

Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente

Reconocimiento de validez oficial de estudios de nivel superior según acuerdo secretarial 15018, publicado en el Diario Oficial de la Federación del 29 de noviembre de 1976.

Departamento de Filosofía y Humanidades
Licenciatura en Filosofía y Ciencias Sociales



Una lectura crítica del conflicto armado interno colombiano desde la propuesta ética de la alteridad de Emmanuel Lévinas

Tesis que para obtener el grado de **Licenciado** en Filosofía y
Ciencias Sociales

Presenta: DAVID LEONARDO MARTÍN LUNA

Director: MIGUEL FERNÁNDEZ MEMBRIVE

Tlaquepaque, Jalisco, junio de 2026.

Agradecimientos

En el proceso de elaboración de este escrito he descubierto que el ejercicio filosófico y, en general, el trabajo investigativo es un trabajo conjunto. Por esta razón, quisiera agradecer a todas aquellas personas que de alguna u otra manera nutrieron este trabajo con sus cuestionamientos y comentarios, porque creo que esa ha sido la mejor manera de volver una y otra vez a estas páginas e intentar construir un trabajo argumentativamente sólido, pero, sobre todo, un trabajo que diera cauce a las luces e intuiciones que la investigación misma generaba en mí. Con todas las dificultades y retos que conlleva escribir un texto, puedo afirmar que he disfrutado el proceso de lectura, escritura y diálogo con otros, y que considero que este ha sido un verdadero proceso de aprendizaje para mí.

En primer lugar, quiero agradecerle a la Compañía de Jesús por las experiencias que me ha regalado en mis etapas de formación, por ampliar mi horizonte en el contacto directo con personas marginadas y vulneradas de Colombia y México, y por permitirme realizar estudios de filosofía y ciencias sociales durante estos cuatro años. Le agradezco de manera especial a mi hermano jesuita Francisco de Roux, S.J., por su testimonio de vida y por animar mi vocación religiosa a través de su trabajo en la Comisión de la Verdad; y a mis hermanos jesuitas José Darío Rodríguez, S.J., y Jorge Camacho, S.J., por nutrir mi interés en la realidad del conflicto armado interno en Colombia a través de su labor en el Centro de Investigación y Educación Popular / Programa por la Paz (Cinep/PPP). A ellos y a los demás jesuitas que me han acompañado y con quienes he aprendido a vivir en comunidad, les agradezco por demostrarme que el seguimiento de Jesús tiene sentido al lado de los sufrimientos humanos.

En segundo lugar, le agradezco a la Pontificia Universidad Javeriana, especialmente a la Facultad de Filosofía, y al Iteso, especialmente al Departamento de Filosofía y Humanidades, por estos años de estudio y por permitirme ahondar en mis intereses de investigación. Agradezco los seminarios de investigación con Cristina Cárdenas, el seminario de Emmanuel Lévinas con Fredy Castañeda, S.J., los diálogos filosóficos con Carlos Sánchez, Rosa María González y David Serafín, S.J., y las valiosas conversaciones sobre temas sociales, políticos y espirituales con Mauricio González, S.J. Agradezco los comentarios de Juan Pablo Romero, S.J. y Mariana Méndez, así como las clases, conversaciones y recomendaciones de lectura de Pedro Reyes, S.J. Agradezco de manera especial el tiempo compartido con Carlos Grande,

con quien discutí las ideas y los argumentos de Lévinas y revisé constantemente mi trabajo. También agradezco el valioso acompañamiento de mi director de tesis Miguel Fernández.

En tercer lugar, le agradezco a las personas que, aun padeciendo las terribles y dolorosas consecuencias de la guerra, han sido y siguen siendo, para mí y para muchos otros, testimonio de que es posible construir una sociedad desde el reconocimiento y la escucha del diferente; testimonio de que las armas y la violencia son un camino totalmente absurdo frente a lo poderoso de la memoria y la reconciliación entre los seres humanos. Ellas me han hecho consciente de mis violencias, así como de mis deseos más profundos por aportar un poco de amor y esperanza en nuestro mundo.

Por último, pero no menos importante, le quiero agradecer a mis amigos por compartir la vida conmigo, y a mi familia por acompañarme en la distancia y por recordarme constantemente que mi felicidad es la suya.

Tabla de contenido

Introducción	7
I. La absolutización del ser	12
1.1. Introducción.....	12
1.2. La ontología en la filosofía occidental	12
1.3. El gozo y la razón	17
1.4. La totalidad de la historia	27
1.5. El conflicto armado colombiano como experiencia ontológica	31
II. El deseo metafísico.....	39
2.1. Introducción.....	39
2.2. La idea de lo infinito.....	39
2.3. La separación.....	43
2.4. El deseo metafísico	47
2.5. El valor del lenguaje	53
2.6. La escucha a las víctimas como experiencia de apertura al rostro del Otro	60
III. De la relación cara a cara al <i>nosotros</i>	66
3.1. Introducción.....	66
3.2. Más allá del rostro	66
3.3. La fraternidad	69
3.4. El llamado a la responsabilidad ética en Colombia.....	73
3.5. La respuesta: ¡Heme aquí!	76
3.6. La libertad.....	81
3.7. La infinitud del tiempo	85
3.8. La justicia	89
Conclusiones.....	95
Fuentes documentales:	103

*La tierra seca se le quedó atascada entre los dedos de los pies.
Tenía ese color de amanecer en el que el maguey florece una sola vez, para luego morir.
Los palos en el bahareque que sostenían el techo de zinc ya no crujían.
Observado por una brisa solitaria, el abuelo Mario cerró los ojos y esperó.
Mientras el aire intentaba pasar por su cuello y la piel se hinchaba en sus mejillas, recordó a su nieto cuando
tenía tres años.
Sus pasos ligeros ya no dañaban la piel de las ahuyamas, de color naranja oscuro, listas para la cosecha.
Abrazó esa imagen mientras la cuerda se tensaba en su garganta enrojecida.
Un murmullo de polvo estremeció aquel alto de El Hatico de los Indios.
Pero solo se escuchó en Urumita, donde el cuerpo de su nieto, ya sin ligereza, había sido enterrado unas
horas antes con disparos del Ejército en su espalda.¹*

¹ Poema leído por la magistrada Ana Manuela Ochoa Arias, presidenta de la Sección de Reconocimiento de Verdad y Responsabilidad de la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP), el 18 de septiembre de 2025 en la presentación de la primera sentencia restaurativa en contra de 12 exintegrantes del Batallón de Artillería No. 2 'La Popa', Valledupar, Colombia, por el caso 03 denominado "asesinatos y desapariciones forzadas ilegítimamente presentadas como bajas en combate por agentes del Estado" durante el conflicto armado interno en la Costa Caribe. Este poema rescata la memoria de Carlos Mario Navarro, indígena del Pueblo Wiwa, asesinado, junto con Luis Eduardo Oñate, el 27 de febrero de 2004 por soldados del pelotón Zarpazo del Batallón 'La Popa'. JEP Colombia, "La JEP anuncia la primera sentencia restaurativa en el Caso 03" (transmisión en vivo), Bogotá, 2025, (Youtube, 86 min), https://www.youtube.com/watch?v=lbz_NwKx7JE Consultado 25/III/2026.

6,402 es una cifra que hoy tiene rostro en este auditorio y que, a pesar de su dimensión, no describe la indignación, el resentimiento, la desolación y la ausencia de verdad y justicia durante tantos años. Los crímenes que abordamos hoy son el reflejo de la caída moral de una institucionalidad que no se miró hacia adentro, que, en el afán de los resultados y sensaciones de las buenas noticias y la imagen positiva, mancilló su honor y principios y hundió a una sociedad en la sensación del ‘todo vale’. ¿En qué momento alguien creyó que el crimen de inocentes y la mentira llevarían a la paz y al orden social?

6,402 es, a pesar de todos los intentos negacionistas, una verdad de a puño, es un universo ineludible de nombres y apellidos, de tristezas, de vidas y sueños truncados, de ausencias tempranas y esperas sin fin. Es un número, 6,402, que evoca la vergüenza de quienes cometieron los hechos y de una sociedad y una justicia que respondieron tardíamente. 6,402 es un número que no incluye la agonía de quienes indefensos supieron próxima su muerte, ni el ansia, desvelos, preguntas y desdén de quienes los han buscado por tantos años.

Por eso, esta audiencia el día de hoy es, ante todo y en primer lugar, una reafirmación de que el crimen existió, de que fue masivo y sistemático, y que su crueldad no puede ser escondida por palabras melifluas, declaraciones altisonantes, señalamientos tramposos o irrespetuosas evasivas de quienes pretenden negarlos. Aquí en esta audiencia no hay lugar para el negacionismo ni para las justificaciones, mitigaciones o excusas. Aquí no hay espacio para señalar a la víctima ni para presentar perfiles, vidas o errores. Hoy estamos aquí para realzar la inocencia, más allá de los grises de la condición humana, porque estos crímenes fueron actos injustos en toda su injusticia, porque el maltrato, la tortura, la humillación, el asesinato del desvalido, del ingenuo, del sometido, jamás son admisibles.

Señor Germán León Durán, tiene usted el día de hoy una oportunidad. A partir del reconocimiento y la verdad tiene la oportunidad de poner de presente toda su humanidad, con sus fortalezas y sus debilidades. Es una oportunidad para facilitar que las víctimas y sobrevivientes aquí presentes transiten con mayor facilidad el camino que les permita absorber en algún grado un daño que ya es irreparable. Este proceso, señor Durán, es también la oportunidad de retomar las riendas de su vida, de entender que el reconocimiento le permitirá entrar en el universo moral que en un momento abandonó, que la verdad lo hará valioso ante los ojos de quienes se encuentran aquí y valioso ante sus propios ojos, que el dolor estuvo en sus manos y que hoy en sus manos está la posibilidad de mitigarlo y, ojalá, de sanarlo.

Señor Durán, es claro que es difícil asumir públicamente la verdad, asumir la vergüenza, pero es poco a comparación de la espera y la incertidumbre de décadas que han vivido quienes están aquí presentes. Señor Durán, la vergüenza es un costo menor ante la ausencia y es, al mismo tiempo, una puerta que se abre para que usted finalmente se libere del peso del silencio.²

² Palabras del magistrado Gustavo Adolfo Salazar Arbeláez de la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP), dirigidas a las víctimas, al compareciente y al país, el 19 de marzo de 2026, en la instalación de la audiencia restaurativa en Yopal, Colombia, en el marco del reconocimiento tardío del teniente coronel retirado Germán Alberto León Durán por el caso 03 denominado “asesinatos y desapariciones forzadas ilegítimamente presentadas como bajas en combate por agentes del Estado”. JEP Colombia, “6.402 es una cifra que hoy tiene rostro en este auditorio”: Magistrado Gustavo Salazar Arbeláez (grabación), Yopal, 2026, (Youtube, 3.42 min), <https://www.youtube.com/watch?v=r9hzq8LNovM> Consultado 25/III/2026.

Introducción

Hace seis años, para una clase de filosofía y cine en la preparatoria, leí unas páginas del texto *Humanismo del otro hombre* de Emmanuel Lévinas y recuerdo que me interpeló la importancia que el autor le daba al reconocimiento del Otro en la vida de cualquier ser humano. En ese momento, sus palabras me llevaron a pensar en la realidad que vivían —y aún siguen viviendo— los migrantes venezolanos en mi país, Colombia, y en mi ciudad natal, Bogotá, a quienes era común ver en el transporte público o en las calles vendiendo artículos de todo tipo, limpiando vidrios, cantando, o simplemente pidiendo a cada persona que pasara frente a ellos una moneda o un apoyo de cualquier tipo. Para mí, el grito social de los venezolanos en Colombia llenó de sentido aquello a lo que se refería Lévinas y, con el paso del tiempo, otras experiencias me permitieron ahondar en los clamores sociales de nuestra época, así como en la indiferencia cotidiana en la que vivimos y en la que yo, de alguna manera, también me veía sumergido.

Hace seis años también tuve la oportunidad de visitar la exposición fotográfica *El Testigo. Memorias del conflicto armado colombiano en el lente y la voz de Jesús Abad Colorado. Conversaciones con María Belén Sáez de Ibarra*, en Bogotá. Fue una experiencia realmente conmovedora. Las fotografías y las cortas frases que acompañaban a algunas de ellas buscaban hacer un ejercicio de memoria que nos ubicaba a todos los asistentes frente a la experiencia de la guerra de miles de colombianos. Cuando leo lo que Lévinas escribió sobre la desnudez del rostro del Otro pienso en las fotografías que pude apreciar aquel día, en tantos rostros contándome la historia fragmentada de mi país. Pienso en los rostros destrozados por las balas y los explosivos, pienso en los rostros desesperados por encontrar a sus seres queridos, pienso en los rostros bañados en lágrimas porque la violencia les arrebató su felicidad. Yo no me imaginé que luego tendría la oportunidad de ver lo que vi aquel día, en una exposición fotográfica, en los territorios de Colombia, junto a las víctimas.

Antes de compartir algunas de estas experiencias, quisiera decir que durante la preparatoria participé en la pastoral juvenil Jonás, grupo con el que tuve la oportunidad de visitar hogares de ancianos y fundaciones que trabajaban con niños de bajos recursos y en contextos de violencia intrafamiliar. Con mis amigos de la pastoral empecé a hacerme consciente de las profundas desigualdades de nuestra sociedad, de las complejas realidades

que a otros simplemente les tocó vivir, y de lo privilegiados que éramos nosotros; pero, sobre todo, de la imposibilidad moral de cerrar los ojos ante esas realidades. Allí puedo reconocer un origen (no diría que es el único) de mi sensibilidad frente a la realidad de sufrimiento de otras personas, pero también frente a la alegría y la esperanza de otros.

En el 2019 inicié un proceso de discernimiento para ingresar a la Compañía de Jesús. Durante ese año fui todos los fines de semana, junto a compañeros que estaban en el mismo proceso, a una casa pastoral en Altos de la Florida, Soacha, un municipio aledaño a Bogotá marcado por la pobreza y la violencia. Para llegar a esta casa, ubicada en la parte alta de una montaña, debíamos tomar tres transportes y tardábamos por lo general dos horas. Luego de esta travesía empezábamos a compartir con personas que vivían en casas sencillas, sin servicio de agua potable, luz ni gas, que se dedicaban a la limpieza, al reciclaje, a la albañilería o al comercio, que vivían con lo justo para cada día, que pasaban días incluso sin lo más básico, que habían migrado de otras partes del país huyendo de la violencia o buscando mejores oportunidades y se habían asentado en este lugar, y que, a pesar de tantas adversidades y vicisitudes, encontraban un espacio valioso en la casa pastoral Nuestra Señora del Camino para hacer comunidad y compartir la vida y la fe.

Allí, en medio de los caminos improvisados, la tierra y el frío, descubrí un calor particular, un cariño especial, un testimonio de fortaleza y resiliencia sin igual, una fe indescriptible. Allí, en medio de condiciones precarias y poco dignas, en medio de situaciones realmente difíciles, en medio de realidades que fácilmente nos pueden mover a la desesperanza, experimenté una felicidad que va más allá de lo material y descubrí la alegría del encuentro entre seres humanos. Ni qué decir de lo que aprendí al ver la organización y la lucha de estas personas para exigir el cumplimiento de sus derechos básicos, para buscar a sus seres queridos desaparecidos, y para resistir al abandono del Estado y a la constante amenaza de la violencia.

En el 2020 ingresé al noviciado de la Compañía de Jesús en Medellín, Colombia, y conocí una región muy próspera y religiosa, pero, a su vez, una región fuertemente azotada por la guerra. Los fines de semana colaboré en una parroquia ubicada en un barrio popular. Allí, al visitar a las familias, escuché muchos testimonios de madres que habían perdido a sus hijos por el conflicto entre pandillas, guerrillas, paramilitares, en fin, por el horror de la violencia del que también daban testimonio los agujeros en las paredes ocasionados por las balas. El

vía crucis en Semana Santa nunca había sido tan real para mí: estaciones en lugares del barrio donde efectivamente habían matado a sus seres queridos.

En la etapa del noviciado, que dura dos años, también tuve la oportunidad de vivir un mes en un resguardo indígena en Puerto Rico, Risaralda, junto a las misioneras de la Madre Laura y la comunidad de los emberá káticos. Esta fue otra experiencia que me puso frente a la realidad de las periferias de Colombia y, sobre todo, frente a la dolorosa manera en la que las comunidades indígenas han sufrido el conflicto armado interno en el país. Además, tuve la oportunidad de compartir durante dos semanas con adolescentes y jóvenes que vivían en una cárcel de menores en Medellín. Sus historias eran desgarradoras, revelaban el abandono social y estatal de nuestra infancia a las dinámicas absorbentes y alienantes de la violencia. ¿Víctimas o victimarios? Tal vez víctimas y victimarios. Quizás víctimas antes que victimarios. Allí, los discursos punitivos y los señalamientos a quienes han cometido crímenes, ciertamente, no desaparecen, pero representan la ignorancia generalizada de realidades más complejas: problemas estructurales de nuestra sociedad, en la que algunos pueden salir adelante a costa de la desgracia de otros.

En el 2022 viví la Semana Santa en Tumaco, Nariño, una ciudad que tiene uno de los puertos más importantes de Colombia, por el que entra una inmensa riqueza al país que permite el movimiento de la economía, pero también una ciudad conocida, paradójicamente, como uno de los lugares más pobres y violentos de Colombia. Allí compartí con comunidades afrocolombianas y descubrí un esfuerzo inmenso de los jóvenes por salir de la espiral de la violencia a través del arte, la música, la cultura, el circo y los espacios de encuentro. No olvido la manera en la que me impactó el testimonio que varias personas daban de la vida de Yolanda Cerón, asesinada el 19 de septiembre de 2001, justo un año antes de que yo naciera, por defender los derechos de las personas de Tumaco y por alzar su voz ante la injusticia y la violencia, y que ahora se había convertido en una bandera de lucha y resistencia para la comunidad del Centro Afro. En fin, nuevas expresiones del conflicto armado, de la forma en la que lo padecían las minorías étnicas en el país, y nuevos gritos para que la vida no siguiera siendo arrebatada cruelmente.

Desde hace tres años vivo en Guadalajara, México, y aquí también he descubierto dolores profundos por la realidad de las personas desaparecidas y por la violencia ocasionada por el narcotráfico, así como legítimas iniciativas por construir un país distinto desde la escucha a

las víctimas y la búsqueda de espacios de encuentro. Un claro ejemplo de ello es el Diálogo Nacional por la Paz y el trabajo local de las Redes Estatales por la Paz. Aquí, en Guadalajara, también se hace presente un clamor que debe ser escuchado y atendido con responsabilidad, no solo por el Estado, sino por todos los que habitamos este espacio y compartimos este dolor.

Todas estas experiencias, que han marcado profundamente mi vida y mi vocación religiosa, me sensibilizaron ante múltiples realidades de las que en un comienzo me sentía ajeno. Yo nací y crecí en la capital de Colombia, una ciudad altamente protegida por contener los principales poderes del gobierno. Además, a diferencia de una inmensa población del país, yo no he perdido a un ser querido en el periodo de la Violencia en Colombia. Sin embargo, cada vez me siento más cercano a la historia de dolor que ha vivido mi país y cada vez me convengo más de que las nuevas generaciones no podemos ser indiferentes a esta historia; más aún, debemos asumir un papel activo en la construcción de la memoria para la reparación de las víctimas y la no repetición.

Por todo ello me sentí animado a tejer un vínculo entre la propuesta ética de la alteridad de Lévinas, que en algún momento me había hecho reflexionar sobre lo que veía a mi alrededor, y la realidad del conflicto armado interno en Colombia que ha durado más de medio siglo y que ha dejado a más de nueve millones de víctimas. En otras palabras, me sentí movido a relacionar la teoría de un filósofo contemporáneo con las experiencias que la vida me había regalado y que me han sacudido profundamente. Siento que este es un tema que me inspira, sobre todo, por mi elección de vida como religioso, por el llamado cristiano a reconocernos parte de una misma comunidad y a descubrir cómo el Misterio se hace presente en cada ser humano. Bien lo decía el papa Francisco: “nadie se salva solo”.³ Esto nos pone indiscutiblemente frente al Otro, en la relación con el Otro, y en la trascendencia o en el infinito que brota de esa relación.

He de decir que siento una profunda admiración por el hecho de que, ante la barbarie de la guerra, los principales actores armados hayan tenido la disposición de sentarse a dialogar, con las víctimas frente a ellos, para llegar al acuerdo de paz de 2016. Desde luego, ese acuerdo no solucionó el problema ni acabó con la violencia en el país, pero representa un

³ Francisco, *Carta encíclica Fratelli Tutti. Del Santo Padre Francisco sobre la fraternidad y la amistad social*, San Pablo, Bogotá, 2020, § 32 y 54, pp. 29 y 44-45.

trabajo muy importante para reconstruir el tejido social en Colombia y escribir otra historia de la mano de las comunidades más afectadas. El conflicto armado interno en Colombia ha sido muy complejo y se ha vivido de maneras muy diversas en todo el territorio colombiano, por lo que en este escrito quise enfocarme en el trabajo realizado por la Comisión de la Verdad, especialmente, en el llamado que hace a toda la sociedad colombiana a asumir con responsabilidad el clamor de las víctimas y a acoger responsablemente la tarea de poner nuestra vida y nuestro cuerpo para impedir que lo que hemos vivido se repita.

En este trabajo investigativo me propuse realizar una lectura crítica del conflicto armado interno en Colombia, basado en el *Informe Final* de la Comisión de la Verdad, desde la propuesta ética de la alteridad de Lévinas, especialmente a partir de su obra *Totalidad e infinito*. De esta manera, quise comprender profundamente la responsabilidad del Yo frente al Otro de la que habla Lévinas para sustentar mi propia crítica al absurdo del conflicto armado interno colombiano. Para ello, en el primer capítulo, detallo la crítica que realiza Lévinas a la tradición filosófica por ser una ontología y explico brevemente la manera en la que la guerra en Colombia es expresión de este proceso epistémico y fáctico de la absolutización del ser. En el segundo capítulo analizo los conceptos fundamentales, propuestos por Lévinas, que conducen al deseo metafísico, es decir, a las relaciones éticas: deseo, separación, rostro y lenguaje; y comparto dos testimonios de víctimas que nos ubican ante la revelación del Otro. Por último, en el tercer capítulo, me pregunto por la posibilidad de pasar de la relación cara a cara al *nosotros* y analizo las implicaciones de nuestra responsabilidad ante el Otro. En esta última parte del escrito recojo los planteamientos éticos de la Comisión de la Verdad y propongo algunas reflexiones críticas con la perspectiva de todo el desarrollo del trabajo.

I. La absolutización del ser

1.1. Introducción

En este capítulo abordaré la crítica de Lévinas a la tradición filosófica que se preocupa primordialmente por la ontología, es decir, por el *sentido del ser*, olvidando la ética, esto es, la reflexión racional sobre la conducta humana. En otras palabras, el filósofo lituano cuestiona a la filosofía occidental por anteponer la libertad de la razón a la justicia que exige obligaciones frente al Otro. Lévinas afirma que la primacía del Yo es una *egología*⁴ que conduce a la guerra y al asesinato del Otro. Sirviéndome de este pensamiento argumentaré que el «modo guerra» en el que la realidad del conflicto armado ha atrapado a la sociedad colombiana se debe a un modo de pensar y de relacionarnos en el que hemos absolutizado el ser.

1.2. La ontología en la filosofía occidental

Podemos reconocer en la historia de la filosofía occidental una preponderancia de la ontología, es decir, del “estudio del ente, entendiendo por tal lo existente en cuanto existente. [La ontología] se ocupa de la característica más común de todo cuanto existe, el ser, e intenta responder a la pregunta de qué es necesario para que algo sea o exista y si hay diversas maneras de existir o ser”.⁵ Parménides fue el fundador de la ontología porque fue el primer filósofo que pensó el ser puro y afirmó que el ser es eterno e inmutable: “el Ser es y el No-Ser no es”.⁶ Así, comenzando con Parménides, continuando con Platón y Aristóteles, pasando por la filosofía escolástica, y examinando los aportes de Kant y Husserl hasta llegar a Heidegger, podríamos reconocer cómo la ontología ha estado presente en el desarrollo de la

⁴ Entiéndase por *egología* la preponderancia del egoísmo en la ontología y, por lo tanto, en la historia de la filosofía. La *egología* hace que el ser humano se relacione con el Otro a partir de la referencia a sí mismo y, por ende, borre la individualidad del Otro y lo asuma desde una generalidad. Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, Daniel E. Guilloit (trad.), Sígueme, Salamanca, 2002, p. 68.

⁵ Encyclopaedia Herder, *Ontología*, 2017,

<https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Ontolog%C3%ADa>, Consultado 13/VII/2025.

⁶ Parménides, “Sobre la naturaleza” en *Fragmentos* (II, 3), José Antonio Miguez (trad.), Orbis, Buenos Aires, 1983, p. 49.

filosofía, sin embargo el objetivo de este escrito no es hacer una genealogía de la ontología, sino partir de la crítica de Lévinas a la tradición filosófica para comprender su propuesta ética y ubicar en su debido lugar a la ontología.

Por esta razón, únicamente me referiré al pensamiento de Heidegger, pues, además de ser un filósofo contemporáneo a Lévinas, su obra *Ser y Tiempo* expresa con especial detalle la absolutización del ser que Lévinas cuestiona fuertemente en *Totalidad e infinito*. Heidegger se preguntó por el sentido del ser en general y desarrolló el método fenomenológico-hermenéutico para superar los prejuicios existentes en torno al ser.⁷ Además, el filósofo alemán sostuvo que el *Dasein*⁸ es el único ente que puede preguntarse por el sentido del ser y, por lo tanto, el único que puede develar aquello que está oculto en sí mismo. Para Heidegger, la peculiaridad del *Dasein* es su estar vuelto hacia su ser más propio, es decir, su apertura⁹ para comprender su realidad en el horizonte del ser y, por lo tanto, más allá del ente, lo que nos ubica ante una comprensión universal del ser que borra lo particular del ente. Más aún, el horizonte del ser abarca el “campo de mi libertad, de mi poder, de mi propiedad”,¹⁰ por lo que podemos reconocer en la preponderancia del ser una exaltación del Yo que deja en un segundo plano el reconocimiento del Otro. El énfasis en la libertad de la existencia humana y en el poder-ser del *Dasein* es lo que Lévinas ha denunciado como una *egología*.

Ciertamente, Heidegger reconoce que el ser-en-el-mundo del *Dasein* implica el *ser-con*, es decir, la coexistencia con otros *Dasein* que hacen parte de su horizonte de comprensión. El *Dasein* no se puede ocupar de los demás *Dasein* como lo hace con los útiles, sino que debe

⁷ El primer prejuicio consiste en que el ser es el concepto más universal; como diría Santo Tomás, una comprensión del ser ya está siempre implícita en todo aquello que se aprehende como ente. El segundo expresa que el concepto de ser es indefinible, lo único que puede inferirse es que el ser no es algo así como un ente. El último prejuicio consiste en que hay una comprensión de término medio del ser porque todos utilizamos la cópula “es” en nuestros juicios, sin embargo, no sabemos realmente cuál es el sentido del ser. Por esta razón, Heidegger considera que es preciso dejar de pensar el ser como presencia y sumergirnos en la diferencia ontológica ser-ente, que nos permite una auténtica comprensión del ser. Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*, (SZ, § 1, 3-4), Jorge Eduardo Rivera (trad.), Trotta, Madrid, 2012, pp. 24-25.

⁸ El *Dasein* es el ser humano, aquel al que se dirige la pregunta por el ser, es decir, el interrogado. Todo *Dasein* es un ser-en-el-mundo, y cada *Dasein* tiene un poder-ser, esto es, la posibilidad de hacerse cargo de su existencia, haciendo de ella una existencia propia o impropia (SZ, § 2, 7). *Ibidem*, p. 28.

⁹ “Nuestra existencia concreta se interpreta en función de su entrada en lo abierto del ser en general”. Emmanuel Lévinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, José Luis Pardo Torío (trad.), Pre-textos, Valencia, 1993, p.16.

¹⁰ *Ibidem*, p. 19.

aplicar la *solicitud*.¹¹ Sin embargo, para Heidegger el *cuidado*, estructura fundamental del *Dasein* que permite que el ser humano se preocupe y ocupe de su propia realidad, se antepone a la solicitud. En otras palabras, la relación con otros seres humanos se establece en la medida en la que ellos nos ayuden a nuestra realización personal. Una vez más, el Otro queda reducido al Yo y se hace evidente la absolutización del ser. Podríamos afirmar que la solicitud de la que habla Heidegger es primordial en Lévinas, es decir, antecede a cualquier comprensión del ser. Me atrevería a afirmar que para Lévinas ese otro *Dasein* que comparece en el mundo está antes que el reconocimiento de mi propio *Dasein*. Además, Heidegger habla de un modo de conocer a los otros que comparecen en el mundo, pero Lévinas hablará de una acogida: no es que yo quiera comprender al Otro, el Otro se me revela, se me impone, y es mi responsabilidad acogerlo.¹²

En fin, basta con reconocer que desde sus orígenes hasta la época contemporánea la filosofía se ha preocupado por develar el sentido del ser y, en ese camino, se ha olvidado de la importancia del Otro para la identidad humana, es decir, se ha enfocado en el Yo y ha dejado en un lugar secundario e irrelevante al Otro. Como lo expliqué previamente, Lévinas utilizó el término *egología* para referirse a esta primacía del Yo. Ahora bien, la necesidad de orientar el conocimiento, las cosas y los Otros hacia la propia persona, esto es, la necesidad que tiene el Yo de acaparar lo que le circunda para su realización personal o, como diría Heidegger, la necesidad que tiene el *Dasein* de hacerse cargo de su propia realidad, comprende una Totalidad.¹³ Por esta razón, Lévinas afirmó que la historia de la filosofía “puede ser interpretada como una tentativa de síntesis universal [...] La conciencia de sí es al mismo tiempo la conciencia del todo”.¹⁴

La totalidad es la identificación del mundo circundante con el Yo, la absorción de lo externo en mí, la eliminación de la individualidad del Otro para adecuarlo a mi propia existencia. En otras palabras, la totalidad es el egoísmo puro, la sobrevaloración del Yo que agrede la integridad del Otro y borra su diferencia, el camino de la homogeneización, la

¹¹ “El ente en relación con el cual el *Dasein* se comporta en cuanto coestar no tiene empero el modo de ser del útil a la mano, sino que es también un *Dasein*. De este ente no es posible ocuparse, sino que es objeto de solicitud”. Martín Heidegger, *Ser y Tiempo* (SZ, § 26, 121), p. 141.

¹² Profundizaré en la revelación del rostro del Otro en el segundo capítulo.

¹³ La totalidad es la presencia panorámica omniabarcante del ser. Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito...*, p. 233.

¹⁴ Emmanuel Lévinas, *Ética e infinito*, Jesús María Ayuso Díez (trad.), Visor, Madrid, 2000, p. 63.

guerra y el asesinato del Otro: la preocupación por el ser es el “origen de toda violencia [...] historia natural de los humanos con la sangre y el llanto de las guerras entre personas, naciones y clases”.¹⁵ Esto quiere decir que:

La comprensión del ser no supone únicamente una actitud teórica, sino la totalidad del comportamiento humano. El hombre todo es ontología. Su obra científica, su vida afectiva, la satisfacción de sus necesidades y su trabajo, su vida social y su muerte articulan, con un rigor que reserva a cada uno de estos momentos una función determinada, la comprensión del ser o la verdad.¹⁶

Si la ontología nos ha conducido hacia la totalidad, es necesario optar por otro camino que nos regrese nuestra humanidad: la ética. Para ello, es fundamental modificar el interrogante que motiva nuestra reflexión filosófica. Quizás ya no sea tan relevante preguntarnos por el ser como por la existencia del mal, quizás sea momento de que el Yo pierda su primacía para que el Otro, vulnerado en la *totalidad*, surja y cuestione la dinámica egoísta de la ontología:

No se puede en la sociedad tal como funciona, vivir sin matar o, al menos, sin preparar la muerte de alguien. En consecuencia, la cuestión importante del sentido del ser no es: ¿por qué hay algo y no nada? —cuestión leibniziana tan comentada por Heidegger—, sino: ¿es que siendo yo no mato?¹⁷

Cabe recalcar que el objetivo de Lévinas no es eliminar la ontología, sino moverla del trono en el que se ha aposentado a lo largo de la historia de la filosofía para darle su lugar preponderante a la ética. Sin duda, la muerte, realidad natural en los seres vivos, pero también realidad ocasionada con frecuencia en nuestra sociedad y, no en menor medida, ocasionada con crudeza y maldad, debería poner en tela de juicio nuestro quehacer filosófico; o, por lo menos, nuestra experiencia humana. Desde luego, la ética necesita de la ontología, pero esta pierde sentido sin la ética, por lo que la pregunta por la responsabilidad humana frente al Otro debe guiar cualquier comprensión del ser. En efecto, aquí se discute cuál debería ser la filosofía primera, la ontología o la ética. Lévinas critica que sea la ontología, expresión de la totalidad y el egoísmo, y propone que sea la ética, expresión de la responsabilidad que es capaz de cuestionar la libertad humana y motivar relaciones distintas entre las personas:

La ética es una explosión de la ontología, y no su negación. No se trata, pues, de abandonar el mundo cual ángeles que no somos, sino de reconocerle a la ontología un sentido secundario [...] Si puede decirse que somos seres humanos, la ética significa que el sustantivo encuentre su razón de ser en el adjetivo, que el ser se voltee o se convierta

¹⁵ Emmanuel Lévinas, *Entre nosotros...*, p.10.

¹⁶ *Ibidem*, p.14.

¹⁷ Emmanuel Lévinas, *Ética e infinito*, pp. 101-102.

en algo humano, es decir, que seamos seres humanos; en pocas palabras, que el hombre lleve a cabo el estallido ético de la ontología.¹⁸

Es interesante que Lévinas proponga que, en nuestra comprensión de nosotros mismos, es decir, en nuestra comprensión de nosotros como seres humanos, la humanidad se anteponga al ser: humanos antes que seres. Ahora bien, cabe preguntarnos: ¿qué implica nuestra humanidad? Podríamos afirmar que hacer un especial énfasis en nuestra humanidad, más que en nuestro ser, implica atender al clamor y a las necesidades del Otro, no solo con solicitud, es decir, pensando en nuestro propio proyecto vital, sino con responsabilidad. De esta manera, nuestra humanidad nos vincula íntimamente con los demás y nos saca de la dinámica propia de la ontología en la que la absolutización del ser ha dejado en el olvido al Otro. Cuando nos entendemos a partir del ser reconocemos que la guerra, fruto de la totalidad, hace parte de nuestra condición, más aún, está en el principio de nuestra existencia; pero cuando nos entendemos a partir de la humanidad nos cuestionamos que la guerra sea realmente nuestra raíz más profunda: “no es seguro que la guerra fuese al principio”.¹⁹ En otras palabras, la humanidad es capaz de cuestionar nuestros supuestos sobre el egoísmo como esencia del ser humano y principio de la sociedad, y de remitirnos a un origen de cuidado, esto es, a un origen ético:

Es extremadamente importante saber si la sociedad, en el sentido corriente del término, es el resultado de una limitación del principio que dice que el hombre es un lobo para el hombre, o si, por el contrario, resulta de la limitación del principio según el cual el hombre es para el hombre. Lo social, con sus instituciones, sus formas universales, sus leyes, ¿proviene de que se han limitado las consecuencias de la guerra entre los hombres, o de que se ha limitado lo infinito²⁰ que se abre en el seno de la relación ética de hombre a hombre?²¹

En efecto, Lévinas, con su propuesta ética de la alteridad, apuesta por una comprensión del ser humano en la que prevalezca la humanidad sobre el ser. Más aún, lo fundamental para el filósofo lituano es “encontrar ante todo el lugar en el que el hombre deja de concernirnos a partir del horizonte del ser, es decir, de ofrecerse a nuestros poderes”.²² Ahora bien, para

¹⁸ Jesús María Ayuso Díez, “Presentación de la edición española” en *Ética e Infinito*, p. 16.

