ordena, me prohíbe matar» (Levinas, 1977, p. 218). Aunque esta expresión evoca el mandamiento bíblico del “no

matarás”, Levinas la formula en términos fenomenológicos: el rostro se presenta como epifanía que interpela, independientemente de cualquier confesionalidad.

Aquí el modalizador es igualmente importante: la inspiración judía es innegable, pero no implica que la filosofía de Levinas deba leerse exclusivamente como teología. Como señala Catherine Chalié (1998), Levinas transforma la tradición hebrea en un horizonte hermenéutico que abre la filosofía a la ética. De este modo, su pensamiento puede ser leído tanto por judíos como por no judíos, pues la interpelación del Otro es una experiencia universal.

El riesgo de reducirlo a “pensador judío” consiste en cerrar el acceso universal a sus propuestas. En cambio, entenderlo como filósofo que piensa desde el judaísmo —pero más allá de él— permite captar la fuerza de su propuesta: un pensamiento nacido en un horizonte particular que se abre hacia lo humano en general.

El tercer matiz concierne al diálogo de Levinas con Husserl, Heidegger, Descartes y Kant. Con frecuencia se presenta a Levinas como un autor “anti-heideggeriano” o “anti-husserliano”. Si bien es cierto que su obra constituye una crítica a ambos, no se puede olvidar que su método fenomenológico y su rigor filosófico proceden directamente de esa escuela. En este punto, el modalizador es crucial: Levinas no rompe de manera absoluta con sus maestros, sino que adopta y transforma lo que necesita de ellos.

Por ejemplo, de Descartes toma la noción de lo Infinito, pero le da un giro decisivo al situarlo no como idea innata de la conciencia, sino como acontecimiento ético en la relación con el Otro: «La idea del Infinito es relación con el Otro» (Levinas, 1977, p. 52). De Kant conserva la exigencia universal del deber, pero la reinterpreta como heteronomía radical: la voz del Otro que me responsabiliza antes de cualquier autonomía de la razón.

Así, no estamos ante un sincretismo, donde se mezclarían teorías de manera indiscriminada, sino ante un trabajo crítico de selección y transformación. Levinas lee a la tradición con fidelidad y distancia al mismo tiempo: fidelidad en el método, distancia en los contenidos.

1. ¿Una filosofía demasiado dependiente del judaísmo?

Una de las objeciones más frecuentes al pensamiento levinasiano sostiene que su filosofía estaría demasiado imbricada en la tradición judía, hasta el punto de perder universalidad. Bajo esta lectura, *Totalidad e Infinito* no sería sino una prolongación del mandamiento bíblico, disfrazada de fenomenología. Sin embargo, esta crítica desconoce la forma en que Levinas trabaja con los textos y con la tradición.

En efecto, Levinas no oculta su inspiración judía, pero insiste en que el núcleo de su propuesta ética no depende de la fe en un Dios revelado ni de una comunidad religiosa particular. Así lo afirma explícitamente: «El rostro es significado por sí mismo y no en función de un contexto religioso» (Levinas, 1977, p. 213). Es decir, la experiencia ética no requiere pertenencia cultural o confesional alguna: basta con el encuentro humano con el Otro.

Autores como García-Baró (2000) han reforzado este punto señalando que Levinas consigue “elevantar la tradición judía a categoría universal”. La universalidad aquí no radica en la abstracción —como en Kant—, sino en la inmediatez del rostro que interpela. En ese sentido, su pensamiento puede ser leído tanto en clave filosófica como religiosa, pero no queda prisionero de ninguna de las dos. La crítica de la “dependencia excesiva” pierde fuerza cuando se advierte que la experiencia ética que Levinas describe puede ser compartida por cualquier ser humano.

2. ¿Un rechazo de la ontología?

Otra crítica habitual afirma que Levinas habría debilitado la filosofía al rechazar la pregunta por el ser. Según esta visión, al sustituir la ontología por la ética, su propuesta caería en una especie de “moralismo” que abandona el núcleo de la tradición filosófica.

Sin embargo, Levinas nunca sostuvo que la ontología debiera ser abandonada. Lo que propuso fue una inversión de prioridades: antes que preguntarse por el ser, es necesario reconocer la interpelación del Otro. Como escribe en *Totalidad e Infinito*: «La metafísica precede a la ontología» (Levinas, 1977, p. 50). En este contexto, “metafísica” no se entiende como especulación abstracta, sino como apertura al Otro en su alteridad.

Esto implica que la ontología sigue siendo válida, pero no como fundamento. Primero viene la ética, después el ser. En lugar de un rechazo, Levinas formula una crítica genealógica: la ontología ha dominado la filosofía occidental hasta convertirla en una racionalidad totalizante. De ahí que advierta: «El ser se despliega como guerra» (Levinas, 1977, p. 27). La historia de la metafísica muestra que, cuando se privilegia la totalidad sobre la alteridad, la violencia se convierte en destino.

Ricoeur (1990) interpreta esta inversión como una “subversión necesaria”, donde Levinas no cancela la ontología, sino que la reinscribe en el horizonte de la ética. Lejos de ser un moralismo simplista, su propuesta es un nuevo comienzo: la filosofía se reordena desde la primacía de la responsabilidad.

3. ¿Una responsabilidad infinita e irrealizable?

Quizás la objeción más incisiva es aquella que tacha a la ética levinasiana de excesiva e imposible. La idea de una responsabilidad infinita parece desmesurada: ¿cómo puede alguien

hacerse cargo del Otro de manera ilimitada? ¿No conduce esto a una exigencia inhumana, que paraliza en lugar de liberar?

Levinas es consciente de esta paradoja y no la oculta. De hecho, la asume como núcleo de su propuesta. La responsabilidad infinita no significa que uno pueda efectivamente responder a todo, sino que nunca puede cerrar la cuenta de lo debido al Otro. Es una desproporción constitutiva que impide reducir al Otro a objeto. En palabras del propio Levinas: «El yo se descubre como insustituible: no puede rehusar la responsabilidad por el Otro» (Levinas, 1977, p. 245).

La desmesura, lejos de ser un defecto, es la garantía de que la ética no se transforma en cálculo. Si la responsabilidad fuese finita, podría medirse, cumplirse y agotarse. En cambio, al ser infinita, mantiene abierta la inquietud ética. Ricoeur (1990, p. 103) lo expresa con claridad: “La desmesura de la responsabilidad levinasiana es su fuerza, porque mantiene viva la inquietud ética”.

En términos filosóficos, la responsabilidad infinita cumple una función análoga a lo que en Kant cumple el “imperativo categórico”: no describe lo que ocurre empíricamente, sino lo que debe orientar la acción. La imposibilidad de cumplirla plenamente no la invalida, sino que refuerza su carácter de horizonte normativo absoluto.

Frente a estas tres críticas —dependencia del judaísmo, rechazo de la ontología e irrealizabilidad de la responsabilidad—, la defensa de Levinas puede resumirse en tres claves:

Universalidad de lo particular: su pensamiento nace del judaísmo, pero lo trasciende al situar el rostro como fenómeno universal.

Subordinación, no eliminación de la ontología: la ética no suprime la ontología, sino que la coloca en segundo lugar, evitando que se convierta en totalitaria.

Exigencia desmesurada como condición de lo humano: la responsabilidad infinita no es un ideal irrealizable, sino el horizonte que impide reducir al Otro a mera función.

Estas respuestas muestran que la filosofía levinasiana, lejos de ser una propuesta parcial o débil, constituye una crítica radical a los fundamentos de la modernidad filosófica y una reapertura de la ética en clave universal.

El recorrido por la biografía, la tradición judía y las influencias filosóficas de Emmanuel Levinas permite comprender que su propuesta de la ética como filosofía primera no se presenta como una certeza absoluta, sino como una tesis fuerte y matizada. En este sentido, la aplicación de modalizadores y la consideración de posibles objeciones constituyen un ejercicio imprescindible para evitar tanto la idealización acrítica como la descalificación simplista de su obra.

En primer lugar, hemos visto que la Shoah constituye un hecho histórico decisivo que enmarca el giro levinasiano. Sin embargo, debe subrayarse que su filosofía no es reducible a una mera reacción al Holocausto. El modalizador “altamente probable” permite mostrar que la catástrofe histórica fue condición de posibilidad de su pensamiento, pero no su causa exclusiva. Levinas comparte con otros fenomenólogos las mismas categorías metodológicas, y sin embargo elabora una filosofía distinta: ello demuestra que su originalidad no depende solo de la historia, sino también de un trabajo conceptual riguroso.

En segundo lugar, la inspiración judía aparece como fuente vital de su ética, pero no agota su significado. El rostro que prohíbe matar puede evocar el mandamiento bíblico, pero se ofrece fenomenológicamente como experiencia universal. Aquí el modalizador “no exclusivamente determinado” es clave: Levinas piensa desde el judaísmo, pero no para el

judaísmo. De este modo, su filosofía se abre al conjunto de la humanidad, evitando tanto la confesionalidad estrecha como la abstracción sin raíces.

En tercer lugar, el diálogo con Husserl, Heidegger, Descartes y Kant es selectivo y crítico. Levinas adopta elementos de cada uno, pero los transforma en función de su proyecto ético. Este matiz rompe con dos lecturas extremas: la que ve en Levinas un “discípulo infiel” que abandona la tradición, y la que lo concibe como un “sincretista” sin rigor. Lo cierto es que su filosofía muestra que la originalidad no consiste en negar, sino en reinterpretar creativamente lo heredado.

Frente a las críticas, Levinas ofrece respuestas sólidas. A la objeción de que su filosofía sería demasiado dependiente del judaísmo, responde afirmando la autonomía fenomenológica del rostro: «El rostro es significado por sí mismo y no en función de un contexto religioso» (Levinas, 1977, p. 213). A la acusación de que abandona la ontología, replica que «la metafísica precede a la ontología» (Levinas, 1977, p. 50), mostrando que la pregunta por el ser no desaparece, sino que se reinscribe en la responsabilidad. Y a quienes consideran excesiva su noción de responsabilidad infinita, contesta que justamente su desmesura es la que mantiene viva la ética: el Otro no puede reducirse nunca a lo que ya se ha hecho por él.

En este punto se hace evidente que los modalizadores y refutaciones no debilitan la tesis central, sino que la fortalecen. Lejos de presentar la ética levinasiana como una afirmación dogmática, la muestran como un pensamiento crítico, consciente de sus límites y abierto al diálogo con otras tradiciones. La ética como filosofía primera no surge de un aislamiento especulativo, sino del cruce entre biografía, cultura y filosofía, interpretados bajo el signo de la alteridad.

Este cierre no es un punto final, sino una apertura. La conclusión del capítulo 1 prepara el terreno para el capítulo 2, en el que se profundizará en la estructura misma de la ética levinasiana. Si en el primer capítulo hemos visto las condiciones de posibilidad de su pensamiento, en el siguiente será necesario explorar cómo se articula internamente esa ética: la fenomenología del rostro, la noción de infinito, la responsabilidad como desproporción y la justicia como organización de la relación con los otros.

En suma, la reflexión sobre modalizadores y refutaciones ha mostrado que el pensamiento de Levinas es simultáneamente condicionado por su historia y universal en su alcance, arraigado en una tradición pero abierto a todos, crítico de la ontología sin negarla y exigente hasta el extremo, aunque en esa exigencia resida su fuerza. Esta tensión —entre particularidad y universalidad, entre ser y ética, entre desmesura e imposibilidad— constituye precisamente la riqueza de su filosofía y la clave para comprender su lugar en el pensamiento contemporáneo.

La ética como filosofía primera

La propuesta de Emmanuel Levinas constituye una de las rupturas más radicales de la filosofía contemporánea: la afirmación de que la ética, y no la ontología, debe ocupar el lugar de “filosofía primera”. Esta inversión no es un simple cambio de acento, sino un giro que afecta la estructura misma del pensamiento occidental. Mientras que la tradición, desde Parménides hasta Heidegger, ha privilegiado la pregunta por el ser como punto de partida, Levinas sostiene que la relación con el Otro —irrenunciable e ineludible— antecede a toda ontología.

En *Totalidad e Infinito*, Levinas escribe: «La metafísica, o la ética, se produce en la relación con el Otro» (Levinas, 2016, p. 50). Esta afirmación condensa el núcleo de su propuesta: la relación ética no es una consecuencia secundaria de la existencia, sino su fundamento más radical. En la medida en que el Otro irrumpe como exterioridad absoluta, la subjetividad se descubre descentrada de sí y llamada a la responsabilidad.

La propuesta filosófica de Emmanuel Levinas constituye una ruptura radical con la tradición occidental al afirmar que la ética, y no la ontología, es la verdadera filosofía primera. Tal desplazamiento no es meramente formal ni retórico: implica cuestionar los supuestos que han sostenido a la filosofía desde sus orígenes y, en particular, denunciar la tendencia a reducir la alteridad a categorías del ser. Si en Parménides y Platón se privilegió el acceso al ser como camino a la verdad, y si en Heidegger la pregunta por el ser reaparece como la cuestión fundamental, Levinas insiste en que antes de toda ontología ya existe una relación ineludible con el Otro. En *Totalidad e Infinito* escribe: «La metafísica, o la ética, se produce en la relación con el Otro» (Levinas, 2016, p. 50). Esta formulación condensa su tesis central: la subjetividad no se constituye en primer lugar como conciencia, sino como responsabilidad.

La inversión levinasiana puede malinterpretarse si se la presenta como un rechazo absoluto de la ontología o de la tradición filosófica que lo precede. Sin embargo, conviene precisar el alcance de la afirmación. Levinas no elimina la ontología, sino que la subordina a una instancia más originaria: la ética. El modalizador aquí es fundamental: no se trata de anular la pregunta por el ser, sino de mostrar que esa pregunta siempre está ya condicionada por la relación con el Otro. Dicho de otro modo, la ontología no desaparece, pero debe ser reinscrita en un horizonte ético. La crítica, entonces, no es nihilista ni antimetafísica, sino correctiva: busca evitar la violencia inherente a una filosofía centrada únicamente en la totalidad.

Esta corrección se advierte de manera clara en el diálogo con Martin Heidegger. Levinas reconoce la grandeza de Ser y tiempo, en la medida en que desplaza a la filosofía del yo cartesiano hacia la existencia concreta del Dasein. No obstante, señala el límite de ese proyecto: en Heidegger, el Otro es comprendido a partir del Mitsein, como coexistencia en el horizonte del ser. Esta concepción, según Levinas, neutraliza la alteridad radical, porque la integra en la totalidad del ser. De allí la sentencia: «El ser se despliega como guerra» (Levinas, 2016, p. 27). La afirmación no es un juicio meramente histórico, sino una crítica estructural: la primacía ontológica desemboca en violencia porque todo otro termina reducido a categoría del ser. Puede objetarse que Heidegger también habla de cuidado, apertura y responsabilidad, pero Levinas replica que, en última instancia, estas categorías siguen subordinadas al ser, no a la alteridad. La diferencia es decisiva: mientras que para Heidegger el ser constituye el horizonte último, para Levinas el Otro desborda todo horizonte.

Este desplazamiento prepara la introducción de una categoría fundamental: el rostro. El rostro no es una imagen sensible ni una metáfora, sino la epifanía de la alteridad. Aparece en su desnudez, en su vulnerabilidad, y precisamente en esa exposición impone una obligación.

Levinas lo formula de manera contundente: «El rostro me ordena: no matarás» (Levinas, 2016, p. 218). La interpelación ética se da como acontecimiento inmediato e incondicional. No depende de convenciones sociales ni de acuerdos culturales; precede a todo sistema normativo. Aquí radica la fuerza de su universalidad: cada ser humano comparece como rostro, y en esa comparecencia se produce el mandato ético que me impide disponer de él.

No obstante, el concepto de rostro también requiere matices. Puede objetarse que se trata de una noción demasiado abstracta, que no explica cómo se organiza la vida social ni las instituciones. Levinas reconoce esta limitación y distingue entre ética y justicia: la primera se produce en el cara a cara con el Otro, mientras que la segunda surge cuando aparecen los terceros y es necesario distribuir responsabilidades. En este sentido, el rostro no sustituye a las normas concretas, pero las fundamenta. Su función es señalar el punto de partida irreductible de toda organización social: la interpelación de la alteridad.

El rostro conduce directamente a la noción de infinito, reelaborada por Levinas a partir de Descartes. Mientras que para el filósofo francés la idea del infinito era una huella de Dios en la conciencia, Levinas entiende que lo infinito no es un contenido mental, sino una experiencia de desborde. El Yo se encuentra con un Otro que lo sobrepasa, que nunca puede ser reducido a objeto de conocimiento. «La idea del Infinito es relación con el Otro» (Levinas, 2016, p. 52). Así, el infinito no se piensa en términos teológicos abstractos, sino como la estructura misma de la relación ética. Puede criticarse que esta interpretación diluya el sentido religioso del infinito, pero Levinas responde que lo divino solo puede pensarse desde la exigencia ética que el Otro manifiesta. De este modo, no se suprime la dimensión teológica, sino que se la reinscribe en el horizonte de la ética.

La consecuencia más radical de esta concepción es la formulación de la responsabilidad infinita. Levinas sostiene que el Yo no es primero libre y después responsable, sino que su subjetividad se constituye como responsabilidad desde el inicio. «El yo se descubre insustituible: no puede rehusar la responsabilidad por el Otro» (Levinas, 2016, p. 245). Esta responsabilidad no es limitada ni condicional: ninguna acción basta para saldar lo debido al Otro, porque su alteridad nunca se agota en un gesto concreto. A primera vista, esta exigencia puede parecer excesiva, incluso paralizante. Pero precisamente allí radica su fuerza: si la responsabilidad fuese finita, podría cumplirse, agotarse y quedar cerrada. Al ser infinita, mantiene viva la inquietud ética. Ricoeur lo interpreta con acierto al señalar que “la desmesura de la responsabilidad levinasiana es su fuerza, porque mantiene viva la inquietud ética” (Ricoeur, 1990, p. 103).

El carácter excesivo de la responsabilidad no debe entenderse como irrealizable, sino como horizonte normativo que impide reducir la ética a cálculo. La exigencia infinita es lo que garantiza que el Otro nunca sea convertido en objeto o en medio. Puede refutarse que una ética sin medida resulta impracticable, pero Levinas responde que la justicia se encarga de articular lo concreto sin anular la desmesura originaria. La responsabilidad infinita, entonces, no paraliza, sino que fundamenta la posibilidad misma de toda organización justa.

De este modo, el capítulo sobre la ética como filosofía primera permite comprender que Levinas no rechaza la ontología ni la tradición filosófica, sino que las reinscribe en un marco más originario. La crítica a Heidegger, la categoría del rostro, la resignificación del infinito y la formulación de la responsabilidad infinita constituyen los pilares de su propuesta. La ética no es un suplemento, sino la condición previa de todo saber y de toda ontología. El rostro revela la universalidad concreta de la interpelación, el infinito manifiesta la trascendencia del Otro, la responsabilidad infinita muestra que la subjetividad se funda en heteronomía radical.

En conclusión, la ética levinasiana no debe ser entendida como una filosofía abstracta ni como un moralismo desmesurado, sino como una crítica estructural a los límites de la modernidad y a la violencia implícita en toda reducción de la alteridad. Con ello, Levinas no solo desplaza el eje de la filosofía, sino que redefine su tarea: pensar ya no desde el ser, sino desde el Otro. El paso del ser a la alteridad constituye, en efecto, una nueva forma de entender la filosofía: no como contemplación del ser ni como dominio de lo real, sino como acogida de la alteridad y apertura a la justicia.

El pensamiento de Emmanuel Levinas se articula en torno a una afirmación que transforma la tradición filosófica: la ética, y no la ontología, constituye la verdadera filosofía primera. Con ello no pretende suprimir la ontología, sino mostrar que toda pregunta por el ser ya se encuentra condicionada por la relación con el Otro. En *Totalidad e Infinito* se lee: «La metafísica, o la ética, se produce en la relación con el Otro» (Levinas, 2016, p. 50). La filosofía occidental, desde Parménides hasta Heidegger, ha privilegiado el ser como punto de partida; Levinas, en cambio, sostiene que antes de toda ontología ya comparece el rostro que interpela y exige responsabilidad.

Este desplazamiento es inseparable de una crítica a la tradición que ha entendido al Otro como parte de una totalidad. La ontología, cuando ocupa el lugar de fundamento, corre el riesgo de absorber toda exterioridad en categorías del ser. Por eso Levinas advierte que «el ser se despliega como guerra» (Levinas, 2016, p. 27). La ética aparece entonces como el camino para evitar que la alteridad sea reducida, puesto que en el rostro del Otro se revela una trascendencia que desborda todo horizonte de comprensión. La afirmación de la primacía de la ética constituye, así, tanto una corrección como una radicalización: corrección de los límites de la tradición metafísica y radicalización del sentido mismo de la filosofía.

La confrontación con Martin Heidegger resulta decisiva para comprender la propuesta levinasiana. Por un lado, Levinas reconoce en *Ser y tiempo* un esfuerzo por superar el cartesianismo, desplazando el foco de la filosofía desde la conciencia hacia la existencia concreta del Dasein. Heidegger logra mostrar que el hombre no es primariamente un sujeto cognoscente, sino un ser-en-el-mundo. Sin embargo, para Levinas esta transformación sigue siendo insuficiente, pues en el horizonte heideggeriano el Otro no comparece como exterioridad absoluta, sino integrado en la categoría del Mitsein (ser-con).

En este sentido, la ontología heideggeriana permanece atrapada en la lógica de la totalidad: la alteridad es siempre interpretada desde el ser, nunca en su trascendencia radical. De ahí que Levinas pueda afirmar que «el ser se despliega como guerra» (Levinas, 2016, p. 27), expresión que no alude únicamente a los conflictos históricos, sino a la violencia implícita en toda reducción del Otro a función del ser. La prioridad de la ontología se convierte, así, en el riesgo permanente de neutralizar la alteridad.

Algunos intérpretes han objetado que Levinas exagera esta crítica, pues en Heidegger se encuentran nociones como cuidado, apertura y responsabilidad. No obstante, la diferencia es fundamental: mientras que en Heidegger dichas categorías están siempre subordinadas al ser, en Levinas la ética interrumpe el ser y se presenta como más originaria que él. El Otro no es un acompañante existencial del Dasein, sino un absoluto que me desborda y me responsabiliza. En este punto se revela el alcance de la propuesta levinasiana: no se trata de negar el aporte de Heidegger, sino de mostrar que incluso la ontología más radical sigue sin poder pensar la alteridad en su trascendencia.

El punto de inflexión en la filosofía de Levinas se encuentra en la categoría del rostro. A diferencia de la tradición metafísica, que tiende a conceptualizar al Otro dentro de marcos

ontológicos, el rostro comparece como fenómeno irreductible. No es una forma sensible que pueda describirse en términos estéticos, ni tampoco una metáfora literaria: el rostro es la presencia misma del Otro que, en su desnudez y vulnerabilidad, interpela al Yo.

Levinas afirma con contundencia: «El rostro me ordena: no matarás» (Levinas, 2016, p. 218). Este mandato no se deduce de un razonamiento lógico ni se establece mediante una convención social; se impone de manera inmediata, anterior a cualquier mediación normativa. En el rostro se manifiesta la imposibilidad de reducir al Otro a objeto de conocimiento o de posesión, pues su alteridad trasciende todo horizonte.

Es cierto que algunos críticos han cuestionado el carácter aparentemente abstracto de esta noción, preguntándose cómo puede fundar estructuras sociales o jurídicas. Levinas responde distinguiendo entre ética y justicia. La primera se da en el cara a cara con el Otro; la segunda aparece cuando surge la presencia de un tercero, lo que obliga a organizar las responsabilidades en instituciones y normas. En este sentido, el rostro no sustituye a la política ni al derecho, pero les confiere su fundamento originario: la imposibilidad de ignorar la alteridad del otro hombre.

De este modo, la categoría de rostro constituye el núcleo de la ética como filosofía primera. En cada rostro humano se hace presente una exterioridad que no puedo dominar y que, precisamente por ello, me responsabiliza. Allí donde la ontología tiende a reducir y totalizar, el rostro interrumpe y abre un horizonte de trascendencia. La categoría del infinito ocupa un lugar fundamental en *Totalidad e Infinito*, y Levinas la retoma de la tradición cartesiana. En Descartes, la idea del infinito es concebida como una huella de Dios en la conciencia, algo que supera las capacidades finitas del sujeto y, precisamente por ello, garantiza la existencia de lo divino. Levinas, sin embargo, transforma radicalmente este planteamiento. El infinito no es para él una idea innata, ni un contenido mental que pueda explicarse por la estructura de la conciencia. Es,

más bien, la experiencia de un desbordamiento: el Yo se encuentra con un Otro que lo excede y lo interpela sin que pueda reducirlo a objeto de pensamiento o posesión.

Levinas lo expresa con claridad: «La idea del Infinito es relación con el Otro» (Levinas, 2016, p. 52). El infinito no se presenta como categoría teológica abstracta, sino como estructura de la relación ética. Allí donde el conocimiento busca abarcar y dominar, el infinito se manifiesta como aquello que no puede ser contenido. En el rostro del Otro se hace presente lo infinito, pues la alteridad nunca se agota en ninguna representación ni en ninguna acción del Yo.

Algunos intérpretes han objetado que, al trasladar el infinito cartesiano a la relación interhumana, Levinas diluye su sentido religioso. Sin embargo, su intención no es negar lo divino, sino mostrar que la primera experiencia de trascendencia se da en el encuentro con el Otro. En este sentido, la ética se convierte en el camino hacia lo metafísico: lo divino no se piensa desde arriba, como una categoría abstracta, sino desde abajo, en la exigencia concreta que el rostro manifiesta.

Así, la idea del infinito se convierte en una de las claves para comprender la radicalidad de la ética levinasiana. El Otro no es solamente un interlocutor, sino la manifestación de una trascendencia que desborda y funda la subjetividad. Frente a la totalidad de la ontología, el infinito del Otro abre un horizonte de exterioridad irreductible.

En la ética levinasiana, la subjetividad no se define primariamente por la libertad ni por la conciencia de sí, sino por la responsabilidad frente al Otro. El Yo no es primero autónomo y después responsable, como si la responsabilidad fuese un añadido secundario a la libertad. Por el contrario, la responsabilidad constituye la esencia misma de la subjetividad: el sujeto se descubre desde el inicio como “para el Otro”.

Levinas lo expresa con contundencia: «El yo se descubre insustituible: no puede rehusar la responsabilidad por el Otro» (Levinas, 2016, p. 245). La responsabilidad es insustituible porque ningún otro puede asumir el lugar que corresponde a cada uno en su relación con el Otro. La ética, entonces, no es un contrato ni un acuerdo recíproco, sino una obligación asimétrica y no negociable.

Esta responsabilidad se caracteriza por ser infinita. Ningún acto puntual —por generoso o justo que sea— basta para agotar la exigencia del Otro. Siempre queda algo pendiente, siempre permanece una deuda. En este sentido, la responsabilidad infinita no es un ideal inalcanzable, sino la estructura misma de la relación ética: la alteridad del Otro nunca puede reducirse a un objeto que pueda ser satisfecho por completo.

A primera vista, esta exigencia parece excesiva, incluso paralizante. Algunos críticos han señalado que una responsabilidad infinita es imposible de cumplir y podría llevar a la impotencia práctica. Sin embargo, Levinas responde que justamente en esa desmesura reside la fuerza de la ética. Si la responsabilidad pudiera cumplirse y cerrarse en una medida finita, dejaría de ser verdaderamente ética y se transformaría en cálculo. Al ser infinita, la responsabilidad mantiene abierta la inquietud ética y garantiza que el Otro nunca sea reducido a un medio para mis fines. Ricoeur interpreta este punto con acierto al afirmar que «la desmesura de la responsabilidad levinasiana es su fuerza, porque mantiene viva la inquietud ética» (Ricoeur, 1990, p. 103).

La noción de responsabilidad infinita revela, entonces, que la ética no es un suplemento ni un aspecto secundario de la vida humana, sino el fundamento mismo de la subjetividad. El Yo es, antes que nada, responsable; su libertad se constituye bajo el signo de esa responsabilidad que lo antecede. En esta concepción, la subjetividad se comprende como heteronomía radical: ser sujeto significa estar llamado, desde siempre, por el rostro del Otro.

El recorrido por la crítica a la ontología, la categoría del rostro, la reelaboración de la idea del infinito y la formulación de la responsabilidad infinita permite comprender en qué sentido Levinas afirma que la ética es la verdadera filosofía primera. Su pensamiento no consiste en abolir la ontología ni en ignorar la tradición filosófica, sino en mostrar que la pregunta por el ser siempre está precedida por la relación con el Otro. La ontología puede y debe mantenerse, pero subordinada a una instancia más radical: la ética.

En este marco, el diálogo con Heidegger ilustra con claridad el desplazamiento que Levinas propone. Allí donde la ontología reduce la alteridad al horizonte del ser, la ética se abre como exterioridad irreductible. El rostro, en su desnudez y vulnerabilidad, interrumpe la lógica de la totalidad y revela la imposibilidad de disponer del Otro como objeto. En él se manifiesta lo infinito, entendido no como una idea teológica abstracta, sino como el desbordamiento de la relación ética que supera toda representación. Y en la experiencia de esta alteridad el Yo se descubre como insustituible, marcado por una responsabilidad infinita que lo constituye en su misma subjetividad.