¹⁹ Emmanuel Lévinas, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Manuel E. Vázquez (trad.), Síntesis, Madrid, 1967, p. 331.

²⁰ El infinito se opone radicalmente a la totalidad. Este concepto es el eje central de la propuesta ética de la alteridad de Lévinas, por lo que lo desarrollaré a partir del segundo capítulo, una vez analizados los vacíos de la totalidad en el primer capítulo.

²¹ Emmanuel Lévinas, *Ética e infinito*, p. 69.

²² Emmanuel Lévinas, *Entre nosotros...*, p. 20.

llegar a ese camino ético en el que el Mismo se relacione con el Otro desde el respeto a la diferencia y sin pretensiones egoístas que totalicen al Otro, es necesario reconocer, en primer lugar, que a lo largo de la historia hemos hecho lo contrario, es decir, que, sin desconocer los valiosos gérmenes de resistencia a la totalidad, el Yo se ha sentido constantemente en la libertad de englobar al Otro y, por lo tanto, de vulnerar su dignidad. Solo con este reconocimiento, fruto de un examen histórico, pero también de un examen personal de nuestras propias dinámicas egoístas, podremos, en segundo lugar, dar el paso para acoger la propuesta ética de Lévinas y, por ende, desmentir que el hombre es lobo para el hombre para afirmar que el hombre es para el hombre.

1.3. El gozo y la razón

Lévinas, en su interpretación de la fenomenología, es crítico con la primacía de la conciencia. Aunque la intencionalidad de la conciencia acoja la experiencia sensible, la trascendentalidad de la misma parece sobreponer la representación al gozo o a la alimentación que, según Lévinas, es la primera forma de aprehender el mundo. En otras palabras, la fenomenología corre el riesgo de ubicar al ser humano en un estado predominantemente teórico, minimizando su vida concreta. Así, con Lévinas, podríamos afirmar que lo primero no es tener conciencia de las cosas, sino vivir de necesidades o contenidos, por ejemplo, la sopa, el aire, las ideas, los sueños, los recuerdos, etc. El ser humano, independiente de la naturaleza, pero, a su vez, rodeado por un entorno natural y, por lo tanto, dependiente de este entorno, se encuentra en total riesgo o peligro. De ahí que sea un ente de necesidades y no solo de conocimientos.

Gracias a estas necesidades el ser humano puede sobrevivir y vivir, es decir, gracias a este estado de peligro en el que se reconoce necesitado de diversas cosas y a su posterior búsqueda para satisfacerlas, el ser humano vive. En otras palabras, “el ser humano se complace de sus necesidades, es feliz de sus necesidades”,²³ por lo que podemos afirmar que nuestras necesidades son más importantes que nuestro propio ser. Cabe aclarar que *vivir de...* no acontece en la forma del uso de medios o herramientas, como la pluma lo es a la carta. Lévinas, a diferencia de Heidegger, dirá que los utensilios no están, en principio, *a la mano*:

²³ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito...*, p. 133.

“son siempre, en cierta medida —y aun los martillos, las agujas y las máquinas lo son— objetos del gozo, que se ofrecen al gusto, ya adornados, embellecidos”.²⁴ Sin duda, esta es una dura crítica a la concepción práctica de la *comprensión* que encontramos en Heidegger. Además, el vivir de... no acontece en la forma de finalidad, como la carta lo es para la comunicación, lo que nos ubica en una dinámica distinta a la de la potencia y el acto propia del pensamiento aristotélico.

De esta manera, los contenidos no son medios ni fines; vivir de las necesidades es una actividad; gozar de los alimentos, por ejemplo, es algo totalmente fisiológico que permite que la energía de los alimentos quede en mí, se vuelva Yo: “todo gozo [...] es alimentación. El hambre es la necesidad, la privación por excelencia y, en este sentido precisamente, vivir de... no es una simple toma de conciencia de lo que llena la vida. Esos contenidos son vividos: alimentan la vida”.²⁵ En definitiva, vivir de... significa transmutar lo otro en mí, volverlo Yo: “vivir de..., es la dependencia que se convierte en soberanía, en felicidad esencialmente egoísta”.²⁶ En efecto, cuando hay enroscamiento en el gozo, esto es, un movimiento hacia sí, surge el Yo, el egoísmo: “la suficiencia del gozar acentúa el egoísmo o la ipseidad del Ego y del Mismo”.²⁷ El gozo es una retirada a sí, una involución”.²⁸ Pero aquí no estamos hablando de un Yo universal, sino del cuerpo que se posesiona en la Tierra y es sostenido por ella.

En efecto, la cuestión del ser nos ubica ante una primacía del sujeto o del Yo. Según Lévinas, el Yo mora el mundo y se revela como el Mismo, es decir, como quien tiene el poder de poseer lo otro: la mayor expresión del egoísmo. Un primer modo en el que el Mismo posee lo otro con lo que se relaciona es a través de su sensibilidad: “la sensibilidad constituye el egoísmo mismo del yo [...] El hombre como medida de todas las cosas —es decir, medido por nada— que compara todas las cosas, pero incomparable, se afirma en el sentir de la

²⁴ *Ibidem*, p. 129.

²⁵ *Ibidem*, p. 130.

²⁶ *Ibidem*, p. 133.

²⁷ El Mismo es el Yo que mora el mundo y vive del gozo. Cuando el Mismo se relaciona con el Otro desde el deseo de satisfacer sus necesidades, asesina al Otro porque lo engloba o lo Totaliza. En el segundo capítulo explicaré el modo en que Lévinas comprende el deseo metafísico, distinto a este deseo del gozo. Previamente solamente había utilizado el concepto Yo. Cabe aclarar que el Yo es un ser lleno de deseos, es un ser que no permanece en un mismo lugar, es un ser que siempre quiere identificarse con algo del mundo. El *Mismo* es el Yo que ha logrado identificarse consigo mismo, es el Yo que se ha relacionado con el mundo habitándolo, haciéndolo su casa.

²⁸ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito...*, p. 137.

sensación”.²⁹ El gozo y la felicidad son, por lo tanto, parte del egoísmo del Mismo que ignora al Otro: “detrás de la teoría y la práctica, hay gozo de la teoría y la práctica: egoísmo de la vida. La relación última es gozo, felicidad”.³⁰

Así, el Mismo se preocupa por satisfacer sus necesidades, pero no repara en las necesidades del Otro: “las necesidades están en mi poder, me constituyen en tanto que Mismo y no en tanto que dependiente de lo Otro”.³¹ También podríamos decir que las necesidades del Otro no hacen parte del horizonte de preocupaciones del Mismo, antes bien, el Mismo tiene la libertad de apropiarse del Otro pasando por encima de su identidad y diferencia: “la pasión por lo propio (el etnocentrismo y el egocentrismo) no es ningún accidente, sino la característica constitutiva del Yo. Si éste es idéntico a sí mismo, lo es porque puede identificar todo lo que le rodea, es decir, hacerlo idéntico a él, en definitiva, apropiárselo”.³² Esto quiere decir que en la ontología yo habito un lugar donde *yo puedo*; las cosas con las que me relaciono y el mundo mismo caen bajo mi poder, son otro, pero siempre con relación a mí: “la modalidad del Yo contra lo Otro del mundo, consiste en morar, en identificarse existiendo allí en lo de sí”.³³

Podemos reconocer un segundo modo en el que el Mismo ejerce su libertad de poseer lo otro: la razón.³⁴ El conocimiento es una manera de englobar lo otro, de traerlo a nuestra propia medida: “todo está aquí, todo me pertenece; todo de antemano es aprehendido con la aprehensión original del lugar, todo es com-prendido”.³⁵ De hecho, a lo largo de la historia, la filosofía ha querido resolver los problemas metafísicos a través de la razón y ha exaltado las posibilidades del sujeto racional sobre los objetos o demás seres, tanto así que en la Modernidad, con el surgimiento de la ilustración y del humanismo, el hombre se convirtió en la medida de todas las cosas. No podemos olvidar el famoso descubrimiento de Descartes:

²⁹ *Ibidem*, p. 83.

³⁰ *Ibidem*, p. 132.

³¹ *Ibidem*, p. 136.

³² Emmanuel Lévinas, *Ética e infinito*, p. 12.

³³ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito...*, p. 61.

³⁴ Entiéndase por razón, a lo largo de este escrito, a la razón teleológica-instrumental identificada por Max Weber y posteriormente vinculada por la Escuela de Frankfurt con el tipo de razón que prevaleció socialmente en la Modernidad. Max Weber, *Economía y Sociedad*, Armando Valdés González (trad.), Verbum, Madrid, 2020, pp. 201-213.

³⁵ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito...*, p. 61.

«pienso, luego existo»,³⁶ en donde es evidente que la esencia del ser humano está en su mente y que lo único de lo que no podemos dudar es de la propia existencia que nos revela nuestro pensamiento: lo único verdadero es que somos sustancias pensantes.³⁷ Lévinas se refiere a este clímax del ser humano, es decir, a la razón, de la siguiente manera: “la identidad universal en la que lo heterogéneo puede ser abarcado tiene el esqueleto de un sujeto, de la primera persona. Pensamiento universal, es un yo pienso”.³⁸ De esta manera, la absolutización del ser va indiscutiblemente acompañada de una absolutización del conocimiento:

El saber absoluto, tal y como ha sido buscado, prometido o recomendado por la filosofía, es un pensamiento de lo igual. El ser es, en la verdad, abarcado. Incluso cuando a la verdad se la considera como jamás definitiva, existe la promesa de una verdad más completa y adecuada. Sin duda, el ser finito que somos no puede, a fin de cuentas, acabar la tarea del saber; pero en el límite donde esta tarea está culminada, consiste ella en hacer que lo Otro pase a ser lo Mismo.³⁹

Así, el yo pienso cartesiano expresa la totalización de la realidad, es decir, el modo en el que el Mismo toma las cosas y las personas en su generalidad y no en su individualidad. En otras palabras, en la ontología la relación con el Otro acontece desde la suficiencia esencial del Mismo y no desde su diferencia radical. Por este motivo, podemos afirmar que en la ontología el Mismo es razón y la razón es la manifestación de un poder o dominación: “la posibilidad de poseer, es decir, de suspender la misma alteridad de lo que solo es otro en el primer momento y otro con relación a mí, es la modalidad de lo Mismo”.⁴⁰ Más aún, la tematización y la conceptualización implican una “supresión o posesión del Otro”,⁴¹ y poseer es negar la independencia del Otro. Así, la dinámica de la posesión a través de la razón nos conduce a la preponderancia del *logos* en la filosofía occidental: “conocer viene a ser aprehender el ser a partir de nada o llevarlo a la nada, quitarle su alteridad”.⁴²

³⁶ René Descartes, *Discurso del método* (AT, VI, 32), Guillermo Quintás Alonso (trad.), Alfaguara, Madrid, 1987, p. 25.

³⁷ En el *Discurso del Método* Descartes reconoció que “poner en duda la existencia del mundo exterior es pensar y, en consecuencia, es probar mi existencia en tanto que sustancia pensante”. Etienne Gilson, *René Descartes. Discours de la méthode. Texte et commentaire*, Vrin París, 1976, p. 302. La traducción es mía.

³⁸ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito...*, p. 60.

³⁹ Emmanuel Lévinas, *Ética e infinito*, pp. 76-77.

⁴⁰ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito...*, p. 61.

⁴¹ *Ibidem*, p. 70.

⁴² *Ibidem*, p. 67.

Además, la conceptualización del Otro es una mediación que posibilita la aprehensión, es decir, que elimina la distancia existente entre el Mismo y el Otro, lo que desemboca en una reducción del Otro a un pensamiento universal, esto es, la desaparición de su diferencia esencial.⁴³ Por todo esto es posible afirmar, con Lévinas, que la ontología es una filosofía del poder o de la injusticia en la que la libertad subordina a la justicia y, por lo tanto, exalta los derechos de posesión sobre las obligaciones frente al Otro. En definitiva, la primacía del ser es una primacía de la razón que conduce a la totalidad. Por ello, Lévinas entendió que “la filosofía es una *egología*”⁴⁴ y que, por lo tanto, es necesario recuperar el valor ético de nuestras relaciones interpersonales perdido en la historia de la filosofía por la absolutización del ser.

Ciertamente, Lévinas es muy radical al referirse a la razón como expresión de la totalidad, como si la búsqueda de conocimiento no hubiera sido provechosa para la humanidad a lo largo de la historia, o como si el pensamiento humano no tuviese ninguna bondad. Cabe aclarar que la razón, en sí misma, no es siempre perniciosa desde un punto de vista moral, pero sí lo es cuando se utiliza como herramienta para violentar la diferencia del Otro e imponer ideas y proyectos particulares. El verdadero problema —desde el cual deberíamos entender la crítica de Lévinas al uso instrumental de la razón en la ontología— es que a través del poder de la razón el ser humano es capaz de acapararlo todo, incluso a otros seres humanos, llevando la propia libertad a niveles que vulneran la libertad de los demás. Podemos pensar en distintas formas de violencia que cancelan al Otro; desde estigmas sociales, abusos de poder y de conciencia, hasta la tortura y el asesinato.

De esta manera, convertir a Otro en objeto de conocimiento para satisfacer las propias necesidades implica atentar contra su unicidad y alteridad, implica traerlo a nuestros propios conceptos y categorías, implica borrar toda posibilidad o novedad que de él pueda surgir; implica, en fin, totalizarlo. Desde luego, la razón, utilizada de esta manera, engrandece al Yo, enriquece al Mismo, por lo que podemos afirmar que la razón es un solipsismo: “la razón que habla en primera persona no se dirige al Otro, sostiene un monólogo”.⁴⁵ En este sentido, la

⁴³ “La relación con el ser, que funciona como ontología, consiste en neutralizar el ente para comprenderlo o para apresararlo. No es pues una relación con lo Otro como tal, sino la reducción de lo Otro al Mismo” *Ibidem*, p. 69.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 68.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 96.

trascendencia del Otro que queremos conocer es “envuelta en la inmanencia. Conmigo mismo es con quien me encuentro en el conocimiento y en el gozo”.⁴⁶ Así, tanto el gozo como la razón son modos de una misma dinámica de posesión, es decir, son modos en los que el Mismo es libre de acaparar al Otro. En esta dinámica violenta el Otro deja de ser un *totalmente Otro*⁴⁷ y pasa a ser un objeto, es decir, un ser reducido a mi razón.

No podemos olvidar que la vista ha sido el sentido predominante a través del cual la razón ha logrado adecuar el objeto a su conciencia. De hecho, en la fenomenología, cuyo objetivo es ir a las cosas mismas iluminándolas o quitándoles los velos, la vista ha permitido al sujeto enriquecer su conocimiento: “la visión es búsqueda de una adecuación; es lo que por excelencia absorbe al ser”.⁴⁸ La intencionalidad, esto es, la luz que ilumina la conciencia, le permite al Mismo percibir al Otro y, por lo tanto, tener conciencia de cualquier objeto ideal o concreto-sensible. Así, la intencionalidad atrapa al Mismo y al Otro en una totalidad. Por esta razón, Lévinas, en su crítica a la ontología, reprocha el papel predominante del sentido de la vista y afirma que en la ética debe primar la escucha, que nos permite obedecer (escuchar) al llamado del Otro.⁴⁹ Podemos rastrear esta postura levinasiana hasta sus raíces judías: “el oído es en Israel lo que la visión en Grecia: si en Grecia la vista connotaba saber, en Israel la escucha connota libertad”.⁵⁰ No basta con ver al Otro, es preciso escucharlo para reconocerlo en su alteridad. Así, la obediencia al mandamiento⁵¹ (aquello que ha sido confiado en mis manos) del Otro acontece gracias a la escucha, no a la vista. En la ética, a diferencia de la ontología, no queremos conceptualizar al Otro a través de la vista, queremos abrirnos a su novedad a través de la escucha.

⁴⁶ Emmanuel Lévinas, *El tiempo y el Otro*, José Luis Pardo Torio (trad.), Paidós Ibérica, Barcelona, 1993, p. 47.

⁴⁷ Este es un concepto utilizado por Emmanuel Lévinas que profundizaré en el segundo capítulo al referirme a la separación en la relación ética.

⁴⁸ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito...*, p. 72.

⁴⁹ En el segundo capítulo explicaré cómo la relación ética es una relación de asimetría en la que Yo debo obedecer al llamado del Otro, es decir, atender a su clamor, y esto solo es posible si escuchamos su palabra.

⁵⁰ Silvana Rabinovich, “Lévinas: un pensador de la excedencia” en Emmanuel Lévinas, *La Huella del Otro*, Esther Cohen y Silvana Rabinovich (trad.), Taurus, Ciudad de México, 1998, p. 16.

⁵¹ Lévinas explicará que la aparición del rostro del Otro, lo que por ahora podemos comprender como la desnudez del Otro que se nos ha confiado, nos debe movilizar necesariamente a dar una respuesta. En otras palabras, es un deber moral hacernos responsables ante la vulnerabilidad del Otro que se nos revela.

En efecto, la libertad ética que propone Lévinas es distinta a la libertad de la razón: “la lectura de la libertad debe hacerse desde la heteronomía —es el resultado de la obediencia a una ley—, y no desde la autonomía como lo entiende la tradición filosófica”.⁵² Podemos comprender la autonomía a partir del llamado que hizo la Ilustración a toda la humanidad: “*Sapere aude!* ¡Ten valor para servirte de tu propio entendimiento!”.⁵³ Es importante reconocer que esta osadía de valernos por nosotros mismos cambió paradigmas, así como estructuras políticas y económicas que representaban una opresión para ciertas clases sociales, pero también nos condujo, en repetidas ocasiones, al olvido de los demás.

En otras palabras, la preponderancia de la autonomía sobre la heteronomía⁵⁴ puede motivar un uso instrumental de la razón y, por lo tanto, hacernos olvidar que en el camino que emprendemos para satisfacer nuestros proyectos personales sigue presente el Otro con sus necesidades y con su clamor: «no me mates». Lévinas diría que la autonomía siempre nos ha conducido a la totalidad,⁵⁵ yo afirmaré que quizás no siempre, pero sí lo ha hecho constantemente. Esta determinación de utilizar la razón para tomar las propias decisiones, incluso pasando por encima de la fragilidad del Otro, no solo nos hizo salir de nuestra minoría de edad, sino que también sometió nuestra libertad a la razón. En *Totalidad e infinito* Lévinas explica muy bien de qué manera la libertad de la razón, propia de la ontología, expresa una primacía del Mismo sobre el Otro y, por ende, una capacidad mortal para englobarlo, tematizarlo y totalizarlo:

La filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: una reducción de lo Otro al Mismo, por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser. Esta primacía del Mismo fue la lección de Sócrates. No recibir nada del Otro sino lo que está en mí, como si desde toda la eternidad yo tuviera lo que me viene de fuera. No recibir nada o ser libre. La libertad no se parece a la caprichosa espontaneidad del libre albedrío. Su sentido último reside en esta permanencia en el Mismo, que es Razón. El conocimiento es el despliegue de esta identidad. Es libertad. Que la razón sea a fin de

⁵² Silvana Rabinovich, “Lévinas: un pensador de la excedencia” en Emmanuel Lévinas, *La Huella del Otro*, p. 36. El tema en cuestión es la libertad de la razón, por lo que profundizaré en la libertad ética hasta el segundo capítulo.

⁵³ Immanuel Kant, *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, Roberto R. Aramayo (trad.), Alianza, Madrid, 2013, p. 87, (Ak., VIII, 35).

⁵⁴ No podemos entender por heteronomía el seguimiento de leyes vacías y, por ende, la pérdida total de libertad y voluntad personal, sino la escucha al mandamiento del Otro, es decir, a su necesidad. Esto solo puede ocurrir cuando dejamos de ver al Otro como un concepto, como una cifra, como uno más, y lo vemos como un *Totalmente Otro*, único y valioso. En este sentido, la heteronomía trae consigo una gran libertad. Lévinas hace un especial énfasis en el mandamiento «no matarás», en el cual profundizaré en el segundo capítulo.

⁵⁵ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito...*, pp. 306-308.

cuentas la manifestación de una libertad, que neutraliza lo otro y que lo engloba, no puede sorprender, desde que se dijo que la razón soberana sólo se conoce a sí misma, sin que alguna alteridad la limite. La neutralización del Otro, que llega a ser tema u objeto —que aparece, es decir, que se coloca en la claridad— es precisamente su reducción al Mismo. Conocer ontológicamente es sorprender, en el ente afrontado, aquello por lo que él no es este ente, este extraño, sino aquello por lo que se traiciona de alguna manera, se entrega, se da al horizonte en el que se pierde y aparece, admite, llega a ser concepto.⁵⁶

Este pasaje hace explícita la relación entre la ontología, la razón y la libertad. Sin duda, el proceso de reducción del Otro al Mismo está atravesado por la libertad humana, aquella que nos ha hecho creer que nuestra razón no tiene límites y, por lo tanto, que estamos en todo nuestro derecho de conocer todo lo que nos rodea, aunque ello implique totalizar al Otro, es decir, asesinarlo. Se puede pensar que esta afirmación es una exageración, pero es importante recordar que la totalidad borra la diferencia, es decir, la riqueza y el misterio de cada ser humano. Sin duda, explícita o implícitamente, la totalidad comprende un asesinato.⁵⁷ De esta manera, el Mismo, ser libre y racional, puede nutrir su conocimiento y enriquecer sus conceptos eliminando la autenticidad del Otro y exaltando su propia existencia. En definitiva, la *egología* de la ontología es capaz de totalizar la realidad, y en ella al Otro, gracias al uso indiscriminado de la razón.

Lévinas contrapone a esta *egología* la *socialidad*,⁵⁸ es decir, la interacción humana y el reconocimiento que unos pueden tener de otros: “en el conocimiento hay, al fin y al cabo, una imposibilidad de salir de sí; por tanto, la socialidad no puede tener la misma estructura que el conocimiento”.⁵⁹ En otras palabras, “la socialidad será una forma de salir del ser de otra manera que por el conocimiento”.⁶⁰ Lévinas afirma que la ontología, en su empresa por comprender el ser, nos dejó en el *hay*,⁶¹ es decir, en la impersonalidad total, en el horror, el enloquecimiento y el sinsentido.⁶² Ahora bien,

⁵⁶ *Ibidem*, p. 67.

⁵⁷ En el último apartado de este capítulo, *el conflicto armado colombiano como experiencia ontológica*, será más evidente cómo la Totalidad implica el asesinato del Otro.

⁵⁸ Es interesante que Lévinas no utilice el término sociedad, que puede sugerir un énfasis en la simple agrupación de individuos, sino socialidad, en donde la relación entre seres humanos, comprendida desde la acción, es decir, desde la agencia, tiene mayor importancia.

⁵⁹ Emmanuel Lévinas, *Ética e infinito*, p. 54.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 55.

⁶¹ Lévinas utilizó este concepto para criticar la manera en la que la filosofía heideggeriana subordinó al ente concreto a una forma superior de ser, anónima, que terminó por suprimir al individuo y conducirlo a la nada. El *hay* es la existencia desnuda, la existencia sin existente, la existencia indeterminada. Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito...*, pp. 19-20, 288.

⁶² Emmanuel Lévinas, *Ética e infinito*, pp. 43-50.

Para salir del *hay*, es preciso no ponerse, sino deponerse; deponerse en el sentido en el que se habla de reyes depuestos. Esta deposición de la soberanía por parte del yo es la relación social con el otro, la relación des-inter-esada [...] la responsabilidad para con el otro, el ser para el otro, me ha parecido, desde esa época, que pone fin al rumor anónimo e insensato del ser.⁶³

De esta manera, solo mediante una relación desinteresada nos ubicaremos más allá del beneficio personal y del deseo de autoafirmarnos, propio del Mismo que habita y domina el mundo. Es importante recordar que Lévinas critica el saber absoluto de la ontología occidental porque conduce a la eliminación de la alteridad, por lo que buscará otras maneras de relación entre el Mismo y el Otro sin que necesariamente acontezca la totalidad. Lévinas reconoce que “en el *eros*⁶⁴ se exalta entre seres una alteridad que no se reduce a la diferencia lógica o numérica, la cual distingue formalmente cualquiera individuo de cualquiera otro”.⁶⁵ En el *eros*, el Mismo, que ha hecho del mundo su morada, es capaz de pasar del recogimiento de su casa al recibimiento del Otro gracias a lo femenino.⁶⁶ Lévinas denomina feminidad a la alteridad que impera en la relación erótica: “lo femenino es descrito como lo de por sí otro, como el origen del concepto mismo de la alteridad”.⁶⁷

En otras palabras, lo femenino es la condición humana que le concede al Mismo la apertura necesaria para compartir lo que posee; es el paso de la posesión a la hospitalidad. Así, el conocimiento suprime la alteridad, mientras que la relación amorosa no: para el conocimiento “lo otro es esencialmente lo imprevisible. Pero la alteridad, en el *eros*, no es sinónimo de la imprevisibilidad. El amor es amor no por un fallo del saber”.⁶⁸ De esta manera, la relación erótica, aunque incluye la unión de dos cuerpos, no elimina la diferencia de estos, conserva su alteridad; en el *eros* se está ante un Otro que no se puede poseer.⁶⁹ Esa es la

⁶³ *Ibidem*, pp. 49-50.

⁶⁴ Por *eros* me refiero a la relación pasional entre dos personas. Cabe recordar que *Eros* era el Dios del amor en la mitología griega. Encyclopaedia Herder, *Eros*, 2017, <https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Eros> Consultado 24/VII/2025.

⁶⁵ Emmanuel Lévinas, *Ética e infinito*, p. 57.

⁶⁶ “Lo femenino ha sido recobrado en este análisis como uno de los puntos cardinales del horizonte en el que se coloca la vida interior, y la ausencia empírica del ser humano de «sexo femenino» en una morada no cambia en nada la dimensión de feminidad que permanece abierta aquí, con el recibimiento mismo de la morada”. Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito...*, p. 175.

⁶⁷ Emmanuel Lévinas, *Ética e infinito*, p. 57.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 58.

⁶⁹ “Solo cuando se pone en evidencia que el *eros* difiere de la posesión y del poder podemos admitir una comunicación erótica. No es lucha, ni fusión, ni conocimiento. Hemos de reconocer el lugar excepcional que ocupa entre todas las clases de relaciones. Es la relación con la alteridad, con el misterio, es decir,

belleza del misterio⁷⁰ de lo femenino que no se puede conocer, del misterio de lo femenino que se nos revela y al mismo tiempo se nos esconde.

Otra expresión de la relación entre el Mismo y el Otro que sale de la violencia posesiva de la ontología es la *filialidad*. La filialidad es la relación entre el padre y el hijo, y tiene su origen en la fecundidad, es decir, en la relación entre el hombre y la mujer, por lo que podemos afirmar que la filialidad surge a partir del *eros* que hemos analizado previamente. En la filialidad se hace aún más evidente la superación del egoísmo del Mismo y, por lo tanto, el acceso a la trascendencia.⁷¹

La filialidad es aún más misteriosa: es una relación con el otro en la que el otro es radicalmente otro, y donde sin embargo es, de alguna manera, yo; el yo del padre tiene que ver con una alteridad que es suya, sin ser posesión ni propiedad.⁷²

El milagro de la fecundidad en la relación íntima entre dos personas nos abre a la experiencia de la trans-sustanciación, es decir, el más allá de las dos sustancias unidas: el hijo.⁷³ Para el padre el hijo es un yo, pero a su vez es Otro. Esto quiere decir que el tiempo de la fecundidad no queda atado al pasado, como si el padre volviera a sí mismo en su hijo, ni queda reducido al devenir, como si se tratase únicamente de las posibilidades de ser del Mismo. En la fecundidad se abre el camino hacia el futuro y, podríamos decir, hacia la esperanza.⁷⁴ En otras palabras, la fecundidad es el tiempo en el que no es posible retornar al poder ni a la dominación del Otro, es el tiempo propicio para ser bondad de la bondad, para ser más que un ser-para-la-muerte:⁷⁵ ser-para-los-demás. En efecto, el hijo lleva en su sangre y en su historia a sus padres, pero no está amarrado a ellos, antes bien, está abierto a las posibilidades trascendentes de la vida.

con el porvenir; con aquello que, en un mundo en el que todo se da, no se da jamás; con aquello que puede no estar presente cuando todo está presente”. Emmanuel Lévinas, *El tiempo y el Otro*, p. 132.

⁷⁰ Utilizo el término misterio para referirme a la realidad humana que el Mismo no puede poseer, aunque asesine al Otro. Se atenta contra el misterio cuando el Mismo totaliza al Otro porque se ignora que existe dicho misterio, pero el Mismo no puede descifrarlo violentamente, este solo se da gratuitamente.

⁷¹ Utilizo el término trascendencia para referirme a la relación ética. Es un término que se opone a la relación egoísta que acontece en la inmanencia.

⁷² Emmanuel Lévinas, *Ética e infinito*, p. 60.

⁷³ “La sexualidad no es en nosotros ni saber, ni poder, sino la pluralidad misma de nuestro existir”. Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito...*, p. 285.

⁷⁴ “A la vez mío y no-mío; una posibilidad de mí mismo, pero también posibilidad del Otro, de la Amada: mi porvenir no entra en la esencia lógica de lo posible. A la relación con tal porvenir, irreductible al poder sobre los posibles, la llamamos fecundidad”. *Ibidem*, p. 277.

⁷⁵ Martín Heidegger, *Ser y Tiempo* (SZ, § 51-53, 254-267), pp. 270 y ss.

Ahora bien, aunque la imagen de la filialidad nos permite comprender mejor la propuesta ética de Lévinas, sería erróneo pensar que únicamente en la fecundidad biológica acontece el verdadero reconocimiento de la alteridad. Esto sería negar, para quienes han optado por una vida sin hijos, o para quienes se han visto impedidos de esta posibilidad, la capacidad de establecer relaciones hospitalarias y abiertas a la diferencia del Otro. En efecto, la filialidad nos debe permitir una analogía con todas nuestras relaciones interpersonales⁷⁶ para examinar nuestras dinámicas de poder y dominación, y para animarnos a establecer vínculos afectuosos que nos impliquen con las necesidades del Otro, pero que, a su vez, no borren la libertad de este para decidir sobre su propia vida:

El hecho de ver las posibilidades del otro como vuestras propias posibilidades, de poder salir del recinto de vuestra identidad y de lo que nos es otorgado hacia algo que no os es otorgado y que sin embargo es vuestro, he ahí la paternidad. Este porvenir más allá de mi propio ser, dimensión constitutiva del tiempo, se carga en la paternidad de un contenido concreto. No es preciso que quienes no tienen hijos vean en ello algún menosprecio; la filialidad biológica es tan solo la figura primera de la filialidad; se puede muy bien concebir la filialidad como relación entre seres humanos sin lazos de parentesco biológico. Se puede tener, con respecto al otro, una actitud paternal. Considerar al otro como su hijo es precisamente establecer con él esas relaciones que yo llamo más allá de lo posible.⁷⁷

1.4. La totalidad de la historia

Previamente expuse la manera en la que la absolutización de la razón nos ha conducido a la absolutización del ser, es decir, a la posición privilegiada del Mismo que ignora la trascendencia⁷⁸ del Otro. Desde luego, la totalidad de la razón se hace efectiva en la historia, es decir, en la relación entre los seres humanos, por lo que —me atrevería a afirmar— la totalidad de la razón es una totalidad de la historia: “conocer objetivamente es conocer lo histórico, lo hecho, lo ya superado [...] su aparición es siempre superficial y equívoca, su origen, su principio, siempre está en otra parte. Es fenómeno; realidad sin realidad”.⁷⁹ Si pensamos en los textos de historia a los que nos hemos acercado o simplemente en nuestra

⁷⁶ “Cada hijo del padre, es hijo único, hijo elegido. El amor del padre al hijo lleva a cabo la única relación posible con la unicidad misma de otro y, en este sentido, todo amor debe aproximarse al amor paternal”. Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito...*, pp. 286-287.

⁷⁷ Emmanuel Lévinas, *Ética e infinito*, pp. 61-62.

⁷⁸ Aquí utilizo el término trascendencia para referirme a la particularidad y unicidad del Otro que no puede ser englobada por el Mismo. En este sentido, es un término análogo al de misterio.

⁷⁹ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito...*, p. 88.

comprensión de la historia del ser humano, reconoceremos que tenemos una comprensión generalizada de los hechos, narrada, generalmente, por los vencedores de las guerras.

En otras palabras, existe una historia aceptada por la sociedad que exalta algunos sucesos y borra otros, exalta unos personajes y olvida otros. Esta historia universal integra al ser humano en un todo: la historia continua del nacer, crecer y morir que expresa orden, coherencia y sensatez. Así, la historia universal nos sumerge en una certeza, quizás la única certeza de nuestra condición humana: la muerte. En efecto, todos los seres humanos estamos en un mismo tiempo histórico en el que se tienen claras las posibilidades de ser; diría Heidegger que *somos-seres-para-la-muerte*. En la historiografía morir implica vincularse a la totalidad, pues en la muerte nuestro tiempo particular es absorbido por el tiempo universal:

La totalización no se lleva a cabo más que en la historia —la historia de los historiadores— es decir, entre los sobrevivientes. Reposa sobre la afirmación y la convicción de que el orden cronológico de la historia de los historiadores, delinea la trama del ser en sí, análogo a la naturaleza. El tiempo de la historia universal permanece como el fondo ontológico en el que las existencias particulares se pierden, se contabilizan y en el que se resumen, al menos, sus esencias. El nacimiento y la muerte como momentos puntuales y el intervalo que lo separa, se alojan en este tiempo universal del historiador que es un sobreviviente.⁸⁰

Sin duda, la absolutización del ser no es un mero matiz gramatical, se trata de la *episteme* detrás de nuestras relaciones y realidades. Si nuestra forma de entender el mundo y el ser humano sigue siendo primariamente ontológica, entonces perderemos de vista al Otro por ocuparnos del ser, de nuestro propio ser. La presencia de la ontología en nuestra historia es evidente, sin embargo, es preciso reconocer cómo la totalidad acontece en una realidad económica, política y social cercana a nosotros: el sistema capitalista. El capitalismo promueve la libertad, la autonomía y el individualismo, ideas que han permeado a nuestra sociedad y nos han referido siempre al Yo, negando al Otro.

Para profundizar en la relación entre el capitalismo y la ontología, quisiera referirme al tercer axioma cultural⁸¹ que Robert Merton identificó en la estructura social: “la creación de

⁸⁰ *Ibidem*, pp. 78-79.

⁸¹ Solo me parece pertinente retomar el tercer axioma, sin embargo, los primeros dos axiomas también profundizan en la relación entre capitalismo y ontología. Los tres axiomas de Merton comprenden una crítica al concepto de anomia utilizado por Durkheim para referirse a las personas que se salen del orden social establecido y, por lo tanto, representan una enfermedad en el cuerpo de la sociedad que es preciso extirpar. El pensamiento binario sano-enfermo, bueno-malo, está arraigado en nuestro sistema capitalista y nos lleva a preocuparnos simplemente por nuestro propio bienestar y por nuestra posibilidad de dominar y poseer, sin importar si para ello es necesario matar o excluir al Otro. En efecto, los ideales del capitalismo ocultan las estructuras de poder y dominación que reinan en la sociedad, es

presiones para que los individuos se ajusten a las exigencias culturales de ambición ilimitada amenazando con el rechazo social a aquellos que fallen en acatar estas exigencias”.⁸² Este axioma expresa una apropiación vital de la ontología en nuestra sociedad; el pensamiento del éxito, progreso y desarrollo nos ha encerrado en el ser y nos ha segado ante el Otro, nos ha introducido en una dinámica de la libertad del Mismo y nos ha apartado de cualquier responsabilidad moral ante los demás. Así, el capitalismo nos ha sumido en una profunda soledad, propia de una filosofía ontológica en la que prima la razón, la cual nos impide pensar en un mundo común:

En realidad, el hecho de ser es lo más privado que hay; la existencia es lo único que no puedo comunicar; yo puedo contarla, pero no puedo dar parte de mi existencia. La soledad, pues, aparece aquí como el aislamiento que marca el acontecimiento mismo de ser. Lo social está más allá de la ontología.⁸³

Es importante tener presente que “el conocimiento más audaz y lejano no nos pone en comunión con lo verdaderamente otro; no reemplaza a la sociedad; es todavía y siempre una soledad”.⁸⁴ Ahora bien, el punto central no es salir de la soledad, sino salir del ser, de esa relación autorreferencial que nos impide ver a los otros. No obstante, Lévinas reconoce un signo de esperanza para el ser humano: “la vida le deja una reserva, una licencia, un aplazamiento que es precisamente la interioridad”.⁸⁵ La interioridad es la ventana que nos permite salir del encierro de la totalidad, es la apertura a la novedad, es la salida de lo establecido de una vez y para siempre, es la posibilidad de que la muerte no sea el fin de la realidad, es la acogida del misterio del Otro: “cuando el hombre aborda verdaderamente al Otro, es arrancado a la historia”.⁸⁶

decir, las metas generalizadas del capitalismo no concuerdan con las oportunidades tan diversas y disputadas en la sociedad que obligan a muchas personas a salirse de los moldes y, por lo tanto, a ser vistas como anómicas. Podemos afirmar, con Lévinas, que existe un gran problema al reconocer en el Otro una anomia y no un totalmente Otro. Comparto aquí los primeros dos axiomas de Merton. Primer axioma: “la desviación de la crítica de la estructura social hacia el yo personal entre aquellos que están situados de tal manera en la sociedad que carecen de pleno e igual acceso a la oportunidad”. Segundo axioma: “la preservación de una estructura de poder social en la que individuos de los estratos sociales inferiores se identifiquen, no con sus iguales, sino con aquellos que están en los niveles superiores”. Robert K. Merton, *Estructura social y anomia*, Cuadernos de la Facultad de Estudios Generales, Departamento de Ciencias Sociales, Universidad de Puerto Rico, N° 5, 1962, p. 13.

⁸² *Idem*.

⁸³ Emmanuel Lévinas, *Ética e infinito*, p. 53.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 55.

⁸⁵ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito...*, p. 78.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 76.

Más aún, la interioridad es capaz de abrírnos a un secreto que se asoma en las rendijas de la historia y que devela el tiempo propio de cada individuo, ese tiempo que no se puede violar vinculándolo con un tiempo mayor: “lo real no debe estar determinado solamente en su objetividad histórica, sino también a partir del secreto que interrumpe la continuidad del tiempo histórico a partir de intenciones interiores. El pluralismo de la sociedad solo es posible a partir de este secreto”.⁸⁷ De esta manera, la interioridad posibilita el reconocimiento del Otro en su alteridad y, por lo tanto, abre paso a la heterogeneidad, es decir, a la diversidad o, como lo expuse previamente, a la relación erótica y filial. Además, la interioridad establece una relación distinta entre los seres humanos en la que la posibilidad precede a la determinación histórica: “la interioridad instauro un orden diferente del tiempo histórico en el que se constituye la totalidad, un orden en el que todo está pendiente, en el que sigue siendo posible lo que, históricamente, no es ya posible”.⁸⁸

Cabe recalcar que la solución al problema de la totalidad de la razón y, por ende, de la totalidad de la historia, no es dejar de utilizar la razón, sino utilizarla de una manera específica: “ya el pensamiento teórico —pero en virtud de una estructura más profunda que lo sostiene, el psiquismo— articula la separación”.⁸⁹ El psiquismo⁹⁰ es el pensamiento que surge de una vida interior que se opone a la totalidad, es decir, la razón cuestionada en el uso de su libertad y, por lo tanto, capaz de abrirse a la novedad del Otro. En fin, el psiquismo es interioridad. De hecho, Lévinas afirma que “la interioridad como tal es una nada, puro pensamiento, nada más que pensamiento. En el tiempo historiográfico, la interioridad es el no-ser en donde todo es posible, porque nada en él es imposible”.⁹¹ De esta manera, el pensamiento, comprendido desde la interioridad, es fundamental para salir de la espiral de la totalidad que se ha apoderado de la historia de la humanidad.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 81.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 79.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 78. El concepto de separación será abordado a profundidad en el segundo capítulo. Por ahora, basta con comprender que la separación en la relación entre el Mismo y el Otro es lo que imposibilita la totalidad, es decir, que el Otro sea absorbido o englobado por el Mismo. En definitiva, si existe una separación, significa que se reconoce la alteridad, esto es, la diferencia.

⁹⁰ “El papel original del psiquismo no consiste, en efecto, en reflejar solamente el ser. Es ya una modalidad del ser, la resistencia a la totalidad. El pensamiento o el psiquismo abre la dimensión que requiere esta modalidad” *Ibidem*, p. 77.

⁹¹ *Ibidem*, p. 79.

1.5. El conflicto armado colombiano como experiencia ontológica

Después de haber reconocido que la ontología tiene un carácter histórico y de haber visto, de manera especial, cómo el capitalismo se apropia de las búsquedas ontológicas, quisiera explicitar la experiencia ontológica en lo que ha sido el conflicto armado colombiano, teniendo presente que Lévinas afirma que la totalización conduce a la guerra:

La faz del ser que aparece en la guerra se decanta en el concepto de totalidad que domina la filosofía occidental. En ella los individuos son meros portadores de fuerzas que los dirigen a sus espaldas. Toman prestado un sentido a esta totalidad (sentido invisible fuera de ella).⁹²

Esa fuerza que, como lo expliqué previamente con el sistema capitalista, nos impone deseos de autonomía, progreso y desarrollo, también es capaz de hacernos tomar las armas para eliminar todo aquello que nos impida cumplir con estos deseos de realización personal. Pero al acudir a la violencia destruimos la identidad del Otro y, por ende, del Mismo; eliminamos la riqueza de la diversidad y, por lo tanto, el sentido de la vida humana. El sentido de la guerra es homogeneizar, totalizar, eliminar lo que no se acomoda a la búsqueda de cierto grupo para que se realice, sin obstáculos, lo que desea. Sin embargo, este es un sentido aparente, porque el verdadero sentido de la vida humana está en cada individuo y, por ende, no se puede poseer, aunque se agrede o asesine al Otro. Desde luego, para acercarnos a la dolorosa realidad de violencia en Colombia es necesario partir de la ética, porque la ontología acepta el asesinato como parte de la guerra, mientras que la ética lo puede cuestionar: “el asesinato, bien es verdad, es un hecho banal: se puede matar al otro; la exigencia ética no es una necesidad ontológica”.⁹³ Por esta razón, es crucial preguntarnos por la gravedad de nuestras acciones y por el modo en el que utilizamos nuestro poder sobre otras personas:

¿Está todo lo posible permitido? ¿Se reduce lo permitido —y lo obligado— a lo posible? Frente a la ontología, en donde todo lo posible está permitido —o lo que es lo mismo, en donde todo está permitido, salvo lo imposible—, la idea de Infinito⁹⁴, esto es, la exigencia ética, vendría a revolver esta autocomplaciente conformidad, insertándose en ella a modo de cuña y cortando la referencia circular que pretende sostenerse por sí misma o autojustificarse: el Bien como lo absolutamente diferente o lo trascendente.⁹⁵

⁹² *Ibidem*, p. 48.

⁹³ Emmanuel Lévinas, *Ética e infinito*, p. 72.

⁹⁴ La idea de lo Infinito es un concepto muy importante en Emmanuel Lévinas que explicaré en el segundo capítulo. Por ahora, basta con comprender que de la idea de lo infinito brota la relación ética, es decir, la relación en la que el Mismo no pretende englobar al Otro, sino que lo reconoce en su alteridad.

⁹⁵ Nota de Jesús María Ayuso Díez (trad.), en *Ética e infinito*, pp. 72-73.

En efecto, la violencia ha existido en toda la historia de la humanidad y sus metas totalizantes son evidentes en los fenómenos cíclicos de las guerras. Aunque se han creado entidades garantes de los derechos humanos, como la Organización de Naciones Unidas, y se han establecido normas para no vulnerar, durante los conflictos bélicos, la integridad de la población civil, parece que siempre sigue abierto el camino de realizar todo lo posible negativamente, es decir, para totalizar a los demás arrebatándoles su vida. Ante esta *banalidad del mal* surge la necesidad de preguntarnos si lo posible equivale a lo permitido, es decir, si debería estar permitido el asesinato, aunque sea posible. Este cuestionamiento ético merece una reflexión sobre la realidad en la que nos ha dejado la ontología, y una opción personal y social: a pesar de que la guerra sea siempre una posibilidad, podemos optar por las relaciones que acogen al Otro en su diferencia, es decir, podemos optar por el Bien, en el sentido aristotélico, sobre el mal.⁹⁶

Considero importante reconocer la manera en la que, durante el conflicto armado colombiano, el Otro (guerrillero, militar, paramilitar, campesino, civil, político, juez, periodista, académico, etcétera), como lo queramos denominar, ha sido vulnerado en su alteridad. Para ello, es fundamental comprender el contexto de la guerra, por lo que en las siguientes líneas recogeré un poco de la historia política de mi país.

Las enormes desigualdades entre las clases altas de Colombia y las comunidades campesinas, así como el constante abuso de poder del partido conservador y las instituciones estatales, motivaron el surgimiento de grupos guerrilleros con ideales de libertad en la década de 1960 que, con Chatterjee, podríamos llamar sociedades políticas.⁹⁷ El levantamiento en armas fue un mecanismo político para una sociedad que no encontraba otras formas de participar en la democracia, fue una protesta contra las normas que regulaban la conducta de

⁹⁶ “Concuerda también con nuestro razonamiento el que el hombre feliz vive bien y obra bien, pues a esto es poco más o menos a lo que se le llama buena vida y buena conducta”. Aristóteles, *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia* (EN, I, 8, 1098b, 20-23), Julio Pallí Bonet (trad.), Gredos, Madrid, 1985, p. 144.

⁹⁷ “Los pobres del mundo rural que se movilizan para reivindicar los beneficios derivados de los programas gubernamentales no lo hacen como miembros de la sociedad civil. Para conseguir orientar en su favor estos beneficios, deben aplicar la presión adecuada en los puntos adecuados del aparato gubernamental. Muchas veces, esto significa forzar o eludir las reglamentaciones, ya que los procedimientos existentes frecuentemente implican su exclusión y marginación. Tener éxito implica movilizar grupos de población para contrarrestar en el ámbito local la distribución de poder existente en la sociedad considerada como un todo. Esta posibilidad se abre paso trabajando con la sociedad política”. Partha Chatterjee, *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*, Rosa Vera y Raúl Hernández Asensio (trad.), Siglo XXI, Buenos Aires, 2008, p. 142.

las personas y permitían que las tierras, la riqueza y el poder se concentrara en manos de las élites. Por supuesto, pertenecer a esta sociedad política implicaba un estigma: estas personas que representaban un grave peligro para el orden nacional fueron consideradas *outsiders*⁹⁸ por parte del Estado y, por lo tanto, fueron perseguidas y duramente señaladas.⁹⁹

Ahora voy a detenerme en la historia de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia – Ejército del Pueblo,¹⁰⁰ por ser una de las guerrillas con mayor influencia en el país y por ser la guerrilla con la que el gobierno nacional firmó el acuerdo de paz de 2016 en La Habana, Cuba, acuerdo de paz al que haré referencia a lo largo de este escrito. Las FARC-EP surgieron después de la operación Marquetalia en 1964, una intervención militar en el municipio de Gaitania, en el departamento del Tolima, cuyo objetivo era recuperar el control de esta zona, considerada república independiente, y desalojar a los llamados bandoleros:

Aquellos bandoleros eran, en su mayoría, campesinos que venían de fracasados procesos de amnistía, como los promovidos por el general Rojas Pinilla. En un contexto de guerra fría y de miedo al comunismo, el Estado interpretó la organización campesina en torno a propiedades colectivas como una amenaza al monopolio de la fuerza y como una alienación con el comunismo.¹⁰¹

De esta manera, las FARC-EP fueron fundadas inicialmente como una “resistencia campesina en forma de grupos armados y guerrillas liberales”.¹⁰² Cabe resaltar que “una mayoría de miembros de las FARC-EP hacían parte de sectores tradicionalmente excluidos, en muchos casos campesinos que habían vivido en pobreza y al margen de las instituciones del Estado”.¹⁰³ Así, la toma de Marquetalia fue el detonante de una lucha campesina estigmatizada por los sectores más conservadores de Colombia y el hecho que daría origen a la guerrilla que cincuenta y dos años después terminaría su acción armada, al firmar un

⁹⁸ Entiéndase por *outsiders* a las personas que se desvían de las reglas, es decir, que tienen conductas consideradas equivocadas o prohibidas por un grupo social y que, por ende, son etiquetadas y consideradas “anormales”. Howard Becker, *Outsiders. Hacia una sociología de la desviación*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2009, pp. 21-34.

⁹⁹ Jorge Orlando Melo, *Colombia: las razones de la guerra. Las justificaciones de la violencia en la historia del país y el fracaso de la lucha armada*, Planeta Colombiana, Bogotá, 2021, pp. 148-152.

¹⁰⁰ De ahora en adelante FARC-EP.

¹⁰¹ Ana María Lara Sallenave, *La “operación Marquetalia” en 1964*, 2015, <https://www.senalmemoria.co/articulos/la-operacion-marquetalia-en-1964> Consultado 28/VII/2025. Cfr. Jorge Orlando Melo, *Colombia: las razones de la guerra...*, pp. 152-153.

¹⁰² Clara, Wippenbeck, “Que la paz no nos cueste la vida” *Consecuencias psicosociales de la impunidad frente a los asesinatos de excombatientes de las FARC en Bogotá*, Universidad del Rosario, Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt, Eichstätt, 2023, p. 18.

¹⁰³ *Idem*.

acuerdo de paz con el gobierno nacional, encabezado entonces por el presidente Juan Manuel Santos Calderón:

En sus 52 años de existencia, entre los años 1964 y 2016, las FARC-EP llegaron a tener presencia en todos los departamentos del país, posicionándose como un grupo insurgente con suficiente fuerza para amenazar la soberanía y estabilidad del Estado, alcanzando condiciones para ser una fuerza beligerante.¹⁰⁴

Ahora bien, los ideales de las FARC-EP, así como los de las demás guerrillas, pronto se pervirtieron y la dominación que ejercieron estos grupos en múltiples comunidades del país fue cruel e inhumana. En la década de los noventa surgieron grupos paramilitares en el país con el fin de contrarrestar la avanzada de los grupos guerrilleros en la toma de control de varias regiones de Colombia. No es un secreto que los grupos paramilitares tuvieron nexos directos con el Estado, así como con grandes empresarios y políticos que veían en su actuación ilegal la única forma de mantener la soberanía del país libre de las manos de los guerrilleros. A los enfrentamientos entre militares, guerrilleros y paramilitares se le debe sumar la financiación e intervención del narcotráfico, lo que hizo del conflicto armado colombiano una realidad mucho más compleja y mucho más violenta.¹⁰⁵

De esta manera, tanto el ejército, apoyado por los grupos paramilitares, como las guerrillas, desaparecieron y secuestraron personas, masacraron pueblos, reclutaron niñas y niños, violaron y asesinaron mujeres y personas de la comunidad LGTBIQ+, vulneraron brutalmente a comunidades étnicas y desplazaron a miles de personas. En fin, cometieron crímenes de lesa humanidad que rompieron el tejido social y sembraron horror en todos los rincones del país.¹⁰⁶ Así inició y transcurrió el periodo de las guerrillas comunistas en

¹⁰⁴ Navia Juliet Lopera Restrepo, *Homicidios sistemáticos de excombatientes de las Farc-EP tras la firma del acuerdo de paz de La Habana, Cuba (2016)*, Facultad de Derecho y Ciencias Políticas, Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia, 2021, p. 8.

¹⁰⁵ “Reconocer la penetración del narcotráfico en la cultura, el Estado, la política y la economía y la forma como la guerra contra las drogas configura uno de los principales factores de la persistencia del conflicto”. Francisco de Roux, *Convocatoria a la paz grande: declaración de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición*, Comisión de la Verdad, Bogotá, 2022, p. 47.

¹⁰⁶ “Hubo conflicto armado interno y, por tanto, derecho de guerra, *ius in bello*. Por esto los militares rechazan que su obligación constitucional de defender las instituciones, dentro de la ley, sea señalada como violación de los derechos humanos. Y los exguerrilleros rechazan que su guerra política haya sido categorizada como «terrorismo», sin que esto excluya que ambos cometieron actos de terror contrarios al *ius in bello* y graves violaciones de los derechos humanos. La JEP existe precisamente porque hubo una guerra y debía aplicarse el DIH. Debe, entonces, operar una justicia igual para las partes basada en la verdad sobre los crímenes de guerra y lesa humanidad en el conflicto armado político”. *Ibidem*, p. 41.

Colombia y la lucha armada,¹⁰⁷ un periodo que, con la bandera de la ambición de poder y de libertad, se convirtió en la peor derrota y en el mayor absurdo de nuestra historia; un periodo que nos demuestra que el uso de las armas, en cualquier lucha, deslegitima las causas iniciales; en fin, un periodo que hace evidente el fracaso de la lucha armada.¹⁰⁸

Luego de más de medio siglo de guerra, en 2016 se firmó un acuerdo de paz entre el gobierno nacional y las FARC-EP, la guerrilla más antigua del país, pero no la única, lo que significa que con este acuerdo de paz no cesó el conflicto armado en Colombia, sino solo el conflicto directo con un grupo armado. Ciertamente, el acuerdo no representa una solución total, pero no por ello es menos importante. Después de cuatro años de diálogo entre las partes en La Habana, Cuba (de 2012 a 2016), se acordaron seis puntos: reforma rural integral, permitir el tránsito de la guerrilla a un partido político, asumir la responsabilidad ante las víctimas, solucionar el problema de las drogas ilícitas, el fin del conflicto y la refrendación del acuerdo. Llegar a estos acuerdos no fue un proceso fácil, implicó el aprendizaje de anteriores diálogos y acuerdos de paz, así como la participación de la comunidad internacional:

Después de 52 años de existencia y al menos dos intentos fallidos de negociaciones con gobiernos anteriores, las FARC-EP inició conversaciones con el gobierno de Juan Manuel Santos (2010-2018) en el año 2012, con la finalidad de llegar a un acuerdo; los acercamientos y negociaciones contaron con el acompañamiento de delegados de países garantes como Brasil, Chile, Cuba, Ecuador, Noruega y Venezuela.¹⁰⁹

Fruto del acuerdo de paz fue la creación de tres entidades estatales: la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP), la Unidad de Búsqueda de Personas dadas por Desaparecidas (UBPD), y la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No repetición (Comisión de la Verdad). Esta última tuvo una vigencia de tres años y medio, y culminó su trabajo con la entrega de un *Informe Final* en 2022, el cual nos recuerda que “nos acostumbramos a vivir en «modo guerra» aunque la inmensa mayoría de nosotros no tengamos fusiles”;¹¹⁰ lo que significa que, durante más de cincuenta años, no solo los actores armados como los guerrilleros o militares, sino todos los colombianos hemos matado la dignidad de los demás al ignorar la cruda realidad del conflicto, al creer que las víctimas no

¹⁰⁷ Jorge Orlando Melo, *Colombia: las razones de la guerra...*, pp. 141-179.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 272.

¹⁰⁹ Navia Juliet Lopera Restrepo, *Homicidios sistemáticos de excombatientes...*, p. 11.

¹¹⁰ Francisco de Roux, *Convocatoria a la paz grande...*, p. 50.

existen, al ignorar sus sufrimientos, al evitar sus historias, al hacer oídos sordos a sus llamados. Esto, desde luego, sin siquiera haber tenido la necesidad de utilizar un fusil.

Además, el *Informe Final* de la Comisión de la Verdad es un cuestionamiento profundo a nuestra *episteme*, es decir, a esa ontología que absolutiza el Yo y daña mortalmente nuestra relación con el Otro: “llamamos a tomar conciencia de que nuestra forma de ver el mundo y relacionarnos está atrapada en un «modo guerra» en el que no podemos concebir que los demás piensen distinto”.¹¹¹ Esto quiere decir que en Colombia hemos institucionalizado un carácter que aniquila la dignidad de los demás y, en términos de Lévinas, nos lleva a la Totalidad, que hemos interiorizado un estilo de vida en el que la violencia se ha convertido en el mejor medio para cumplir nuestros deseos, en fin, que hemos vivido acostumbrados a la guerra, sin mayor preocupación por reconocer todo lo que en ella se ha desintegrado.

Por esta razón, es urgente cuestionar las leyes implícitas que nos mueven a arrebatar la vida del Otro. En efecto, nuestra manera de pensar construye la realidad, por lo que vale la pena identificar cuál es nuestra forma de ver el mundo y de relacionarnos y, si es el caso, emprender cambios significativos en nuestra sociedad. En definitiva, es importante cambiar nuestra *episteme*, nuestro modo de pensar, para salir del «modo guerra» en el que hemos vivido durante tantos años en Colombia y para, en palabras de Lévinas, llevar a cabo el estallido ético de la ontología. Es preciso recordar que la crítica que hace Lévinas a la Totalidad surge de una experiencia política, más precisamente de la tragedia del holocausto nazi:¹¹²

El totalitarismo político reposa sobre un totalitarismo ontológico. El ser sería un todo. Ser en el que nada acaba y en el que nada comienza. Nada se opone a él y nadie lo juzga. Neutro anónimo, universo impersonal, universo sin lenguaje [...] Todo Occidente se reconoce en este mundo sin palabra.¹¹³

De la misma manera, la crítica a la totalidad en este trabajo surge de una experiencia política: la barbarie del conflicto armado colombiano. Cabe preguntarnos, ¿qué tipo de Totalidad se vivió en Colombia? ¿Es posible asemejarlo al nacionalsocialismo? Desde luego, nos estamos refiriendo a dos experiencias diferentes. El holocausto nazi estuvo enmarcado

¹¹¹ *Ibidem*, p. 12.

¹¹² “Mi crítica de la totalidad surgió, en efecto, después de una experiencia política que nosotros aún no hemos olvidado”. Emmanuel Lévinas, *Ética e infinito*, p. 67.

¹¹³ Emmanuel Lévinas, *Difícil libertad y otros ensayos sobre judaísmo*, Manuel Mauer (trad.), Lilmod, Buenos Aires, 2008, p. 283.

en el contexto de la Segunda Guerra Mundial y, por lo tanto, involucró a varios países, mientras que el conflicto armado colombiano es y ha sido una guerra interna. El holocausto nazi tuvo una duración de cinco años, mientras que el conflicto armado colombiano ha durado más de cincuenta años. Sin embargo, a pesar de que sean dos acontecimientos históricos en países y periodos distintos, en ambos podemos reconocer un totalitarismo político fundado en un totalitarismo ontológico. La Comisión de la Verdad reconoció que su trabajo era distinto al que habían realizado comisiones homólogas en otros países, porque en Colombia no existió una dictadura y tampoco un acuerdo que finiquitara todo el conflicto armado:

La mayoría de las comisiones de la verdad en el mundo se han estructurado al final de una dictadura violenta o al terminar del todo un conflicto. En esos casos, la verdad da lugar a construir el Estado de derecho que estaba ausente. El caso de Colombia es especial porque no hubo tal dictadura; al contrario, hay una Constitución garantista y amplia en los derechos que consigna y una democracia continua, y si bien terminó la confrontación entre el Estado y las FARC-EP, la violencia articulada con la política y el dinero continúa de formas diversas, porque los problemas presentados en los hallazgos no han sido resueltos. Para resolverlos necesitamos ser una sociedad que haga propio el dolor de las víctimas, que diga «no más», que asuma la justicia de la transición. Una sociedad que, sin pasar la página del olvido, tenga el coraje de construir en las diferencias, incorporando a los que se han odiado, para posibilitar un diálogo en el respeto que hace la verdadera democracia.¹¹⁴

Si entendemos Totalidad como todo modo de forzar la unidad en la sociedad y, por lo tanto, de eliminar la diferencia, entonces podemos afirmar que Colombia ha experimentado durante más de cincuenta años la violencia de la Totalidad, es decir, la guerra que brota de una ontología, de una *episteme* que ignora o, peor aún, pasa por encima del Otro. En efecto, aquí entran no solo motivos ideológicos, sino también motivos económicos y de poder. Los distintos actores armados (ejército, guerrillas y paramilitares) querían imponer su manera de ver y controlar el país, arrasando así con la vida de todos aquellos que no estuvieran de acuerdo. Lo paradójico y lamentable es que, tal como lo señaló la Comisión de la Verdad, en la persecución de estos deseos totalizadores, la mayoría de las víctimas de este conflicto han sido civiles: “traemos un mensaje de esperanza y futuro para nuestra nación vulnerada y rota [...] Un mensaje de la verdad para detener la tragedia intolerable de un conflicto en el que el ochenta por ciento de las víctimas han sido civiles no combatientes”.¹¹⁵

¹¹⁴ Francisco de Roux, *Convocatoria a la paz grande...*, p. 50.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 12.

A diferencia del totalitarismo alemán, Colombia no ha estado liderada en su totalidad por uno de estos grupos armados, aunque siempre algunos han tenido más fuerza y mayor influencia en la sociedad en ciertos momentos de la historia. Lo que quiero decir es que el conflicto ha perdurado porque un grupo armado no ha extinguido en su totalidad a los demás. Sin embargo, no pienso que, si eso hubiese sucedido, hubiese terminado el conflicto armado. Lo cierto es, y la historia no deja mentir en eso, que hemos vivido en un «modo guerra», en una agonía constante, en un dolor permanente que nos ha anestesiado ante el mal, haciendo que le abramos las puertas de nuestras casas. En fin, la crudeza de la violencia y, sobre todo, el uso de las armas en el conflicto político es la huella de la Totalidad en mi país.

Ahora bien, como ya lo señalé antes, la permanencia del conflicto armado no se debe solo a quienes han optado, voluntaria o forzosamente, por las armas, sino por un modo de entender el mundo que toda la sociedad colombiana ha interiorizado. En otras palabras, la vigencia del conflicto armado colombiano también es responsabilidad de quienes no hemos utilizado las armas, pero, a la vez, no hemos actuado en contra de la Totalidad, esto es, en contra de los pensamientos y las acciones que nos permiten engullir al Otro para nuestro propio beneficio o que, simplemente, nos permiten ignorar el dolor ajeno mientras nuestro desarrollo personal no se vea frustrado. De esta manera, la Totalidad, el «modo guerra», ha tenido lugar en mi país gracias a todos y cada uno de los ciudadanos colombianos, por lo que es preciso preguntarnos de qué manera nosotros, hombres y mujeres desarmados, hemos vulnerado la diferencia del Otro en nuestra historia personal, que también es parte de nuestra historia nacional.

A lo largo de este capítulo he profundizado en la absolutización del ser presente en la ontología y en la historia, y más concretamente, en el sistema capitalista y en el conflicto armado colombiano. En el siguiente capítulo argumentaré, junto a Lévinas, que existe un deseo que va más allá del gozo y del uso de la razón teleológica-instrumental, esto es, el deseo metafísico. Es momento de ahondar en aquella realidad humana que se resiste a la Totalidad y, por ende, es capaz de acoger al Otro en su alteridad. El testimonio de las víctimas del conflicto armado en mi país nos ayudará a reconocer el valioso papel del lenguaje para establecer relaciones éticas en nuestra sociedad.

II. El deseo metafísico

2.1. Introducción

En este capítulo analizo el deseo metafísico que brota de la idea de lo infinito. Lévinas rescata las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes para afirmar que, si tenemos la posibilidad de pensar a Dios, pero no de alcanzarlo, entonces tenemos la posibilidad de pensar y, más aún, de relacionarnos con el Otro, pero no de acapararlo. La relación entre el Mismo y el Otro implica una separación que imposibilita la posesión del Otro. Esta relación ética es camino hacia la verdad y reposa sobre el lenguaje. Quiero rescatar el trabajo de escucha incondicional a las víctimas que realizó la Comisión de la Verdad en Colombia y defender que en el clamor de las víctimas, «no me mates», acontece la revelación del Otro, su desnudez.

2.2. La idea de lo infinito

Lévinas afirma que la relación ética emerge de la idea de lo infinito. Ahora bien, ¿cómo es que yo, siendo finito, tengo la idea de lo infinito? Esto mismo se preguntó Descartes en su *Tercera Meditación Metafísica*, y concluyó que la idea de lo infinito surge de afuera: proviene de Dios. Descartes entendió con el nombre de Dios “una sustancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, todopoderosa, y por la que yo mismo, y todas las demás cosas que existen (si es verdad que hay algunas que existen), han sido creadas y producidas”.¹¹⁶ Luego de indagar el origen de la idea de lo infinito y de descartar que esta idea surgía de él mismo, porque “debe haber al menos tanta realidad en la causa como en su efecto”,¹¹⁷ Descartes concluyó que Dios existe:

Aunque la idea de sustancia esté en mí por el mismo hecho de que soy una sustancia, sin embargo yo, que soy un ser finito, no tendría la idea de una sustancia infinita si no hubiera sido puesta en mí por alguna sustancia que fuera verdaderamente infinita [...] Veo con evidencia que se encuentra más realidad en la sustancia infinita que en la sustancia finita, y que, por lo tanto, de alguna manera tengo primeramente en mí la noción de lo infinito que de lo finito, es decir, de Dios que de mí mismo.¹¹⁸

¹¹⁶ René Descartes, *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y respuestas* (A-T, IX, 36), Jorge Aurelio Díaz (trad.), Facultad de Ciencias Humanas/Departamento de Filosofía, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2009, p. 285.

¹¹⁷ (A-T, IX, 39). *Ibidem*, p. 295.

¹¹⁸ (A-T, IX, 36). *Ibidem*, p. 287.

En otras palabras, Descartes sostuvo que al reflexionar sobre sí mismo no solo era consciente de su imperfección, sino de su tendencia hacia cosas mayores y mejores, lo que pone en evidencia que Dios, aquel de quien depende y que lo ha creado, posee en sí todas esas cosas a las que aspira y, por lo tanto, ha sido este mismo quien ha puesto en él la idea de lo infinito. En definitiva, no sería posible que los seres humanos tuviéramos la idea de Dios si Dios no existiera verdaderamente; no podríamos tener ideas de perfección si no existiera un ser tan perfecto como Él. Ahora bien, para comprender la certeza de la existencia de Dios a la que llegó Descartes es importante recordar que el filósofo francés reconoció previamente la certeza de su existencia. Descartes, en su *Segunda Meditación Metafísica*, descubrió que pensar ya es un síntoma de la existencia, es decir, aunque podamos poner en duda nuestra memoria, nuestros sentidos e incluso nuestro propio cuerpo, puede haber un indicio veraz: la existencia por el pensamiento. Somos porque pensamos.

Descartes tenía la idea de un astuto y poderoso engañador, el Genio Maligno, pero este no eliminaría su ser siempre y cuando él pensara que era algo. Así Descartes llegó a un descubrimiento: “yo soy, yo existo”,¹¹⁹ de donde nacerá posteriormente la famosa frase cartesiana *cogito ergo sum*: pienso luego existo. Este es el punto firme e inmóvil al que llegó Descartes y con el cual demostró que “la atribución de la existencia a un objeto exterior requiere la actividad del entendimiento”.¹²⁰ En efecto, el descubrimiento del yo es una positividad fundada sobre una pura negatividad: “es la conciencia de la imposibilidad, de la no existencia del yo que expresa la necesidad de su existencia. Si es contradictorio que no sea, es necesario que sea”.¹²¹ Dicho de otro modo, para pensar hay que ser, pero la verdad de este descubrimiento está negativamente fundada, porque no se apoya más que en su indubitabilidad, contra la cual el Genio Maligno no puede hacer nada: “es porque es indudable que soy, que yo soy, y no es porque yo soy que es indudable que soy”.¹²² De esta manera, la primera certeza a la que llegó Descartes fue a la de su propia existencia, certeza incluso anterior a la de la existencia de Dios:

La idea de Dios ya se encuentra implantada en la subjetividad racional y es, por lo tanto, descubierta después del *ego cogito*. Sin embargo, luego de un cuidadoso análisis, la idea

¹¹⁹ (A-T, IX, 19). *Ibidem*, p. 249.

¹²⁰ Gilles Pérez, “La relación esencia-existencia en la segunda de las «Meditaciones metafísicas» de Descartes: ensayo crítico” en *Revista filosófica*, Complutense, Madrid, vol. VII, N° 11, 1994, pp. 89-113, p. 93.

¹²¹ *Ibidem*, p. 94.