Así, el pensamiento de Levinas no se limita a formular una ética normativa, sino que redefine el sentido de la filosofía. Frente a la tendencia de Occidente a concebir la filosofía como ontología, Levinas propone comprenderla como apertura al Otro. La filosofía no comienza con la pregunta por el ser, sino con la acogida de la alteridad; no se funda en la identidad del Yo, sino en la responsabilidad hacia el Otro. Este desplazamiento implica una transformación radical de la tradición: la ética no es un suplemento, sino el punto de partida de todo pensar.

En conclusión, Totalidad e Infinito inaugura un nuevo modo de comprender la tarea filosófica. La ética como filosofía primera no es un gesto circunstancial, sino el resultado de un largo diálogo con la historia, con la tradición judía y con la fenomenología contemporánea. Su

fuerza proviene, precisamente, de la desmesura de la exigencia que plantea: una ética que, al fundarse en el rostro y en la responsabilidad infinita, mantiene abierto el horizonte de la justicia y de la hospitalidad. Con ello, Levinas invita a pensar la filosofía no desde la seguridad del ser, sino desde la vulnerabilidad del Otro, inaugurando así una de las vías más fecundas del pensamiento contemporáneo.

La relación con el Otro

Introducción

El pensamiento de Emmanuel Levinas alcanza en *Totalidad e Infinito* su formulación más radical al situar la relación con el Otro como fundamento de toda ética y, por ende, de toda filosofía. Si en el capítulo anterior se mostró cómo la ética antecede y condiciona a la ontología, ahora se trata de esclarecer en qué consiste esa relación originaria, cuáles son sus características y de qué manera configura la subjetividad. La propuesta levinasiana no se limita a introducir un nuevo tema dentro de la tradición filosófica, sino que supone un giro estructural: la filosofía deja de comenzar con la pregunta por el ser, la conciencia o la verdad, para comenzar con la alteridad. El Otro es, en efecto, el punto de partida desde el cual se reconfigura todo el horizonte de sentido.

Esta centralidad del Otro responde a una convicción fundamental: el yo no se constituye a partir de sí mismo, sino en la apertura hacia aquello que lo desborda. Levinas insiste en que la subjetividad no puede entenderse como identidad cerrada ni como autoconciencia absoluta; antes bien, es descentrada desde el inicio por la presencia del Otro. La filosofía occidental, desde Platón hasta Heidegger, ha tendido a reducir la alteridad a categorías del ser o de la conciencia, sea como Idea, como objeto de conocimiento, como alter ego o como *Mitsein*. Frente a esta tendencia reductora, Levinas sostiene que el Otro se presenta como una exterioridad irreductible, cuya trascendencia inaugura la ética. Así lo expresa: «La metafísica, es decir, la trascendencia, se realiza en la relación con el Otro» (Levinas, 2016, p. 50).

Conviene subrayar que esta afirmación no constituye una mera hipótesis teórica, sino que se funda en la experiencia concreta de la interpelación. La relación con el Otro no es deducida ni construida conceptualmente: es vivida como un acontecimiento que irrumpe en la existencia y la

transforma. Levinas la describe como una epifanía, es decir, como una manifestación en la que el Otro comparece por sí mismo, sin poder ser reducido a las categorías del Yo. La ética comienza allí donde el rostro del Otro me obliga, antes incluso de que pueda decidir libremente si acepto o no esa obligación.

Desde este punto de vista, la filosofía ya no puede limitarse a pensar en términos de totalidad, es decir, como un sistema que encierra todo en categorías comprensivas. Levinas advierte que la totalidad siempre corre el riesgo de convertirse en violencia, pues reduce la alteridad a lo mismo. Por ello, el título mismo de su obra —Totalidad e Infinito— marca la tensión entre un pensamiento que absorbe y una trascendencia que desborda. El infinito se manifiesta en el rostro del Otro, y precisamente en esa manifestación se inaugura una relación ética que no puede ser anulada.

Es posible objetar que esta posición supone un exceso, ya que parece disolver la libertad del Yo en una heteronomía absoluta. Sin embargo, Levinas responde que lejos de suprimir la libertad, la relación con el Otro es lo que la hace posible en un sentido auténtico. Antes de toda elección, el Yo ya está interpelado; pero en esa interpelación se abre la posibilidad de responder, de asumir la responsabilidad o de rehusarla. La libertad no desaparece, sino que adquiere un nuevo sentido: ya no es pura autodeterminación, sino capacidad de responder a la llamada del Otro.

La introducción del capítulo 3 tiene, por tanto, un propósito doble. Por un lado, mostrar que la filosofía levinasiana se articula en torno a la categoría de alteridad, en contraste con la tradición ontológica. Por otro, preparar el terreno para analizar los modos concretos en que esa relación con el Otro se desarrolla: en la epifanía del rostro, en la separación que garantiza la exterioridad, en la asimetría que constituye la subjetividad, en el lenguaje que hace posible la

revelación y en la presencia del tercero que abre la dimensión de la justicia. Estos ejes permitirán comprender la densidad y complejidad de la propuesta levinasiana, así como su capacidad de responder a las críticas y objeciones que inevitablemente suscita.

El rostro como epifanía de la alteridad

La categoría del rostro constituye el eje más característico y decisivo de la ética levinasiana. A través de ella se expresa de manera paradigmática la tesis de que la relación con el Otro es irreductible a la ontología. El rostro no puede entenderse como un objeto de percepción ni como un conjunto de rasgos físicos que la fenomenología pueda describir. Tampoco se trata de una metáfora poética o de un símbolo cultural. El rostro, en su sentido levinasiano, es la manifestación inmediata del Otro en cuanto Otro: una epifanía que se da en su desnudez, en su vulnerabilidad y en su fragilidad.

Levinas insiste en que el rostro no se reduce a una experiencia sensible. Puede verse, sin duda, la forma del rostro humano, sus gestos o expresiones, pero lo esencial del rostro no es lo visible sino lo que en él se revela: su trascendencia. Lo propio del rostro es que se presenta sin mediación, sin velos ni máscaras, interpelando directamente al Yo. En palabras de Levinas: «El rostro se presenta, y nos habla, y por sí mismo nos ordena» (Levinas, 2016, p. 213). El rostro es, pues, la apertura en la que el Otro se da a sí mismo como aquello que no puedo reducir ni apropiar.

La primera característica del rostro es que se presenta en desnudez. No está cubierto por roles sociales ni por identidades culturales; comparece simplemente en su vulnerabilidad. Esa desnudez tiene un sentido ético inmediato: me coloca frente a la imposibilidad de violentar al Otro sin, al mismo tiempo, violentar la humanidad misma. De allí la formulación más radical de Levinas: «El rostro me ordena: no matarás» (Levinas, 2016, p. 218). No se trata de una norma

positiva, escrita en un código jurídico, sino de una prohibición que antecede a toda ley: la interdicción de la violencia como exigencia originaria de la ética.

Una segunda característica del rostro es que no se ofrece a la posesión ni al saber. A diferencia de los objetos, que pueden ser contemplados, clasificados o dominados, el rostro no se deja encerrar en categorías. Su trascendencia reside precisamente en que, al mismo tiempo que se presenta, se sustrae. Hay en él algo que siempre escapa, algo que nunca puede ser agotado por la mirada ni por el concepto. El rostro es presencia y, a la vez, exceso; cercanía y, a la vez, distancia infinita.

Conviene señalar que esta noción de rostro ha sido frecuentemente malinterpretada. Algunos críticos la han considerado excesivamente abstracta, como si fuera una categoría puramente metafórica sin correlato real. Otros han objetado que el rostro no puede constituir un fundamento suficiente para la organización política o jurídica de la vida social. Frente a estas críticas, Levinas distingue cuidadosamente entre ética y justicia. La ética corresponde al cara a cara con el Otro, donde la interpelación es directa y sin mediaciones. La justicia, en cambio, aparece cuando el rostro del Otro se encuentra con el rostro de un tercero, cuando surgen múltiples alteridades que obligan a distribuir responsabilidades. El rostro, entonces, no pretende sustituir a la política ni al derecho, pero sí les otorga su fundamento más originario: la prohibición de reducir al ser humano a objeto o medio.

La fuerza del concepto de rostro radica, precisamente, en su universalidad concreta. Cada rostro humano, en su singularidad irrepetible, encarna la exigencia ética que me impide disponer de él. Esa exigencia no depende de pertenencias culturales ni religiosas, sino que se da de modo inmediato en el encuentro con cualquier ser humano. El rostro, en tanto epifanía de la alteridad,

funda así una ética que, siendo profundamente situada en la experiencia interhumana, trasciende todos los particularismos.

La ética del rostro, por lo tanto, rompe con la lógica de la reciprocidad que ha dominado buena parte de la tradición moral. No se trata de un pacto o contrato en el que dos sujetos se reconocen como iguales, sino de una relación asimétrica: el Otro se me presenta como superior, como portador de un derecho absoluto sobre mí. Es esta asimetría la que convierte al rostro en la revelación del infinito: nunca puedo dar por cumplida mi obligación hacia él, nunca puedo reducirlo a objeto de cálculo. En su infinita exterioridad, el rostro abre la dimensión ética como la más radical de todas.

En conclusión, el rostro es la categoría mediante la cual Levinas logra expresar que la relación con el Otro no es un hecho derivado ni secundario, sino el acontecimiento originario de la ética. En él se concentra la fuerza disruptiva de su pensamiento: la irrupción de una alteridad que me interpela, me responsabiliza y me obliga, antes incluso de que pueda ejercer mi libertad. La filosofía se inaugura, entonces, no en la pregunta por el ser, sino en el mandato silencioso que emana de cada rostro humano: no matarás.

La separación y la exterioridad

Uno de los conceptos más importantes en *Totalidad e Infinito* es el de separación. Con él, Levinas busca dar cuenta de la radicalidad de la alteridad y, al mismo tiempo, de la constitución de la subjetividad. La separación significa, en primer lugar, que el Otro no es una prolongación del Yo ni una mera variación de lo mismo. A diferencia de la fenomenología husserliana, que concibe al otro como un alter ego accesible por analogía, Levinas insiste en que el Otro no puede derivarse del Yo: su presencia se da en la forma de una exterioridad absoluta.

Esta idea de separación implica una crítica tanto a Husserl como a Heidegger. Husserl, en su análisis de la intersubjetividad, sostiene que el otro se me da como semejante a mí, como una conciencia análoga cuya existencia puedo “aparecerizar” desde mi propio horizonte. Pero para Levinas esta reducción convierte al otro en una variación de lo mismo, en un objeto intencional más dentro del campo de la conciencia. Heidegger, por su parte, concibe al otro bajo la categoría de *Mitsein*, es decir, como ser-con que comparte conmigo el mismo horizonte de mundo. También aquí la alteridad resulta relativizada, pues el otro se integra en la estructura del ser-en-el-mundo.

Levinas considera insuficientes ambas perspectivas, porque en ellas el Otro queda subordinado al horizonte del Yo o del Ser. Frente a ello, sostiene que la separación es condición de posibilidad de la relación ética: solo porque el Otro es absolutamente otro, separado de mí, puede interpelarme. La alteridad no se reduce a diferencia interna de un sistema, sino que es exterioridad en sentido radical. Por eso afirma: «La relación con el Otro no se produce dentro de una totalidad, sino que apunta a lo absolutamente exterior» (Levinas, 2016, p. 52).

Ahora bien, la separación no significa incomunicación ni aislamiento. Al contrario, es la condición para que haya verdadero encuentro. Si el Otro fuera simplemente parte de mí o un reflejo de mi propia conciencia, nunca podría obligarme ni cuestionarme. Solo en la medida en que es exterior, que permanece irreductible, puede hacerse presente como trascendencia. La separación, entonces, garantiza la posibilidad de la ética: me coloca frente a alguien que no puedo reducir, que me excede y que, precisamente por eso, me interpela.

Algunos críticos han visto en esta noción de separación un riesgo de dualismo, como si Levinas concibiera al Yo y al Otro como entidades incomunicadas. Sin embargo, la separación levinasiana no implica clausura ni incomunicabilidad. Se trata, más bien, de una distancia que

posibilita la relación. La relación ética no surge de la fusión ni de la absorción, sino de la preservación de la alteridad. El Otro se me da en su exterioridad, y esa exterioridad no es obstáculo sino fundamento de la relación.

En este sentido, la separación se vincula con la noción de exterioridad. El Otro no está contenido en el mundo ni en el horizonte de la ontología, sino que se da como trascendencia que rompe toda totalidad. La exterioridad es lo que permite pensar la alteridad como infinito: una presencia que nunca se deja atrapar por mis categorías. Por ello Levinas señala: «La idea de lo Infinito es, en mí, más de lo que yo mismo» (Levinas, 2016, p. 27). En el encuentro con el Otro se manifiesta algo que me sobrepasa, que no puedo poseer ni comprender del todo.

La separación, en consecuencia, no es un accidente, sino una estructura constitutiva de la subjetividad. Solo porque el Yo está separado, puede abrirse al Otro; solo porque el Otro se mantiene exterior, puede llamarme a la responsabilidad. En la lógica de Levinas, la verdadera relación no surge de la continuidad ni de la identidad, sino de la ruptura que inaugura la trascendencia.

Este planteamiento tiene una relevancia particular en el horizonte contemporáneo. Frente a las tendencias que buscan homogeneizar las diferencias —ya sea en nombre de la globalización, del mercado o de la razón instrumental—, Levinas recuerda que la alteridad no es algo que deba disolverse, sino la condición misma de la ética. Preservar la separación no es fomentar la indiferencia, sino posibilitar un encuentro auténtico, en el que el Otro pueda comparecer como Otro.

En conclusión, la separación y la exterioridad constituyen el marco desde el cual Levinas articula su pensamiento. El Yo no es centro absoluto, sino que se descubre siempre desbordado por un Otro que se mantiene fuera de su horizonte. La relación ética surge de esa distancia, de

esa irreductibilidad que, lejos de impedir el encuentro, lo hace posible. De esta manera, la separación no encierra ni aísla, sino que abre: es la condición para que el Otro pueda revelarse en su trascendencia y para que la ética pueda surgir como filosofía primera.

La asimetría en la relación con el Otro

Un aspecto decisivo en la filosofía de Levinas es que la relación con el Otro no es simétrica ni recíproca. A diferencia de las concepciones contractuales de la ética, donde dos sujetos se reconocen como iguales y establecen obligaciones mutuas, la relación levinasiana es esencialmente asimétrica: el Otro tiene primacía sobre mí, y yo soy responsable de él antes incluso de que pueda reclamar algo a su favor.

Esta asimetría se deriva del carácter absoluto de la alteridad. Si el Otro es trascendente e irreductible, no puede ser tratado como un igual en el sentido jurídico de la reciprocidad. En el cara a cara, el Otro me mira y me obliga sin que yo pueda reclamarle lo mismo. La responsabilidad que me incumbe no depende de un acuerdo ni de una decisión libre, sino que me antecede y me constituye. Por eso Levinas puede afirmar: «Soy responsable del Otro sin esperar reciprocidad, aunque me cueste la vida» (Levinas, 2016, p. 247).