¹²² *Ibidem*, p. 97.

de Dios resulta ser anterior a la idea del yo. En el orden de la investigación, el yo debe venir primero, pero en el orden de la prioridad metafísica, Dios es anterior al yo como la posibilidad ontológica del yo.¹²³

En este sentido, la idea de lo infinito es causa de la certeza de la existencia del yo o, lo que es lo mismo, la idea de lo infinito es condición para que exista el sujeto racional. Ciertamente, el orden lógico manda que primero esté la causa y luego el efecto, pero en su investigación filosófica Descartes descubrió, en primer lugar, el efecto “yo soy, yo existo”, lo que le reveló, en segundo lugar, la causa: la existencia de Dios. Lévinas bebió de este análisis cartesiano y adoptó la idea de lo infinito para explicar que el Otro excede las capacidades de nuestro pensamiento y, por lo tanto, existe una prioridad metafísica del Otro frente al Mismo en la relación ética. Esta influencia cartesiana nos podría sugerir que los términos *Dios* y *Otro* son intercambiables y, aunque yo no lo negaría totalmente —porque encuentro relaciones valiosas entre ambos que espero desarrollar más adelante—, es importante decir que para Lévinas no lo son. Ciertamente, Lévinas evita utilizar el término Dios para referirse al Otro porque esta podría ser una manera de transformar al Otro en un concepto, como el que hemos creado sobre Dios en el sentido ontológico de Descartes, lo que terminaría por incluirlo en la totalidad, es decir, en nuestra comprensión. Por esta razón, veremos que Lévinas prefiere utilizar términos como el rostro o la revelación del Otro.¹²⁴

Cabe aquí una aclaración: Descartes fundamenta una ontología a partir de la prueba de la existencia de Dios, mientras que Lévinas fundamenta una ética a partir de la revelación del Otro. Para Lévinas el Otro tiene una anterioridad ética y no ontológica, es decir, lo importante no es que la existencia del Otro preceda a mi propia existencia, sino que el cuestionamiento que el Otro hace de mi libertad me permite pensar el yo; en otras palabras, yo ya estoy desde siempre afectado por el encuentro con el Otro. De esta manera, el psiquismo, principio de individuación de cada ser humano, supone la idea de lo infinito y, por lo tanto, la alteridad,

¹²³ Anthony F. Beavers, *Levinas beyond the Horizons of Cartesianism. An Inquiry into the Metaphysics of Morals*, Peter Lang, New York, American University Studies, Series V, Volume 150, 1995, pp. 75-76. La traducción es mía.

¹²⁴ “Levinas no utiliza el nombre propio de Dios y no habla casi nunca de Él. Sin embargo, él mismo presenta su pensamiento como una cuestión sobre la posibilidad de entender el término “Dios” como una palabra significativa, como un plantearse si es legítimo hablar de Dios o eso no supone encerrarlo en la inmanencia o en la totalidad propia del “yo pienso”. Él considera que la teología introduce a Dios en el discurso o en lo dicho y lo traiciona”. Julia Urabayen, “Más allá de la onto-teología en el pensamiento de Levinas: del rostro a-Dios” en *Escritos*, Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades, Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, vol. 20, N° 45, julio-diciembre 2012, pp. 305-342, p. 306.

es decir, la existencia de Otro totalmente Otro (independiente de mí) con el que me puedo relacionar porque, de alguna manera, se encuentra en mí o se presenta en mí desde un principio como idea:

Antes que el *cogito*, la existencia se sueña, como si siguiera siendo extraña a sí. Porque supone que se sueña, se despierta. La duda le hace buscar la certeza. Pero esta sospecha, esta conciencia de la duda, supone la idea de lo Perfecto. El saber del *cogito* remite a una relación con el Señor, a la idea de lo Infinito o de lo Perfecto. La idea de lo Infinito no es ni la inmanencia del yo pienso, ni la trascendencia del Objeto. El *cogito* se apoya en Descartes sobre el Otro que es Dios y que ha puesto en el alma la idea de lo Infinito, que la había enseñado, sin suscitar simplemente, como el maestro platónico, la reminiscencia de antiguas visiones.¹²⁵

Aquí está el origen de la relación ética, en el Otro que se hace presente en mi vida desde un comienzo, en el Otro que me permite reconocer mi propia existencia o, mejor aún, en el Otro que le da sentido a mi propia existencia. Cuando profundicemos en el tercer capítulo en el concepto de responsabilidad comprenderemos de una mejor manera por qué Lévinas apuesta por una ética heterónoma en vez de apostar por una ética autónoma, sin embargo, podemos adelantar que la razón principal está en la idea del infinito que es causa de la propia existencia: sin el Otro no me podría comprender a mí; sin el llamado del Otro no podría comprender el sentido de mi libertad. Ahora bien, que el Otro esté en mí como idea de lo infinito significa dos cosas. Primero, el Otro es distinto a mí, es más que yo y, por lo tanto, inabarcable por mí. Segundo, el Otro esconde un misterio, esconde una divinidad¹²⁶ que tendrá un peso en mí, que irrumpirá en mí. Cuando nos refiramos a la corporalidad del Otro abordaremos este peso de Dios, esta gloria de Dios. Sin duda, el Otro tiene un carácter divino, el Otro posibilitaría el sentido que tiene hablar de Dios. Incluso no sería osado afirmar, alejándonos de los matices de Lévinas, que el Otro es Dios en sus infinitas e inesperadas maneras de expresarse, aunque nos refiramos a Él de otras formas.

Puede existir un riesgo al divinizar al Otro y desconocer sus errores o tropiezos que muy seguramente tienen repercusiones en la vida social. Este es un tema que se puede desarrollar mejor en otro trabajo; por lo pronto, aquí nos centraremos en la enseñanza del Otro y, especialmente, en la enseñanza que recibimos por su fragilidad. Lévinas habla del Otro como si fuera una víctima, porque el Otro es aquel al que no hemos escuchado y, por lo tanto,

¹²⁵ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito...*, p. 108.

¹²⁶ Como lo aclaré previamente, aunque sea posible hacer interpretaciones de este tipo en la obra de Lévinas por estar enmarcada en el pensamiento judío, él mismo evita utilizar estos términos. No obstante, me parece valioso reconocer la manera en la que el Otro puede dar sentido a Dios.

hemos vulnerado en su dignidad. No nos detendremos en los daños que el Otro pueda causar a los demás, sino en su virtud para cuestionar nuestra libertad. De esta manera, el Otro es la manifestación de un Dios sufriente que nos interpela a buscar el Bien.

Nos podemos cuestionar: ¿el Otro es Dios? El Otro es expresión de Dios, por lo que podría decir que el Otro, aunque no es Dios plenamente, es Dios parcialmente. Es una gran diferencia, pero no deja de ser Dios. No tiene sentido hablar de Dios sin remitirnos a nuestras relaciones interpersonales. No obstante, tenemos que hablar de Dios desde la separación, desde la santidad.¹²⁷ Allí, en el Otro y en mí, se manifiesta Dios. Ciertamente, en nosotros también se esconde esta divinidad capaz de interpelar a otros, sin embargo, Lévinas no aborda el sentido contrario de la relación: lo que una persona haga con respecto a mí como Otro no depende de mí. Lo que sí nos compete es nuestra respuesta frente al llamado del Otro. Ahora bien, aquí nos referimos al Otro como un ser humano, pero el Otro puede ser también cualquier ser vivo o recurso natural de nuestra casa común. Este sentido amplio de alteridad, en el que también puede descubrirse la presencia de Dios, merecería su propia investigación.

2.3. La separación

La idea de lo infinito nos permite relacionarnos con un ser totalmente diferente e independiente a nosotros, lo que significa que “la idea de lo Infinito supone la separación del Mismo con relación al Otro”.¹²⁸ Las *Meditaciones Metafísicas* demuestran que Descartes se comprende como un ser separado de Dios y, sin embargo, capaz de relacionarse con Él por la idea de lo infinito presente en su pensamiento: “la noción cartesiana de la idea de lo Infinito designa una relación con un ser que conserva su exterioridad total con respecto a aquel que lo piensa”.¹²⁹ En efecto, la existencia de Dios fundamenta metafísicamente el mundo de Descartes,¹³⁰ pero, valiéndonos de la terminología levinasiana,¹³¹ podríamos afirmar que la

¹²⁷ Abordaré el término santidad más adelante, en el apartado “El valor del lenguaje” de este capítulo.

¹²⁸ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito...*, p. 76.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 74.

¹³⁰ Carlos Alonso Grande Aldana, *Alteridad y sentido: un diálogo entre Hans-Georg Gadamer y Emmanuel Lévinas*, Tesis de Maestría del Departamento de Filosofía y Humanidades, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Tlaquepaque, Jal., 2019, pp. 72-73.

¹³¹ Aquí trato de vincular el pensamiento de Lévinas con el de Descartes teniendo presente, como lo aclaré desde las primeras páginas del presente capítulo, que ambos autores emprenden argumentaciones de distinta índole.

aparición del Otro abre una grieta en la totalidad del sujeto racional justamente porque la idea de lo infinito precede a la verdad clara y distinta de la propia existencia. Este quiebre en el sistema cerrado del ser humano, esta existencia de algo inabarcable por el sujeto racional, fue lo que maravilló a Lévinas y lo condujo a pensar el infinito como la resistencia a la totalidad; o, mejor aún, el infinito como la ruptura de la totalidad, pues no toda la realidad está contenida en el ser:

Para tener la idea de lo Infinito, es necesario existir separado. Esta separación no puede producirse sólo como un eco de la trascendencia de lo Infinito. Si no, la separación se sostendría en una correlación que restauraría la totalidad y haría ilusoria la trascendencia. Ahora bien, la idea de lo Infinito es la trascendencia misma, el desbordamiento de una idea adecuada. Si la totalidad no puede constituirse, es porque lo Infinito no se deja integrar. No es la insuficiencia del Yo la que impide la totalidad, sino lo Infinito del Otro.¹³²

Ciertamente, lo infinito me desborda porque yo soy finito y, en todo caso, lo infinito está en mí porque soy un ser separado: “el «yo pienso» mantiene con lo Infinito, que no puede de ningún modo contener y del cual está separado, una relación llamada «idea de lo infinito»”.¹³³ La separación en la relación entre el Mismo y el Otro es clave en Lévinas, pues resalta una notoria diferencia entre mi conocimiento limitado del Otro y la realidad siempre desbordante e inabarcable del Otro, es decir, marca una distancia inviolable entre mi propia realidad y la trascendencia del Otro; así como en las *Meditaciones Metafísicas* cartesianas existe una distancia inviolable entre el Yo, ser finito, y Dios, ser infinito:

La trascendencia de lo Infinito con respecto al Yo que está separado de ella y que lo piensa, mide, si se puede decir, su infinitud misma. La distancia que separa *ideatum* e idea constituye aquí el contenido del *ideatum* mismo. Lo infinito es lo propio en un ser trascendente en tanto que trascendente, lo infinito es lo absolutamente otro. Lo trascendente es el único *ideatum* del cual no puede haber más que una idea en nosotros; está infinitamente alejado de su idea -es decir exterior- porque es infinito.¹³⁴

Así, la separación implica una relación sin relación, es decir, una relación en la que el Otro se me presenta, pero yo no lo puedo poseer: “la separación es la constitución misma del pensamiento y de la interioridad, es decir, de una relación en la independencia”.¹³⁵ Más aún, la separación me ubica en una relación asimétrica en la que no puede existir reciprocidad, sino donación absoluta: el Otro se me revela como un don y yo, aunque me vea moralmente

¹³² Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito...*, p. 103.

¹³³ *Ibidem*, p. 72.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 73.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 126.

movido a responder a su miseria, no seré capaz de atender a su infinitud.¹³⁶ Se trata de una relación vertical en la que el acento está en la enseñanza que yo pueda recibir del Otro, al contrario de una relación horizontal bajo el presupuesto de que ambas partes están en igualdad de condiciones. En este sentido, tener la idea de lo infinito implica “recibir del Otro más allá de la capacidad del Yo”,¹³⁷ implica que la primacía en la relación ética la tiene el Otro. A esta asimetría metafísica Lévinas la ha llamado “experiencia moral concreta: lo que exijo a mí mismo no es comparable a lo que tengo derecho de exigir al Otro”.¹³⁸

De esta manera, el Otro es fundamental en la ética de Lévinas, más importante que el ser egoísta y encerrado en sí mismo, porque antes de que exista el Mismo satisfaciendo sus necesidades, el Otro está dándose.¹³⁹ Esto quiere decir que es el Otro, en su infinitud, quien da lugar al Mismo, y no el Mismo quien posee al Otro. En efecto, en primer lugar, reconocemos que nosotros somos, que existimos, pero no podemos olvidar que eso ocurre gracias al Otro, gracias a la revelación del Otro que me desborda. En otras palabras, nuestra identidad está marcada y tiene su origen en el rostro del Otro: “el modo por el cual se presenta el Otro, que supera *la idea de lo Otro en mí*, lo llamamos, en efecto, rostro”.¹⁴⁰ Así, el Otro, aunque aparece después de la conciencia de mi existencia, es la causa de esta, y está en mí como alguien que me excede en su infinitud y con quien me puedo relacionar desde nuestra separación radical. En definitiva, Lévinas

utiliza el descubrimiento de Descartes de que la idea de lo Infinito no puede derivar de la subjetividad racional y, por lo tanto, señala una idea que debió haberle sido puesta por Dios. Lévinas toma esto para explicar que la subjetividad racional ya está penetrada por el otro. Dado que la idea de Dios es anterior a la idea del yo, Lévinas señala que la exposición al otro es la condición metafísica que da lugar al yo. Sin el otro, no podría haber autoconciencia.¹⁴¹

Esta perspectiva de una relación asimétrica y separada puede ser difícil de entender, pues es una postura contra-intencional, es decir, una postura en la que todo depende del Otro. La

¹³⁶ La respuesta a la revelación de la miseria del Otro o la responsabilidad del Mismo frente al Otro será abordada en el tercer capítulo.

¹³⁷ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito...*, p. 75.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 77.

¹³⁹ “Lo infinito se produce al renunciar a la invasión de una totalidad en una contracción que deja un lugar al ser separado. Así, se perfilan las relaciones que se abren un camino fuera del ser. Un infinito que no se cierra circularmente en sí mismo, sino que se retira de la extensión ontológica para dejar un lugar al ser separado, existe divinamente. Inaugura, sobre la totalidad, una sociedad”. *Ibidem*, p. 126.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 74.

¹⁴¹ Anthony F. Beavers, *Levinas beyond the Horizons of Cartesianism...* p. 76. La traducción es mía.

radicalidad de esta relación parece anular nuestra agencia o libertad y centrarse únicamente en una imposición de la alteridad, por lo que quizás sea valioso encontrar un punto medio en la relación, tal como lo piensa Patricio Mena, que permita vincular la intencionalidad y la contra-intencionalidad.¹⁴² Ahora bien, rescatando la propuesta de Lévinas, la agencia del Mismo no desaparece, pues es el Mismo quien debe responder al llamado del Otro y, en ese sentido, quien debe hacer frente al clamor del que sufre, de la víctima que se le presenta. De hecho, “el pensamiento y la libertad nos vienen de la separación y de la consideración de Otro”.¹⁴³ Así, la ruptura de la totalidad del ser abre una grieta en el Mismo para que reconozca la existencia del Otro o, mejor aún, para que pueda ser afectado y habitado por el Otro y eso, desde luego, involucra la voluntad del Mismo:

El Yo, en la negatividad que se manifiesta por la duda, rompe la participación, pero no encuentra en el *cogito* solitario un alto. No soy yo, es el Otro quien puede decir sí. De él viene la afirmación. Él está en el comienzo de la experiencia. Descartes busca una certeza y se detiene en el primer cambio de nivel en este descenso vertiginoso. En efecto, él posee la idea de lo infinito, puede medir de antemano el retorno de la afirmación detrás de la negación. Pero poseer la idea de lo infinito, es ya haber recibido al Otro.¹⁴⁴

El punto es que el centro no está en mí, sino en la revelación del Otro; el centro no es mi voluntad, sino la exigencia del Otro. La última no anula la primera, pero sí la encauza, la guía, la colma de sentido. No podemos olvidar que la fuente del Mismo está en el Otro. En efecto, cualquier persona podría decir que, si no se hace cargo de sí misma en un primer momento, no podría hacerse cargo del Otro de ninguna manera, más aún, lo que haría sería dañar o pisotear al Otro por falta de una integración personal. Yo no niego esta realidad, pero sí descubro una intuición potente en lo que propone Lévinas, sobre todo, en un contexto de violencia, como el holocausto nazi o el conflicto armado colombiano, en el que se creyó que el Mismo podía, en nombre de su autonomía, hacer lo que quisiera. Reconocer, en este sentido, un límite en el Otro, una ruptura de la propia libertad por la aparición del Otro, podría

¹⁴² Patricio Mena plantea esta reflexión a partir de una lectura fenomenológica del amor. Aquí no nos referimos propiamente al amor, pero me parece valiosa su perspectiva para comprender que en la dinámica de una relación personal con Otro podemos creer que es posible captar al Otro como si la relación dependiera totalmente de mí y el Otro simplemente se ajustara a mi intencionalidad, o podemos creer que el Otro nos desborda y entonces todo en la relación depende de la exigencia del Otro (contra-intencionalidad). Mena apuesta por una relación en la que se acojan ambas posturas, sin llegar a los extremos en los que una excluya a la otra. Patricio Mena Malet, “La atención viva y el amor como acto orientado” en *El amado en el amante. Figuras, textos y estilos del amor hecho historia*, Cecilia Avenatti de Palumbo y Alejandro Bertolini (Eds.), Agape, Buenos Aires, 2016, pp. 369-381.

¹⁴³ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito...*, p. 127.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 116.

ser una manera de cambiar el rumbo de la historia. Mi propósito al rescatar la propuesta de Lévinas no es anular al Mismo, pero sí reconocer que en el Otro podemos descubrir el sentido del Mismo, no porque veamos a un yo en el Otro, porque eso sería igualarlo al Mismo y, por ende, totalizarlo, sino porque es un totalmente Otro cuyo llamado trasciende nuestra propia realidad, nos recuerda el valor de la alteridad, nos enseña y nos revela una poderosa verdad.

2.4. El deseo metafísico

La idea de lo infinito es un conocimiento sin *a priori*, esto es, un conocimiento que no surge de mí, sino que se revela. Más aún, lo infinito no es objeto de un conocimiento, sino de un deseo (algo que piensa más de lo que piensa).¹⁴⁵ Para comprender este deseo será preciso remitirnos al pensamiento de Platón. Es importante recordar que Platón reconoció dos niveles ontológicos en el mundo: el nivel sensible, que abarca todo lo contingente en su multiplicidad, y el nivel inteligible, en el que se encuentra el *Uno*, las Ideas dando unidad.¹⁴⁶ En medio de esta dualidad se encuentra el *Nous*, tratando de vincular lo contingente a lo eterno. Existen dos formas de presentar la preponderancia de lo inteligible sobre lo sensible: la primera es la mimesis, que supone un demiurgo o principio exterior que se encarga de hacer copias del modelo perfecto en el mundo; y la segunda es la participación, que significa que todas las cosas participan de las Ideas; en otras palabras, que en todo lo múltiple está lo *Uno*.¹⁴⁷

Lévinas critica esta última idea platónica porque considera que nosotros no somos participación de Dios, es decir, que no somos esencia divina. Se vale del concepto medieval de *creatio ex nihilo* (creación a partir de la nada)¹⁴⁸ para explicar que somos seres ateos, esto es, seres totalmente separados. Dicho de otro modo, Dios crea lo Otro totalmente Otro fuera o separado de Él mismo. Esto quiere decir que los seres humanos no somos mera

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 85.

¹⁴⁶ Ver *El Sofista*. Platón, *Diálogos V. Parménides. Teeteto. Sofista. Político*, María Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos y Néstor Luis Cordero (trad.), Gredos, Madrid, 1988.

¹⁴⁷ Ver Platón, *El Timeo*, José María Zamora Calvo (trad.), Abada, Madrid, 2010.

¹⁴⁸ “La creencia en una producción desde la nada surge en la tradición cristiana hacia el s. II, cuando los apologistas se oponen al dualismo gnóstico y a la idea de la eternidad del mundo de la filosofía pagana. Este sentido de creación se opone a toda postura dualista, panteísta o emanatista”. Encyclopaedia Herder, *Creación*, 2017, <https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Creaci%C3%B3n> Consultado 02/X/2025.

participación del mundo de las ideas y que, por lo tanto, nuestra alma no surge por la caída del *Uno*: “la separación frente a lo Infinito, compatible con lo Infinito no es simple caída de lo Infinito”,¹⁴⁹ sino que, por el contrario, somos seres separados que tienen voluntad:

La creación *ex nihilo* rompe el sistema, pone un ser fuera de todo sistema, es decir, allí donde es posible la libertad [...] Lo esencial de la existencia creada consiste en su separación frente a lo infinito. Esta separación no es simplemente negación. Al realizarse como psiquismo, se abre precisamente a la idea de lo Infinito.¹⁵⁰

Lévinas define el concepto de ateísmo de la siguiente manera: “posición anterior a la negación o afirmación de lo divino, la ruptura de la participación a partir de la cual el yo se implanta como el mismo y como yo”.¹⁵¹ Así, el ateísmo nos recuerda que, aunque somos creaturas, nuestro primer vínculo no es con el creador, sino con nosotros mismos, es decir, que primero está nuestra propia identidad: “llamamos voluntad a un ser condicionado de tal forma que sin ser *causa sui*, es primero con relación a su causa. El psiquismo es la posibilidad de ello”.¹⁵² En fin, nuestra condición atea, nuestra realidad separada, nos concede una libertad particular: “la separación indica la posibilidad para un ente de instalarse y tener su propio destino”.¹⁵³ Pero este ateísmo, al mismo tiempo, nos ata a la necesidad del Otro, no nos permite ser indiferentes al rostro del Otro y nos mueve a responder de alguna manera a su clamor:

La maravilla de la creación no consiste solamente en ser creación *ex nihilo*, sino en lograr un ser capaz de recibir una revelación de aprender que es creado y capaz de cuestionamiento. El milagro de la creación consiste en crear un ser moral. Y esto supone, precisamente, el ateísmo, pero, a la vez, más allá del ateísmo, la vergüenza por lo arbitrario de la libertad que le constituye.¹⁵⁴

Volvamos al pensamiento de Platón y al trabajo del *Nous* para conferir orden al mundo sensible. En efecto, existe lo múltiple en el mundo, pero algo debe regir esta multiplicidad de interpretaciones, algo eterno debe darle unidad, y eso debe estar en la dimensión inteligible del mundo. Ciertamente, si podemos comunicarnos, aún con nuestra inmensa diversidad, significa que tenemos algo en común, que existe algo necesario y permanente que nos vincula: el *Uno*. Así, Platón descubrió el *Nous*, facultad del ser humano que le permite

¹⁴⁹ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito...*, p. 125.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 127.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 82.

¹⁵² *Ibidem*, p. 82.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 79.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 111.

conocer lo múltiple, pero también descubrió lo que rige eso múltiple, el *Uno*. Cabe recalcar que el *Nous* en principio es *eros* (deseo); el *Nous* está en lo inmediato deseando lo eterno, haciendo *anamnesis* (recordando la unidad de lo eterno),¹⁵⁵ y haciendo *dianoia* (organizando lo inmediato).¹⁵⁶

Si ahora nos remitimos a *El Banquete*, podemos reconocer una definición genérica y otra formal o más elevada del *eros*. La primera afirma que *eros* es todo deseo de cosas buenas y de felicidad, mientras que la segunda afirma que *eros* es el deseo de engendrar descendencia en un objeto bello, mediante el cuerpo o el alma, con el fin de obtener la propia inmortalidad.¹⁵⁷ No obstante, ambas definiciones presentan un *eros* egoísta, porque se trata de un deseo que busca satisfacer una carencia personal o que busca la propia plenitud, sin tener en cuenta la realidad de eso Otro que se desea, sin plantear la posibilidad de desearle al Otro su propio Bien. La teoría de Platón propone un ascenso en la escalera del *eros* que conduce a la contemplación del Bien mismo:

En *El Banquete*, Diotima enseña que *eros*, el hijo de *Poros* (abundancia) y *Penia* (pobreza), siempre desea lo que le falta: inmortalidad, belleza y el Bien. Además, el *eros*, según Diotima, es inherentemente teleológico. Se eleva a través de una jerarquía de formas -lo que Diotima llama la escalera del *eros*- desde el deseo de un solo cuerpo, hasta el deseo de todos los cuerpos bellos, las almas bellas y, finalmente, la contemplación de la belleza misma, más allá de todas las instancias sensibles. Este *eros* platónico está conducido por la privación y se cumple en la contemplación.¹⁵⁸

En este sentido, cada escalón de la escalera del *eros* representa una descendencia más bella e inmortal, ubicando a los hijos biológicos por debajo de los hijos del alma (por ejemplo, los poemas o las constituciones). Cabe recalcar que “el deseo de lo bello debe estar subsumido bajo el deseo del Bien”.¹⁵⁹ Sin embargo, esta escalera llega al Bien y nos deja en el *Uno*, en la totalidad, sin abrirnos a la realidad de la alteridad. Lévinas debate esta idea para postular un *eros* que, como lo expliqué en el capítulo anterior, está atravesado por lo femenino y, por lo tanto, es caricia, es hospitalidad. Lévinas habla de un *eros* que es, retomando el concepto

¹⁵⁵ Ver Platón, *Fedro. Edición Bilingüe*, Armando Poratti (trad.), Akal, Madrid, 2010.

¹⁵⁶ Ver Platón, *La República*, José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano (trad.), Alianza, Madrid, 1988.

¹⁵⁷ Gerasimos Santas, “Plato’s Theory of Eros in the Symposium: Abstract” in *Noûs*, Wiley, JSTOR, University of California, Irvine, vol. 13, Nº 1, 1979, pp. 67-75.

¹⁵⁸ Huaiyuan Zhang, “Desiring the Good for the Other: Extending Levinas’ Platonica in Totality and Infinity towards an Ethics of Eros” in *Human Studies*, Springer Nature, Department of Sociology, Trier University, Trier, vol. 49, Nº 2, June 2026, pp. 453-467, p. 456. La traducción es mía.

¹⁵⁹ Gerasimos Santas, “Plato’s Theory of Eros...”, p. 73. La traducción es mía.

de filialidad, fecundidad, creación, donación total, en fin, de un *eros* que es Bien porque es infinito. Así, el deseo verdadero es aquel que busca el Bien del Otro y no solo el propio: el deseo verdadero es justicia.¹⁶⁰

Lévinas afirma que Platón fue el primero en hablar del deseo de lo infinito, sin embargo, sería erróneo decir que el deseo de lo infinito o el deseo metafísico del que habla Lévinas surge de la tradición griega, porque los griegos comprendieron la infinitud del tiempo de manera cíclica, es decir, como “un proceso eterno que no tiene principio ni fin”¹⁶¹ y, por lo tanto, que está contenido en sí mismo y conteniendo todo lo demás. Más aún, el deseo de lo eterno, el deseo de la idea del Bien en los diálogos platónicos nos ubica en una totalidad: el Bien reposa en el *Uno*. Lévinas, por su parte, asume una idea lineal del tiempo en la que no existe un regreso a lo mismo, sino una “ilimitada prolongación”¹⁶² a lo inesperado. Además, Lévinas quiere comprender el Bien más allá del *Uno*, y por eso acude al deseo de lo infinito. En este sentido, sí podemos afirmar que Lévinas toma el concepto de *eros* para explicar cómo brota una relación ética, esto es, para construir un puente (salvando la separación) entre el plano de lo necesario, lo infinito de la aparición del Otro, y de lo contingente, la violencia que el Mismo ejerce sobre el Otro al utilizar su libertad indiscriminadamente:

Lo infinito en lo finito, el más en el menos que se realiza por la idea de lo Infinito, se produce como Deseo. No como un Deseo que se apacigua con la posesión de lo Deseable, sino como el Deseo de lo Infinito que lo deseable suscita, en lugar de satisfacer. Deseo perfectamente desinteresado: bondad.¹⁶³

Lévinas retoma la expresión platónica *épekeina tes ousias* (el bien más allá del ser)¹⁶⁴ para trascender el mundo de las ideas y exponer así la posibilidad de un significado ético del *eros*: “para Lévinas, esta expresión platónica se convierte en un recurso clave para repensar la trascendencia no en términos de contemplación, sino en términos de responsabilidad ética”.¹⁶⁵ Así, “lo que cuenta como bondad no surge de una idea eterna, sino del clamor del Otro”.¹⁶⁶ En otras palabras, Lévinas intenta resignificar el *eros* para que lo comprendamos

¹⁶⁰ Profundizaré en el concepto de justicia en el último capítulo.

¹⁶¹ Rodolfo Mondolfo, *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, EUDEBA, Buenos Aires, 1952, p. 40.

¹⁶² *Idem*.

¹⁶³ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito...*, p. 74.

¹⁶⁴ Platón, *La República* (VI, 19, 509b), p. 362.

¹⁶⁵ Huaiyuan Zhang, “Desiring the Good for the Other...”, p. 459.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 454.

no como mera carencia que se sabe carente y todos los días busca recursos para satisfacerse, sino como la realidad de un ser autosuficiente, en pie, impulsado a darse a los demás:

El orden del Deseo —de la relación entre extranjeros que no se hacen falta mutuamente, del deseo en su positividad— se afirma a través de la idea de la creación *ex nihilo*. Se desvanece pues el plano del ser necesitado, ávido de sus complementos y se inaugura la posibilidad de una existencia sabática en la que la existencia suspende las necesidades de la existencia.¹⁶⁷

Nos podríamos preguntar: ¿en qué momento un ser humano se encuentra libre de carencias? Quizás en la muerte, porque mientras viva siempre deberá satisfacer sus necesidades. No obstante, Lévinas apela a un deseo más profundo que, sin desconocer nuestras carencias, irrumpe en nuestra vida terrena y guía nuestras relaciones interpersonales de una manera especial: el deseo de responder al Otro se me impone.¹⁶⁸ En otras palabras, Lévinas reconoce un deseo que brota de aquel que no necesita nada o, mejor aún, de aquel que es consciente de que sus vacíos en el alma no se pueden llenar con el Otro, que va más allá de ellos y, por lo tanto, deja de buscar algo para sí mismo y busca algo para el Otro. Por esta razón, Lévinas apela a un deseo de lo exterior, de la trascendencia, en fin, a un deseo metafísico:

A diferencia de la necesidad, el deseo no es carencia que apunta a la realización. En cambio, es un anhelo que excede la satisfacción de la necesidad, orientado no hacia un objeto o una verdad, sino hacia el Otro totalmente Otro. De hecho, Lévinas subraya la altura trascendental de este deseo al invocar la frase platónica “las cosas altas” para caracterizar su orientación ascendente. El “deseo del Otro” no busca belleza, plenitud ni contemplación, sino una relación que nunca se cierra. Se trata del “deseo de lo absolutamente otro”, un excedente que profundiza en lugar de completar el yo, lo cual coincide con la bondad. Si bien Lévinas critica el esquema platónico del amor como un movimiento de la carencia a la plenitud, considera brevemente una lectura alternativa del mito de *Poros* y *Penia*: ¿qué pasaría si *eros*, en lugar de personificar la deficiencia, surgiera de una tensión dentro de la propia suficiencia? Lévinas considera así la posibilidad de un deseo nacido no de la pobreza, sino de un extraño exceso: la indigencia de la riqueza misma.¹⁶⁹

De esta manera, la vida de cada ser humano no se reduce a su egoísmo, no se reduce a la satisfacción de sus necesidades, sino que puede tender al Bien. Pero no podemos entender el Bien como el destino de nuestro conocimiento o como el regreso a verdades divinas presentes en nosotros antes de nuestro nacimiento, sino como aquello que nos abre a la novedad del Otro. Esta es la mayor diferencia entre el *eros* platónico y el *eros* levinasiano, pues el deseo

¹⁶⁷ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito...*, p. 126.

¹⁶⁸ “Un hambre que se nutre no de pan, sino del hambre misma” *Ibidem*, p. 197.

¹⁶⁹ Huaiyuan Zhang, “Desiring the Good for the Other...”, p. 456.

metafísico no nos conduce al orden, a lo establecido, sino que siempre nos lleva a lo desconocido, siempre da lugar al Otro en su alteridad radical, siempre remite a lo infinito. La relación asimétrica entre el Mismo y el Otro ubica al Otro en una dimensión de altura, lo que quiere decir que en el Otro se expresa la idea del infinito, se abre un horizonte desconocido para mí que, en todo caso, me moviliza. Además, la altura manifiesta la posibilidad de la enseñanza y del aprendizaje; si el Otro es novedad, entonces el Otro me comparte algo que yo no tenía ni poseía, y me lo comparte no para que lo posea, sino para que me cuestione.

Lo interesante es que no se trata de una altura que nos pida ascender hasta la plenitud, como en la escalera del *eros* platónico, sino de una altura que se aproxima y se hace cercana desde lo más vulnerable y frágil. Se trata de la altura de la indigencia, de la altura de la relación cara a cara que nos pone frente al dolor del Otro y nos invita a actuar, o incluso, dirá Lévinas, que nos exige una respuesta. En este sentido, podemos entender la altura no como una dinámica ascendente hacia el Bien, sino como una dinámica descendente hacia la relación interpersonal que busca la bondad. En definitiva, aunque Lévinas critica el *eros* platónico por ser predominantemente egoísta, también reconoce en él destellos de alteridad, esquirlas de trascendencia que le servirán como punto de partida para su propuesta ética:

Platón no deduce de ninguna manera el ser del Bien: plantea la trascendencia como sobrepasando la totalidad. Es Platón quien, junto a las necesidades cuya satisfacción viene a llenar un vacío, entrevé también aspiraciones que no están precedidas de sufrimiento y de falta y en las que reconocemos el esbozo del Deseo, necesidad de aquel a quien no le falta nada, aspiración de aquel que posea enteramente su ser, que va más allá de su plenitud, que tiene la idea de lo Infinito. El Lugar del Bien sobre toda esencia, es la enseñanza más profunda —la enseñanza definitiva— no de la teología, sino de la filosofía.¹⁷⁰

Previamente reconocimos que el *Nous* era primordialmente *eros*, y que el *Nous* estaba en una posición intermedia entre lo múltiple y lo eterno. El *eros* metafísico puede mantener una posición intermedia entre la necesidad y la trascendencia, pero su culmen no se encuentra en el *Uno* como plena realización del Bien, sino en el infinito y, por lo tanto, no es propiamente culmen, sino realidad en constante creación. La bondad consiste en apertura incesante a la novedad del Otro; el *eros* “no se abre a la verdad eterna, sino al nacimiento”.¹⁷¹ Así, el Bien no corresponde a una iluminación de nuestro intelecto, sino a un despertar de nuestra

¹⁷⁰ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito...*, p. 125.

¹⁷¹ Huaiyuan Zhang, “Desiring the Good for the Other...”, p. 458.

responsabilidad.¹⁷² En efecto, la tradición Moderna, al igual que la tradición judía, comprendió el concepto de infinito de una manera distinta a la tradición griega, de una manera en la que el tiempo se despliega en el horizonte y no se limita a una circunferencia, por lo que podemos entender en este trabajo que desear lo infinito implica abrirse a la trascendencia del Otro, abrirse a lo eterno que no necesariamente significa unificación, sino encuentro de diferentes. De esta manera, es posible pensar un mundo en el que la diversidad no se elimine, sino que se acoja, un mundo en el que la multiplicidad no se erradique, sino que se comunique.