La asimetría se traduce, así, en una concepción de la subjetividad radicalmente distinta de la tradición moderna. El sujeto no es, en primer lugar, autonomía y autoconciencia, sino heteronomía: un ser llamado y desbordado por la exigencia del Otro. El Yo se descubre como “rehén”, insustituible en su responsabilidad. En palabras de Levinas: «El yo es el único que puede responder de sí mismo, pero también del Otro» (Levinas, 2016, p. 244). Esta formulación resulta provocadora, porque subvierte el paradigma liberal de la autonomía individual.

Algunos críticos han señalado que esta concepción conduce a una ética imposible, ya que si el Yo es infinitamente responsable del Otro y no puede exigir reciprocidad, corre el riesgo de

quedar anulado o explotado. Sin embargo, Levinas responde que la asimetría no significa aniquilación del Yo, sino su constitución más auténtica. El Yo solo es verdaderamente sujeto cuando asume una responsabilidad que lo desborda. La subjetividad no es clausura, sino apertura a la alteridad.

La asimetría también plantea una cuestión central: ¿cómo se compatibiliza esta responsabilidad infinita con la vida en común, con la presencia de múltiples otros? La respuesta de Levinas se encuentra en la noción de el tercero, que será analizada más adelante. El tercero introduce la necesidad de justicia y de instituciones que distribuyan las responsabilidades. Pero incluso allí, la asimetría permanece como fundamento: ninguna norma, ninguna estructura social puede anular el hecho de que cada sujeto es insustituiblemente responsable del Otro.

Conviene subrayar que la asimetría no debe interpretarse como una desigualdad de poder o de dignidad, sino como una diferencia en la estructura de la relación. El Otro me interpela como superior, no porque sea más fuerte o más valioso, sino porque su alteridad trasciende toda medida. Esa trascendencia es la que me obliga sin posibilidad de excusas. De ahí que Levinas hable de una responsabilidad excesiva: nunca se cumple del todo, siempre queda pendiente.

La ética de la asimetría, lejos de ser impracticable, constituye un correctivo frente a las tendencias que absolutizan la simetría y la reciprocidad. En un mundo donde las relaciones se conciben a menudo en términos de contratos, derechos y obligaciones mutuas, Levinas recuerda que lo primero no es la igualdad formal, sino la exigencia concreta que emana del rostro del Otro. Solo sobre esa base puede edificarse una justicia que no caiga en el formalismo ni en la indiferencia.

En conclusión, la asimetría revela el núcleo más radical de la ética levinasiana: el Yo no existe primero para sí y después para los demás, sino que se constituye desde siempre como

responsable del Otro. Esta responsabilidad es irrenunciable, no negociable y no intercambiable. El rostro del Otro me coloca en una posición de deudor infinito, y en esa deuda se juega la verdad misma de la subjetividad. Así, la asimetría no es una limitación, sino la posibilidad más alta de ser sujeto: ser para el Otro.

El lenguaje y la revelación del Otro

En la filosofía de Levinas, el lenguaje no es una herramienta neutra de comunicación ni un simple intercambio de información. El lenguaje es, ante todo, el modo en que el Otro se manifiesta y se revela en su alteridad. A través de la palabra, el Otro irrumpe en mi mundo y me interpela, no como objeto de conocimiento, sino como sujeto que me exige responsabilidad.

Levinas distingue cuidadosamente entre decir y dicho (dire y dit). El dicho corresponde al contenido que puede ser tematizado, sistematizado y transmitido; es el lenguaje reducido a proposiciones que pueden inscribirse en la totalidad del saber. El decir, en cambio, remite al acto mismo de dirigirse al Otro, a la exposición originaria en la que me pongo en juego al hablar. El decir no es reducible a un conjunto de proposiciones, porque es apertura, disponibilidad y hospitalidad. En palabras de Levinas: «El lenguaje es, antes que nada, relación con el Otro; hablar es responder» (Levinas, 2016, p. 201).

El carácter ético del lenguaje se expresa en que toda palabra conlleva ya un reconocimiento de la alteridad. Al dirigirme al Otro, reconozco implícitamente que existe un interlocutor que no soy yo y al que me expongo. Hablar no es dominar, sino reconocer la trascendencia de quien me escucha. Por eso Levinas insiste en que el lenguaje es hospitalidad: acoger al Otro en mi palabra, abrirme a él sin pretender asimilarlo por completo.

La revelación del rostro se da precisamente en el lenguaje. El rostro no solo me mira, también me habla. Y en esa palabra se manifiesta como infinito, como algo que no puedo reducir

a mis categorías. El lenguaje, entonces, no es una mediación secundaria, sino la expresión misma de la alteridad. Levinas afirma: «El Otro se revela en el lenguaje como el maestro, como aquel que me enseña» (Levinas, 2016, p. 72). El Otro no es objeto de conocimiento, sino maestro que me enseña desde su exterioridad.

Este carácter del lenguaje plantea un contraste radical con la tradición filosófica. En buena parte de la historia del pensamiento occidental, el lenguaje se ha concebido como instrumento del logos, como medio para expresar verdades universales que pueden ser apropiadas por la razón. Para Levinas, en cambio, lo originario del lenguaje no es su capacidad de transmitir conocimientos, sino su función ética: es el lugar donde se manifiesta la responsabilidad hacia el Otro.

Algunos intérpretes han cuestionado que esta concepción del lenguaje pueda aplicarse en contextos sociales complejos, donde la comunicación requiere procedimientos institucionales y convencionales. Sin embargo, Levinas no niega esa dimensión, sino que la sitúa en un segundo plano. La dimensión originaria del lenguaje es el cara a cara, el encuentro en el que me expongo al Otro. A partir de esa relación primera, pueden surgir luego sistemas de signos, instituciones jurídicas o convenciones sociales. Pero lo fundamental es que toda forma de comunicación se funda en esa apertura originaria.

El lenguaje, en este sentido, se convierte en una prolongación de la asimetría. Al hablar, no me coloco en un plano de igualdad formal, sino que me reconozco ya responsable. Hablar es responder: el lenguaje es siempre respuesta a la interpelación del rostro. En él se juega la posibilidad misma de la ética, porque solo al dirigirme al Otro reconozco su trascendencia.

En conclusión, el lenguaje en Levinas no se entiende como un simple vehículo de proposiciones, sino como el espacio originario donde la alteridad se revela. La distinción entre

decir y dicho permite comprender que la ética no se agota en sistemas normativos ni en discursos abstractos, sino que se juega en el acto vivo de dirigirse al Otro. Hablar, en este sentido, es ya un acto ético: es la forma en que el Yo reconoce la trascendencia del Otro y se expone a su exigencia.

El tercero, la justicia y la política

La ética levinasiana, hasta ahora expuesta como relación cara a cara entre el Yo y el Otro, podría parecer insuficiente para dar cuenta de la vida social y política, donde nunca estamos frente a un único Otro, sino frente a una pluralidad de rostros. La pregunta que se impone es: ¿cómo se pasa de la responsabilidad infinita hacia un Otro singular a la organización de la justicia entre muchos? La respuesta de Levinas se articula a través de la categoría del tercero.

El tercero no es un Otro abstracto, sino un nuevo rostro que irrumpe en la relación. Su presencia introduce una tensión inevitable: si soy infinitamente responsable del Otro, ¿qué ocurre cuando otro rostro exige también mi responsabilidad? ¿Cómo distribuir mis obligaciones cuando los Otros son múltiples? Aquí surge el terreno de la justicia. Levinas lo expresa con claridad: «El tercero introduce la comparación, la medida, el juicio» (Levinas, 2016, p. 233).

La aparición del tercero marca el pasaje de la ética a la política. Mientras que la ética se da en la asimetría absoluta del cara a cara, la política exige mediaciones, normas e instituciones que permitan equilibrar responsabilidades. La justicia es la forma en que la sociedad organiza la infinita responsabilidad en un marco compartido, sin que por ello desaparezca la primacía ética del Otro. De hecho, Levinas subraya que la justicia debe mantenerse siempre bajo el horizonte de la ética, para no caer en formalismos vacíos ni en legalismos indiferentes.

De este modo, la ética no se sustituye por la justicia, sino que la funda y la orienta. La justicia es necesaria porque vivimos en comunidad, pero su legitimidad depende de que respete

la dignidad irreductible de cada rostro. Levinas rechaza toda concepción de la política que pretenda justificarse por sí misma, al margen de la ética. La política solo puede ser justa si reconoce que está al servicio del Otro, es decir, de la alteridad que ninguna ley puede agotar.

Esta perspectiva supone una crítica tanto al totalitarismo como a los sistemas puramente liberales. Frente al totalitarismo, Levinas recuerda que ninguna totalidad política puede anular la singularidad del rostro. Frente a los liberalismos que reducen la justicia a cálculo de intereses, subraya que el fundamento de la justicia no es el contrato, sino la responsabilidad. La política, en este sentido, no es un campo autónomo de poder, sino el intento de organizar socialmente la exigencia infinita que cada rostro representa.

Conviene señalar que la introducción del tercero no resuelve la tensión de la responsabilidad infinita, sino que la complejiza. La justicia no anula la ética, sino que la expande a un plano social en el que debe confrontar la pluralidad de exigencias. De ahí que Levinas hable de la necesidad de instituciones: jueces, leyes, Estados. Pero incluso en ese plano institucional, la ética no desaparece: sigue siendo el criterio crítico que recuerda a la justicia que nunca puede reducir los rostros a números ni los individuos a meros casos.

Algunos críticos han cuestionado que esta concepción pueda sostenerse en la práctica, ya que parece exigir una política permanentemente abierta a lo infinito, sin posibilidad de cierre. Pero para Levinas esta es precisamente la condición de la justicia: siempre debe quedar un resto de insatisfacción, un recordatorio de que la ley nunca agota la responsabilidad. Una política que se cree suficiente en sí misma corre el riesgo de volverse opresiva; solo una política consciente de su insuficiencia puede permanecer abierta a la alteridad.

En conclusión, el tercero es la categoría que permite articular ética y política en el pensamiento levinasiano. Gracias a él, la responsabilidad infinita no queda confinada al cara a

cara, sino que se extiende a la sociedad entera. La justicia, en este sentido, es el intento siempre inacabado de responder a la multiplicidad de rostros, guiada por la exigencia originaria de la ética. Levinas ofrece así una filosofía que no se limita a la relación interpersonal, sino que abre un horizonte para repensar el derecho, la política y las instituciones desde el primado del Otro.

La relación con el Otro

El recorrido por la noción de alteridad en Totalidad e Infinito permite comprender por qué Levinas afirma que la ética constituye la verdadera filosofía primera. En el rostro, en la separación, en la asimetría, en el lenguaje y en la irrupción del tercero, se revela la estructura fundamental que sostiene su pensamiento: el ser humano no se define por la autonomía del Yo ni por la prioridad del ser, sino por la responsabilidad hacia el Otro.

El rostro inaugura la ética en cuanto epifanía de la alteridad. No es un dato sensible ni un objeto cognoscible, sino la manifestación inmediata de una trascendencia que me interpela. En su desnudez, el rostro me ordena “no matarás” y, con ello, funda la prohibición originaria de la violencia. Frente a toda tentación de reducir al otro a objeto, a concepto o a número, el rostro irrumpe como lo irreductible, recordando la dignidad absoluta de cada vida.

La separación y la exterioridad garantizan que esta alteridad no pueda ser absorbida por la totalidad. Ni Husserl ni Heidegger alcanzan, a juicio de Levinas, a pensar la radicalidad de la alteridad, pues el primero la reduce a variación del ego trascendental y el segundo la inscribe en la ontología del ser-con. La separación asegura que el Otro no es prolongación del Yo, sino que se manifiesta desde fuera de todo horizonte ontológico, como infinito que me desborda.

De esta exterioridad se deriva la asimetría de la relación. Yo no soy un sujeto autónomo que decide libremente si asume o no responsabilidades, sino que estoy ya siempre convocado, llamado, obligado por el Otro. La subjetividad, en este sentido, no es clausura, sino exposición.

El Yo se constituye como “rehén”, insustituible en su responsabilidad. Aunque pueda parecer excesiva o incluso impracticable, esta responsabilidad infinita es lo que garantiza que nunca reduzca al Otro a objeto de cálculo. La desmesura es, paradójicamente, la condición de la ética.

El lenguaje aparece como el lugar donde esta interpelación se actualiza. Hablar no es simplemente transmitir contenidos, sino responder al Otro, abrirse a su presencia en un acto de hospitalidad. La distinción entre decir y dicho muestra que lo más originario del lenguaje no son las proposiciones, sino la exposición de sí en el diálogo. El Otro se revela en la palabra como maestro, no como objeto de conocimiento. Así, el lenguaje funda la posibilidad de la ética, antes que la posibilidad de la ciencia o del derecho.

Finalmente, la irrupción del tercero introduce la dimensión de la justicia. Si bien la ética se da en el cara a cara, la vida social exige normas e instituciones que distribuyan responsabilidades. La justicia nace de la necesidad de responder no solo a un rostro, sino a muchos, y de equilibrar esas responsabilidades en un orden común. Sin embargo, la ética sigue siendo el fundamento: ninguna institución, ninguna ley, puede legitimar la reducción de un rostro a objeto. La justicia es siempre derivada y correctiva, nunca primera.

En conjunto, estos elementos permiten concluir que la ética levinasiana no es un suplemento a la filosofía, sino una transformación radical de su punto de partida. Allí donde Occidente preguntó por el ser, Levinas propone preguntar por el Otro. Allí donde la tradición buscó la identidad, Levinas insiste en la alteridad. Allí donde se pensó la libertad como autonomía, Levinas la entiende como responsabilidad. El paso de la ontología a la ética redefine así no solo el sentido de la filosofía, sino también el horizonte de la justicia y de la política.

Con este giro, Totalidad e Infinito abre una de las sendas más fecundas del pensamiento contemporáneo. La relación con el Otro no es un tema marginal, sino el núcleo desde el cual se

piensa la subjetividad, la sociedad y la trascendencia. La ética, como metafísica primera, no se limita a regular comportamientos, sino que funda la posibilidad misma de la convivencia y de la justicia. La alteridad se convierte, así, en la categoría fundamental que orienta toda reflexión filosófica.

Estudio de caso concreto a la luz de la propuesta ética de Levinas.