2.5. El valor del lenguaje

Podemos pasar ahora a la importancia comunicativa de la relación ética. Ya hemos ahondado en el origen del deseo metafísico valiéndonos del pensamiento de Platón y de Descartes, por lo que es preciso reconocer ahora cómo se comunican los seres separados, es decir, cómo se hace relacional aquel deseo: cómo el *eros* implica un discurso, un llamado y una respuesta. Es importante recordar que el deseo metafísico es el deseo de una relación atravesada por el ateísmo. Ahora bien, a esta relación entre el Mismo y el Otro que no admite apropiación alguna y que presupone la idea de lo infinito, Lévinas la ha denominado religión:

En la metafísica, un ser está en relación con lo que no podría absorber, con lo que no podría comprender, en el sentido etimológico de este término. La faz positiva de la estructura formal —tener la idea de lo Infinito— equivale en lo concreto al discurso que se precisa como relación ética. Reservamos a la relación entre el ser mundano y el ser trascendente que no lleva a ninguna comunidad del concepto ni a ninguna totalidad —relación sin relación— el término de religión.¹⁷³

De esta manera, la religión es la relación cara a cara, la ligadura entre el Mismo y el Otro que posibilita el lenguaje: una dependencia que no anula la independencia. Se reconoce una dependencia en el sentido de la imposibilidad de hacerme sordo al llamado del Otro, pero se mantiene una independencia en el sentido del ateísmo. Así, la primera interacción, el origen de la relación, está en el discurso, en la palabra capaz de revelar, de alguna manera y no en la totalidad, el infinito del Otro; y, a su vez, en la palabra capaz de motivar una respuesta del

¹⁷² *Ibidem*, p. 5.

¹⁷³ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito...*, p. 85.

Mismo, aquel a quien el Otro le habla directamente.¹⁷⁴ Sin embargo, antes de entender este discurso como el uso elaborado del lenguaje a través de argumentos que permiten exponer una postura y apelar al público para generar una respuesta o una reacción específica, es necesario entender el discurso como la mera presencia del Otro: “la manifestación del rostro es ya discurso”.¹⁷⁵

Es importante aclarar a qué nos referimos con la presencia del Otro y qué entiende Lévinas por el rostro del Otro. Empecemos por el segundo punto. Según Lévinas, existen dos tipos de sensibilidad: la sensibilidad del gozo y la sensibilidad cognitiva.¹⁷⁶ Pero para hablar del rostro Lévinas acude a una tercera sensibilidad: “la capacidad lingüística del ser humano permite discernir una tercera categoría de sensibilidad, la sensibilidad del rostro”.¹⁷⁷ Esta sensibilidad que brota del lenguaje es una fuerza que se ejerce sobre el Mismo, es una fuerza moral cuyo peso está en la llamada del Otro que me interpela porque es más que yo. En fin, la sensibilidad del rostro es el “desbordamiento de la significación del rostro del otro respecto a todo contenido de conciencia y experiencia sensitiva”.¹⁷⁸ La mejor palabra para definir al rostro es expresión: “se trata de hacer referencia al otro como potencia expresiva”,¹⁷⁹ por lo que un gesto, una mirada, una señal, una caricia, una palabra, todo ello puede remitir al rostro del Otro. Por supuesto que el rostro, al ser desbordamiento, no se reduce a cada una de esas expresiones, pero sí se puede revelar a través de ellas. Lo importante es que estas manifestaciones me interpelan antes de que yo pueda comprender al rostro que se expresa en ellas, esto es, la función lingüística del rostro es su modo de interpelar o afectar al yo. Siendo así, el rostro del Otro no está compuesto únicamente por sus ojos, su nariz y su boca, sino por toda posible expresión suya que cuestione al yo en su libertad.

¹⁷⁴ “El contacto inmediato ha de ser lingüístico; ya que no se trata únicamente de encontrarse con la alteridad, sino de ser apelado por ella. El encuentro es siempre en imperativo y no en indicativo”. Julia Urabayen, “Más allá de la onto-teología en el pensamiento de Levinas: del rostro a-Dios” ..., p. 312.

¹⁷⁵ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito*..., p. 89.

¹⁷⁶ La sensibilidad del gozo “hace referencia a las sensaciones en tanto que experimentadas. La vivencia, con todos sus matices sensoriales no es siempre, por no decir nunca, reducible a un contenido de conciencia”. Por su parte, la sensibilidad cognitiva “se caracteriza por reducir las sensaciones a contenidos de conciencia y someter la estructura sensible del ser humano al proceso cognitivo”. Olivia Navarro, “El rostro del otro: una lectura de la ética de la alteridad de Emmanuel Lévinas” en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Málaga, Málaga, vol. XIII, 2008, pp. 177-194, p. 179.

¹⁷⁷ *Idem*.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 180.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 181.

Pasemos ahora al primer punto. Previamente me referí al discurso como mera presencia;¹⁸⁰ pero la presencia no es únicamente algo fáctico, como un cuerpo material ocupando un espacio fijo, sino el lugar al que viene el Otro para interpelarme. La presencia es la revelación misma, es algo que viene a mí y se impone con fuerza, es advenimiento: “la relación de alteridad parte de la capacidad del rostro, de la mera presencia del otro, de cuestionar los poderes y la autoridad de la conciencia del yo”.¹⁸¹ Así, el rostro, como presencia, es el lugar al que viene lo sagrado para crear vida desde el cuestionamiento ético. Más aún, el rostro no es solo el lugar al que viene lo sagrado, porque lo sagrado, ultimadamente, es un espectáculo que nos lleva al gozo y a la objetivación; el rostro es el lugar al que viene lo santo (separado):¹⁸² es expresión de la santidad del Otro. Si nos referimos a la tradición judía, estaríamos hablando de eso que viene como el *Kadosh* (santo),¹⁸³ la gloria de Dios, el Bien mismo, Dios mismo que irrumpe en mi vida y se impone desde su soberanía, altura y diferencia radical. El rostro es lo santo de lo que se me da noticia y por eso no me interpela desde la vista, como se ha creído en la tradición filosófica, sino desde el oído. El Mismo debe

¹⁸⁰ Ciertamente, se podría contrargumentar que cuando algo se hace presente lo puedo englobar. Por esta razón, Lévinas se referirá al Otro como ausencia, aquel que se presenta como una fisura, como una palabra que no se puede decir. Lévinas utiliza estas formulaciones para referirse a lo diacrónico e inmemorial, esto es, aquello que se escapa de nuestras manos y trasciende nuestro intelecto. No obstante, aquí tomamos el término presencia, en el sentido utilizado por Olivia Navarro, para resaltar la novedad que brota del Otro, para hacer énfasis en la corporalidad que surge del mandato del Otro.

¹⁸¹ Olivia Navarro, “El rostro del otro...”, p. 183.

¹⁸² Etimológicamente, lo santo es lo separado, por lo que podemos establecer un vínculo directo entre la santidad del rostro del Otro y la importancia de la separación en la relación ética, tal como lo expliqué en el segundo apartado de este capítulo. “Para que sea posible el *desinteresamiento* en el Deseo de lo Infinito, para que el Deseo más allá del ser, o la trascendencia, no quede en una absorción en la inmanencia que así retornaría, es preciso que lo Deseable o Dios permanezca separado en el Deseo; permanezca como deseable —cercano pero diferente—, como Santo. Lo que no es posible más que si lo Deseable me ordena a lo que es lo no-deseable, a lo indeseable por excelencia, al otro (*autrui*)” Emmanuel Lévinas, *De Dios que viene a la Idea*, Graciano González R.-Arnaiz y Jesús María Ayuso Díez (trad.), Caparrós, Madrid, 1995, pp. 121-122.

¹⁸³ “El hecho de que Dios se exprese lo hace nombrable y accesible, e igualmente revela su ser incomparable y su inaccesibilidad. Manifiesta su nombre, pero solo como santo. Estos dos aspectos de Dios están, por eso, inmersos en su gloria soberana. Sólo poco a poco emerge para Israel *lo que es la santidad de Dios*, según el mismo ritmo con el que la palabra lo desvela como Señor libre y soberano. Con el saber primordial, por parte de la criatura, sobre la separación abismal entre el ser relativo y el absoluto, entre mundo humano y mundo divino, se da también un concepto primordial de santidad: todo lo que dentro del mundo pertenece al ámbito de lo divino y de Dios, lo que está separado”. Hans Urs Von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica*, Vol. 6. *Antiguo Testamento*, Vicente Martín Pindado y Felipe Hernández (trad.), Encuentro, Madrid, 1988, pp. 55-56.

aprender a escuchar el llamado del Otro para recibir esa buena¹⁸⁴ noticia y para reconocer en su santidad un deber de cuidado. En definitiva, el rostro es la venida del Bien, es la expresión de la santidad del Otro, es presencia santa del Otro que se hace cercana a mí para cuestionar mi libertad.

En este sentido, con el discurso del rostro del Otro no nos referimos a la *precomprensión* heideggeriana¹⁸⁵ que se encuentra en el horizonte del ser para orientar nuestra experiencia, sino a un acontecimiento¹⁸⁶ que trasciende las posibilidades del intelecto y es, por lo tanto, irreducible a la evidencia: “la experiencia absoluta no es develamiento sino revelación: coincidencia de lo expresado y de aquel que expresa, manifestación, por eso mismo privilegiada del Otro, manifestación de un rostro más allá de la forma”.¹⁸⁷ De esta manera, el rostro del Otro es desnudez, expresión que va más allá de la idea: la desnudez del rostro del Otro “significa antes que proyectemos la luz sobre ella”.¹⁸⁸ En el mundo la desnudez nos remite a la pobreza, a la fealdad ocasionada por una carencia, sin embargo, cuando nos referimos a la desnudez del Otro podemos reconocer que su miseria esconde cierta belleza, cierta finalidad interna que, al ser pura novedad, nos genera asombro.¹⁸⁹ Así, la desnudez del rostro del Otro tiene un valor positivo. Es enseñanza, por lo que la miseria del Otro, la fragilidad del Otro es ya un acontecimiento comunicativo, una experiencia que dice mucho, incluso sin palabras y, paradójicamente, nos exige responder. En definitiva, el rostro no

¹⁸⁴ Utilizo este término para hacer referencia al Bien que hemos identificado con la responsabilidad que brota de la relación ética, teniendo presente que el Otro irrumpe de distintas maneras, incluso en maneras que pueden resultar incómodas y que nos conflictúan porque salen de nuestras categorías.

¹⁸⁵ Martín Heidegger, *Ser y Tiempo* (SZ, § 32, 152), pp. 171-172.

¹⁸⁶ Un acontecimiento es algo que irrumpe y permite nuevas relaciones. Es creación. Entendamos este concepto tal como lo define Claude Romano: “excediendo la totalidad de mis posibles ontológicos, anterior a la existencia como poder-ser finito, el acontecimiento no solo no emerge de la efectividad ni se deja reducir a un estado-de-cosas, sino que debe ser considerado como instancia de posibilitación, como lo que, por su surgimiento mismo, reconfigura cada vez las posibilidades de la existencia”. Claude Romano, *Lo posible y el acontecimiento. Introducción a la hermenéutica acontecimental*, Aníbal Fornari, Patricio Mena y Enoc Muñoz (trad.), Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile, 2008, p. 15. Aunque este concepto resulta útil para comprender de una mejor manera lo que Lévinas quiere expresar con la revelación del rostro del Otro, no abordaré en este escrito la propuesta filosófica de Romano.

¹⁸⁷ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito...*, p. 89.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 98.

¹⁸⁹ Este asombro no siempre es grato. Esa desnudez puede ser motivo de que el Otro me crispe tanto que pueda querer violentarlo. Nos encontramos ante una ambivalencia, pues, aunque el Otro se revele como un «no matarás», también se revela desnudo de precomprensiones, lo que nos deja en un desierto, es decir, sin saber qué hacer con él. Por eso podemos querer acabarlo: “el rostro está expuesto, amenazado, como invitándonos a un acto de violencia. Al mismo tiempo, el rostro es lo que nos prohíbe matar”. Emmanuel Lévinas, *Ética e infinito*, pp. 71-72.

comprende una adecuación entre el objeto y la idea de quien percibe el objeto, sino que trasciende esta característica del entendimiento porque ni es un objeto, ni se deja aprehender. El rostro se expresa tal como es y lo hace libremente, es decir, se trata de una revelación: “es por sí mismo y no con referencia a un sistema”.¹⁹⁰

Cabe remarcar que el Otro no es el ser humano común, generalizado, sino un ser concreto. Lévinas utiliza términos metafísicos y figuras literarias para referirse al Otro, por lo que es posible imaginarse que el Otro es un ser que no habita en este mundo o que es más que las simples personas que nos rodean. De hecho, ya hemos explicado que el rostro del Otro no es el rostro físico de la persona, sino más que eso, es más que esa simple forma. Considero que la dificultad para definir este concepto complica la comprensión de la propuesta ética de Lévinas, pues parece alejarnos del ámbito real y concreto de nuestra vida. No obstante, Lévinas pretende sumergirnos en el fondo originario de nuestra existencia, en esa realidad en la que nadie puede responder por mí al llamado que el Otro me hace. Resulta interesante que, al hablar del Otro, Lévinas se refiera justamente a nuestros prójimos, es decir, a los más próximos y, por ende, a aquellos con quienes compartimos nuestra cotidianidad.¹⁹¹ En esas personas deberíamos ser capaces de acoger al Otro, porque ellas son el Otro que se nos presenta y nos interpela: “la metafísica se desenvuelve ahí donde se desenvuelve la relación social: en nuestra relación con los hombres”.¹⁹²

Por esta razón, podríamos sostener que el rostro del Otro incluye el rostro físico del Otro, aunque sea más que eso. La presencia también es el cuerpo físico del Otro, porque esa es la ventana hacia el rostro en el sentido metafísico de la interpelación ética que, según Lévinas, es anterior a cualquier cultura, identidad, ideología, etcétera.¹⁹³ Lo que quiero decir es que sin el cuerpo sufriente del Otro muy difícilmente entenderemos lo que es el rostro del Otro. Así, la indigencia, la miseria, la desnudez, no pueden ser una simple analogía para

¹⁹⁰ *Idem.*

¹⁹¹ El término cotidianidad podría hacernos pensar en monotonía y, por lo tanto, contradecir la novedad de la irrupción del Otro. De hecho, Lévinas critica que en nuestra sociedad ya estamos asimilados en ciertas relaciones, es decir, que nos acostumbramos a los demás y, por ende, vivimos la despersonalización, la totalidad. Aunque, en este sentido, sea posible afirmar que el Otro no aparece cotidianamente, yo quiero defender que allí también puede revelarse el Otro, es decir, que el Otro es capaz de transformar nuestra realidad desde la cotidianidad. No hace falta tener una experiencia extraordinaria para que brote la novedad, con las personas más cercanas tenemos constantemente relaciones éticas.

¹⁹² Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito...*, p. 102.

¹⁹³ Olivia Navarro, “El rostro del otro...”, pp. 182-183.

comprender el rostro, sino una realidad que se expresa en el cuerpo y en el rostro físico del Otro y que, por lo tanto, me permite reconocer que esa corporalidad tiene algo más profundo, esconde algún misterio; en suma, que tiene detrás suyo un rostro. De esta manera, creo que de la corporalidad emana el acto comunicativo, que sabemos que va más allá de esta corporalidad. Esto implica cambiar nuestra concepción de la corporalidad, porque no es solo lo que está ahí delante, sino lo que está viniendo, lo que se está creando como fruto de la irrupción del Otro, de lo santo, del Bien.

El cuerpo sufriente es, entonces, un acontecimiento que se hace mandato, esto es, un acontecimiento que brota de la libertad del Otro y exige una responsabilidad. En efecto, deberíamos ser capaces de reconocer en cada ser humano algo más que su simple forma, algo trascendente, o, por lo menos, deberíamos ser conscientes de que no es posible reducir la realidad del Otro a nuestras ideas; deberíamos ser conscientes de que el Otro, así como yo, es un misterio o, mejor aún, es santo. En conclusión, aquí no negamos la corporalidad, porque sin el cuerpo físico del Otro no lograría sentirme interpelado y, por lo tanto, no me sentiría responsable de nada, pero comprendemos la corporalidad de otro modo: desde el rostro, presencia que vincula la materialidad con la santidad, mandato que hace al cuerpo éticamente. Cabe señalar que yo también me hago en este mandato, porque paso de ser un cuerpo de gozo a un cuerpo en vínculo, a un cuerpo de cuidado. Este es el sentido de la primacía del Otro sobre el Mismo, el sentido de la asimetría total en la relación. No puedo entender el yo sin el Otro que me exige una respuesta, sin el rostro del Otro que suscita que mi cuerpo en apertura se haga responsable de la diferencia.¹⁹⁴

Sin duda, la desnudez también nos habla del Otro como víctima, es decir, como un ser vulnerable y miserable: el rostro del Otro es “el rostro del Extranjero, de la viuda y del huérfano”.¹⁹⁵ Esto evoca una experiencia cotidiana: cuando vemos a un habitante de calle, suponiendo que no nos hemos acostumbrado a su indigencia y que no lo ignoramos en su miseria, nos conmovemos profundamente, nuestra estructura se desarticula, nuestros conceptos se rompen, nuestra alegría se desvanece... Ese es el Otro que se nos presenta y

¹⁹⁴ Pedro Reyes, “Poder, fecundidad, comunidad: la cuestión ontológica del poder en Emmanuel Levinas” en *Xipe Totek*, Departamento de Filosofía y Humanidades, Iteso, año 28, N° 112, Guadalajara, 2019, pp. 331-347, p. 342.

¹⁹⁵ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito...*, p. 101.

nos moviliza.¹⁹⁶ Puede ser una sensación que dure unos segundos ante la prisa que llevamos por nuestras actividades cotidianas, pero es un sentimiento profundo que apremia, que clama, que duele. Tanto así que luego preferimos, una y otra vez, voltear la mirada, universalizar a ese Otro, robarle su libertad de llamarnos. Por supuesto que lo que sentimos puede surgir por ver su rostro sucio y sufriente, pero el rostro al que se refiere Lévinas es más que ese rostro físico, es el rostro de su realidad completa, de su vida marcada por la fragilidad: su presencia vulnerable y santa es el discurso de su rostro. Así, Lévinas afirma que lo absolutamente trascendente acontece en la carencia absoluta, algo que parece contradictorio, pero que, una vez más, nos ubica en aquello que rebasa los límites de nuestra razón.

Aunque la relación ética no se identifica con la ontología que busca una verdad absoluta, podemos afirmar que la relación ética también es un camino hacia la verdad, un camino que utiliza la razón no como poder, sino como apertura para acoger algo que no contiene. Más aún, Lévinas afirma que “sin separación no habría habido verdad, solo habría habido el ser”.¹⁹⁷ Es interesante que Lévinas insinúe que el deseo metafísico también es un camino válido y legítimo para llegar a la verdad, porque significa que podemos buscar y hallar la verdad en el Otro, siempre y cuando nuestra búsqueda no surja de una necesidad:

La verdad surge allí donde un ser separado del otro no se abisma a él, sino que le habla. El lenguaje que no toca al otro, ni aun tangencialmente, apunta al otro al interpretarlo, o al obedecerle en toda la rectitud de estas relaciones.¹⁹⁸

Lo importante del lenguaje en la relación metafísica es que abre la posibilidad de la escucha: el lenguaje sería, en primer lugar, dejar que el Otro me hable, reconocer que el discurso del Otro es una enseñanza para mí, es una buena noticia para mí. He afirmado que el discurso del Otro es, ante todo, presencia, pero eso no significa que sea un discurso que excluye el uso de las palabras para entrar en la relación metafísica. Quisiera acudir al discurso de las víctimas del conflicto armado colombiano para que reconozcamos la vulnerabilidad del Otro y la importancia de la escucha para atender a su llamado, pero también para que reconozcamos que el Otro no es solamente una víctima, sino un testigo. Así, el Otro no puede ser únicamente expresión de la violencia y, por lo tanto, testigo de la violencia, porque eso sería reducirlo, negar sus posibilidades creadoras y transformadoras; el Otro es también y,

¹⁹⁶ Aunque también puede no movilizarnos. No responder es también una posible respuesta. Lo cierto es que el llamado del Otro está allí, el llamado del Otro acontece.

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 84.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 85.

sobre todo, testigo de santidad. De esta manera, nos acercaremos a los testimonios de estas personas teniendo claro que su presencia es más que este discurso, pero que en sus palabras también se refleja su miseria y su clamor: «no me mates»; así como su bondad. Podríamos decir que estos testimonios son una expresión de su rostro frágil y sufriente que me llama o, mejor aún, que nos llama a responder. Son una expresión de santidad que nos ordena revelarnos contra la violencia, esto es, buscar un modo en el que nosotros mismos seamos bien, así como el Otro es Bien.

2.6. La escucha a las víctimas como experiencia de apertura al rostro del Otro

La Comisión de la Verdad en Colombia realizó un trabajo de escucha incondicional a las víctimas del conflicto armado. Prueba de ello es el *Informe Final* y, especialmente, el libro testimonial *Cuando los pájaros no cantaban*, que recoge la voz de miles de personas afectadas por la violencia:

Traemos una palabra que viene de escuchar y sentir a las víctimas en gran parte del territorio colombiano y en el exilio; de oír a quienes luchan por mantener la memoria y se resisten al negacionismo, y a quienes han aceptado responsabilidades éticas, políticas y penales.¹⁹⁹

La Comisión de la Verdad definió su trabajo de la siguiente manera:

Durante más de tres años escuchamos a más de 30.000 víctimas en testimonios individuales y encuentros colectivos en 28 lugares donde establecimos Casas de la Verdad, en resguardos y comunidades afrocolombianas, en *kumpañys* gitanos y entre los raizales, así como en el exilio en 24 países. Recibimos más de mil informes de la sociedad civil organizada, empresas, organizaciones por la defensa de los derechos humanos y la naturaleza, buscadoras de desaparecidos, mujeres y población LGBTIQ+; de cientos de niños y miles de jóvenes, además de quienes fueron llevados a la guerra a esas edades. Escuchamos a todos los expresidentes vivos, a intelectuales, periodistas, artistas, políticos, obispos, sacerdotes y pastores, y nos reunimos muchas veces con la fuerza pública y recibimos del presidente Iván Duque el *Aporte a la verdad* de las Fuerzas Militares. Escuchamos a comparecientes ante la JEP y sostuvimos reuniones y actos de reconocimiento con excombatientes de las FARC-EP, miembros del Partido Comunes, exintegrantes de las demás guerrillas, exparamilitares del Pacto de Ralito y otros responsables que están en las cárceles.²⁰⁰

¹⁹⁹ Francisco de Roux, *Convocatoria a la paz grande...*, p. 12.

²⁰⁰ *Ibidem*, pp. 14-15.

Así, con el objetivo de cumplir la misión de esclarecer la verdad sobre el conflicto interno, la Comisión de la Verdad se dedicó, en un primer momento, a escuchar a las víctimas, a acoger la realidad de las víctimas, la corporalidad que brota de la aparición del Otro:

Nos han puesto ante la realidad de las víctimas y responsables los más de 500 encuentros de diálogo social para escuchar la verdad, los de reconocimiento de responsabilidades, las juntas de mujeres, la presencia en mingas y comunidades ribereñas o de montaña, con sus correspondientes caminatas, horas de mula, camioneta y aviones; los actos de convivencia, las acogidas de grupos que traen su tragedia y los miles de horas de testimonios individuales y colectivos.²⁰¹

Desde luego que, en un segundo momento, la Comisión de la Verdad se dedicó a investigar cuáles eran los motivos de la guerra, quiénes fueron los responsables, cuál fue el papel del Estado y de la sociedad, y cómo evitar que continúe la espiral de la violencia. Pero me parece fundamental recalcar que el primer paso fue la escucha a las víctimas. Esta prioridad está íntimamente vinculada con la importancia que Lévinas le otorgó a la escucha del llamado del Otro para que acontezca la verdad: antes de formular explicaciones o razones es necesario dejarse interpelar por el Otro, es necesario atender al dolor del Otro, al rostro del Otro. Más aún, el trabajo de escucha a las víctimas por parte de la Comisión de la Verdad nos remite una vez más a la santidad del Otro: los cuerpos que se acercan con su testimonio son santos, revelan el Bien como mandato, por lo que es preciso acogerlos y recibirlos con la reverencia con la que se recibe al maestro, con la que se recibe al Señor.

El rostro del Otro genera en el Mismo una herida, abre un espacio en el que se posibilita el vínculo ético más allá del gozo, más allá del egoísmo. Así, mi corporalidad, que se constituye en esta relación metafísica, alberga todo lo que el Otro me diga, todo lo que el otro me exprese. Es importante recordar que el discurso del Otro es gratuito, no se da por mis méritos o por mi dignidad, sino por elección libre. El Otro decide revelarse y me elige para ser interpelado por su rostro, por su misterio. En este sentido, en el espacio creado²⁰² por el rostro del Otro caben sus testimonios, su cuerpo herido, su condición de excluido, su santidad, etcétera: “la enseñanza me crea en cuanto me insta en un nuevo espacio donde mi libertad queda situada en la confianza libre y primera del otro, como su condición absoluta

²⁰¹ *Ibidem*, p. 20.

²⁰² “Lévinas considera a la enseñanza un acto creador, fecundidad, a diferencia del poder no-creador de la manipulación. La fecundidad es obrar un existir pluralista, de yo y otro, al mismo tiempo, en un acto que precede toda libertad”. Pedro Reyes, “Poder, fecundidad, comunidad...”, p. 342.

y fundamental”.²⁰³ Teniendo presente la diversidad de formas en las que el discurso del Otro puede provocar mi respuesta, vamos a recoger el testimonio de dos personas que sufrieron directamente las consecuencias del conflicto armado colombiano para reconocer cómo, en su discurso, acontece la interpelación del rostro del Otro.

El primer testimonio es el de una mujer, hija de Reinaldo Pastrana Núñez, presidente del concejo municipal de Tarqui, Huila, que narra cómo las FARC-EP asesinaron a su padre el 15 de diciembre de 2002. Esta mujer empieza reconociendo que admiraba mucho a su papá por ser un excelente líder, pero que poco a poco el temor se fue apoderando de ella y de su familia por la presencia de las FARC-EP en una población cercana: “uno como que empezaba a tener temor. Pero uno nunca se imaginaba que lo iba a vivir tan de cerca, que iba a estar en nuestra vereda”.²⁰⁴ Efectivamente, llegó el momento del terror:

En octubre del 2002, el 17 de octubre, hicieron presencia las FARC. El Bloque Uriel Varela. Se presentaron allá en la vereda. Fueron a nuestra casa, nos preguntaron por mi papá. Ellos sabían que él era concejal. Llegaron allá: «Don Reinaldo, necesitamos que nos convoque a la comunidad».²⁰⁵

La guerrilla se hizo sentir en Tarqui, quería que la comunidad reconociera su poder y se sometiera a su control:

Ya el 20 de octubre, o sea, esa misma semana, le llegó a mi padre la carta de amenaza donde decía que si no renunciaban él y todos los del Concejo, iba a haber la misma consecuencia que había habido en Campoalegre. Claro, todos nos atemorizamos porque en Campoalegre habían asesinado al alcalde, dos concejales y creo que el sobrino del alcalde.²⁰⁶

Reinaldo obedeció y, aunque el Gobierno no aceptó su renuncia, él dejó de asistir a las sesiones del Concejo, pero seguía bajando al pueblo para hacer otras diligencias, lo que no le gustó a la guerrilla. Las amenazas continuaron: “a nuestra casa fueron como unas tres veces. Nos desalojaban a todos, atemorizándonos con las armas”.²⁰⁷ Esta difícil situación la movió a ella y a sus hermanas a pedirle a su padre que se fueran de Tarqui, pero él se negó: “no, hijas, adonde vayamos ellos nos van a encontrar. Hay que ponerles la frente en alto. Hay

²⁰³ *Idem.*

²⁰⁴ Alejandro Castillejo-Cuéllar, “Como si la muerte le dijera qué hacer” en *Cuando los pájaros no cantaban: historias del conflicto armado en Colombia. Volumen Testimonial*, Nathalia Salamanca Sarmiento y Magdalena Frías Cruz (Coord.), Comisión de la Verdad, Bogotá, 2022, p. 96.

²⁰⁵ *Idem.*

²⁰⁶ *Idem.*

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 97.

que estar aquí poniéndole el pecho a la situación”.²⁰⁸ Finalmente, esta mujer relata cómo el 15 de diciembre su papá actuaba como si presintiera que lo fueran a matar. Él les insistió a todas que fueran a un bautizo al que los invitaba un amigo suyo. Ella no quería dejar de atender su tienda, por lo que su papá se comprometió a cubrirla. Los dos se dirigían a la tienda para que ella pudiera mostrarle a su papá los pedidos que debía entregar ese día, pero él se detuvo un momento en un billar donde se reunía la comunidad los domingos y le pidió a su hija que siguiera adelante. A Reinaldo lo mataron mientras ella lo esperaba en la tienda:

Yo escuchaba que «¡pa!, ¡pa!, ¡pa!», como disparos, pero a la vez parecían golpes. Estaba ahí cuando vi que alguien bajaba corriendo y me dice «cierre, escóndase que mire que allá en el billar mataron a un poco». Me escondí. Empecé a llorar y a llorar. «¿Ahora cómo me voy a ir? Mi papá estaba en el billar».

Yo digo que mi papá sabía lo que iba a suceder. Ese día no quería que estuviéramos con él, no nos quería cerca. Como que él no estaba con esa tranquilidad. Yo no hallaba qué hacer ese día. Yo no quería ni pasar por ahí, porque tenía que pasar por ahí. «Dios mío, ¿ahora cómo voy a pasar por ahí y ver a mi papá así?».²⁰⁹

El segundo testimonio es el de una mujer que comparte cómo se convirtió en defensora de derechos humanos luego de la dolorosa búsqueda de su hijo asesinado por el Ejército y presentado como guerrillero dado de baja en combate. Ella vivía en Soacha, un municipio aledaño a Bogotá, en donde el 6 de febrero del 2008 desapareció su hijo de tan solo dieciséis años: “después de desaparecerse, voy a la Fiscalía el viernes por la tarde. Fui llorando, hecha un mar de lágrimas”.²¹⁰ Ocho meses después salió un titular en el noticiero que decía que habían aparecido algunos cuerpos en una fosa común en Ocaña, Norte de Santander, un departamento al norte del país, lejos de Soacha. Ella no se encontraba en ese momento en casa, por lo que le pidió a su hija que fuera a Medicina Legal a buscar a su hermano:

La doctora que salió se quedó sorprendida mirándola. «Doctora, ¿usted por qué me mira así?». La doctora le mostró una foto que le habían enviado de Ocaña y mi hija le dijo «es mi hermano». Ella cuenta que en ese momento la silla se le desplomó, que se la tragó la tierra. «Es mi hermano, es mi hermano», dijo, y se puso a llorar. Ella lo vio únicamente de la cintura para arriba. Tenía moretones en la cara, había sido torturado.

Ese día llegué a Bogotá como a las tres de la tarde. Mi hija me dijo «mami, yo no quisiera darle esta noticia, pero mi hermano está muerto». Caí de rodillas y lo único que hice fue pedirle a papito Dios que por favor me dijera que no era mi hijo. «Dígame, papito Dios,

²⁰⁸ *Idem.*

²⁰⁹ *Idem.*

²¹⁰ Alejandro Castillejo-Cuéllar, “Uno sabe quién es su hijo” en *Cuando los pájaros no cantaban: historias del conflicto armado en Colombia...*, p. 202.

que no es mi hijo», porque uno está seguro de cómo cría a sus hijos, cuáles fueron los principios que les enseñó.²¹¹

Sí, era su hijo, lo habían reconocido en Medicina Legal a través de imágenes. Ahora debían ir a Ocaña a recoger su cuerpo:

Lo primero que me dijo el fiscal que estaba ahí fue «ah, usted es una de las que viene por los guerrilleros esos que el Ejército tuvo que matar». «No, yo vengo por Jaime Steven Valencia Sanabria. Él no era ningún guerrillero». «Ay, señora, da lo mismo. Es uno de esos guerrilleros que el Ejército obligadamente tuvo que matar». O sea, sin preguntarle quién los había matado me dio la respuesta. «¿Y cuándo asesinaron a mi hijo?». «El 8 de febrero en la tarde». «Pero si mi hijo fue desaparecido el 6 de febrero y fue asesinado el 8 de febrero, ¿a qué horas fue guerrillero? ¡El nunca tuvo un arma en sus manitas! ¡Él estudiaba!». ²¹²

Finalmente, luego de varios meses de sufrimiento, pudo sepultar a su hijo y empezó una lucha en defensa de los derechos humanos, en defensa de las víctimas de desapariciones y ejecuciones extrajudiciales, lo que le significó fuertes amenazas y el exilio en Suecia:

Sí, nos da miedo. Obvio que nos da miedo, que nos puedan matar. Pero es que tenemos que hacerlo, tenemos que decir, tenemos que contar. No podemos permitir que esto siga sucediendo. El amor a nuestros hijos nos hace más fuertes para seguir.²¹³

Estos testimonios no solo expresan la muerte de Reinaldo y Jaime. No son solo un acto de memoria o una contribución histórica, sino que expresan el rostro de las víctimas. Expresan su dolor, su miseria, su vulnerabilidad, su desnudez. La corporalidad de estas mujeres, que alberga los cuerpos torturados y asesinados de sus familiares, es una revelación, con todas sus expresiones, pero también con toda su presencia, física y metafísica, que nos interpela ante la barbarie de la guerra. Sus testimonios son un discurso, con ellos nos dicen: «no me mates, no repitas esta tragedia»; pero también nos dicen: «sé tú mismo una expresión del Bien». Ambas mujeres, así como muchas otras, son testigos de santidad. Su testimonio es presencia del Otro que hace del Bien un mandato. Esta es la fuerza del Otro, la fuerza del infinito que se da libremente. Cuando escuchamos su testimonio, cuando leemos sus relatos, cuando vemos su lucha, cuando vemos sus cuerpos, estamos ante su rostro: es el rostro del Otro que viene a hacernos responsables, a elegirnos para responder a su llamado. En definitiva, estas mujeres, con su presencia, con su discurso, del que aquí solo compartimos una parte, expresan el infinito, revelan el Bien, posibilitan la venida de lo santo. No podemos

²¹¹ *Ibidem*, p. 203.

²¹² *Ibidem*, p. 204.

²¹³ *Ibidem*, p. 205.

ser indiferentes a su palabra, no podemos quedar igual ante su discurso, pues este se impone con fuerza, con la fuerza del mandato que nos hace responsables.

En efecto, el lenguaje implica al Mismo y al Otro, por lo que no podemos quedarnos únicamente en la llamada. Hemos reconocido que la primacía está en el discurso del Otro, en la aparición del rostro del Otro, pero la relación metafísica exige una respuesta ante el clamor del Otro, por lo que el discurso del Otro debe ir acompañado de mi propio discurso también. Sin duda, será preciso evaluar nuestro lenguaje porque “no todo discurso es relación con la exterioridad”,²¹⁴ esto es, con nuestro discurso podemos respetar o corromper la libertad del Otro, lo que marca una diferencia trascendental entre la justicia y la injusticia, entre la paz y la violencia. En el siguiente capítulo profundizaré en la respuesta del Mismo, en esa atención y apropiación del mandato del Otro que transforma al Mismo y le permite establecer relaciones éticas con el Otro y con los otros, es decir, con la sociedad entera.

²¹⁴ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito...*, p. 93.