Una de las principales críticas que se le realiza a la propuesta ética de Emmanuel Levinas consiste en que se la considera sumamente idealista por otorgar primacía infinita al otro, de quien dice debe preceder al Yo. Esta situación, según se la critica, hace que no sea de aplicación fácil en la vida cotidiana, menos aún, en momentos de guerra o de violencia, que es donde mayor impacto pretende tener la propuesta levinasiana. Con el fin de verificar dicha crítica, es decir, si la ética de Levinas podría haber servido para evitar la barbarie; en el presente capítulo se analizarán algunos de sus planteamientos, a la luz de ciertos acontecimientos ocurridos en el marco de la historia de la violencia que ha vivido Colombia en el presente siglo. El propósito será contrastar la ética levinasiana con ciertos hechos violentos y verificar si ella pudiese haber servido de guía para evitar que ocurriesen y cómo habría sido su impacto. Lo que se pretende, entonces en este capítulo, es hacer un estudio de una realidad social de nuestro país, a la luz de los planteamientos teóricos que se realizaron en los capítulos uno a tres de la presente monografía.

El hecho concreto que servirá de guía para la realización del estudio que nos hemos propuesto en el presente capítulo será la masacre acaecida en el corregimiento de El Salado - Municipio de El Carmen de Bolívar, durante el mes de febrero del año 2000. Para ello, se tendrán en cuenta cuatro categorías de análisis, las cuales se establecieron a partir de lo expuesto en los capítulos uno a tres de la presente monografía. Dichas categorías son: 1. La ética como filosofía primera; 2. El Otro; 3. El lenguaje y 4. Humanización o deshumanización de los hechos.

En la categoría uno: la ética como filosofía primera, lo que se propone es analizar la forma como para los perpetradores de la masacre existieron prioridades diferentes a las éticas y,

en especial, a la ética de la hospitalidad. Otro aspecto que se tendrá en cuenta será el referente al del reconocimiento del otro como ser que no se deja encerrar ni conceptualizar.

En la segunda categoría: el Otro, se propone verificar la forma como se obviaron propuestas claves de la ética levinasiana como lo son: la interpelación, la epifanía, el rostro, la asimetría en la que estoy infinitamente obligado para con el Otro y el reconocimiento del otro como el absolutamente distinto.

En la categoría tres, se hará una revisión respecto de las formas de invisibilización, desuso e inutilidad del lenguaje en la forma como ocurrieron los hechos.

La última categoría de análisis servirá para revisar la forma como los hechos ocurridos deshumanizaron y desplazaron del centro de atención o de preocupación por el otro a las víctimas, lo cual es una de las principales preocupaciones de Levinas.

Contexto de la masacre

Antes de proceder con el análisis formal que se ha propuesto realizar en el presente capítulo y con el propósito de dar contexto al mismo, se hará, de manera preliminar, un breve resumen de la forma como ocurrió la masacre de El Salado. Es de anotar que toda la exposición de hechos, así como los relatos de víctimas que se relacionarán en adelante, se harán con base en el informe publicado por el Centro Nacional de Memoria Histórica que lleva por nombre "La masacre de El Salado - Esa guerra no era nuestra".

La masacre de El Salado ocurrió en el corregimiento que lleva ese mismo nombre, el cual pertenece al municipio de El Carmen, departamento de Bolívar. Los hechos tuvieron lugar entre los días 16 y 21 de febrero del año 2000, cuando aproximadamente 450 hombres de las Autodefensas Unidas de Colombia incursionaron en dicho corregimiento y algunas veredas aledañas y asesinaron a 60 personas. Los primeros y últimos homicidios fueron ejecutados en los

momentos de aproximación y retirada (días 16, 17, 18 y 21 de febrero) de los paramilitares al casco urbano de El Salado, mientras que los que ocurrieron los días 19 y 20 de febrero -que fueron la mayoría-, tuvieron lugar en el caserío, especialmente en la plaza pública. Ninguno de los asesinatos ocurrió en medio de confrontación armada. La forma como ocurrieron los homicidios, en especial los que tuvieron lugar en el caserío, sobresalen por la sevicia con que fueron ejecutados por los victimarios, quienes no solo asesinaron a ciudadanos no combatientes, sino que, además, para hacerlo los torturaron y obligaron al resto de la población a presenciar la forma como lo hacían, luego de lo cual, es decir, de cada homicidio, celebraban cantando, con música y tocando instrumentos musicales (taboras, gaitas, entre otros) que habían sustraído de la casa de la cultura que había en el caserío. Dentro de los relatos de las víctimas llama la atención el dolor con el que narran la forma como eran escogidos quienes iban a ser asesinados: unos eran señalados por unas personas que llevaban las caras tapadas y que, como informantes de los paramilitares, los señalaban como guerrilleros o como colaboradores de la guerrilla y otros, simple y llanamente, por cuestión del azar. Existen relatos que dan cuenta de casos de personas que fueron torturadas y posteriormente asesinadas simplemente por haber tenido la mala fortuna de haber sido el número "xx" dentro de conteos al azar que realizaban los victimarios entre los habitantes del pueblo que habían sacado a la plaza pública.

Un capítulo especial en el marco del desarrollo de la masacre tiene que ver con la complicidad que existió por parte de la fuerza pública, especialmente de la Armada Nacional de Colombia, de la cual se sabe, evacuó su presencia en el territorio para facilitar o permitir el ingreso de los grupos de paramilitares que entraron y salieron de El Salado sin encontrarse con ningún obstáculo o impedimento de parte de la fuerza pública. Los hechos victimizantes no solo quedaron sepultados en aquel terrorífico mes de febrero del año 2000 en el corregimiento de El

Salado, sino que se extendieron a varios municipios, especialmente del caribe colombiano, a donde tuvieron que ir desplazadas más de 4.000 personas luego de la ocurrencia de aquella masacre. Finalmente, veinticinco años después de la ocurrencia de estos fatídicos hechos no queda más que decir que si bien ha habido algunos avances en materia de justicia con el propósito de judicializar a los responsables por lo ocurrido en El Salado y que ha habido algunos esfuerzos de los gobiernos locales y nacionales por facilitar el retorno de los desplazados a sus territorios, las víctimas aún adolecen de un trato y una hospitalidad infinita, para usar los usar términos levinasianos. Muchas tuvieron que rehacer sus vidas en las ciudades, sin haberse preparado nunca para la vida urbana; esto les ocasionó no solo discriminación en estos nuevos ambientes, sino que, además estados de depresión que en muchos casos no han sido tratados por personal idóneo para este tipo de situaciones, por falta de acceso a servicios sanitarios de calidad; otras víctimas, las que decidieron retornar, lo hicieron varios años después de los fatídicos hechos del año 2000; no obstante, su retorno no ha sido del todo en paz, pues quienes lo hicieron han tenido que soportar, según lo indica el Centro Nacional de Memoria Histórica, el asedio de la guerrilla y los paramilitares, así como de la vista con desconfianza de la fuerza pública, la cual, en algunas ocasiones, sigue considerando a los saladeros como colaboradores de grupos armados ilegales.

Luego de haberse realizado una aproximación contextual al hecho concreto que se pretende estudiar, se procederá a realizar la correspondiente contrastación que se indicó se realizaría respecto de las cuatro categorías de análisis anteriormente descritas. La argumentación bajo la cual se orientará este estudio se orientará según los lineamientos generales del modelo de Toulmin.

Categoría 1. La ética como filosofía primera.

Propone Levinas que la ética ha de ser el fundamento de los sistemas de pensamiento de la humanidad; por tal razón debe preceder a la ontología, la política e, incluso a la religión. Para el caso de la masacre de El Salado es evidente que en quienes la perpetraron prevalecieron intereses diferentes a los señalados por la ética, en general y, de una ética de la hospitalidad o de preocupación por el otro, en particular; sus intereses, se podría decir que, desde el punto de vista de Levinas estuvieron especialmente guiados por ambiciones políticas, de la cual nuestro pensador descrea al señalarla como "el arte de prever y ganar por todos los medios la guerra" (Levinas, 2016, pág. 13)

Si bien es cierto, en la masacre de El Salado las víctimas se pueden catalogar, en su totalidad, como no combatientes, pues ninguna de ellas opuso resistencia armada a los paramilitares que las iban asesinando, así como tampoco lo hicieron las que lograron sobrevivir. Lo crítico y lamentable de lo ocurrido es que quienes perpetraron esta masacre si las consideraban como sus "enemigos", bien fuera porque creían que hacían parte activa de él o porque colaboraban con él, lo cual ya consideraban un motivo suficiente para poder torturarlas y quitarles la vida. Considerarlas de esta manera: como enemigos, las hizo, a los ojos de los victimarios, hacer parte de manera inmediata del conflicto armado, aún sin importar que ellas en realidad lo fueran.

Se convierte, entonces, el caso de El Salado en una manifestación palpable y evidente de los riesgos que se corren cuando la política precede a la ética y no viceversa. Aquella se impone desde los designios de una razón calculadora para la cual lo importante es la consecución de un objetivo, que, en caso de guerra, como ya se dijo, se circunscribe a ganar ésta a toda costa, pues "la guerra lo que hace es volver la moral irrisoria" (Levinas, 2016, pág. 13).

La justicia, al igual que la política, según la entiende nuestro pensador lituano, debe estar siempre orientada por la ética, que surge en la relación con el Otro y precede a la relación con los otros. "El tú se antepone ante nosotros" (Levinas, 2016, pág. 239) nos dice Levinas. Esta primacía del encuentro con el Otro y la puesta en cuestión a que éste me invita desde ese instante, como acontecimiento que debe orientar el actuar de Mismo, dentro del cual se incluye el acto que pretende proclamarse como justo no se presentó en los hechos de El Salado en los que los victimarios no solo asesinaron y torturaron personas bajo actuaciones calificables como de justicia por mano propia, sino que, peor aún, si se mira a la luz de los planteamientos levinasianos, no fueron mínimamente conmovidos por el dolor que les presentaban sus víctimas con cada hecho que perpetraban, tal y como lo relata uno de los sobrevivientes a la masacre en uno de los testimonios recolectados por el CNMH, en el cual relata el asesinato de un señor de la siguiente manera: "A ese señor como de 60 años más o menos, a ese señor lo mataron a peso y cuchillo, rajándolo, cortándolo, torturándolo, entonces, cuando ya él clamaba "ay madre mía, madre mía" ellos le dijeron "hijueputa, aquí no te salva ni el putas..." (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2010, pág. 54).

En el marco del desarrollo de la ética como filosofía primera, indica Levinas que la relación ética se produce desde el mismo momento en que se da el encuentro con el Otro, el cual debe ser libre de prejuicios, estigmatizaciones o, para usar sus términos, de conceptualizaciones, las cuales no solo no se deben producir en ese instante del primer encuentro, sino que deben permear todo momento de la relación, pues el Otro se me hace inaprehensible por el hecho de que no lo puedo captar en su totalidad, toda vez que siempre queda algo en él que me sorprende, es decir, que se me hace infinito. No obstante, cuando lo conceptualizo, lo reduzco a objeto y hago que sobre él, como diría Levinas, pueda poder.

La estigmatización y, consecuentemente la conceptualización, ha sido una de las graves dificultades que ha tenido que afrontar la población de El Salado. "En la sucesión de estigmas padecidos por los saladeros al estar ubicados en una zona de disputa entre los actores armados, son acusados por los paramilitares de guerrilleros, son mirados con prevención por las autoridades estatales, y, finalmente, son tildados por la insurgencia, aún después de la masacre, como "paracos" o colaboradores de estos (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2010, pág. 19). Esta reducción del poblador de El Salado a los términos de "guerrillero", "paraco", "colaborador".... movilizó a que, con motivo del conflicto armado que se vive en nuestro país, los saladeros hubiesen sido asesinados, desplazados, denigrados y degradados, especialmente por quienes cometieron la masacre; así, por ejemplo, "la estigmatización como pueblo guerrillero con que se había marcado a El Salado supuso una identificación con el enemigo que desde la perspectiva del victimario funcionaba como una licencia para matar, rematar y contramatar" (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2010, pág. 86). Todo ello atenta contra los postulados de la ética levinasiana de quien, como ya se dijo, promueve una relación con el otro siempre es infinito y, por tanto, no conceptualizable.

Antes de cerrar el estudio de la presente categoría de análisis, se hará una profundización de ésta a la luz de dos modalizadores, para los cuales nos soportaremos en sendas preguntas, la primera de ellas se plantea de la siguiente forma: ¿habría servido la propuesta levinasiana de la ética como filosofía primera para evitar la ocurrencia de hechos como los de la masacre de El Salado? y, la segunda: ¿Era aplicable esta ética al contexto en que ocurrieron los hechos en mención?

Respecto de la primera pregunta, el modalizador sería: con total certeza, pues, sin lugar a duda, si los perpetradores de la masacre hubieran antepuesto la ética a la política y a la justicia y

no hubieran estigmatizado o conceptualizado a sus víctimas bajo sus propios esquemas mentales en los que la totalidad y no la infinitud del otro fue la que orientó su actuar, se habrían evitado los días de terror que marcaron aquel febrero del año 2000 en el corregimiento de El Salado.

En relación con la segunda pregunta: ¿era aplicable la ética de Levinas al contexto en que ocurrieron los hechos de la masacre de El Salado?, la respuesta sería, difícil aunque no improbable, toda vez que, si bien para la época varios actores del conflicto armado vivían en un contexto de "guerra a muerte", interesante habría sido que a éstos se les hubiese podido sensibilizar respecto de lo que ha de ser el Otro para Mismo. A la larga, lo interesante de la ética de Levinas es que, si bien su obra se presenta bastante densa para el estudioso de la filosofía, cuenta con el hecho destacable de que para quien no lo es, bastaría con, más allá de lo teórico, sensibilizarlo en cuanto a la relevancia del Otro, es decir que la ética levinasiana, a pesar de su consistencia teórica, resulta aplicable en contextos básicos y pragmáticos, pues si bien toda esa teoría sirve para fundamentarla, no es requisito para su puesta en práctica.

Categoría 2. El Otro.

Si algo quedó claro en la masacre de El Salado es que la interpelación a la que invita la presencia del otro con el "heme aquí" levinasiano, fue una cuestión no tomada en cuenta por los victimarios de aquellos hechos. El rostro del otro me impide matarlo, manifiesta Levinas y plantea, entonces, su imperativo categórico: "no matarás". Todo lo contrario ocurrió aquel febrero del 2000 en dicho territorio; los paramilitares en lugar de conmoverse por la presencia del otro, aprovecharon ésta para justificar sus ansias de matar, tal y como lo relata el CNMH, por ejemplo, en el caso del homicidio de la señora Edith Cárdenas, del cual indica: En la vía que conduce de El Salado al casco urbano de El Carmen de Bolívar, el grupo paramilitar comandado por alias "Amaury" estableció un retén en el sitio conocido como la Loma de las Vacas, donde

detuvo un carro que venía de El Salado, bajó a sus pasajeros y los interrogó; posteriormente sus hombres les revisaron las manos y los hombros en busca de marcas en el cuerpo como indicios de haber cargado equipos de campaña o utilizado armas. En el desarrollo de la revisión, "Nicolás", segundo de "Amaury", acusó a Edith Cárdenas Ponce de ser guerrillera, la apartó hacia el borde de la vía y allí la apuñaló" (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2010, pág. 43). El cuerpo de las víctimas, entonces, más que en una interpelación y en una invitación a la sensibilización por el dolor del otro, se convirtió en su promotor o movilizador. El Otro nunca fue visto como el que sufre, como lo propone Levinas, sino como aquel al que había que hacer sufrir.

Uno de los aspectos sobre los cuales insistentemente llama la atención Levinas en los planteamientos de su ética, es el momento de la epifanía, el cual se podría describir como aquel instante en que el Otro hace presencia ante Mismo. A partir de este momento considera Levinas se constituye la ética y, por tanto, el ser humano debe ser sensible a él. De no ser así, la ética será precedida por la totalidad, esto es, por el Yo. En los hechos de El Salado, los victimarios se mostraron insensibles a ese instante propio de la epifanía del Otro, razón por la cual, como ya se dijo, privilegiaron la política o sus propias concepciones de la justicia.

De la mano del momento de la epifanía, encontramos en Levinas una categoría de gran importancia en su propuesta: el rostro, el cual no solo se circunscribe a la imagen que dibuja la cara, sino que, ante todo es expresión; una expresión que tiene el rasgo fundamental de ser manifestación desnuda. En la masacre de El Salado se vislumbran dos tipos de rostros: por una parte, el de las víctimas que, sin lugar a duda expresaban dolor y sufrimiento, sentimientos ante los cuales sus victimarios fueron insensibles; por el otro lado está el rostro de los victimarios, dentro de los cuales llama la atención el de los "caratapadas", quienes negaron la desnudez de su

rostro, con cual, además de ocultar su identidad, ocultaron, también sus sentimientos. Fueron ellos los encargados de señalar a las personas que debían ser asesinadas por los paramilitares. Esta forma de presentarse ante las víctimas no hace otra cosa que negar la posibilidad de que se desarrolle la relación entre Mismo y Otro, pues "el testificar sobre sí mismo solo es posible como rostro" (Levinas, 2016, pág. 225) y si se niega el rostro, se niega toda posibilidad de relación.

Los llamados "caratapadas" eran los encargados de señalar a quién debía asesinarse; su gesto de ocultamiento simboliza la renuncia a toda responsabilidad. Si el rostro desnudo es la condición de posibilidad de la ética, la capucha es su negación radical.

En De otro modo que ser, Levinas profundiza esta idea al afirmar que el sujeto no es autónomo, sino rehén del Otro: "Soy responsable del otro hasta por su responsabilidad" (Levinas, 2016). La masacre de El Salado muestra el reverso: no solo se negó la responsabilidad por el otro, sino que se invirtió en responsabilidad por su aniquilación. La vulnerabilidad del rostro se convirtió en oportunidad de tortura.

Indica Levinas que, en el encuentro con el Otro, Mismo identifica la asimetría que tiene con él, con quien se encuentra infinitamente comprometido. Por esta razón, a la propuesta ética de nuestro autor se le considera como una ética de la hospitalidad, pues sugiere que ese compromiso que se tiene con el Otro obliga a Mismo a estar a su servicio, especialmente cuando aquel es el que sufre. En el caso de la masacre de El Salado, la asimetría a que hace alusión Levinas no solo no se evidenció en el trato que dieron los victimarios a sus víctimas, sino que, peor aún, actuaron ellos como si fuesen todopoderosos, es decir que la relación asimétrica propuesta se invirtió. No solo asesinaron a sus víctimas, sino que, además, las obligaron a cumplir roles a su servicio, como lo relata el Centro Nacional de Memoria Histórica respecto de las actividades que debieron cumplir algunas mujeres, de quienes indica que "Algunas fueron

obligadas a cocinar, lo que representó una doble humillación para ellas, pues no solo debieron proveer el alimento a quienes estaban matando a su pueblo, sino que además debieron servir a sus verdugos" (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2010, pág. 96). Al respecto de situaciones como estas es enfático Levinas en señalar que constituyen ellas un acto de violencia contra el Otro, pues señala que "La violencia no consiste tanto en herir y aniquilar cuanto en interrumpir la continuidad de las personas; en hacerles representar papeles en los que no se reconocen; en hacerles traicionar no solo sus compromisos, sino su propia sustancia; en hacerles llevar a cabo actos que destruirán toda posibilidad de actos" (Levinas, 2016, pág. 14).

El reconocimiento del Otro como absolutamente distinto a Mismo es una condición fundamental de la ética levinasiana. Sobre ella se fundamenta la imposibilidad de su conceptualización, objetivación y, consecuentemente, cualquier posibilidad de que se ejerza violencia sobre él. Podría pensarse que para el caso de El Salado, al haber considerado los victimarios a las víctimas como sus enemigos, lo hacían acorde -al menos en este sentido- con los planteamientos de nuestro pesador lituano; no obstante, ello indicaría una interpretación errada de su propuesta, pues éste es claro en señalar que para que exista la diferencia entre Mismo y Otro y éste se presente como el absolutamente distinto, no puede haber ningún tipo de relación que los abarque, pues ello implicaría reunirlos en una totalidad, la cual se presentaría si se establecen relaciones como la que establecieron los perpetradores de la masacre de victimarios (por llamar de algún modo a los paramilitares que ejecutaron los hechos en El Salado) – enemigos.

Similar a lo realizado en la categoría de análisis número uno, se plantean para esta los mismos dos modalizadores. En este orden de ideas, el primero sería: ¿habría servido la propuesta levinasiana para evitar que se cometiera la masacre de El Salado? La respuesta a esta pregunta es

que sin lugar a duda, una ética como la propuesta por Emmanuel Levinas que propone la necesidad de que exista una preocupación infinita de Mismo por el Otro y que, en lugar de violentarlo, se presente como alguien a su servicio, habría servido para evitar que se presentara la masacre de El Salado. Si los perpetradores de ésta hubieran reconocido en sus víctimas el dolor que expresaban sus rostros, si se hubiesen percatado de su epifanía y del "heme aquí" y hubiesen cumplido el imperativo categórico levinasiano del "No matarás", con total seguridad, los hechos habrían tenido un desenlace completamente distinto.

En el segundo modalizador nos preguntamos si habría sido aplicable la propuesta levinasiana en el contexto de conflicto armado como el que se vivía en la región del Caribe colombiano a comienzos del año 2000. Nuevamente la respuesta a este modalizador es que si bien se considera que su aplicación sería un tanto difícil por los niveles de odio acumulados, sería perfectamente aplicable, pues Levinas se propone, entre otras, que estos disminuyan a través de una propuesta de preocupación por el Otro que no implica que quienes la apliquen desarrollen grandes concepciones filosóficas, lo cual podría resultar siendo un obstáculo si se tienen en cuenta los niveles académicos de formación de los perpetradores de la masacre, sino que, ante todo se fundamenta en la búsqueda del desarrollo de una sensibilidad y preocupación por el Otro, lo cual, es posible desarrollar, incluso en ambientes de conflicto armado.

Categoría 3. El lenguaje.

La tercera categoría de análisis se encuentra enlazada con la segunda en el sentido de que es a través del lenguaje que el Otro interactúa conmigo, es decir, irrumpe en mi mundo y me interpela. Esto implica que yo deba estar alerta o ser sensible a esa palabra que me dirige el Otro para, a partir de ella, brindarle mi hospitalidad. Sin lugar a dudas en los hechos que marcaron la masacre de El Salado, quienes la perpetraron mantuvieron oídos sordos a las palabras emanadas

por las víctimas. El objetivo de aquellos era la tortura de éstas; su interés no era ningún tipo de información, pues ya habían declarado guerrillero a todo el pueblo (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2010, pág. 21). A los victimarios no les interesaba entablar ninguna relación con sus víctimas, por eso nunca escucharon sus gritos de dolor, por eso también muchos se taparon la cara. Los canales de comunicación estuvieron rotos desde antes de que iniciaran los homicidios y las torturas.

El lenguaje desempeña aquí un papel fundamental. Para Levinas, hablar con el Otro es ya reconocer su trascendencia, abrirse a la alteridad. La palabra funda la comunidad ética. En El Salado, el lenguaje fue degradado: insultos, acusaciones arbitrarias, señalamientos como “guerrillero” o “colaborador” se convirtieron en sentencia de muerte. El lenguaje, en lugar de abrir un espacio de reconocimiento, fue instrumentalizado para clausurar la humanidad del otro. Más aún: el lenguaje fue reemplazado por el ruido de la música celebratoria, por los gritos de los victimarios que bailaban sobre los cuerpos. Se trató de un lenguaje invertido: una parodia macabra de la comunicación que, en lugar de humanizar, deshumanizó radicalmente.

Respecto de los dos modalizadores que nos hemos venido planteando a lo largo del presente capítulo, habría que indicar en relación con la presente categoría de análisis: sobre el primero que, una vez más, sin lugar a dudas la propuesta levinasiana habría sido de gran utilidad para evitar que hechos como los que ocurrieron en El Salado se hubieran presentado, pues si los victimarios hubiesen sido sensibles a las interpelaciones que les hacían sus víctimas en cada palabra, con alta probabilidad se habrían abstenido de cometer las acciones que ejecutaron en contra de ellas. Por otra parte, respecto del segundo modalizador, se considera que en relación con el lenguaje y, contrario a lo que se había indicado en las dos categorías de análisis anteriores en las cuales se había señalado que era un tanto difícil su aplicación debido a los odios previos

existentes por las razones propias del conflicto; se considera que en el caso de la interpelación ante el lenguaje a que nos invita el Otro, ello puede ser un poco menos difícil de aplicar, pues el lenguaje puede resultar siendo un movilizador mayor de empatías que otras cuestiones para las cuales, es probable que antes tuviese la persona que haber sido sensibilizada como, por ejemplo, los aspectos tratados en las categorías de análisis uno y dos (ética como filosofía primera, la asimetría infinita, el rostro...) . Lo cual indica que con mayor probabilidad que en dichas categorías, la propuesta levinasiana habría podido ser aplicable a los hechos de la masacre de El Salado.

Categoría 4. Humanización o deshumanización de lo ocurrido.

Sin lugar a duda, los hechos ocurridos en aquel febrero del año 2000 en el corregimiento de El Salado reúnen todos los rasgos para ser catalogados como abominables, es decir fuera de toda concepción humana. No obstante, sobre lo que se quiere llamar la atención en esta categoría de análisis es el hecho de que ellos parecen no haber sensibilizado -al menos no lo suficiente- a quienes cometieron la masacre. Así lo permite ver, por ejemplo, la declaración, varios años después, ante justicia y paz de uno de los comandantes paramilitares que la dirigió, quien respecto de las víctimas manifestó lo siguiente: "No se hizo nada del otro mundo, fueron muertos normales" (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2010, pág. 174).

En cuanto al primer modalizador que nos hemos propuesto analizar, habría que decir que con total seguridad la propuesta ética de Levinas habría servido no solo para evitar que ocurrieran los hechos, sino que, más allá de ello, para que los victimarios hubiesen mostrado algún grado de sensibilidad ante el sufrimiento que causaron, de esta manera, se habría contribuido a cumplir lo que indica García Baró (2016, pág. 8) en la presentación de Totalidad Infinito fue la intención de Levinas al momento de la elaboración del libro: "ayudar a reparar el

mundo, a sabiendas de la dificultad infinita que esto supone". Respecto del segundo modalizador, se considera que si bien en el caso de los tres anteriores se encontraron respuestas afirmativas, es decir, que si habría sido aplicable la propuesta ética levinasiana en el marco de los hechos de la masacre de El Salado; para el caso de esta cuarta categoría de análisis, se considera que ello habría sido posible con poca probabilidad, pues mientras existan concepciones como la arriba presentada de alias "El Tigre", se considera que lograr la sensibilización de estas personas respecto de la infinitud del Otro es una tarea sumamente difícil.

Habría que mencionar, entonces, que la masacre de El Salado (febrero de 2000) fue un episodio de extrema violencia en el Caribe colombiano, donde paramilitares asesinaron, torturaron y ultrajaron a la población civil. Una lectura "ética general" diría: se violaron derechos humanos, se cometieron crímenes de lesa humanidad, y por tanto corresponde verdad, justicia, reparación y garantías de no repetición. Con Levinas se logra otra capa de comprensión: El rostro del otro en El Salado: cada víctima, en su desnudez y vulnerabilidad, interpela al sobreviviente, al testigo y al Estado. La violencia consistió, precisamente, en borrar ese rostro, en convertir a los habitantes en "cosas sacrificables".

Una ética general explica El Salado como violación de derechos humanos. Levinas explica El Salado como fracaso radical en el encuentro con el Otro. La deshumanización no es solo jurídica, es ontológica y ética. De este modo, a la luz, por ejemplo, de cuestiones como los de la justicia transicional habría que decir que ésta puede hablar de "víctimas y victimarios"; Levinas, en cambio, obliga a mirar cada rostro individual, irreductible al concepto de "víctima" o "enemigo".

Más allá de una ética general: los aportes de Levinas al caso de El Salado

La masacre de El Salado puede ser analizada desde el marco de una ética general, como la de los derechos humanos o la justicia transicional. Desde allí, los hechos aparecen como violaciones masivas a la vida, a la dignidad humana y al derecho internacional humanitario. Se exige, en consecuencia, verdad, justicia, reparación y garantías de no repetición. Este enfoque es fundamental y ha orientado políticas de memoria y reparación en Colombia. Sin embargo, al quedarse en el plano normativo, corre el riesgo de reducir el horror a cifras, categorías jurídicas o sentencias.

Levinas permite ampliar la comprensión de lo ocurrido, porque desplaza el análisis desde la norma hacia el encuentro. La ética no es aquí una cuestión de principios abstractos, sino la experiencia inmediata del rostro del Otro. En El Salado, lo que se revela es la negación radical de esa experiencia. Allí donde la justicia transicional ve “víctimas y victimarios”, Levinas ve rostros concretos, irreductibles, que claman por reconocimiento incluso después de muertos. La memoria de El Salado, entonces, no se agota en los procesos judiciales; requiere hospitalidad, escucha, acogida del testimonio. La responsabilidad infinita implica no solo sancionar a los culpables, sino mantener vivo el clamor de quienes sufrieron.

La diferencia entre una ética general y la ética levinasiana puede formularse así: la primera se orienta a garantizar derechos; la segunda, a reconocer la alteridad irreductible del otro. La primera organiza políticas; la segunda exige hospitalidad y compasión. La primera busca reparar; la segunda impide olvidar. En el fondo, Levinas radicaliza lo que significa justicia: no basta con restituir lo perdido, hay que responder infinitamente al llamado del otro. Como señala en *De otro modo que ser*, “la responsabilidad no se agota en la justicia; la excede siempre”.