III. De la relación cara a cara al *nosotros*

3.1. Introducción

Según Lévinas, el encuentro con el Otro nos conduce a la justicia, es decir, a responder al llamado que el Otro nos hace. La relación ética pone en cuestión el uso de nuestra libertad arbitraria y, de esta manera, provoca una interpelación capaz de motivar una actitud crítica que destapa la realidad de nuestra responsabilidad frente al Otro. En este capítulo voy a argumentar que el *Informe Final* de la Comisión de la Verdad en Colombia apela a la reflexión ética de la que habla Lévinas, es decir, a la pregunta por el uso de nuestra libertad y por la responsabilidad de cada colombiano ante la barbarie que hemos vivido en nuestro país. No me refiero únicamente a la responsabilidad de quienes cometieron masacres directamente, sino a la responsabilidad de todos nosotros ante el dolor de más de nueve millones de víctimas en Colombia.

3.2. Más allá del rostro

Al final de *Totalidad e infinito*, Lévinas sugiere que no nos podemos quedar en el rostro, que debemos ir más allá del rostro o, mejor aún, que el rostro, en su infinitud, es capaz de llevarnos más allá de sí mismo: “el *Eros* va pues más allá del rostro”.²¹⁵ Así, el deseo metafísico corresponde al amor que busca el Bien del Otro y, por ende, nos conduce a la justicia social. Antes de referirnos a esta justicia, es importante recordar dos características fundamentales del Otro: su separación y su exterioridad.²¹⁶ Por su separación reconozco que es distinto a mí, que no lo puedo apresar en mis manos, y que es santo. Por su exterioridad (que también hace referencia a su separación) reconozco que en su rostro²¹⁷ acontece una revelación, que su llamado es fuente de enseñanza y verdad:

El hombre en tanto que Otro nos viene desde fuera, separado —o santo— rostro. Su exterioridad, es decir, su apelación por mí, es su verdad. Mi respuesta no se agrega a un

²¹⁵ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito...*, p. 274.

²¹⁶ “La exterioridad, como esencia del ser, significa la resistencia de la multiplicidad social a la lógica que totaliza lo múltiple”. *Ibidem*, p. 296.

²¹⁷ “Esta presentación del ser exterior que no encuentra en nuestro mundo ninguna referencia la hemos llamado rostro. Y hemos descrito esta relación con el rostro que se presenta en la palabra, como deseo, bondad y justicia”. *Ibidem*, p. 300.

«núcleo» de su objetividad como un accidente, sino que *produce* así su verdad (que su «punto de vista» sobre mí, no podría abolir). Esta excedencia de la verdad sobre el ser y sobre su idea que sugerimos por la metáfora de «curvatura del espacio intersubjetivo»,²¹⁸ significa la intención divina de toda verdad. Esta «curvatura del espacio» es, tal vez, la presencia misma de Dios.²¹⁹

En estas últimas palabras se expresa algo que defendí antes: el Otro es expresión de Dios. Lévinas también afirma que “la divinidad guarda las distancias. El Discurso es discurso con Dios y no con los iguales, según la distinción establecida por Platón en el Fedro. La metafísica es la esencia de este lenguaje con Dios, conduce por encima del ser”.²²⁰ El ser no está dado por la razón, sino que acontece en la relación entre los seres humanos.²²¹ Por este motivo, el ser no es lo primero en Lévinas; lo primero es el Otro ante mí, lo primero es la interpelación ética. Las relaciones siempre cambian, la vida es novedad y, por lo tanto, querer determinar el infinito a partir del ser es atentar contra su libertad. De esta manera, lo que tenemos, antes que el ser, es la vida misma. Lo que tenemos son relaciones humanas, es el cara a cara. Desde luego que mi relación con el Otro no termina en el Otro, esta sería una pobre realidad:

La trascendencia es tiempo y va hacia el Otro. Pero el Otro no es el término: no detiene el movimiento del Deseo [...] La trascendencia —el para el Otro— la bondad correlativa del rostro, funda una relación más profunda: la bondad de la bondad. La fecundidad que engendra la fecundidad realiza la bondad: más allá del sacrificio que impone un don, el don del poder del don, la concepción del hijo. Aquí, el Deseo [...] Deseo que no es una falta, Deseo que es la independencia del ser separado y su trascendencia, se cumple; no al satisfacerse y al declararse así necesidad, sino al trascenderse, al engendrar el Deseo.²²²

El deseo, entonces, va más allá del rostro, no se cumple, se trasciende y engendra deseo. Esta es la fecundidad. Pienso en un alfarero que hace una vasija de barro para su hijo. Sin duda, es un acto de bondad. Pero la bondad queda allí, se posee en el objeto. En cambio, si pensamos en la fecundidad, en el alfarero que engendra un hijo, podemos reconocer la bondad de la bondad.²²³ El hijo, en su subjetividad, es pura novedad, es capaz de vivir él

²¹⁸ Por «curvatura del espacio intersubjetivo» Lévinas entiende la total superioridad del Otro frente al Mismo, es decir, la diferencia radical en la relación entre seres humanos.

²¹⁹ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito...*, p. 295.

²²⁰ *Ibidem*, p. 301.

²²¹ “Partir del rostro como de una fuente en la que aparece todo sentido, el rostro en su desnudez absoluta, en su miseria de cabeza que no encuentra un lugar para reposar, es afirmar que el ser ocurre en la relación entre hombres, que el Deseo más que la necesidad ordena estos actos”. *Ibidem*, p. 303.

²²² *Ibidem*, pp. 278-279.

²²³ “El hijo no es solamente mi obra, como un poema o un objeto. No es tampoco, mi propiedad. Ni las categorías del poder, ni las del saber, describen mi relación con el hijo. La fecundidad del yo no es ni causa, ni dominación”. *Ibidem*, p. 285.

mismo la bondad. Así, la bondad no muere en él, se multiplica a partir de él. Esta es la bondad de la bondad. El deseo de hacer el bien al Otro, el deseo erótico no tiene un culmen, se engendra una y otra vez. Por supuesto que, si el hijo que recibe la vasija de barro se siente movido a hacer una vasija a su hermano, y este a su madre, etcétera, entonces podríamos hablar de una bondad extendida. Pero la bondad de la bondad acontece en y entre seres vivos (quizás no solo entre los seres humanos), porque en nosotros habita la divinidad: porque nosotros somos los seres separados que se relacionan.

El deseo de lo infinito no nos mueve únicamente a dar nuestras cosas o nuestras obras, sino a darnos a nosotros mismos, a dar la propia vida. Nos podríamos preguntar ¿no nos damos ya a nosotros mismos en nuestras obras? En efecto, pero este podría ser un deseo finito, porque las obras mueren. Las obras tienen un sentido para las personas, otorgado por las personas, y pueden ser adquiridas por cualquiera como mercancía. El absurdo de las obras es el anonimato en el que caen, el desconocimiento de su autor. Aunque nosotros también morimos, podemos resucitar porque somos santos, porque el infinito nos sobrecoge. El discurso, a diferencia de la obra, es expresión; en el lenguaje, tal como lo vimos en el segundo capítulo, se manifiesta el rostro del Otro en su unicidad; en fin, gracias al lenguaje es posible establecer relaciones éticas a partir de la escucha y respuesta al llamado del Otro. Así, el deseo de lo infinito es la donación absoluta, la entrega del propio ser.

Ahora bien, quizás este alfarero no vaya a tener hijos ni nietos, y no por ello muere la bondad. Recordemos que, aunque la fecundidad biológica es un ejemplo maravilloso, el deseo erótico no se reduce a ella. Las relaciones del alfarero, en tanto éticas, es decir, en tanto abiertas a escuchar el rostro del Otro, son fecundas y, por lo tanto, engendran bondad. El más allá del rostro se expresa en la difusión o en el contagio, si se me permite la expresión, de la relación ética entre el Mismo y el Otro en el resto de la sociedad. Sería pobre pensar que la relación ética, aunque nace de la relación cara a cara, únicamente se reduce a la relación interpersonal, porque en esta relación ya se encuentra implicado el tercero, aquel ser humano que me mira a través de los ojos del Otro:

El lenguaje, como presencia del rostro, no invita a la complicidad con el ser preferido, al «yo-tú» suficiente y que se olvida del universo; se niega en su franqueza a la clandestinidad del amor en el que se pierde su franqueza y su sentido y se torna risa o arrullo. El tercero me mira en los ojos del otro: el lenguaje es justicia. No decimos que haya rostro desde el principio y que, a continuación, el ser que éste manifiesta o expresa,

se preocupe de la justicia. La epifanía del rostro como rostro, introduce la humanidad. El rostro en su desnudez de rostro me presenta la indigencia del pobre y del extranjero [...] El pobre, el extranjero se presentan como iguales. Su igualdad en esta pobreza esencial, consiste en referirse a un tercero, así presente en el encuentro y al que, en el seno de su miseria, el Otro sirve ya. Se une a mí. Pero me une a él para servir, me manda como un señor.²²⁴

No podemos negar las implicaciones que tiene extender esta relación metafísica a un colectivo o a una sociedad, es decir, al ámbito de la justicia. Podemos pensar, en un primer momento, que brotarían ciertas dificultades al querer universalizar la relación cara a cara, como si regresáramos a aquella totalidad de la cual hemos querido escapar. Podemos reconocer, en un segundo momento, que sería muy complicado querer incorporar un tipo de relación desestructurada e inesperada como la relación ética (el rostro se expresa, no lo podemos descifrar previamente, no lo esperamos, irrumpe en nosotros y nos desborda, no podemos quedarnos con él) en una sociedad que se encuentra estructurada y que tiene ciertas normas lógicas para su correcto funcionamiento. Pero es importante tener presente que, para Lévinas, el tercero no se encuentra en una segunda instancia con respecto a la relación cara a cara. En otras palabras, la escucha al clamor de la sociedad está implícita en la escucha al clamor del Otro, porque el Otro me permite escuchar a todos mis hermanos.

3.3. La fraternidad

En el primer capítulo expuse que la relación erótica y la filialidad son relaciones que salen de la violencia posesiva de la ontología. Existe otro tipo de relación que podemos considerar una relación ética: la fraternidad.²²⁵ Es importante recordar la *creatio ex nihilo* para reconocernos diferentes y, a la vez, hermanos. Por nuestra creación a partir de la nada “se afirma [nuestro] parentesco, pero también [nuestra] heterogeneidad radical, [nuestra] exterioridad recíproca a partir de la nada”.²²⁶ De esta manera, la relación fraternal, de nuevo, no solo en el sentido biológico, puede ayudarnos a comprender el modo en el que la relación entre el Mismo y el Otro permea al cuerpo de la sociedad, es decir, es capaz de impactar a todos los seres humanos:

²²⁴ *Ibidem*, p. 226.

²²⁵ “Filiación y fraternidad —relaciones de parentesco sin bases biológicas— metáforas corrientes de nuestra vida cotidiana. La relación de maestro a discípulo no se reduce a ellas, pero ciertamente las comporta”. Emmanuel Lévinas, *Ética e infinito*, p. 62.

²²⁶ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito...*, p. 297.

El yo humano se implanta en la fraternidad: que todos los hombres sean hermanos no se agrega al hombre como una conquista moral, sino que constituye su ipseidad. Porque mi posición de yo se *efectúa* en la fraternidad, el rostro puede presentarse como rostro. La relación con el rostro en la fraternidad es la que otro aparece a su vez como solidario de todos los otros, constituye el orden social, la referencia de todo diálogo con el tercero por el cual el *Nosotros* —o la fracción— engloba la oposición del cara a cara, hace desembocar lo erótico en una vida social, hecha de significancia y decencia, que engloba la estructura de la familia misma. Pero lo erótico, y la familia que lo articula, aseguran a esta vida en la que el yo no desaparece, pero es prometido y llamado a la bondad, el tiempo infinito del triunfo sin el cual la bondad sería subjetividad y locura.²²⁷

De esta manera, la relación cara a cara no solo nos ubica frente al clamor del Otro, sino que nos ubica frente a todos los otros; nos hace sentir como uno entre muchos, como una persona en medio de toda la sociedad en su diversidad y pluralidad.²²⁸ El infinito se me presenta a través de este hermano en particular, a través del rostro del Otro, pero también se me puede presentar a través de cualquiera de mis demás hermanos, todos ellos tan distintos, pero aun así mis hermanos. Más aún, en el rostro del Otro ya se encuentra el tercero de alguna manera, ahí ya está la referencia a toda la humanidad.²²⁹ Cuando Lévinas afirma que debemos ir más allá del rostro quiere decir que debemos ir a la primera persona del plural, al *nosotros*, para descubrir allí la continuación o la ampliación, si se quiere, de la experiencia humana vital, esto es, la novedad de las relaciones éticas:

La paternidad se produce como un porvenir innumerable, el yo engendrado existe a la vez como único en el mundo y como hermano entre hermanos. Yo soy yo y elegido, pero ¿dónde puedo ser elegido, sino entre otros elegidos, entre los iguales? El yo, en tanto que yo, se mantiene pues vuelto éticamente hacia el rostro del otro: la fraternidad es la relación misma con el rostro en la que se lleva a cabo a la vez mi elección y la igualdad, es decir, el dominio ejercido sobre mí por el Otro. La elección del yo, su ipseidad misma, se revela como privilegio y subordinación, porque no lo pone entre otros elegidos, sino precisamente de cara a ellos, para servirles y nadie lo puede sustituir para medir la extensión de sus responsabilidades.²³⁰

Tanto la filialidad como la fraternidad reflejan la relación con la exterioridad, con la diferencia, con lo Otro. Esta relación, como lo desarrollamos en el segundo capítulo, implica la separación. Sin embargo, cabe recalcar que no por ello se anula la interioridad de la que

²²⁷ *Ibidem*, pp. 287-288.

²²⁸ “El cara-a-cara —relación última e irreductible que ningún concepto podría abarcar sin que el pensador que piensa este concepto se encuentre de pronto frente a un nuevo interlocutor— hace posible el pluralismo de la sociedad”. *Ibidem*, pp. 295-296.

²²⁹ “Todo lo que sucede «entre nosotros» concierne a todo el mundo, el rostro que lo mira se coloca en el pleno día del orden público, aun si me separo de él al buscar con el interlocutor la complicidad de una relación privada y una clandestinidad”. *Ibidem*, p. 226.

²³⁰ *Ibidem*, p. 287.

hablamos en el primer capítulo. En efecto, la relación ética requiere de una interioridad, entendida esta como el secreto del Otro (que cada uno tiene y, por lo tanto, yo también tengo) que marca una ruptura con la totalidad, nos abre a un tiempo siempre nuevo y nos impulsa a las relaciones sociales:

La separación solo es radical si cada ser tiene su tiempo, es decir, su *interioridad*, si cada tiempo no es absorbido en el tiempo universal. Gracias a la dimensión de la interioridad, el ser se niega al concepto y resiste a la totalización [...] La discontinuidad de la vida interior interrumpe el tiempo histórico [...] Lo real no debe estar determinado solamente en su objetividad histórica, sino también a partir del *secreto* que interrumpe la continuidad del tiempo histórico, a partir de intenciones interiores. El pluralismo de la sociedad solo es posible a partir de este secreto [...] El acceso a la realidad social a partir de la separación del Yo, no es devorado en la «historia universal» en la que solo aparecen totalidades.²³¹

No pretendo dar una fórmula general para que la relación ética se exprese en toda una sociedad. Eso significaría haber malgastado las páginas anteriores explicando la necesidad de evitar la totalidad para acoger el infinito en su multiplicidad, en su fragilidad y en su desbordante significado. De hecho, Lévinas tampoco persigue un objetivo de este tipo, pues él no hace una ética normativa ni se centra en la política, sino que prioriza el cuestionamiento ético que brota del rostro del Otro, que escapa a nuestra lógica y a nuestras categorías. Ciertamente, la propuesta ética de Lévinas es sólida cuando acontece la relación originaria; su desarrollo más fuerte está en el encuentro entre el Mismo y el Otro. No obstante, la aparición del tercero y la constitución del *nosotros*, a pesar de ser nociones muy interesantes a nivel metafísico, no ofrecen pistas claras sobre las posibilidades de experimentar relaciones éticas en una sociedad como la sociedad colombiana. Esto tiene una ventaja y una desventaja. La ventaja es reconocer que, si no partimos de nuestras relaciones cara a cara, muy difícilmente llegaremos a generar un cambio en nuestro modo de relacionarnos en grupos o colectivos más amplios.

Así como la relación ética interpersonal se establece al atender al rostro del Otro que se me presenta divino en su fragilidad y grande en su pequeñez, la relación ética en la sociedad debe partir de la escucha atenta a los más pequeños a los ojos de nuestra sociedad del descarte: la viuda, el huérfano y el extranjero son hoy en día el migrante, el anciano, el indígena, el campesino y el pobre, porque ellos esconden y develan en su rostro la señoría y

²³¹ *Ibidem*, p. 81. Parte de esta cita se encuentra en el apartado *La totalidad de la historia* del primer capítulo. Sin embargo, me pareció necesario traerla a colación nuevamente.

el mandato del infinito. En otras palabras, no podemos evadir la herida del Otro que nos llama para construir una sociedad política basada en la ética. Sin duda, es necesario atravesar el clamor de las víctimas —cuya vida, como hemos dicho en el segundo capítulo, va más allá del testimonio del dolor y se convierte en testimonio de santidad— para poder recordar nuestra fraternidad y pensar un estilo de vida común.²³²

La desventaja es que al pensar en el clamor del Otro a nivel social surge la complejidad de la estructura social, así como la diversidad de las personas que la conforman. Unos podrán decir: «lo que tú consideras que es el Otro no lo es para mí». Otros dirán: «el rostro del Otro es un invento religioso». Otros se negarán a salir de la totalidad para seguir satisfaciendo sus necesidades y, por lo tanto, seguirán atentando contra el infinito. Ante estas dificultades no podemos perder de vista el punto de partida: la relación ética. Solo partiendo de las bases de la sociedad, es decir, de la relación cara a cara, de la relación con nuestro hermano, de la relación con nuestro prójimo, podremos construir relaciones éticas como pueblo.

Las limitaciones parecen desoladoras, pero no podemos creer que se trata de una fórmula mágica, sino de un proceso lento y arduo, que empieza por nosotros y por nuestra propia responsabilidad. Este es otro punto débil en la propuesta de Lévinas. Mientras no haya modo de garantizar que el otro se haga responsable, entonces no podremos afirmar con certeza que una sociedad se relaciona éticamente. Ahora bien, nosotros hacemos parte de la sociedad; nosotros también somos seres políticos; nosotros contamos en esta estructura que queremos construir de otra manera. Así, que cada uno de nosotros se afecte y atienda al mandato del Otro significa, por muy pequeño que parezca, un cambio social.

²³² “La comunidad humana que se instaura por el lenguaje —en la que los interlocutores permanecen absolutamente separados— no constituye la unidad del género. Se predica como parentesco entre los hombres [...] La paternidad no es una causalidad: sino la instauración de una unicidad con la cual la unicidad del padre coincide y no coincide. La no coincidencia consiste, concretamente, en mi posición como hermano, implica otras unicidades a mi lado, de suerte que mi unicidad de yo resume a la vez la suficiencia del ser y mi parcialidad, mi posición frente al otro como rostro [...] La fraternidad humana tiene así un doble aspecto, implica individualidades cuyo orden lógico no se reduce al orden de diferencias últimas en un género; su singularidad consiste en referirse cada una a sí misma (un individuo que tiene un género común con otro, no estaría suficientemente alejado de él). Implica, por otra parte, la comunidad de padre, como si la comunidad del género no aproximara bastante”. *Ibidem*, pp. 227-228.

3.4. El llamado a la responsabilidad ética²³³ en Colombia

Muchos podremos pensar que el trabajo por la paz en Colombia no nos concierne porque no hemos participado directamente del conflicto armado interno. Más aún, podríamos decir: «que los problemas de violencia que vivimos los arreglen quienes los han originado». Sin embargo, existe en nosotros un llamado a la responsabilidad:²³⁴ somos colombianos y si nosotros mismos no asumimos esta realidad (haciendo un examen detallado nos daremos cuenta de que nos concierne más de lo que pensábamos), nunca lograremos la paz que tanto anhelamos. Cabe resaltar que, según Lévinas, la subjetividad es, ante todo, ética y, por lo tanto, adquiere su sentido en la responsabilidad frente al Otro:

En este libro [*De otro modo que ser o más allá de la esencia*] hablo de la responsabilidad como de la estructura esencial, primera, fundamental, de la subjetividad. Puesto que es en términos éticos como describo la subjetividad. La ética, aquí, no viene a modo de suplemento de una base existencial previa; es en la ética, entendida como responsabilidad, donde se anuda el nudo mismo de lo subjetivo. Entiendo la responsabilidad como responsabilidad para con el otro, así, pues, como responsabilidad para con lo que no es asunto mío o que incluso no me concierne; o que precisamente me concierne, es abordado por mí, como rostro.²³⁵

²³³ Lévinas aborda con mayor profundidad el tema de la responsabilidad ética en su obra *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Expresiones tales como «heme aquí», «sustitución del otro» o «condición de rehén», que abordo más adelante en este capítulo para mejorar la comprensión de este tema, son explicadas por Lévinas en dicha obra y también son retomadas en otros libros, por ejemplo, *Ética e infinito*. En *Totalidad e infinito*, principal obra de análisis en este escrito, Lévinas utiliza términos como «fraternidad», «comunidad», «tercero» y «nosotros», que nos pueden ayudar a comprender la responsabilidad en la relación social y, eventualmente, hacer el vínculo con las expresiones que utiliza en sus obras posteriores. Sin duda, valdría la pena dedicar un trabajo completo al estudio del concepto de responsabilidad en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*.

²³⁴ «Responsabilidad: esta palabra trivial, esta noción que la moral más fácil (la moral política) convierte en deber, hay que tratar de entenderla tal como Lévinas la renovó, abriéndola hasta hacer que signifique (más allá de cualquier sentido) la responsabilidad de una filosofía distinta (aunque sigue siendo, en muchos aspectos, la filosofía perenne). Responsable: prosaica y burguesamente, suele calificar a un hombre maduro, lúcido y consciente, que actúa con mesura, toma en cuenta todos los elementos de la situación, calcula y decide, el hombre de acción y de éxito. Empero, he aquí que la responsabilidad — responsabilidad mía con el otro para con todos— se desplaza, no pertenece más a la conciencia, no es el obrar de una reflexión activa y ni siquiera un deber que se impone tanto desde fuera como desde dentro. Mi responsabilidad para con El Otro supone un vuelco tal que no puede señalarse más que por un cambio de estatuto de «yo», un cambio de tiempo y quizá un cambio de lenguaje». Maurice Blanchot, *La escritura del desastre*, Pierre de Place (trad.), Monte Avila, Caracas, 1990, pp. 28-29.

²³⁵ Emmanuel Lévinas, *Ética e infinito*, p. 79. En *Totalidad e infinito* Lévinas todavía no explica la responsabilidad como constitución subjetiva previa, esto lo hace explícitamente en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Lo que sí podemos leer repetidamente en *Totalidad e infinito* es que en el encuentro con el Otro yo estoy llamado a la responsabilidad. Así, al encontrarme con otros colombianos o, en general, con otros seres humanos, puedo ser siempre responsable.

Todos podemos coincidir en que una persona obtiene una mayor responsabilidad en la medida en la que ocupa un rol social más alto. Por ejemplo, un presidente debe ser más responsable que un alcalde, pues el presidente tiene a su cargo la población de todo un país, mientras que el alcalde tiene a su cargo únicamente los habitantes de una ciudad. No es igual la responsabilidad de un campesino, que debe responder por su propio trabajo, que la del dueño de una empresa productora de elotes, que debe responder por sus trabajadores, sus propiedades y sus productos. Así, entendemos que entre más universal sea nuestra labor o nuestro poder, mayor es nuestra responsabilidad.

Sin embargo, Lévinas no se refiere a esta responsabilidad diferencial o categorial, sino que apela a una responsabilidad más profunda y originaria: la responsabilidad ética de todo ser humano. De esta manera, la responsabilidad no es simplemente asunto de algunos, como si se tratara de una virtud que solo algunas personas desarrollan, o como si se tratara de una característica que se adquiere con la labor que desempeñemos o el cargo social que ocupemos, sino que es una realidad propia y constitutiva de todos y cada uno de nosotros. Somos seres sociales, sin embargo, antes de cualquier función social se encuentran nuestros vínculos, las relaciones interpersonales, el Otro. Desde luego que una relación social nos puede remitir directamente a un rol, a una necesidad o a un interés, pero podemos pensar en el encuentro entre el Mismo y el Otro que, a través del lenguaje, acontece como llamado y respuesta. En ese encuentro, previo a todo hacer, yace la responsabilidad que nos constituye como seres humanos:

El abordaje del rostro no es del orden de la percepción pura y simple, de la intencionalidad que va hacia la adecuación. Positivamente, diremos que, desde el momento en que el otro me mira, yo soy responsable de él sin ni siquiera tener que *tomar* responsabilidades en relación con él; su responsabilidad *me incumbe*. Es una responsabilidad que va más allá de lo que yo hago. Habitualmente, uno es responsable de lo que uno mismo hace. Digo, en *De otro modo que ser*, que la responsabilidad es inicialmente un *para el otro*. Esto quiere decir que soy responsable de su misma responsabilidad.²³⁶

Ahora bien, no podemos olvidar que, aunque todos somos responsables en tanto que todos somos seres humanos, yo no puedo exigir la responsabilidad del Otro. Yo debo hacerme cargo de mi propia responsabilidad y la otra persona deberá hacerse cargo de la suya. En efecto, en mi responsabilidad está el Otro, yo llego a ser responsable incluso de la

²³⁶ Emmanuel Lévinas, *Ética e infinito*, pp. 79-80.

responsabilidad del Otro, pero no puedo hacer que el Otro sea responsable de mi propia responsabilidad. En otras palabras, el llamado que el Otro me hace es intransferible, pues es el infinito quien me sobrecoge a mí y espera de mí una respuesta. La Comisión de la Verdad también apela a la responsabilidad en un sentido amplio y originario, razón por la cual empieza su *Informe Final* recogiendo una pregunta que el infinito pronuncia para cada uno de nosotros de manera personal:

Traemos un mensaje de esperanza y futuro para nuestra nación vulnerada y rota. Verdades incómodas que desafían nuestra dignidad, un mensaje para todas y todos como seres humanos, más allá de las opciones políticas o ideológicas, de las culturas y las creencias religiosas, de las etnias y del género [...] Un mensaje de la verdad para detener la tragedia intolerable de un conflicto en el que el ochenta por ciento de las víctimas han sido civiles no combatientes. Una invitación a superar el olvido, el miedo y el odio a muerte que se ciernen sobre Colombia por causa del conflicto armado interno. Lo hacemos a partir de la pregunta que ha cuestionado a la humanidad desde los primeros tiempos: *¿dónde está tu hermano?* Y desde el reclamo perenne del misterio de justicia en la historia: *la sangre de tu hermano clama sin descanso desde la tierra.*²³⁷

De esta pregunta primera, de este interrogante que nos recuerda nuestra condición relacional, social y ética, pueden surgir muchas otras preguntas que nos ubican ante una realidad y un contexto específico. “El reclamo de la indignación” que propone el *Informe Final* de la Comisión de la Verdad no es otra cosa que el cuestionamiento de nuestra responsabilidad ante la tragedia de la guerra, no es otra cosa que el clamor del Otro ante el horror de la violencia. A cada uno de nosotros nos corresponde atender al llamado que se nos hace directamente, a la pregunta que nos interpela personalmente:

¿Por qué el país no se detuvo para exigir a las guerrillas y al Estado parar la guerra política desde temprano y negociar una paz integral? ¿Cuáles fueron el Estado y las instituciones que no impidieron y más bien promovieron el conflicto armado? ¿Dónde estaba el Congreso, dónde los partidos políticos? ¿Hasta dónde los que tomaron las armas contra el Estado calcularon las consecuencias brutales y macabras de su decisión? ¿Nunca entendieron que el orden armado que imponían sobre los pueblos y comunidades que decían proteger los destruía, y luego los abandonaba en manos de verdugos paramilitares? ¿Qué hicieron ante esta crisis del espíritu los líderes religiosos? Y, aparte de quienes incluso pusieron la vida para acompañar y denunciar, ¿qué hicieron la mayoría de obispos, sacerdotes y comunidades religiosas? ¿Qué hicieron los educadores? ¿Qué dicen los jueces y fiscales que dejaron acumular la impunidad? ¿Qué papel desempeñaron los formadores de opinión y los medios de comunicación? ¿Cómo nos atrevimos a dejar que pasara y a dejar que continúe?²³⁸

²³⁷ Francisco de Roux, *Convocatoria a la paz grande...*, p. 12.

²³⁸ *Ibidem*, p. 21.

En definitiva, la Comisión de la Verdad nos recuerda la tensión presente entre la política y la ética, y nos reitera que las instituciones deben ser interpeladas y cuestionadas éticamente. El *Informe Final* apela a la reflexión ética de la que habla Lévinas, apela a la pregunta por el uso de nuestra libertad, apela a la responsabilidad de cada colombiano ante la barbarie que hemos vivido en nuestro país, apela a la responsabilidad personal frente al Otro: civil, guerrillero, militar, paramilitar, en fin, víctima del asesinato y la totalización.²³⁹ No podemos olvidar que solo en las relaciones humanas es posible la reflexión, es decir, el “cuestionamiento de sí, una actitud crítica que se produce frente al Otro y bajo su autoridad”.²⁴⁰ Así, los anhelos de paz en Colombia, que podríamos traducir como anhelos de trascendencia, solo se lograrán en la medida en la que los colombianos seamos capaces de hacer nuestra la pregunta que ha recogido la Comisión de la Verdad: *¿dónde está tu hermano?*, y sintamos vergüenza por las atrocidades a las que nos ha conducido nuestra libertad guiada por una razón instrumental.²⁴¹

3.5. La respuesta: ¡Heme aquí!

Solo podremos construir relaciones éticas en nuestro país cuando, reconociendo nuestra mortal tendencia a totalizar a los demás, nos permitamos escuchar la voz del Otro y lo aceptemos en su diferencia: “es una exigencia de santidad. Nadie puede, en ningún momento, decir: he cumplido mi deber... salvo el hipócrita. En este sentido es en el que hay una abertura más allá de lo que se delimita; y tal es la manifestación del Infinito. No es una manifestación en el sentido de develamiento”.²⁴² Tal como lo expliqué en el segundo capítulo, la relación ética surge del cara a cara, del encuentro entre el Mismo y el Otro, encuentro cuya iniciativa brota del Otro. Desde aquí debemos comprender la responsabilidad personal y desde aquí deberíamos dar el paso para comprender la responsabilidad social:

²³⁹ “Las recomendaciones del *Informe Final* de la Comisión de la Verdad surgen de lo que las víctimas estaban pidiendo. Son una apuesta ética, al estilo del Deuteronomio; los pongo ante la vida y la muerte, ustedes verán si lo hacen”. Jesuitas Colombia, “Buen vivir, sostenibilidad territorial y construcción de paz” (conversatorio), Oficina Provincial de Comunicaciones, Teatro Javeriano, Pasto, 2024, (Youtube, 91 min). <https://www.youtube.com/watch?v=hKNYdv4K5lQ&t=3389s> Consultado 25/III/2026.

²⁴⁰ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito...*, p. 104.

²⁴¹ “El discurso y el Deseo en el que otro se presenta como interlocutor, como aquel sobre el que *yo no puedo* poder, no puedo matar, condicionan esta vergüenza en la que, en tanto que yo no soy inocente espontaneidad, sino usurpador y asesino”. *Ibidem*, p. 106.

²⁴² Emmanuel Lévinas, *Ética e infinito*, p. 88.

El lazo con el otro no se anuda más que como responsabilidad, y lo de menos es que ésta sea aceptada o rechazada, que se sepa o no cómo asumirla, que se pueda o no hacer algo concreto por el otro. Decir: heme aquí. Hacer algo por otro. Dar. Ser espíritu humano es eso. La encarnación de la subjetividad humana garantiza su espiritualidad (no veo lo que los ángeles podrían darse o cómo podrían ayudarse entre sí). Dia-conía antes de todo diálogo; analizo la relación interhumana como si, en la proximidad del otro —más allá de la imagen que del otro hombre me hago—, su rostro, lo expresivo en el otro (y todo el cuerpo es, en este sentido, más o menos, rostro), fuera lo que me *ordena* servirle. Empleo esta fórmula extrema. El rostro me pide y me ordena. Su significación²⁴³ es una orden significada. Matizo que si el rostro significa una orden dirigida a mí, no es de la manera en que un signo cualquiera significa su significado; esa orden es la significancia misma del rostro.²⁴⁴

El Otro, en su altura, llama, y este llamado es, a la vez, una petición y una orden, es decir, un clamor. Cabe recalcar que el llamado del Otro no es violento porque, aunque interpela al Mismo enteramente, no lo absorbe ni elimina. El llamado del Otro no puede ser violento porque el infinito hace un llamado a hacer el Bien. Podríamos pensar que este mandato del Otro se asemeja a esas leyes fariseas cuyo único efecto era hacer más pesado el yugo de los judíos. Pero no podemos olvidar que no se trata de una mera ley, sino de una profunda interpelación, de un clamor que mueve mis deseos más profundos y me lleva a desear el infinito. En efecto, el llamado del Otro es un mandato, pero es mandato en tanto que tiene un sentido apremiante, no en tanto que se deba forzosamente comprobar su cumplimiento. La respuesta del Mismo ante este clamor, la respuesta de quien ha escuchado este llamado, es «heme aquí»:

Cuando, en presencia del otro, digo ¡Heme aquí!, este ¡Heme aquí! es el lugar por donde el Infinito entra en el lenguaje, pero sin darse a ver. No aparece, puesto que no está tematizado, al menos de manera original. El Dios invisible no hay que comprenderlo como Dios invisible a los sentidos, sino como Dios no tematizable en el pensamiento, y, sin embargo, como no indiferente al pensamiento que no es tematización, y probablemente ni siquiera una intencionalidad.²⁴⁵

Por el ¡Heme aquí! podemos entender dos cosas. Primero, la manifestación de las víctimas. Aquí estamos, no descansaremos hasta descubrir la verdad, no descansaremos hasta que nos digan en dónde están nuestros hijos. ¡Henos aquí! para que vean cómo han usado su libertad mortalmente. Aquí estamos, con nuestro dolor, con la ausencia de nuestros seres queridos, pero con la fortaleza para hablar. ¡Henos aquí! es el testimonio de las familiares de

²⁴³ “*Significatividad* (francés: *signifiante*), esto es, apertura, donación, inicio inapropiable o irrecuperable (anárquico), de todo sentido”. Nota de Jesús María Ayuso Díez (trad.), en *Ética e infinito*, p. 82.

²⁴⁴ Emmanuel Lévinas, *Ética e infinito*, pp. 81-82.

²⁴⁵ *Ibidem*, p. 88.