En este sentido, aplicar Levinas al caso de El Salado amplía la comprensión de la tragedia y evita el riesgo de que las víctimas queden atrapadas en categorías impersonales. La ética levinasiana recuerda que cada uno de los muertos tenía un rostro irrepetible, una voz, una historia. Y que cada uno de los sobrevivientes sigue interpelando a la sociedad entera con su fragilidad. La barbarie de El Salado no solo fue una violación de derechos, sino el fracaso absoluto del encuentro ético. Reconocerlo es una forma de honrar a las víctimas y de evitar que la repetición de la violencia vuelva a borrar los rostros.

El análisis de la masacre de El Salado a la luz de la ética de Emmanuel Levinas permite visibilizar dimensiones que una ética general no alcanza. La categoría de la ética como filosofía primera ocupa un lugar fundante en la obra de Emmanuel Levinas. En *Totalidad e infinito* (2016), el autor insiste en que la ética no puede reducirse a una derivación de la ontología, ni a un conjunto de normas jurídicas o sociales, pues antecede cualquier institucionalización. “La relación con el otro es una relación con un misterio” (Levinas, 2016, pág. 65), afirma, subrayando que el otro no puede ser subsumido en categorías conceptuales sin perder su infinitud. La prioridad absoluta del Otro frente al Yo es, entonces, la condición de posibilidad de toda vida en común.

Este planteamiento cobra un peso dramático cuando se examina a la luz de hechos como la masacre de El Salado. La tragedia no fue solo una serie de homicidios atroces; fue también la manifestación de un orden en el cual la política y la guerra se impusieron sobre la ética. El cálculo estratégico y la voluntad de poder sustituyeron la responsabilidad originaria frente al otro. En palabras de Levinas, “la política debe estar siempre controlada y criticada a partir de la ética” (2016, pág. 79), pero en El Salado ocurrió exactamente lo contrario: la política — entendida como la eliminación del supuesto enemigo— borró toda huella de hospitalidad.

Los testimonios recogidos por el Centro Nacional de Memoria Histórica (2010) son elocuentes. Habitantes del pueblo fueron seleccionados al azar, contados como números, estigmatizados como guerrilleros sin pruebas, y ejecutados ante la mirada forzada de sus vecinos. La ética de la hospitalidad, que exige reconocer al otro en su singularidad irreductible, fue reemplazada por la lógica de la totalidad, que lo reduce a objeto. “La guerra lo que hace es volver la moral irrisoria” (Levinas, 1961/2012, p. 23), sentencia el filósofo, y en El Salado esta afirmación se confirma trágicamente: la política de exterminio anuló la sensibilidad hacia el otro.

En *De otro modo que ser* (2016), Levinas da un paso más y radicaliza su propuesta al afirmar que el Yo no es autónomo, sino rehén del otro: “Estoy atado al otro antes de ser dueño de mí” (Levinas, 2016, pág. 127). El sujeto no puede decidir si es o no responsable: lo es desde siempre, incluso “hasta por la responsabilidad del otro” (pág. 118). En El Salado, sin embargo, se invirtió este esquema: el otro fue considerado responsable de su propia muerte, culpable de colaborar con la insurgencia, y por ello despojado de dignidad. Allí donde Levinas plantea que la justicia nace de la responsabilidad hacia el otro, los perpetradores legitimaron la violencia como justicia por mano propia.

De esta manera, la masacre de El Salado encarna el fracaso absoluto de la ética como filosofía primera. Los victimarios no solo desoyeron el llamado del rostro del otro, sino que construyeron un orden en el que la alteridad fue eliminada como posibilidad. Se trató de una política sin ética, de una justicia sin rostro, de una guerra que convirtió la moral en irrisoria.

Ahora bien, cabe preguntarse si la ética levinasiana habría sido aplicable en un contexto como el de Colombia en el año 2000, marcado por odios acumulados, intereses armados y lógica de guerra total. Aunque difícil, no era imposible. Levinas mismo insiste en que la ética no depende de grandes sistemas filosóficos, sino de un gesto elemental: la sensibilidad ante la

vulnerabilidad del otro. “El hombre es el ser capaz de responder al sufrimiento del otro” (Levinas, 2016, pág. 142). De haberse cultivado esta sensibilidad, incluso en un grado mínimo, muchos de los hechos de El Salado podrían haberse evitado.

La ética general, basada en principios normativos, diría que se violaron derechos fundamentales y normas del derecho internacional humanitario. Pero la ética levinasiana va más allá: muestra que antes de la violación de un derecho hubo un fracaso en el reconocimiento del rostro del otro. Allí radica la aportación radical de Levinas: no basta con aplicar normas, se trata de reconocer la primacía de la ética sobre la política y la justicia. El Salado nos recuerda qué ocurre cuando esa primacía se invierte.

Para Levinas, el rostro constituye la epifanía del Otro, su manifestación desnuda e irreductible. No se trata simplemente de una forma física, sino de una expresión que interpela al Yo con un mandato ético absoluto: “El rostro me dice: ‘no matarás’” (Levinas, 2012, pág. 199). El rostro, en cuanto presencia que no puedo poseer ni reducir, funda la relación ética primaria. Negar el rostro del Otro es, en consecuencia, negar la condición misma de humanidad.

La masacre de El Salado representa un caso paradigmático de esta negación. Allí, los victimarios no solo no se dejaron interpelar por el rostro del otro, sino que lo ridiculizaron, lo cosificaron y lo convirtieron en objeto de espectáculo. La sevicia con la que se torturó a las víctimas, obligando a la comunidad a presenciar cada acto, evidencia que el rostro fue borrado como epifanía y transformado en recurso de terror. El CNMH (2010) recuerda que algunos habitantes fueron seleccionados al azar para morir, como si su rostro no contuviera singularidad alguna, sino tan solo el número que les había correspondido en un conteo macabro.

El rostro no conmovió, no suscitó compasión ni responsabilidad. Por el contrario, se convirtió en superficie sobre la cual descargar violencia. Levinas advierte: “La violencia no

consiste solo en herir y aniquilar, sino en interrumpir la continuidad del sujeto, en hacerle representar papeles en los que no se reconoce” (Levinas, 2016, pág. 145). En El Salado, las víctimas fueron obligadas a servir comida a sus verdugos, a bailar bajo amenaza de muerte, a escuchar los tambores tocados sobre el trasfondo de sus propios gritos. Esa violencia no fue solo física: fue también una imposición de roles que anuló toda posibilidad de ser sí mismos.

El lenguaje, que en Levinas constituye el modo privilegiado de apertura al Otro, también fue degradado en la masacre. “Hablar es responder al otro” (Levinas, 2012, pág. 73). Pero en El Salado el lenguaje fue instrumento de aniquilación: insultos, gritos, acusaciones de “guerrillero” o “colaborador” sustituyeron cualquier posibilidad de diálogo. El CNMH (2010, pág. 21) subraya que la acusación colectiva de que todo el pueblo era guerrillero anuló de entrada cualquier palabra de defensa o de súplica. Los perpetradores no escucharon las voces de las víctimas; las sofocaron con golpes, con música estridente, con burlas.

La música misma adquirió aquí el carácter de un lenguaje invertido: gaitas y tambores fueron usados para celebrar asesinatos, borrando el sentido cultural de esos instrumentos, que tradicionalmente articulaban la identidad festiva de la región. Lo que debía ser vehículo de memoria comunitaria se convirtió en símbolo de deshumanización. En términos levinasianos, se trató de una “palabra pervertida”, que en vez de abrir hospitalidad cerró toda posibilidad de encuentro.

Un aspecto especialmente revelador es el uso de capuchas por parte de los “caratapadas”. Al ocultar su rostro, estos victimarios no solo escondieron su identidad, sino que negaron la condición misma de ser interpelados. Levinas afirma: “El testimoniar sobre sí mismo solo es posible como rostro” (2012, pág. 200). Ocultar el rostro equivale a renunciar al testimonio, a

eludir la responsabilidad frente al otro. En El Salado, el anonimato de los encapuchados selló la imposibilidad de la relación ética.

La deshumanización fue, por tanto, múltiple: el rostro de las víctimas convertido en blanco de tortura; el lenguaje degradado en insulto o ruido; el rostro de los victimarios borrado bajo capuchas. Todo ello configura lo que Levinas denomina “la reducción del infinito a la totalidad” (2012, pág. 57). El otro ya no aparece como trascendencia irreductible, sino como objeto a destruir.

Sin embargo, aun en medio de esta barbarie, la categoría levinasiana del rostro sigue ofreciendo una clave interpretativa crucial. Pues si bien los perpetradores negaron esa epifanía, los testimonios recogidos por sobrevivientes permiten rescatarla. Cada narración es un gesto por devolver el rostro a quienes fueron reducidos a cifras. Escuchar esos relatos constituye hoy una forma de hospitalidad: responder al llamado del otro, incluso después de la violencia.

El análisis de la masacre de El Salado desde la óptica de una ética general, como la de los derechos humanos o la justicia transicional, resulta indispensable. Dichos marcos permiten identificar violaciones a la vida, la dignidad y la integridad de la población civil, señalar a los responsables y exigir procesos judiciales de reparación. El lenguaje normativo tiene aquí una función insustituible: proporciona criterios objetivos de condena, garantiza derechos y visibiliza a las víctimas en el marco institucional.

No obstante, ese mismo marco presenta límites evidentes. La ética general, al apoyarse en categorías abstractas, corre el riesgo de reducir el horror a cifras, informes y expedientes. Se habla de “60 muertos” y “4.000 desplazados”, pero se pierde la singularidad de cada rostro y cada historia. Se diseñan políticas de reparación, pero no siempre se escucha la voz quebrada de

los sobrevivientes ni se acoge su duelo en toda su radicalidad. La justicia transicional puede imponer sanciones, pero no logra responder a la exigencia infinita que el otro me impone.

Aquí la propuesta levinasiana ofrece una ampliación fundamental. En De otro modo que ser, Levinas (2016) afirma que “la responsabilidad hacia el otro es anterior a todo contrato y a toda reciprocidad” (pág. 112). Esto significa que mi obligación frente a la víctima no se limita a cumplir una norma ni a reparar un daño; implica reconocer que mi ser mismo está comprometido con su vida. La justicia, en este sentido, no basta: siempre es desbordada por la responsabilidad infinita.

Aplicado al caso de El Salado, esto significa que la memoria no puede agotarse en informes oficiales o en conmemoraciones institucionales. Escuchar a las víctimas implica abrir un espacio de hospitalidad, en el cual su sufrimiento no quede reducido a estadísticas. En palabras de Levinas: “El hombre es el ser que puede responder al sufrimiento del otro” (2016, pág. 142). El desafío ético es, entonces, mantener viva la respuesta, incluso cuando el tiempo y la institucionalidad tienden al olvido.

Además, la ética levinasiana obliga a repensar la relación entre víctimas, victimarios y sociedad. Mientras una ética general suele construir categorías binarias (“víctima” vs. “victimario”), Levinas enfatiza la asimetría radical: soy responsable del otro incluso “hasta por su responsabilidad” (2016, pág. 118). Esto no significa justificar los crímenes, sino reconocer que la violencia de los victimarios también habla del fracaso de una sociedad que no supo responsabilizarse del otro antes de la guerra. En este sentido, la ética de Levinas no exime, sino que amplía el horizonte de la responsabilidad: no solo los perpetradores, sino también las instituciones, el Estado y los testigos comparten el deber de responder al clamor de las víctimas.

La hospitalidad infinita, otra categoría central en Levinas, resulta clave para comprender la dimensión pendiente de la reparación. El CNMH (2010) señala que muchos sobrevivientes de El Salado, al retornar años después, encontraron nuevas formas de exclusión: sospechas de la fuerza pública, estigmatización como “colaboradores” e insuficiencia de servicios básicos. La reparación material, aunque necesaria, se mostró insuficiente porque no estuvo acompañada de un gesto de hospitalidad: el reconocimiento de que el otro debe ser acogido en su alteridad irreductible, sin condiciones ni sospechas.

De esta forma, la ética levinasiana permite profundizar en lo que una ética general deja sin explorar. Mientras esta última garantiza derechos y ofrece marcos de justicia, la primera recuerda que, antes de todo, está la interpelación del rostro. No se trata de sustituir la ética general por Levinas, sino de articular ambas dimensiones. La ética general proporciona criterios de acción; Levinas radicaliza la conciencia de que ninguna acción basta frente al infinito del otro.

El Salado, en consecuencia, no puede comprenderse únicamente como una violación masiva de derechos, sino como la suspensión radical de la relación ética. Reconocer esto implica asumir que la reconstrucción del tejido social exige más que procesos judiciales: requiere una hospitalidad infinita hacia las víctimas y una memoria viva que impida que sus rostros vuelvan a ser borrados. En este sentido, Levinas no sustituye la justicia, pero la desborda; no reemplaza la política, pero la orienta; no niega la ética general, pero la amplía y la profundiza.

El análisis de la masacre de El Salado desde la ética levinasiana permite constatar que el horror vivido en aquel febrero del año 2000 no fue únicamente una violación de normas jurídicas o un episodio de barbarie en el marco del conflicto armado. Fue, ante todo, la suspensión radical de la relación ética originaria. Allí donde Levinas sostiene que la ética precede a toda ontología,

política y justicia, lo que se impuso fue la lógica de la totalidad: el Otro reducido a enemigo, a cifra, a cuerpo cosificado.

La propuesta de Levinas ilumina de manera singular lo ocurrido: muestra que la tragedia no solo consistió en la muerte de decenas de personas y en el desplazamiento de miles, sino en la negación del rostro, en la sordera ante la palabra del otro, en la parodia macabra del lenguaje y la música. En términos levinasianos, El Salado fue el triunfo de la guerra sobre la moral, la victoria de la política sin ética.

Ahora bien, este análisis no busca reemplazar los marcos de una ética general ni los instrumentos de la justicia transicional. Estos son indispensables para garantizar derechos, procesar responsables y reparar víctimas. Lo que Levinas aporta es la conciencia de que esas herramientas, aunque necesarias, nunca son suficientes. La responsabilidad hacia el otro es infinita, desborda toda norma y toda reparación. “La responsabilidad no se agota en la justicia; la excede siempre” (Levinas, 2016, pág. 119).

Aplicado al caso colombiano, esto significa que la reconstrucción del tejido social no puede limitarse a sanciones judiciales o programas de retorno. Requiere cultivar una hospitalidad que reconozca al otro en su alteridad irreductible. Significa escuchar el clamor de los sobrevivientes, acoger sus testimonios, devolverles su rostro allí donde la violencia intentó borrarlo. Significa también reconocer que la sociedad entera comparte la responsabilidad: los perpetradores por su acción, las instituciones por su omisión, y los testigos por su silencio.