Reinaldo y Jaime, así como el testimonio de tantas mujeres en Colombia que no cesan de buscar y de hacer del Bien un mandato: “el sujeto que dice ¡Aquí estoy! *da testimonio* del Infinito. Por este testimonio, cuya verdad no es verdad de representación o de percepción, se produce la revelación del Infinito. Por este testimonio, la misma gloria del Infinito *se glorifica*”.²⁴⁶ Segundo, ¡Heme aquí! es la actitud de escucha de quien se ha dejado interpelar por el Otro. ¡Heme aquí! es la respuesta ante un llamado, es la actitud de apertura para responder ante un clamor.

Lévinas, de manera muy radical, afirma que la responsabilidad del Mismo, su ¡Heme aquí!, es total o no es responsabilidad. Pareciera que el infinito no solo expresa la altura del Otro, sino que también expresa la altura de la misma responsabilidad (puede ser lógico, porque el llamado a la responsabilidad brota del Otro). Cabe preguntarnos: ¿no es esta otra forma de totalidad, una totalidad de la responsabilidad que puede ser igual de peligrosa que la totalidad del Yo? Esta cuestión amerita un análisis un poco más detallado. Veamos cómo lo plantea Lévinas:

Soy responsable de/con una responsabilidad total, que responde de todos los otros y de todo en los otros, incluida su responsabilidad. El yo tiene siempre una responsabilidad *de más* que los otros [...] Son fórmulas extremas que no hay que sacar de su contexto. Yendo a lo concreto, muchas otras consideraciones intervienen y exigen la justicia incluso para mí. Las leyes descartan ciertas consecuencias de modo práctico. Pero la justicia tan solo tiene sentido si conserva el espíritu del des-interés que anima la idea de la responsabilidad para con el otro hombre. En principio, el yo no se arranca de su «primera persona»; él sostiene al mundo. La subjetividad, al constituirse en el seno del movimiento mismo en el que a ella le incumbe ser responsable del otro, va hasta la sustitución del otro. Asume la condición —o la incondición— de rehén. La subjetividad como tal es inicialmente rehén; responder hasta expiar por los otros.²⁴⁷

No podemos olvidar que la respuesta al Otro no se ejerce como un ejercicio de reciprocidad. No se trata de una relación guiada por el intercambio, sino por la gratuidad y el don.²⁴⁸ Así, la responsabilidad total, la acentuación de la responsabilidad, de ninguna manera constituye una totalidad, sino que es la consecuencia de la exigencia ética. No existe justificación alguna para una entrega de tal tipo, por lo menos, no una justificación racional, pero quizás sí existan motivaciones valiosas que lleven a una persona al punto de

²⁴⁶ *Ibidem*, p. 89.

²⁴⁷ *Ibidem*, pp. 83-84.

²⁴⁸ “Yo soy responsable del otro sin esperar la recíproca, aunque ello me cueste la vida. La recíproca es asunto *suyo*. Precisamente, en la medida en que entre el otro y yo la relación no es recíproca, yo soy sujeción al otro; y soy «sujeto» esencialmente en este sentido. Soy yo quien soporta todo”. *Ibidem*, p. 82.

considerarse rehén y, por ende, a sustituirse por el Otro.²⁴⁹ Estamos en la dimensión del sacrificio del inocente, de la inmolación del cordero, que no se puede entender sin una carga afectiva y experiencial y, por lo tanto, que no se puede obligar. Esta expiación la debe asumir cada uno en su libertad y de manera espiritual,²⁵⁰ de lo contrario perdería todo su sentido:

El acontecimiento ético de la ‘expiación por otro’ es la situación concreta designada por el verbo *no-ser*. Por la condición de rehén es por la que puede haber en el mundo piedad, compasión, perdón y proximidad (incluso lo poco que de ello hay). Todas las ‘transferencias de sentimiento’ por las que los teóricos de la guerra original explican el nacimiento de la generosidad, no llegarían a fijarse en el Yo, si éste no fuese con todo su ser (o con todo su no-ser) rehén. No es seguro que la guerra fuese al comienzo. Antes que la guerra eran los altares.²⁵¹

Aquí pienso en la persona de Jesús como ejemplo de donación total, y en el seguimiento de Jesús como una invitación a dar la vida por entero, a no-ser para llegar a la trascendencia. Para los cristianos, seguir a Jesús implica un compromiso con nuestra historia y con nuestra sociedad, implica una responsabilidad para con el Otro. Vana es nuestra fe si decimos creer en Dios pero no somos capaces de reconocerlo presente en nuestros hermanos y, en último término, de dar nuestra vida por ellos. Al seguir a Jesús nos debemos sentir invitados a descubrir el modo en el que, así como Él lo hizo, nosotros, con nuestra particularidad, podemos darnos a los demás. Al mismo tiempo, al seguir a Jesús nos debemos sentir invitados a reconocerlo a Él crucificado en el sufrimiento y el martirio de tantas víctimas. A propósito

²⁴⁹ “El Infinito significa a partir de la responsabilidad para con el otro, del uno para el otro, de un sujeto que lo soporta todo, sujeto a todo; es decir, que sufre por todos, pero cargado de todo sin haber podido decidir de este tomar, como carga que se amplía gloriosamente en la misma medida en que se impone”. Emmanuel Lévinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Antonio Pintor-Ramos (trad.), Sígueme, Salamanca, 1987, p. 225.

²⁵⁰ “Uno puede mostrarse escandalizado por esa concepción utópica y, para un yo, inhumana. Pero la humanidad de lo humano —la verdadera vida— está ausente. La humanidad dentro del ser histórico y objetivo, la brecha misma de lo subjetivo, del psiquismo humano, en su original vigilancia o deshechizamiento, es el ser que se deshace de su condición de ser: el des-inter-és [...] La condición ontológica se deshace, o es deshecha, en la condición o la incondición humana. Ser humano significa: vivir como si no se fuera un ser entre los seres. Como si, por la espiritualidad humana, se voltearan las categorías del ser en un «de otro modo que ser» [...] Soy yo quien soporta al otro, quien es responsable de él. Así, se ve que en el sujeto humano, al mismo tiempo que una sujeción total, se manifiesta mi primogenitura. Mi responsabilidad es intransferible, nadie podría reemplazarme. De hecho, se trata de decir la identidad misma del yo humano a partir de la responsabilidad, es decir, a partir de esa posición o de esa deposición del yo soberano en la conciencia de sí, deposición que, precisamente, es su responsabilidad para con el otro. La responsabilidad es lo que, de manera exclusiva, me incumbe y que, *humanamente*, no puedo rechazar. Esa carga es una suprema dignidad del único. Yo no intercambiable, soy yo en la sola medida en que soy responsable. Yo puedo sustituir a todos, pero nadie puede sustituirme a mí. Tal es mi identidad inalienable de sujeto”. Emmanuel Lévinas, *Ética e infinito*, pp. 84-85.

²⁵¹ Emmanuel Lévinas, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, p. 331.

del sentido de esta entrega, quisiera traer a colación el llamado de Francisco de Roux, S.J., expresidente de la Comisión de la Verdad en Colombia, a recuperar lo que él llama la virtud de la vulnerabilidad:

No la vulnerabilidad del otro que se llevaron secuestrado o la vulnerabilidad del soldado sin piernas. La vulnerabilidad mía al sentir que hay un colombiano, compañero mío, que no tiene piernas, y que no es uno, sino que son por lo menos 6,500. La vulnerabilidad mía al sentir cómo destruyeron al pueblo de Bojayá, o cómo destruyeron al pueblo de La Gabarra, ¿eso me toca a mí! Que los niños desarrollen esa vulnerabilidad. [Este] creo que es el misterio de Jesús pegado al sufrimiento humano. Que cuando le pegan así a un ser humano me están pegando a mí y le están pegando a toda la humanidad.²⁵²

De esta manera, seguir a Jesús implica acoger su sensibilidad para con el dolor ajeno, esto es, hacer nuestros los sufrimientos de los demás. Me atrevería a afirmar que el prototipo de responsabilidad radical es Jesús: donación plena, entrega generosa por toda la humanidad. Más aún, Jesús es el profeta²⁵³ por excelencia, aquel que anunció el amor de Dios y denunció las injusticias de este mundo. Pienso en las personas que denunciaron las injusticias de la guerra en Colombia, que no se callaron ante el horror de la violencia y sufrieron en carne propia las consecuencias. Ellas y ellos escucharon el clamor del Otro, ellas y ellos, también víctimas de la violencia, asesinados, son profetas de nuestra Tierra.²⁵⁴

Ahora bien, esto nos ubica ante un gran problema: ¿solo los cristianos comprenderían esta responsabilidad? No, no tengo que ser cristiano para ser éticamente responsable, solo tengo que abrir mis oídos al clamor de cualquier víctima que se me presente para reconocer en ella, así como lo puedo reconocer en Jesús, a una persona que dio su vida o a una persona a la que se le arrebató su vida cruelmente. Jesús es una víctima de hace más de dos mil años. Por

²⁵² Jesuitas Colombia, “Buen vivir, sostenibilidad territorial y construcción de paz” (conversatorio)...

²⁵³ “El profetismo es el modo fundamental de la revelación [...] pienso el profetismo como un momento de la propia condición humana. Asumir la responsabilidad para con el otro es para todo hombre una manera de dar testimonio de la gloria del Infinito y de ser inspirado. Hay profetismo, hay inspiración en el hombre que responde por el otro, paradójicamente antes, incluso, de saber lo que, en concreto, se exige de él”. Emmanuel Lévinas, *Ética e infinito*, p. 95.

²⁵⁴ “Ser *nosotros* no es «atropellarse» o darse codazos en torno de una tarea común. La presencia del rostro —lo infinito del Otro— es indigencia, presencia del tercero (es decir, de toda la humanidad que nos mira) y mandato que manda mandar. Por esto la relación con el otro o discurso es, no sólo el cuestionamiento de mi libertad, la llamada que viene del Otro para convocarme a la responsabilidad, no sólo la palabra por la cual me despojo de la posesión que me constriñe, al enunciar un mundo objetivo y común, sino también la predicación, la exhortación, la palabra profética. La palabra profética responde esencialmente a la epifanía del rostro, dobla todo discurso, no como un discurso sobre temas morales, sino como momento irreductible del discurso suscitado esencialmente por la epifanía del rostro en tanto que testimonia la presencia del tercero, de toda la humanidad, en los ojos que me miran”. Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito...*, p. 226.

supuesto que para los cristianos es el Hijo de Dios y eso tiene un peso importante. Pero podemos pensar en víctimas más recientes. Recordemos a las víctimas de este siglo, recordemos a Yolanda Cerón, Reinaldo Pastrana, Jaime Valencia, Javier Campos, Joaquín Mora, Marcelo Pérez, y muchas más. En ellas existe un testimonio vivo de entrega total.

¿Qué significa que nunca cumpliremos por completo con nuestra responsabilidad para con el Otro? Podríamos pensar en una carga muy pesada, en una expectativa irrealizable que solo genera fatiga, desesperanza e inconformidad con lo que podemos hacer en este mundo. Pero también podríamos pensar que la infinitud de nuestra responsabilidad refleja la infinitud de nuestras posibilidades de vida.²⁵⁵ Con esto quiero decir que no tenemos un destino trazado. Nuestra vida depende de lo que hagamos en ella (voluntad) y de lo que la trascendencia nos imponga (pasividad).²⁵⁶ La imposibilidad de definir nuestro destino previamente nos abre a una constante novedad, que arriba por el encuentro con el Otro y, por ende, a una responsabilidad infinita. Esto implica que no somos solo finitud. No tenemos solo un horizonte cerrado, sino que la infinitud nos sobrecoge, nos habita y nos transforma. Así como podemos ser seres nuevos en cada momento, podemos ser responsables de modos nuevos en cada momento.

3.6. La libertad

La responsabilidad total ante el rostro del Otro debe poner sobre la mesa la cuestión de nuestra libertad: ¿cómo podemos ser libres si estamos atados por nuestra responsabilidad al Otro? ¿Cómo entender la libertad en esta propuesta ética de Lévinas en donde el sujeto se constituye por el Otro? Desde el Renacimiento ha podido considerarse que la libertad es el eje central del ser humano, su fundamento, la característica que lo distingue de otras especies, incluso sobre la razón.²⁵⁷ Pero, con la propuesta de Lévinas, parece que la responsabilidad viene a ocupar el lugar de la libertad, hasta casi aniquilarla.

²⁵⁵ Me parece importante recalcar que las posibilidades de nuestra vida no dependen únicamente de nuestra acción. Al hablar de la apertura que brota del infinito hacemos un énfasis en nuestra pasividad ante la obra del Otro.

²⁵⁶ Arne Gron, "Beyond? Horizon, Immanence, and Transcendence", in *Phenomenology and Religion: New Frontiers*, Jonna Bornemark and Hans Ruin (editors), Philosophical Studies, Södertörn University, Huddinge, 2010, pp. 223-241.

²⁵⁷ Pico della Mirandola, *Discurso sobre la dignidad del hombre. Una nueva concepción de la filosofía*, Silvia Magnavacca (trad.), Winograd, Buenos Aires, 2008.

Debemos incorporar algunos matices para reconocer que Lévinas no extingue la libertad humana, pero sí propone una comprensión totalmente distinta de ella, una comprensión que no se casa con la autonomía y que incluso se acerca más a la heteronomía, que expresa la relación con la alteridad. Lévinas reconoce la importancia, en primer lugar, de cuestionar nuestra libertad y, en segundo lugar, de justificar nuestra libertad. El cuestionamiento de la propia libertad,²⁵⁸ aquella libertad que puede conducirnos a la absolutización del ser, como lo analizamos en el primer capítulo, acontece, tal como lo desarrollamos en el segundo, en la relación metafísica, es decir, en la revelación del Otro:

Abordar al Otro es cuestionar mi libertad, mi espontaneidad de viviente, mi dominio sobre las cosas, esta libertad de la «fuerza que va», esta impetuosidad de corriente a la cual todo está permitido, aún el asesinato. El «No matarás» que esboza el rostro en el que se produce el Otro, somete mi libertad a juicio.²⁵⁹

Considero que este primer punto queda suficientemente claro por el desarrollo que hasta el momento ha tenido este escrito. Ahora bien, es importante detenernos un poco más en el segundo punto: la justificación de la libertad.²⁶⁰ Los alcances mortales de nuestra libertad se explican por la justificación de la libertad en sí misma. En otras palabras, es preciso comprender nuestra libertad desde un punto de vista distinto al propio, porque la libertad que solo se ve a sí misma es arbitraria y, por ende, capaz de totalizar al Otro. Desde luego que ese punto de vista exterior, capaz de desplazar la arbitrariedad para dar paso a la justicia, brota de quien es capaz de cuestionarla, es decir, del Otro. Así es como la responsabilidad para con el Otro justifica la libertad del ser humano o, lo que es lo mismo, la libertad adquiere su pleno sentido en la responsabilidad:

Lo irracional de la libertad no se debe a sus límites, sino a lo infinito de su arbitrariedad. La libertad debe justificarse. Reducida a sí misma, se lleva a cabo, no en la soberanía, sino en la arbitrariedad. El ser que debe expresar en su plenitud aparece precisamente a través de ella —a causa de su limitación— como no teniendo su razón en sí mismo. La libertad no se justifica por la libertad. Dar razón del ser, o ser en verdad, no es comprender ni tomarse de..., sino al contrario, encontrar otro sin alergia, es decir, en la justicia.²⁶¹

²⁵⁸ La libertad basada en una idea clara y distinta no se cuestiona, “solo en la moral se cuestiona. La moral preside así la obra de la verdad”. Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito...*, p. 308.

²⁵⁹ *Ibidem*, pp. 307-308.

²⁶⁰ “No se es irracionalista o místico, o pragmatista, por poner en duda la identificación del poder y del logos. No se está contra la libertad si se le busca una justificación”. *Ibidem*, p. 307.

²⁶¹ *Idem*.

Ya hemos afirmado que el discurso del Otro es fuente de verdad, lo que quiere decir que la verdad no está en la libertad, sino en su justificación que es la responsabilidad: “la justificación de la verdad no reposa en la libertad, puesta como independencia frente a toda exterioridad [...] El fundar la verdad en la libertad suponía una libertad justificada por sí misma”.²⁶² Por ello no poseemos la verdad, como si se tratase meramente de un asunto de nuestra voluntad y del poder de nuestra razón, sino que la verdad nos es dada, la verdad se nos revela en cada momento en que somos capaces de responder al llamado del Otro. Que no poseamos la verdad significa que la justificación de la libertad no nos deja en una certeza, como si pudiéramos decir: «esto es la libertad» o «aquí está mi libertad». Sin embargo, comprender la libertad desde la apertura al Otro tampoco puede conducirnos a un completo escepticismo, pues inútil sería la justificación de la libertad en la responsabilidad:

La justificación moral de la libertad no es certeza, ni incertidumbre. No tiene la jerarquía de un resultado, sino que se cumple como movimiento y vida, consiste en dirigir a su libertad una exigencia infinita, en tener para su libertad una no-indulgencia radical.²⁶³

En definitiva, la libertad no se puede entender fuera de las relaciones humanas como un bien con el que cada uno nace y que durante su vida debería preservar. La libertad no es la esencia del ser humano, como si fuera una realidad abstracta que constituye a cada persona; la libertad es concreta y se expresa en las relaciones éticas a través de la responsabilidad:

La libertad del sujeto que se implanta, no se parece a la libertad de un ser libre como el viento. Implica la responsabilidad, lo que debería asombrar, sin que nada se oponga a la libertad más que la no-libertad de la responsabilidad. La coincidencia de la libertad y de la responsabilidad, constituye el yo, desdoblándose de sí, hartado de sí mismo.²⁶⁴

Es importante recordar que el pluralismo acontece gracias a la interioridad de cada ser humano. Este secreto que habita en cada uno implica la libertad de relacionarnos desde nuestra autenticidad y de hacer posible aquello que parece no tener cabida en la historia. Pero esta libertad no necesariamente se debe comprender como liberalismo, esto es, la libertad de hacer lo que queramos, porque podemos terminar objetivando la libertad y eliminando el secreto subjetivo propio de la metafísica. En efecto, preguntarnos por la libertad humana nos regresa una vez más a la cuestión del poder social. Lévinas, en su propuesta ética, abraza la fecundidad y rechaza el poder:

²⁶² *Idem.*

²⁶³ *Ibidem*, p. 308.

²⁶⁴ *Ibidem*, p. 280.

Ni saber, ni poder. En la voluptuosidad, el otro —lo femenino— se retira en su misterio. La relación con él es una relación con su ausencia; ausencia en el plano del conocimiento, lo desconocido; pero presencia en la voluptuosidad. Ni poder: la iniciativa no se ubica al comienzo del amor que brota en la pasividad de la herida. La sexualidad no es en nosotros ni saber, ni poder, sino la pluralidad misma de nuestro existir.²⁶⁵

Pero, ¿existe sociedad sin poder? Más aún, podemos preguntarnos, junto a Lévinas: “la relación social, ¿no se resuelve enteramente en relaciones de conciencia y de poderes?”.²⁶⁶ Pierre Bourdieu y otros tacharían de ingenuo a Lévinas. Ciertamente, negar que todos poseemos un poder en la sociedad, aunque sea simbólico, es querer ocultar nuestro rol o nuestra función social al relacionarnos con los demás. Pero intentemos comprender lo que quiere decir Lévinas, y aquí me permito sugerir una interpretación de su postura: si nos quedamos en el análisis del poder, entonces no podremos abrirnos a la trascendencia del Otro. No podemos negar el poder, pero quizás sea preciso reconocer que hay algo que va más allá de estos juegos de poder, que es capaz de desarticular nuestra propia función o nuestra influencia en los demás.

Ahora bien, hemos reconocido con Lévinas que el rostro del Otro, al revelarse, clama, es mandato. Tampoco podemos negar que este mandato tiene un poder, el de cuestionar mi libertad. Entonces estamos hablando de dos tipos de poder. Por un lado, el poder que critica Lévinas es aquel en el que el Mismo se siente en la libertad de utilizar al Otro, de pasar por encima del Otro, de disponer de lo diferente para su satisfacción personal. En última instancia, el poder de la ontología, que en este trabajo hemos analizado de manera concreta a partir del daño ocasionado a las víctimas.

Por otro lado, el poder que rescatamos es el poder de lo vulnerable, el poder del infinito, el poder del Bien. Este poder se traduce en la escucha a las víctimas, lo que desemboca, por ejemplo, en el reconocimiento social y jurídico de estas personas como víctimas (dejar de negar que los hechos sucedieron, dejar de estigmatizarlas y revictimizarlas), en el acompañamiento social y estatal para su reparación física, psicológica y económica (búsqueda de sus seres desaparecidos, aportes para conocer la verdad de lo sucedido, apoyo para regresar a su lugar de origen en el caso de los desplazados, restitución de tierras, etcétera), en la atribución de un papel protagónico durante el proceso de una justicia transicional, como es el caso de la JEP en Colombia, en donde las víctimas acreditadas

²⁶⁵ *Ibidem*, p. 285.

²⁶⁶ *Ibidem*, p. 284.

participan: tienen voz, son escuchadas y pueden exigir verdad a los comparecientes. En otras palabras, condenamos el poder que mata y conduce a la guerra. Rescatamos el poder que nos abre a la novedad y engendra vida.²⁶⁷

3.7. La infinitud del tiempo

Sin duda, el eje central del planteamiento de Lévinas es el infinito. Ahí se encuentra toda la riqueza de su propuesta filosófica. En efecto, Lévinas parte de un diagnóstico sobre la historia de la filosofía occidental para afirmar que esta nos ha conducido a la absolutización del ser y, por ende, a la totalidad. Pero él no se queda en el diagnóstico, que significaría estancarse en la dinámica englobante del yo guiado por la razón instrumental, sino que se atreve a compartir un pronóstico: el infinito. Desde luego, no es posible llegar a un pronóstico sin haber realizado un diagnóstico o, por lo menos, este sería un trabajo irresponsable; pero conformarse con el diagnóstico sin más, aunque este suponga un arduo trabajo de investigación, simplemente acentúa la desolación ante un panorama de muerte y guerra. El infinito justamente lo que hace es recoger esta dura realidad, la que vivimos como humanidad, sociedad, país, comunidad, etcétera, para abrir nuevos horizontes o, mejor aún, para recordarnos que la relación con el Otro es vertical y, por lo tanto, merece un respeto absoluto, tal como lo expliqué en el apartado *La separación* del segundo capítulo. Así, el infinito rompe los muros de la totalidad y da paso a un ser humano nuevo, al ser humano ético:

La infinición²⁶⁸ se produce gracias al ente que no se pierde en el ser, que puede tomar sus distancias frente al ser, al mismo tiempo que sigue ligado al ser; dicho de otra manera, la infinición se produce gracias al ente que existe en verdad. La distancia frente al ser — por la cual el ente existe en verdad (o al infinito)— se produce como tiempo y como conciencia o aún como anticipación de lo posible. A través de esta distancia del tiempo, lo definitivo no es definitivo, el ser al mismo tiempo que es, no es aún, permanece en suspenso y puede, en todo momento, comenzar.²⁶⁹

²⁶⁷ Cabe resaltar que no existe un equilibrio entre estos dos tipos de poder.

²⁶⁸ Este es un neologismo introducido por Lévinas para referirse a la condición de descentramiento del ser humano que le permite tomar distancia de sus posibilidades limitadas por el tiempo y, por ende, abrirse a la novedad del acontecimiento del Otro. En otras palabras, la infinición es la experiencia del Infinito en la relación metafísica.

²⁶⁹ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito...*, p. 288.

Este es el infinito al que nos hemos referido como acontecimiento, el infinito que rompe esquemas, estructuras y límites, e irrumpe en nuestra realidad para transformarla en modos siempre diversos e inimaginables. Esto me hace pensar que la historia de Colombia no está continuamente marcada por la violencia o, mejor aún, no debe estar eternamente marcada por la violencia. La guerra no debe tener la última palabra; la violencia no debe ser lo definitivo, porque en la infinitud podemos, en todo momento, volver a comenzar.²⁷⁰ Podemos volver a buscar espacios de diálogo, podemos construir algo distinto. En otras palabras, sí es posible hablar de esperanza aun con tantos testimonios tan duros que ponen de relieve nuestra insensibilidad ante el dolor ajeno, aun con tantas víctimas que siguen clamando por justicia, aun con tanta barbarie que hemos normalizado y hecho parte de nosotros. El destino de Colombia no es la violencia. Más aún, no tenemos destino, tenemos una “aventura de la existencia para ser al infinito”,²⁷¹ una aventura fecunda y esperanzadora: “un ser capaz de otro destino que el suyo, es un ser fecundo”.²⁷² Lévinas afirma que:

La aventura que abre la separación es absolutamente nueva con relación a la beatitud del Uno y a su famosa libertad que consiste en negar o en absorber lo Otro para encontrarse con nada. Un Bien más allá del Ser y más allá de la beatitud del Uno, anuncia un concepto riguroso de la creación, que no sería ni una negación, ni una limitación, ni una emanación del Uno. La exterioridad no es una negación, sino una maravilla.²⁷³

Así, el infinito nos ubica en una nueva temporalidad: “la verdadera temporalidad, en la que lo definitivo no es definitivo, supone la posibilidad, no de recuperar todo aquello que podría haber sido, sino la de no arrepentirse más por las ocasiones perdidas ante lo infinito ilimitado del porvenir”.²⁷⁴ No hacemos memoria del conflicto armado interno en Colombia únicamente para arrepentirnos. Ciertamente, este dolor por el daño causado y el deseo de enmienda pueden brotar al momento de asumir nuestra responsabilidad. Pero la memoria no puede ahogar las posibilidades de nuestra realidad. Hacemos memoria porque es un deber, porque las víctimas merecen saber la verdad, porque necesitamos reconocer nuestra historia para abrazarla. Hacemos memoria, sobre todo, porque el Otro nos llama a construir el Bien, a construir algo distinto a la destrucción del diferente, porque el Otro nos manda a caminar

²⁷⁰ “El tiempo agrega lo nuevo al ser, lo absolutamente nuevo [...] El tiempo es lo no definitivo de lo definitivo, alteridad que siempre vuelve a empezar lo ya cumplido, el siempre de este recomenzar”. *Ibidem*, pp. 290-291.

²⁷¹ *Ibidem*, p. 289.

²⁷² *Idem*.

²⁷³ *Ibidem*, pp. 296-297.

²⁷⁴ *Ibidem*, p. 289.

hacia la bondad. La memoria, la escucha a las víctimas, debe abrir nuestro ser al infinito, es decir, debe llenarnos de esperanza. Si no reconocemos un porvenir ilimitado, si no vemos esperanza ante el dolor, si no reconocemos cómo se asoma el perdón en el don del infinito, entonces significa que seguimos sumidos en la totalización, esto es, englobando la alteridad:

El tiempo discontinuo de la fecundidad hace posible una juventud absoluta y un comenzar de nuevo, al mismo tiempo que deja al comenzar de nuevo una relación con el pasado recomenzado, en un retorno libre —libre de una libertad distinta a la de la memoria— hacia el pasado y, en la libre interpretación y la libre elección, en una existencia enteramente perdonada. Este comenzar de nuevo del instante, este triunfo del tiempo de la fecundidad sobre el devenir del ser mortal que envejece, es un perdón, la obra misma del tiempo.²⁷⁵

Que la infinitud nos permita hablar del perdón me evoca a las víctimas de Colombia que han expresado públicamente su deseo de perdonar a sus victimarios. Esta decisión, esta actitud de acoger a quienes les han dañado la vida, a quienes les han arrebatado a sus seres queridos, a quienes les han involucrado en una guerra que no era la suya, a quienes han abusado de ellas y las han cosificado, no tiene una explicación racional. No es comprensible cómo una persona tan maltratada, después de un tiempo es capaz de mirar a los ojos a aquella persona que ha causado sus desgracias y decirle: «te perdono». Incluso de abrazarla física y espiritualmente, como lo hemos visto en Colombia. Ciertamente, este acto y este gesto brotan del infinito. Aquí las víctimas también son testigos de santidad. Esto no significa que las víctimas que no logran dar ese paso para perdonar a sus victimarios son menos que las que sí lo hacen. Aquí no cabe ningún juicio hacia estas mujeres y estos hombres que han soportado el dolor de la guerra. Aquí simplemente podemos reconocer que el perdón es una gracia y que viene del Otro, del infinito. El perdón no se exige, se da y se vive en gratuidad:

Activo en un sentido más fuerte que el olvido, que no toca a la realidad del acontecimiento olvidado, el perdón actúa sobre el pasado, repite de algún modo el acontecimiento, purificándolo. Pero, por otra parte, el olvido anula las relaciones con el pasado, mientras que el perdón conserva el pasado perdonado en el presente purificado. El ser perdonado no es el ser inocente. La diferencia no permite colocar la inocencia por encima del perdón, permite distinguir en el perdón una excedencia de felicidad, la extraña felicidad de la reconciliación, la *felix culpa*, dato de una experiencia que ya no asombra.²⁷⁶

En definitiva, no hacemos memoria para quedarnos en el pasado, sino para construir un futuro nuevo, para abrirnos, con el corazón consciente de nuestra historia, a la novedad del

²⁷⁵ *Ibidem*, pp. 289-290.

²⁷⁶ *Ibidem*, p. 290.

infinito. La verdad no es solo verdad del pasado, sino verdad del infinito.²⁷⁷ La verdad no está en los hechos, sino en los testimonios, en las personas, en el rostro del Otro que nos abre al infinito. Hacemos memoria para perdonar nuestra existencia, para escuchar atentamente al Otro, para reconocer que la verdad de nuestra sociedad está ante un nuevo comienzo, en una vida fraterna y responsable. En efecto, el perdón hace todas las cosas nuevas, las levanta del sepulcro del odio y el rencor para lanzarlas a la maravilla de la novedad, a la infinitud del rostro del Otro.

Hablar, por el infinito, de una nueva temporalidad implica reconocer que el ser no es simplemente finitud: “no es la finitud del ser la que hace la esencia del tiempo, como piensa Heidegger, sino su infinito”.²⁷⁸ Esto significa que la muerte no es el final de la existencia: “el acabamiento del tiempo no es la muerte, sino el tiempo mesiánico en el que lo perpetuo se convierte en eterno”.²⁷⁹ De esta manera, el infinito nos permite referirnos a la Resurrección, que entiendo como aquello que da un tiempo nuevo, en el Otro, en el perdón y en las relaciones humanas: “Muerte y Resurrección constituyen el tiempo. Pero tal estructura formal supone la relación del Yo con el Otro y, en su base, la fecundidad a través de lo discontinuo que constituye el tiempo”.²⁸⁰ Así, la Resurrección, la manifestación del infinito, la ruptura de la totalidad, acontece en las relaciones humanas de nuestra vida en nuestro planeta, y no en mundos paralelos creados por nuestra razón:

Existir tiene un sentido en una dimensión distinta a la de la perduración de la totalidad. Puede ir más allá del ser. Contrariamente a la tradición spinozista, esta superación de la muerte no se produce en la universalidad del pensamiento, sino en la relación pluralista, en la bondad del ser para el otro, en la justicia. La superación del ser a partir del ser — la relación con la exterioridad— no se mide por la duración. La duración misma llega a ser visible en la relación con el Otro en la que el ser se supera.²⁸¹

Esto es profundamente religioso. Pienso en el cristianismo, en el sentido profundo de que en la Iglesia católica se siga a mártires que dieron su vida en el seguimiento de Jesús, mártir también. Este seguimiento cobra sentido en la Resurrección, es decir, en la conciencia de que trabajamos por algo mayor, por algo que va más allá de nuestro ser. También pienso en el papel que tuvo la Iglesia católica en el acuerdo de paz en Colombia. Si bien los religiosos no

²⁷⁷ “Por la fecundidad detengo un tiempo infinito necesario para que la verdad se diga”. *Ibidem*, p. 291.

²⁷⁸ *Idem*.

²⁷⁹ *Ibidem*, p. 292.

²⁸⁰ *Ibidem*, p. 291.

²⁸¹ *Ibidem*, pp. 305-306.

podemos esquivar la pregunta por la responsabilidad, reconozco un valioso papel de personas de Iglesia en la construcción de paz en el país. Esto quizás se deba a que la auténtica experiencia cristiana, cuyo horizonte es la Resurrección, debe ir de la mano del trabajo por la justicia y la reconciliación.

3.8. La justicia

La propuesta ética de Lévinas debe conducirnos a la justicia. De hecho, la bondad debe hacerse explícita en la justicia. Pero la justicia no puede ser, como a veces se cree popularmente, dar a cada uno lo que le corresponde. El deseo del infinito nos hace pensar en una justicia distinta, que no se basa en la propiedad ni en el deseo de la propia conservación, sino en algo que va más allá:

En la vida política, sin atenuaciones, la humanidad se comprende a partir de sus obras. Humanidad de hombres intercambiables, de relaciones recíprocas. La sustitución mutua de los hombres, falta de respeto original, hace posible la explotación misma. En la historia —historia de Estados— el ser humano aparece como el conjunto de sus obras, viviente, es su propia herencia. La justicia consiste en hacer de nuevo posible la expresión en la que, en la no-reciprocidad, la persona se presenta como única. La justicia es derecho a la palabra. Tal vez aquí se abre la perspectiva de una religión y se aleja de la vida política, a la cual la filosofía no conduce necesariamente.²⁸²

Podemos pensar que lo que propone Lévinas es una utopía, pues para que realmente exista esta justicia tendría que cambiar nuestro sistema político y social, nuestro modelo económico capitalista, así como nuestro estilo de vida. Nos puede resultar absurdo que la religión sea la única capaz de instaurar la justicia en nuestra sociedad. En efecto, sin cambios estructurales difícilmente construiremos una sociedad justa. Pero también es ingenuo pensar que llegaremos a las grandes esferas del poder político para generar cambios importantes; llegar a ocupar una curul en el Senado o en el Congreso de la República implica una larga carrera política, y ser elegido presidente es aún menos probable. Sin embargo, suponiendo que lo logramos, no podemos creer que será posible ejecutar libremente los cambios que queremos. Existen muchos otros factores que debemos tener en cuenta y muchos otros actores con los que tenemos que dialogar para llevar a feliz término nuestras propuestas.

²⁸² *Ibidem*, p. 302.