El aporte de Levinas es, entonces, doble. Por un lado, ayuda a comprender el horror de El Salado en una dimensión más radical que la jurídica: como fracaso de la ética originaria. Por otro, orienta hacia una práctica de memoria y hospitalidad que evita la repetición de la violencia.

La ética de la alteridad no sustituye la justicia, pero la radicaliza; no reemplaza la política, pero la humaniza.

En definitiva, volver a El Salado con Levinas es un ejercicio de memoria ética. Significa reconocer que la barbarie no solo quebrantó leyes, sino que destruyó el lazo humano originario. Y significa también aceptar que la responsabilidad hacia las víctimas no prescribe: se mantiene viva en cada relato, en cada rostro, en cada silencio. Allí reside la posibilidad de que hechos como estos no se repitan jamás.

Conclusiones

El recorrido realizado a lo largo de este trabajo permite extraer una serie de conclusiones que no buscan clausurar la discusión sobre Emmanuel Levinas, sino señalar los alcances y límites de su propuesta de la ética como filosofía primera. Estas conclusiones se derivan directamente de los objetivos planteados y de la metodología adoptada, en la medida en que la interpretación hermenéutica y la argumentación crítica permitieron contrastar la fuerza del pensamiento levinasiano con las objeciones que habitualmente se le formulan.

En primer lugar, se mostró que la obra de Levinas no puede comprenderse sin su trasfondo biográfico e histórico. La experiencia de las guerras mundiales, el genocidio del pueblo judío y su permanencia en campos de concentración no son simples accidentes externos, sino condiciones de posibilidad de su filosofía. En este sentido, *Totalidad e Infinito* no es un tratado abstracto, sino una respuesta pensada desde la catástrofe, un intento de fundar un horizonte ético capaz de impedir que la violencia se convierta en destino inevitable. La célebre afirmación de que “el ser se despliega como guerra” cobra así una densidad histórica y existencial que ilumina el núcleo de su pensamiento.

En segundo lugar, se concluye que el vínculo entre judaísmo y filosofía en Levinas debe entenderse como una articulación y no como una confusión. La inspiración judía es innegable: el mandamiento del “no matarás” y la tradición talmúdica atraviesan su obra. Sin embargo, Levinas no se limita a repetir mandamientos religiosos, sino que los traduce en categorías filosóficas accesibles a cualquier lector, independientemente de su pertenencia confesional. El rostro del Otro se presenta como epifanía ética, no como dogma teológico. En este sentido, reducir la filosofía levinasiana a una “teología disfrazada” es un error de lectura: se trata de una

universalización de lo particular, una apertura desde el judaísmo hacia una ética válida para todos.

En tercer lugar, el análisis mostró que Levinas no rechaza la ontología, sino que la subordina a la ética. La acusación de “moralismo” pierde fuerza cuando se entiende que su propuesta no consiste en eliminar la pregunta por el ser, sino en reordenar sus prioridades. Antes que preguntarse por la totalidad, la filosofía debe comenzar por el Otro. Este desplazamiento no cancela la ontología, sino que la reinscribe en un horizonte ético. Como subraya Ricoeur, la inversión levinasiana constituye una “subversión necesaria”, capaz de impedir que la ontología se convierta en justificación de la violencia.

En cuarto lugar, se evaluó la objeción según la cual la responsabilidad infinita sería irrealizable e inhumana. Levinas es consciente de esta paradoja y no la oculta: precisamente en su desmesura radica la fuerza de su propuesta. La responsabilidad infinita no describe una obligación empíricamente cumplible, sino un horizonte normativo que mantiene abierta la inquietud ética. Al igual que el imperativo categórico kantiano, no se mide por su realización efectiva, sino por su capacidad de orientar la acción. La imposibilidad de saldar la deuda con el Otro no es un defecto, sino la garantía de que el Otro nunca sea reducido a objeto o medio.

En quinto lugar, cabe destacar que la originalidad de Levinas se manifiesta en su diálogo crítico con la tradición filosófica. De Husserl retoma la fenomenología, pero rompe con la reducción del Otro a correlato de la conciencia. De Heidegger hereda la atención al ser, pero corrige la ausencia de ética. De Descartes rescata la idea del Infinito, reinterpretándola en clave de alteridad. De Kant asume la universalidad del deber, pero lo desplaza hacia una heteronomía radical. Esta capacidad de transformar categorías heredadas muestra que su propuesta no es un aislamiento, sino una relectura creativa de la tradición.

Desde el punto de vista práctico, tras realizar una aproximación a los hechos de la masacre de El Salado, puede afirmarse que, aunque en estos hechos se atentó contra los principales postulados de la ética levinasiana —lo cual era previsible, dado que esta ética surgió precisamente para ofrecer un camino distinto al de la violencia y la guerra—, también se evidenció que la propuesta de Levinas podría aplicarse en contextos como el colombiano. Ello se debe a que, más allá de contar con un sólido marco teórico que respalda su rigor filosófico, su aplicación no exige necesariamente dicho bagaje, sino, sobre todo, una disposición humana. En particular, en los actores involucrados en el conflicto armado sería fundamental una sensibilización frente a la presencia del Otro y, a partir de allí, la priorización de este en cada una de nuestras acciones. De este modo, si se asumieran los postulados de la ética levinasiana, hechos como los de El Salado no volverían a repetirse en nuestro país.

A partir de estas conclusiones, se puede afirmar que la ética levinasiana constituye una aportación filosófica de gran vigencia. En un mundo marcado por nuevas formas de violencia, exclusión y deshumanización, la exigencia de responder por el Otro antes que por uno mismo resulta no solo pertinente, sino urgente. La filosofía, tras Auschwitz y tras los horrores del siglo XX, no puede permitirse el lujo de comenzar en otro lugar que no sea el rostro del Otro.

Sin embargo, esta vigencia no elimina del todo las tensiones. La impronta judía, aunque universalizable, puede dificultar la recepción de Levinas en contextos que desconfían de toda referencia religiosa. La subordinación de la ontología a la ética, aunque fructífera, deja preguntas abiertas sobre cómo articular la política y la justicia en sociedades plurales. La responsabilidad infinita, aunque inspiradora, plantea el riesgo de generar un ideal inalcanzable si no se traduce en mediaciones institucionales. Estas tensiones no invalidan su propuesta, pero señalan la necesidad de seguir pensando críticamente desde ella.

En conclusión, el análisis realizado confirma que la filosofía de Levinas no es una simple derivación religiosa ni un moralismo débil. Es una propuesta robusta que desplaza la tradición ontológica hacia una ética de la alteridad, con pretensión universal y con capacidad de responder a los desafíos contemporáneos. La ética como filosofía primera se presenta, así, no como un suplemento opcional, sino como el fundamento mismo de la filosofía. Su fuerza radica en recordarnos que, antes que cualquier sistema o teoría, lo humano comienza en la responsabilidad por el Otro.

Recomendaciones

Profundizar en el estudio de la obra de Emmanuel Levinas se considera una tarea que se debe continuar, en especial en materia del análisis a la luz de sus fortalezas y tensiones con el pensamiento moderno. No ha de ser cuestión solo de comprenderla, sino especialmente, de extraer sus principales puntos fuertes y de aplicabilidad para ayudar a la construcción de un mundo menos violento.

La obra de Levinas se presenta, en una época en la que la filosofía ha tendido a ser olvidada, como una propuesta que desde esta forma del pensar humano se proyecta para ayudar a la humanidad a encontrar rutas que conduzcan a un mundo menos violento. Su propuestas de la concepción de una ética como filosofía primera y, a partir de ella, de la vida que se justifica gracias a la existencia del Otro, hacen que trabajos como el aquí presentado valgan la pena que se continúen realizando, pues son muchos aún los aspectos que valdría la pena estudiar de Levinas, por tan solo mencionar algunos, se tendrían temáticas como: la constitución del yo en Levinas; el estudio de la propuesta ética de Levinas en un mundo en que el encuentro cara a cara, fundamental en sus planteamientos, cada vez se hace más difuso por la aparición de las tecnologías de la información y la comunicación; la concepción femenina en Levinas, en fin...

Otro aspecto sobre el que bien vale la pena estudiar de la propuesta levinasiana es su aplicación a situaciones concretas. En la presente monografía se hizo un estudio de caso en el que se analizó un hecho concreto de la historia de la violencia en Colombia a la luz de algunos de los planteamientos de Levinas. Se sugiere que estudios como éstos se continúen para, desde allí, extraer ideas que nos ayuden a construir un país menos violento y más humano.

Referencias

- Aguirre García, J., & Jaramillo, L. (2010). Críticas de Levinas al primado husserliano de la conciencia intencional. *Revista de filosofía*, 3(66), 51 - 70. Recuperado el 7 de octubre de 2024, de <https://produccioncientificaluz.org/index.php/filosofia/article/view/18206/18194>
- Arraez, Morella; Calles, Josefina; Moreno de Tovar, Liuval. La Hermenéutica: una actividad interpretativa. *SAPIENS*, Caracas , v. 7, n. 2, p. 171-181, dic. 2006 . Recuperado el 19 de marzo de 2024, de http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1317-58152006000200012&lng=es&nrm=iso.
- Barrientos, J. D. (2010). El lenguaje dado por el otro: una lectura a partir de Emmanuel Levinas en totalidad e infinito. *Cuadernos de canela*. 2, 121 – 134. Recuperado el 10 de marzo de 2025, de <file:///C:/Users/Migue/Downloads/Dialnet-ElLenguajeDadoPorElOtroUnaLecturaAPartirDeEmmanuel-7725288.pdf>.
- Bindeman, S. (2013). Levinas and the disruptive face of the other. *Hakomi*. Recuperado el 10 de marzo de 2025, de https://www.academia.edu/114678477/Levinas_and_the_Other.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2010). *La masacre de El Salado - Esa guerra no era nuestra*. Ediciones Semana.
- Corigliano, J. A. (1997). Ética y comunicación desde el pensamiento de Emmanuel Levinas. *Teorías políticas y teorías de la comunicación*. Recuperado el 10 de marzo de 2025, de https://www.academia.edu/109683559/Emmanuel_Levinas_Totalidad_e_infinito.

- Dussel, E. (2002). Lo político en Levinas (hacia una filosofía política crítica). *La lámpara de Diógenes*(6), 3 - 20. Recuperado el 10 de marzo de 2025, de https://docs.enriquedussel.com/txt/Textos_Articulos/345.2004_espa.pdf.
- Fernández Guerrero, O. (2015). Levinas y la alteridad: cinco planos. *Brocar*(39), 423 - 443. Recuperado el 10 de marzo de 2025, de <https://investigacion.unirioja.es/documentos/5c13b27dc8914b6ed377e6eb>.
- Jiménez, L. A. (2002). El mal elemental desde una política fenomenológica en Emmanuel Levinas. *En-claves del pensamiento*(32). Recuperado el 10 de marzo de 2025, de https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-879X2022000200205.
- Giménez Giubbani, A. (2011). Emmanuel Levinas: Humanismo del rostro. *Escritos*, 19(43), 337 - 349. Recuperado el 7 de octubre de 2024, de <https://revistas.upb.edu.co/index.php/escritos/article/view/6718#:~:text=Este%20art%C3%ADculo%20aborda%20la%20visi%C3%B3n%20del%20ser>
- Granados-García, A. (2017). Lo político en el pensamiento de Emmanuel Levinas: una lectura de totalidad e infinito. *Prometeica*(14), 5 - 15. Recuperado el 7 de octubre de 2024, de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5835366#:~:text=Resumen.%20Este%20art%C3%ADculo%20explora%20las>
- Karmy Bolton, R. (2015). Lévinas y el sionismo. Notas sobre geopolítica en el pensamiento de Emmanuel Lévinas. *Revista internacional de filosofía*(64), 101 - 116. Recuperado el 10 de marzo de 2025, de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5119484>.
- Levinas, E. (2016). *Totalidad e infinito*. (M. García-Baró, Trad.) Salamanca, España: Ediciones Sigueme.

- Lostao Boya, E. (2000). La metafísica de Levinas en Totalidad e infinito. *Themata*(24), 137 - 150. Recuperado el 7 de octubre de 2024, de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=631189#:~:text=La%20Metaf%C3%ADsica%20de%20Levinas%20en%20%22Totalidad.>
- Maldonado, Ricardo. El método hermenéutico en la investigación cualitativa. 20016. Recuperado el 7 de octubre de 2024, de https://www.researchgate.net/publication/301796372_EL_METODO_HERMENEUTICO_EN_LA_INVESTIGACION_CUALITATIVA.
- Ortega Ruiz, P. (2024). La educación como acogida: una propuesta desde la ética de Levinas. *Areté Revista de Filosofía*, 36(2), 312 - 338. Recuperado el 10 de marzo de 2025, de http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1016-913X2024000200312.
- Ortega-Bastidas, J. (2023). ¿Cómo atender a la presencia del Otro? Diálogo entre Husserl y Levinas. *Andamios*, 20(52), 387 - 410. Recuperado el 10 de marzo de 2025, de https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-00632023000200387.
- Parra, F. (2023). Ausencia y presencia de Dios después de Auswitch a través de la visión de Emmanuel Levinas. *Veritas*(55), 9 - 28. Recuperado el 10 de marzo de 2025, de https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-92732023000200009.
- Pérez Espigares, P. (2013). Emmanuel Lévinas: ¿por qué una metafísica a-tea? *Pensamiento*, 69(259), 275 - 299. Recuperado el 10 de marzo de 2025, de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4351755.>

Rodriguez, Daniela. Método hermenéutico. Julio de 2023. Recuperado el 10 de marzo de 2025, de <https://www.lifeder.com/metodo-hermeneutico/#:~:text=Pasos%20del%20m%C3%A9todo%20hermen%C3%A9utico%201%20Identificaci%C3%B3n%20de%20un,An%C3%A1lisis%20de%20datos%20..%205%20Dial%C3%A9ctica%20comunal%20.>

Rodríguez Prieto, S. S. (2017). El yo o la conciencia en su relación con lo otro de sí. *Claridades*, 127 - 147. Recuperado el 10 de marzo de 2025, de https://www.researchgate.net/publication/322709183_El_yo_o_la_conciencia_en_su_relacion_con_lo_otro_de_si_Encuentros_y_desencuentros_entre_la_Fenomenologia_d_el_espiritu_de_Hegel_y_Totalidad_e_infinito_de_Levinas.

Sabrovsky, E. (2011). La crítica de Levinas a Heidegger en Totalidad e infinito. *Ideas y valores*(145), 55 - 68. Recuperado el 10 de marzo de 2025, de http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-00622011000100003.

Suárez Trejo, J. A. (s.f.). Emmanuel Levinas, Paul Ricour, la dignidad, la persona y los Derechos Humanos. Recuperado el 10 de marzo de 2025, de https://www.academia.edu/42224916/Emmanuel_Levinas_Paul_Ricoeur_la_dignidad_la_persona_y_los_derechos_humanos.