Lo que no resulta descabellado, y muy probablemente esta es la apuesta de Lévinas, es que desde las bases podemos generar cambios significativos.²⁸³ En otras palabras, desde nuestras relaciones más inmediatas podemos empezar a reconocer la unicidad del Otro; no hace falta ocupar grandes cargos en el Estado para que la voz de los descartados sea escuchada. En nuestras relaciones interpersonales, a través del lenguaje, podemos acudir a la verdad: “la verdad como respeto del ser: este es el sentido de la verdad metafísica”.²⁸⁴ Esto es todo lo contrario a la apropiación de aquello que *es*. El Otro se me manifiesta a mí, me escoge a mí, y en él yo puedo abrirme a la novedad del infinito, sin fundir su ser en el mío. La sencillez de esta epifanía, por tratarse de una revelación a mi persona, esconde la grandeza del infinito. Así, lo pequeño cobra un sentido enorme; lo oculto abre nuevas ventanas. Más aún, la justicia debe conducirnos a la paz que no puede estar fundada simplemente en un acuerdo universal de no guerra, sino en la sencilla, pero valiosa relación, abierta y responsable, entre el Mismo y el Otro:

La unidad de la pluralidad es la paz y no la coherencia de elementos que constituyen la totalidad. La paz no puede identificarse, pues, con el fin de los combates que acaban faltos de combatientes, por el fracaso de unos y la victoria de otros, es decir, con los cementerios o los imperios universales futuros. La paz debe ser mi paz, en una relación que parte de un yo y va hacia el Otro, en el deseo y la bondad donde el yo, a la vez, se mantiene y existe sin egoísmo.²⁸⁵

Aunque pareciera que Lévinas únicamente critica la vida política, creo que es importante reconocernos como seres políticos y, por lo tanto, buscar modos de participación en los que todos tengamos derecho a la palabra. Ahora bien, ¿todos seremos escuchados en una sociedad en donde exista el derecho a la palabra? Hemos sido testigos de que el derecho no garantiza la escucha, esto es, la ley no garantiza la separación en la relación ni el respeto a la unicidad del Otro. Por esta razón, la ética ha de ser la filosofía primera, de allí debemos partir para caminar hacia la vida política:

La relación personal consiste en el rigor de la justicia que me juzga y no en el amor que excusa [...] La ética, más allá de la visión y de la certidumbre, esboza la estructura de la

²⁸³ Este es el caso de comunidades indígenas y pequeños colectivos que se organizan y sostienen la vida desde su trabajo local y comunitario, por ejemplo, los Mixes que viven en Oaxaca, México o un grupo de agricultoras urbanas en Lima, Perú. Yásnaya A. Gil, Pablo Montaña y Carlos Tornell, “Donde hay resistencia, hay esperanza”, Temporada 1, Episodio 1, Parte 2, en “HUMO. Señales para otros mundos posibles” (podcast), Ricardo Giraldo (productor), La corriente del golfo podcast y conexiones climáticas, Ciudad de México, 2023.

²⁸⁴ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito...*, p. 306.

²⁸⁵ *Ibidem*, p. 310.

exterioridad como tal. La moral no es una rama de la filosofía, sino la filosofía primera.²⁸⁶

Debido a que el Otro se me revela a mí, podríamos decir que la justicia me juzga a mí personalmente, no a todos a la vez. Este puede ser considerado un gran problema en la propuesta de Lévinas porque no estaríamos hablando de una justicia, sino de múltiples justicias, de múltiples revelaciones del Otro que son específicas para cada uno. Sin embargo, más que un problema, se trata de una consecuencia derivada de su filosofía. La imposibilidad de universalizar la justicia se debe justamente a la imposibilidad de acaparar al Otro.²⁸⁷ Desde luego, estamos ante una justicia metafísica, distinta a la que conocemos y aplicamos en los sistemas penales de nuestras sociedades. Esta justicia indeterminada sigue una interesante intuición de Hume que luego Kant sistematizó: la justicia, por tratarse de la moral, no es algo que podamos conocer, no está determinada por las relaciones de causa y efecto, no es objeto de conocimiento, sino que pertenece al ámbito de la praxis, es decir, al ámbito de las relaciones humanas. En efecto, no puede haber una filosofía neutra —sería hacernos sordos al llamado del Otro y negar nuestra responsabilidad ante su mandato— porque la filosofía de lo neutro es la filosofía del ser en general, que olvida al ente. Por esta razón, Lévinas decide una y otra vez remitirnos a la relación cara a cara:

La experiencia irreductible y última de la relación me parece, en efecto, que está en otra parte: no en la síntesis, sino en el cara-a-cara de los humanos, en la socialidad, en su significación moral. Pero hay que comprender que la moralidad no se añade como una capa secundaria, por encima de una reflexión abstracta acerca de la totalidad y sus peligros: la moralidad tiene un alcance independiente y preliminar. La filosofía primera es una ética.²⁸⁸

Como lo había dicho antes, Lévinas sostiene que la relación cara a cara, que devela la primacía de la ética sobre la ontología y la política, nos lleva al tercero, nos abre a la socialidad:

La metafísica o relación con el Otro, se cumple como servicio y como hospitalidad. En la medida en que el rostro del Otro nos relaciona con el tercero, la relación metafísica del Yo con el Otro se desliza hacia la forma del Nosotros, aspira a un Estado, a las instituciones, a las leyes que son la fuente de la universalidad.²⁸⁹

²⁸⁶ *Ibidem*, p. 308.

²⁸⁷ Así como el Otro es infinito, la justicia es infinita. Entiendo la totalización del Otro como una forma de universalización, es decir, de borrar su unicidad, su infinitud. Por lo tanto, es imposible universalizar la justicia o, por lo menos, es imposible hacerlo sin que totalicemos al Otro.

²⁸⁸ Emmanuel Lévinas, *Ética e infinito*, p. 65.

²⁸⁹ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito...*, p. 304.

Sin embargo, como también lo advertí desde el comienzo de este capítulo, Lévinas no explica claramente cómo la relación metafísica puede llevarse al ámbito del Estado, a la esfera política, a la realidad social y no solo interpersonal. Lo único que afirma es que la realidad de la fecundidad va más allá del Estado:

La metafísica nos lleva, pues, a la realización del yo en tanto que unicidad con relación a la cual debe situarse y modelarse la obra del Estado. La irremplazable unicidad del yo que se mantiene contra el Estado se realiza por la fecundidad. Al insistir sobre la irreductibilidad de lo personal a la universalidad del Estado, no apelamos a acontecimientos puramente subjetivos, que se pierden en las arenas de la interioridad de la cual se burla la realidad razonable, sino a una dimensión y a una perspectiva de trascendencia tan real como la dimensión y la perspectiva de la política.²⁹⁰

La justicia no puede estar dirigida únicamente hacia mí, debe estar dirigida hacia todos, de lo contrario no sería justicia. En otras palabras, aunque nuestro punto de partida sea la relación cara a cara, la justicia implica a un *nosotros*, la justicia nos compete como sociedad. En efecto, hay un problema con las leyes universales en la política: van en contra de la relación yo-Otro que rompe con la totalidad. Lo que debo responder al Otro excede la ley, incluso excede mi propia capacidad de responder. Esto no me absuelve de dicha responsabilidad, sino que me ubica en una situación apremiante: he de hacer algo, aunque eso no sea suficiente, aunque no vaya a satisfacer lo que se me pide, aunque no vaya a recibir nada. Pero no podemos olvidar que lo que haga estará situado ante un tercero y no únicamente ante el Otro:

¿Cómo es que se puede castigar y reprimir? ¿Cómo es que hay una justicia? Respondo que es el hecho de la multiplicidad de los hombres, la presencia del tercero al lado del otro, los que condicionan las leyes e instauran la justicia. Si estoy yo solo con el otro, se lo debo todo a él; pero existe el tercero. ¿Acaso sé lo que mi prójimo es con respeto al tercero? ¿Es que sé si el tercero está en complicidad con él o es su víctima? ¿Quién es mi prójimo? Por consiguiente, es necesario pesar, pensar, juzgar, comparando lo incomparable. La relación interpersonal que establezco con el otro debo también establecerla con los otros hombres; existe, pues, la necesidad de moderar ese privilegio del otro; de ahí, la justicia. Esta, ejercida por las instituciones, que son inevitables, debe estar siempre controlada por la relación interpersonal inicial.²⁹¹

Quizás no sea apropiado hablar únicamente de una responsabilidad individual. Si bien esta es la base, deberíamos hablar de una responsabilidad colectiva, de un *nosotros*. Si la realidad del conflicto armado colombiano es un planteamiento social, debe haber una respuesta social, aunque partamos de la relación ética. Contra lo que sostiene Lévinas, yo diría que hay una

²⁹⁰ *Ibidem*, pp. 304-305.

²⁹¹ Emmanuel Lévinas, *Ética e infinito*, pp. 75-76.

responsabilidad social. Cuando alguien comete un delito podemos tener dos reacciones. Por un lado, podemos preguntarnos, ¿por qué lo hizo?, asumiendo que esa persona debe responder por sus acciones. Por otro lado, podemos preguntarnos, ¿qué ocurrió en nuestra comunidad para que esta persona llegara a actuar así?, asumiendo que existen factores externos a la persona que influyeron en su actuar.²⁹²

La primera reacción nos lleva a juzgar al otro como individuo, una actitud que podríamos asociar a la razón instrumental: cada uno es autónomo y, por lo tanto, responsable de sus acciones personales. Si una persona utiliza su razón para satisfacer sus proyectos personales, aun pasando por encima de los demás, debe responder por la totalidad a la que la ha llevado la razón teleológica-instrumental. La segunda reacción nos lleva a reconocer que no existe sociedad inocente y, por lo tanto, que lo que hace una persona tiene que ver con las demás, tiene que ver con nosotros y conmigo. Así, cuando escuchamos la historia de un hombre o de una mujer que fue reclutada a corta edad para luchar con el uniforme del ejército, la guerrilla o los paramilitares, no podemos pensar únicamente y de manera estigmática en un victimario de la sana sociedad, sino también en una víctima de la forma en la que hemos construido nuestras relaciones. Ahora bien, el problema surge cuando queremos medir esta responsabilidad común. Habrá quien pueda decir: «eso no me incumbe». Tampoco podemos obligar a alguien a hacerse responsable de algo que hizo otro. Si no surge de su propia iniciativa, no se puede obligar socialmente.

En este sentido, tiene razón Lévinas al decir que cada uno debe responder por sí mismo. Pero debe haber una instancia social. No quiero decir que exista un modo de obligar a responder a la sociedad, pero sí un modo en el que se le pueda interpelar, un modo en el que quienes asuman su propia responsabilidad se vinculen para reconocerse, juntos, responsables del dolor de pueblos y sociedades enteras. Lévinas diría que este vínculo horizontal entre sujetos puede romper la Altura del Otro, su diferencia radical, su posición vertical, por lo que es importante recordar que la fraternidad nos permite reconocernos iguales y, a su vez, completamente diferentes.²⁹³ De esta manera, la ventana que se abre para este grupo de

²⁹² Existen comunidades indígenas cuyo principio de justicia corresponde a esta segunda reacción. Yásnaya A. Gil, Pablo Montaña y Carlos Tornell, “La esperanza como práctica (o el capitalismo sigue ahí)”, Temporada 2, Episodio 1, en “HUMO. Señales de otros mundos posibles” ...

²⁹³ “Es mi responsabilidad frente a un rostro que me mira absolutamente extraño —y la epifanía del rostro coincide con estos dos momentos— lo que constituye el hecho original de la fraternidad [...] En este recibimiento del rostro (recibimiento que ya es mi responsabilidad frente a él y en la que, en

hermanos que reconocen al tercero plantea un abanico de posibilidades de vida comunitaria. Sin embargo, no puede ser simplemente opción de los sujetos que se vinculan. Tiene que ser una interpelación común, tiene que ser un llamado del Otro que los mueva a unirse y a vivir desde el *nosotros*: “es necesario que la sociedad sea una comunidad fraternal para adecuarse a la medida de la lealtad —de la proximidad por excelencia— en la que el rostro se presenta a mi recibimiento”.²⁹⁴

En definitiva, únicamente podemos construir una sociedad ética en la medida en la que cada uno de nosotros atienda al llamado del Otro y, por consiguiente, en la medida en la que compartamos la responsabilidad frente a la vulnerabilidad y diferencia de nuestras hermanas y hermanos. Solamente un cuestionamiento profundo y sincero de nuestra libertad y de nuestro estilo de vida nos permitirá hacer justicia a su clamor, nos moverá a decir ¡henos aquí!, y nos abrirá a la infinitud de una vida compartida con los demás. Las ideas principales de esta investigación, guiada por el pensamiento de Lévinas y por el *Informe Final* de la Comisión de la Verdad, me conducen a las conclusiones finales que expongo en lo que sigue.

consecuencia, me aborda a partir de una dimensión de altura y me domina) se instaura la igualdad. O la igualdad se produce allí donde el Otro manda al Mismo y se revela a él en la responsabilidad, o es sólo una idea abstracta y una palabra. No se la puede separar del recibimiento del rostro del cual es un momento”. Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito...*, p. 227.

²⁹⁴ *Ibidem*, p. 228.

Conclusiones

Para llegar al concepto de responsabilidad ética fue necesario un largo camino de análisis de la relación cara a cara. En primer lugar, fue preciso reconocer el modo en que nos hemos acostumbrado a relacionarnos a lo largo de la historia, ese «modo guerra» que nos ha puesto delante de enemigos y no de seres humanos con una riqueza infinita; ese modo que ha normalizado la posibilidad de utilizar a los demás para satisfacer nuestro propio gozo y, por ende, que nos ha autorizado casi inconscientemente para totalizarlos. No se trata únicamente de acciones aisladas, cometidas por algunas personas, se trata de la *episteme* que ha gobernado nuestras relaciones sociales, de nuestra organización capitalista y, en el caso colombiano, de la guerra interna. Tuvimos que detenernos ante esta cruda realidad para reconocer que existe un deseo distinto al gozo, el deseo metafísico, que puede gobernar nuestras relaciones interpersonales para que estas sean interacciones éticas.

En segundo lugar, para comprender esta novedosa propuesta, reconocimos que Lévinas bebió de filósofos como Platón y Descartes para explicar que el deseo de lo infinito es un deseo que no poseemos, que viene de afuera y que nos interpela profundamente: es un deseo, en el fondo, del Bien. La relación ética, fruto de este deseo de lo infinito, implica la separación entre el Mismo y el Otro; implica una relación vertical. Pero esta verticalidad no nos llama a ascender hasta la plenitud, sino que el infinito se aproxima desde su fragilidad. De esta manera, el Otro, que es quien toma la iniciativa, establece una relación cara a cara, se manifiesta gratuitamente y nos llama a responder. Un punto fundamental de este acontecimiento es el lenguaje, es decir, los infinitos modos en los que el Otro manifiesta su rostro, los infinitos modos en los que se expresa e interpela al Yo. En el segundo capítulo analizamos el valor de la corporalidad en la función comunicativa del rostro del Otro, pues el cuerpo viene a afectarnos desde su santidad y viene también a constituir nuestro cuerpo éticamente.

En tercer lugar, reconocimos que el discurso del Otro es un camino de verdad que nos mueve a escuchar su clamor y, finalmente, a responder. El gesto de obediencia ante el llamado del Otro será siempre insuficiente, pero siempre necesario. La responsabilidad ante el Otro, sostiene Lévinas, es la base de la relación ética y nos constituye como seres humanos. Esta responsabilidad cobra sentido en el cuestionamiento de la propia libertad y se glorifica en la entrega de la propia vida. Así, la responsabilidad nos ubica en un tiempo infinito, en la

posibilidad siempre abierta de escribir nuevamente nuestra historia, en la potencia y fecundidad de la vida que nos abre a la bondad, la esperanza, la justicia y el perdón. A lo largo de este escrito reconocimos en la paternidad, en la filialidad y en la fraternidad expresiones valiosas de relaciones éticas, y en el tercer capítulo ahondamos en la posibilidad de que esta fraternidad se experimente en una sociedad tan compleja y diversa como la sociedad colombiana.

Desde luego, la base de la relación metafísica es la relación cara a cara, pero esta relación no puede desconocer la presencia del tercero y, por lo tanto, debe desembocar en la relación social. En el salto del Yo-Otro al *nosotros* hemos descubierto numerosas luces y dificultades. Por un lado, no podemos limitar la revelación del infinito únicamente a la relación uno a uno; el «heme aquí» puede, sin duda, permear a toda una sociedad en su realidad política y económica. Por otro lado, las instituciones propias de la vida en sociedad, por ejemplo, el Estado o la Corte Suprema de Justicia, son necesarias, pero, a su vez, limitan al infinito. Esto nos devuelve al peso de las relaciones cara a cara y al modo en el que estas, que podríamos decir que se viven a nivel interpersonal, tienen repercusiones en las relaciones a nivel macro. Aun con todos los vacíos del paso de la relación cara a cara al *nosotros* en la propuesta de Lévinas, defendí —y esto se puede seguir investigando— que debe existir una responsabilidad social.

Si bien es difícil identificar instituciones estatales que posibiliten la expresión de relaciones éticas en la sociedad, el trabajo de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No repetición (Comisión de la Verdad), de la Unidad de Búsqueda de Personas dadas por Desaparecidas (UBPD) y de la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP), entidades creadas por el acuerdo de paz entre el gobierno nacional de Colombia y las extintas FARC-EP, ha sido muy importante en el reconocimiento de responsabilidades por crímenes de lesa humanidad cometidos en el marco del conflicto armado interno en el país y contiene elementos valiosos de escucha atenta a las víctimas para reconocer su clamor y su testimonio de bondad. Aunque los dos epígrafes con los que inicia este trabajo surgen de palabras de magistrados de la JEP, en este escrito recogí únicamente los aportes de la Comisión de la Verdad, por lo que se podría investigar con mayor profundidad de qué manera una justicia transicional, como la propuesta por la JEP, o una entidad extrajudicial y humanitaria, como la UBPD, manifiesta el deseo de lo infinito en la sociedad colombiana.

Quisiera recoger, como conclusión, algunas reflexiones finales. Primero, me parece importante rescatar el papel de la razón. Si bien la razón, junto con el gozo, nos ha llevado a las peores tragedias de la humanidad, no puedo negar que sin ella no hubiera podido escribir estas páginas, sin ella no podríamos dejarnos interpelar ante el rostro del Otro. De hecho, el infinito está en nosotros como idea, pero no como una idea reducida a nuestras categorías del entendimiento, sino como una idea que nos da noticia de una realidad mayor o trascendente, una idea que nos habla de algo fuera de nosotros que nos llama. En efecto, condenamos la razón instrumental que exalta el deseo de satisfacer las necesidades del Yo y termina por extinguir o totalizar al Otro, pero no la razón humana en general, que puede estar movida por el deseo del infinito, aquel deseo que busca el Bien del Otro. El primer deseo corresponde a lo que Lévinas ha denominado y criticado como la *egología* de la tradición filosófica, mientras que el segundo deseo corresponde al deseo metafísico, cuya raíz está en la relación ética en la que el Yo escucha el llamado del Otro y responde a su clamor.

Segundo, aunque Lévinas reconozca que el Otro es santo y se manifiesta desde la altura del Señor, no afirma que el Otro sea Dios ni que el Otro sea una persona en particular, porque eso sería tematizar al Otro y limitar su infinitud. No obstante, en este trabajo defendí que el Otro es expresión de Dios y, por lo tanto, es Dios de alguna manera. Yo no dudaría en reconocer que este carácter de santidad acontece en el rostro (entiéndase el rostro en sentido amplio, es decir, como corporalidad, testimonio, palabra, gesto, etcétera) de una persona concreta, como podría ser el rostro de una víctima del conflicto armado colombiano, por ejemplo, Reinaldo Pastrana y su hija, o Jaime Valencia y su madre. Más aún, creo que reconocerlo así le da sentido de realidad al llamado del Otro. Desde luego, esa víctima es expresión del Otro, pero no agota la infinitud del Otro.

Ser conscientes de esto nos permitirá permanecer abiertos a la novedad del Otro, en vez de creer que, en nuestra apertura al Otro, alcanzamos una verdad absoluta. Ahora bien, no podemos olvidar que —y este es un gran fruto de este trabajo investigativo— el Otro no es solo una víctima, sino que el Otro es, ante todo, un testigo de santidad. En efecto, el Otro se presenta en su fragilidad, en su total indefensión, pero desde allí hace un llamado a vivir el Bien, desde allí rompe con las estructuras humanas para abrir paso a la trascendencia. El Otro no solo clama por su vida, su palabra no es únicamente «no me mates», sino también «sé tú mismo una expresión del Bien», lo que nos ubica frente al tercero y nos permite vivir como

hermanos, en comunidad, desde un *nosotros*. El Otro aparece no solo como testigo de la violencia y la crueldad humana, sino, sobre todo, como testigo de santidad. Así, el Otro se manifiesta en su altura y señorío, y su palabra se convierte en fuente de enseñanza.

Negar algún tipo de concreción del Otro nos dejaría en una metafísica inconcebible en nuestra Tierra y nos conduciría a hablar de la responsabilidad frente al Otro sin asumir realmente una actitud responsable frente a nuestro hermano de carne y hueso. Lévinas se refirió constantemente al fracaso de su sociedad para reconocer en los judíos exterminados en la Segunda Guerra Mundial el clamor del Otro. Pero, ¿reconoció Lévinas el rostro de los palestinos? ¿Reconoció en ellos al Otro? De esto no podemos aseverar nada más allá del hecho de que en sus escritos no aparece una postura ante el milenario conflicto entre judíos y musulmanes que hoy en día ha escalado a un cruel genocidio. Desde el 7 de octubre de 2023 hasta la fecha han muerto más de 65,000 palestinos y alrededor de 2,000 israelíes. En efecto, el Otro no puede ser únicamente el otro de un bando (como si se tratara simplemente de los sionistas frente a los antisemitas), no puede ser el Otro de los míos, sino que ha de ser el Otro en su infinitud, el Otro que se manifiesta siempre de formas nuevas y que es capaz de cuestionar el uso indiscriminado de nuestra libertad y, a su vez, de hacer fecunda la vida.

Por esto, considero importante que nos preguntemos constantemente: ¿en quién se me está revelando el Otro? Hoy en día no podríamos dejar de considerar a los migrantes, especialmente a los latinos que buscan un mejor futuro en Estados Unidos y son perseguidos como criminales; o a los palestinos asesinados cruelmente con bombas y bajo una estrategia de hambruna por una absurda política antiterrorista; o a las personas que viven en condiciones de extrema pobreza mientras un pequeño porcentaje de la población ostenta una riqueza inexplicable; o a las personas asesinadas por defender los derechos humanos y el cuidado de nuestra casa común; o a las víctimas del conflicto armado interno en Colombia, etcétera. Si el Otro no asume un rostro concreto en estas personas, no tiene sentido. Considero que es importante nombrar este rostro, con el temor de que al hacerlo terminemos totalizándolo. Ahora bien, estos son los descartados de nuestra sociedad hoy en día; estos son la viuda, el huérfano y el extranjero, pero eso no significa que mi prójimo estadounidense, judío o rico no sea o no pueda ser Otro. Lo que quiero decir es que el Otro por excelencia es el ser humano frágil y vulnerado de nuestra sociedad. Claro está que, al centrarnos en un Otro particular, podemos dejar de escuchar el llamado de otro (Otro).

Quizás esto le sucedió a Lévinas al compartir su experiencia como judío y no pronunciarse sobre los palestinos. Quizás este sea un peligro al querer analizar únicamente el conflicto armado interno en Colombia y dejar de lado otros conflictos vigentes en el mundo. En fin, son riesgos que solo podemos asumir reconociendo la infinitud del Otro que nos lanza constantemente a abrir nuestra sensibilidad a otras realidades. En este escrito analicé el conflicto armado interno en Colombia, pero esta propuesta ética de la alteridad puede servirnos para analizar conflictos en otras regiones, por ejemplo, la invasión de Estados Unidos a Venezuela, la guerra entre Rusia y Ucrania, la guerra entre Estados Unidos, Israel, Palestina, Irán y el Líbano, la compleja realidad que vive Cuba, la situación del narcotráfico en México, etcétera. Me atrevería a decir que el sentido de responsabilidad que brota de esta ética no está dirigido únicamente a sociedades entendidas como naciones, sino también a sociedades entendidas en un sentido amplio de humanidad. Yo, siendo colombiano, puedo sentirme interpelado y llamado por el clamor de las madres buscadoras de Guadalajara, o por el dolor de las madres palestinas que han visto morir a sus hijos, y una persona mexicana podría, después de leer este escrito, sentirse conmovida por la realidad de mi país. Como lo afirmé en el segundo capítulo, en este trabajo nos referimos al Otro como un ser humano, pero también existe la posibilidad de ahondar en la alteridad en un sentido amplio y descubrir en cualquier ser vivo o recurso natural de nuestra casa común la presencia de Dios y, por ende, de reconocer no solo cuerpos heridos que claman, sino también territorios heridos, que también son corporalidad y que exigen parar la violencia.

Tercero, construir la paz no puede ser llegar a un estado social particular que se mantenga estable en el tiempo. Esto limita la trascendencia. Así como el Deseo de lo infinito excede nuestro tiempo y amerita una reflexión constante sobre nuestra escucha al Otro, la paz trasciende toda estructura y todo acuerdo, y amerita un examen permanente sobre nuestra apertura para acoger al Otro que se nos presenta como diferente. En este sentido, la paz siempre estará en construcción, será una tarea infinita, tal como nuestra responsabilidad es infinita. Quizás la pregunta no sea: ¿en qué momento lograremos la paz?, sino, ¿cómo podríamos reconocer que cada momento es una oportunidad para construir la paz? Por supuesto que para esta meta abstracta necesitamos medios concretos, necesitamos instituciones y acuerdos que nos sitúen en la realidad. Pero no podemos perder el espíritu que

guía la paz, el espíritu del acontecimiento: no podemos hacernos sordos al Otro que motiva cualquier esfuerzo por construir un país o una sociedad distinta.

Cuarto, todavía existen muchos elementos por analizar del *Informe Final* de la Comisión de la Verdad que pueden nutrir la presente investigación. En este escrito solamente hice referencia a dos de los once tomos del *Informe Final*, a saber, *Convocatoria a la paz grande: declaración de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición*; y *Cuando los pájaros no cantaban: historias del conflicto armado en Colombia, tomo testimonial*. Los otros nueve tomos deben ser leídos también críticamente para recuperar su aporte a nuestra sociedad y para seguir reconociendo las dinámicas violentas que hemos interiorizado, para dar paso a dinámicas de escucha que nos desarmen y que den cabida al misterio infinito del Otro.

Quinto, en este escrito navegué, de la mano de Lévinas, en el paradigma de la alteridad para analizar la manera en la que la propuesta ética de la responsabilidad frente al llamado del Otro tiene algo que decirle a la sociedad colombiana en el contexto del conflicto armado interno. Pero esto no significa que los demás paradigmas (sustancial, teológico y antropológico)²⁹⁵ no tengan nada que aportar a esta realidad o que no pueda haber un nuevo paradigma en el futuro que nos permita pensar nuestra realidad de otra manera. En otras palabras, el paradigma de la alteridad es uno que, ciertamente, ha iluminado este trabajo investigativo y nos ha permitido acercarnos a la crudeza de la guerra desde el sufrimiento de las víctimas, pero eso no significa que en él encontremos una verdad absoluta ni que sea un paradigma cerrado al diálogo con otros paradigmas o con otras posturas dentro de este mismo paradigma. De hecho, sería una riqueza analizar las relaciones humanas desde otro punto de vista. Lévinas, ante la situación extrema de la absolutización del ser, toma esa postura extrema que es la responsabilidad plena ante el Otro. Pero podríamos también analizar la relación entre el Yo y el Otro desde un lugar intermedio, como lo propone Patricio Mena, o podríamos acercarnos a otras propuestas éticas cuyo énfasis no está en el mandato del Otro, sino en el diálogo mismo, por ejemplo, la ética del discurso de Jürgen Habermas y de Karl-Otto Apel o la ética de la liberación de Enrique Dussel.

²⁹⁵ Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1971.

Sexto, amerita un trabajo más profundo el análisis del Otro, no solo desde su santidad y altura, sino desde su complejidad, que puede abarcar su oscuridad, sus errores e, incluso, sus modos de frustrar la vida misma. Para Lévinas, el Otro es quien nos hace reparar en nuestro egoísmo, pero no parece tener egoísmo; el Otro es el que nos manda no matar, pero no parece tener intenciones de matar; el Otro es el que exige mi responsabilidad, pero no parece tener responsabilidad alguna frente a mí. Ciertamente, el Otro puede ser un cínico o un criminal, y entonces nos podemos preguntar: ¿sigue siendo santo?, ¿por qué debo relacionarme con una persona así?, ¿cómo debo yo ser responsable de sus acciones despreciables?

Séptimo, Lévinas afirma que la responsabilidad es la identidad del ser humano y lo que justifica la libertad. Cuando el Otro se me revela, yo no debo más que responder a su llamado. Puede que no lo haga, puede que lo ignore, pero eso no me libra de la responsabilidad que tengo con el Otro. Así, la responsabilidad es lo que está a la base de las relaciones interpersonales, es lo que hace que una relación sea ética y es lo que permite descubrir la trascendencia en las relaciones humanas. Pero ¿solo existe responsabilidad en la relación interpersonal? ¿No hay nada más allá de la responsabilidad? ¿Es la responsabilidad punto de partida y de llegada en lo que respecta a nuestra relación con el Otro? Más aún, ¿qué pasa con la responsabilidad conmigo mismo?

Así, la responsabilidad infinita parece estar descrita en términos meramente negativos y parece solo dirigirnos hacia el Otro, sin embargo, no podemos olvidar que la responsabilidad infinita se acompaña de las infinitas posibilidades de nuestra existencia, transformada ella por la novedad del Otro. El infinito nos moviliza, sobre todo, a la responsabilidad, pero con ella encontramos la fecundidad de la vida, el Bien. Lévinas negaría que en la relación ética haya gozo, porque este nos remitiría a la apropiación de todo lo demás sin distinción alguna, pero no creo que se opusiera a la idea de que en la relación ética hay esperanza, y esta es una de las mayores expresiones de la felicidad de una vida encaminada a la bondad. Más aún, no podemos olvidar que la responsabilidad funda la fraternidad y origina la comunidad, una vida marcada por el *nosotros*.

Octavo, siguiendo la crítica de Lévinas a Heidegger que expuse en el primer capítulo, podemos concluir que el ser no es vacío; el ser no nos puede dejar en la nada. Además, el ser no es lo originario porque el ser no se puede comprender sin el Otro: previo a cualquier ontología hay una ética. Existe *otro modo de ser*, no solo porque sea una posibilidad a futuro,

sino porque hemos sido testigos de ello en nuestro mundo y en nuestra historia. Cuando todo se derrumba, cuando todo se hunde, como lo hemos visto en el conflicto armado interno colombiano, como lo hemos leído en el testimonio de las víctimas, no quedamos atrapados únicamente en la angustia, sino impelidos a la posibilidad transformadora del infinito. En efecto, en el absurdo de la guerra el futuro se presenta imposibilitante no solo por la inmanencia de la propia muerte, sino por la muerte de nuestros seres queridos. Este hecho violento y brutal desmorona la propia existencia y nos hace vivir con un peso insostenible. Sin embargo, contrario a lo que piensa Heidegger, nuestro ser no depende únicamente de nuestras propias posibilidades, que en un contexto así parecen casi nulas, sino que también depende del infinito, de la gracia, del don, de aquello que excede nuestras posibilidades y transforma nuestra realidad. En este escrito hice una lectura del pensamiento de Lévinas, principalmente, desde *Totalidad e infinito*. No obstante, como lo afirmé en el tercer capítulo, es posible ahondar en la propuesta ética de la alteridad de Lévinas a partir de otros de sus escritos, especialmente *De otro modo que ser o más allá de la esencia*.

Noveno y último, en el tercer capítulo afirmé que la responsabilidad personal y social frente al Otro implica una experiencia libre y espiritual. Estoy convencido —y en eso creo que Lévinas estaría de acuerdo— de que la filosofía primera, es decir, la ética, toca la dimensión espiritual del ser humano, esto es, nuestros deseos más profundos; en palabras de Emmanuel Lévinas, nuestro deseo de lo infinito, o en palabras de Javier Melloni, S.J., nuestro deseo esencial. Por esta razón, quisiera terminar con una cita que puede iluminar futuros trabajos inspirados en este escrito que compartan la pregunta por el modo en el que nos relacionamos con la alteridad:

Al crecer la dependencia por satisfacer el deseo, se bloquea la disposición a ir al encuentro del que está al margen de mi pulsión o del que se interpone ante ella. El otro me irrita porque su necesidad pone en cuestión la mía.

Sobriedad y solidaridad van de la mano, porque ambas tienen que ver con una mirada que va más allá de la voracidad y permiten la epifanía del rostro. Así se comprende la frase de Nicolai Berdiaev: «El cuidado por mi subsistencia es una cuestión material, mientras que el cuidado por la subsistencia de los demás es una tarea espiritual». Los profetas bíblicos enseñan que el camino para salir de las tinieblas y sanar las propias heridas pasa por compartir el pan con el hambriento y albergar al pobre sin techo (Is 58, 6-12).²⁹⁶

²⁹⁶ Javier Melloni Ribas, S.J., *El Deseo esencial*, Sal Terrae, Santander, 2009, pp. 56-57.

Fuentes documentales:

Aristóteles, *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, Julio Pallí Bonet (trad.), Gredos, Madrid, 1985.

Beavers, Anthony F., *Levinas beyond the Horizons of Cartesianism. An Inquiry into the Metaphysics of Morals*, Peter Lang, New York, American University Studies, Series V, Volume 150, 1995.

Becker, Howard, *Outsiders. Hacia una sociología de la desviación*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2009.

Blanchot, Maurice, *La escritura del desastre*, Pierre de Place (trad.), Monte Avila, Caracas, 1990.

Castillejo-Cuéllar, Alejandro, “Como si la muerte le dijera qué hacer” en *Cuando los pájaros no cantaban: historias del conflicto armado en Colombia. Volumen Testimonial*, Nathalia Salamanca Sarmiento y Magdalena Frías Cruz (Coord.), Comisión de la Verdad, Bogotá, 2022.

——— “Uno sabe quién es su hijo” en *Cuando los pájaros no cantaban: historias del conflicto armado en Colombia. Volumen Testimonial*, Nathalia Salamanca Sarmiento y Magdalena Frías Cruz (Coord.), Comisión de la Verdad, Bogotá, 2022.

Chatterjee, Partha, *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*, Rosa Vera y Raúl Hernández Asensio (trad.), Siglo XXI, Buenos Aires, 2008.

Colombia, JEP, “La JEP anuncia la primera sentencia restaurativa en el Caso 03” (transmisión en vivo), Bogotá, 2025, (Youtube, 86 min), https://www.youtube.com/watch?v=lbz_NwKx7JE Consultado 25/III/2026.

——— “6.402 es una cifra que hoy tiene rostro en este auditorio”: Magistrado Gustavo Salazar Arbeláez (grabación), Yopal, 2026, (Youtube, 3.42 min), <https://www.youtube.com/watch?v=r9hzq8LNovM> Consultado 25/III/2026.

Colombia, Jesuitas, “Buen vivir, sostenibilidad territorial y construcción de paz” (conversatorio), Oficina Provincial de Comunicaciones, Teatro Javeriano, Pasto, 2024, (Youtube, 91 min). <https://www.youtube.com/watch?v=hKNYdv4K5lQ&t=3389s> Consultado 25/III/2026.

De Roux, Francisco, *Convocatoria a la paz grande: declaración de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición*, Comisión de la Verdad, Bogotá, 2022.

Della Mirandolla, Pico, *Discurso sobre la dignidad del hombre. Una nueva concepción de la filosofía*, Silvia Magnavacca (trad.), Winograd, Buenos Aires, 2008.

Descartes, René, *Discurso del método*, Guillermo Quintás Alonso (trad.), Alfaguara, Madrid, 1987.

——— *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*, Jorge Aurelio Díaz (trad.), Facultad de Ciencias Humanas/Departamento de Filosofía, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2009.

Francisco, *Carta encíclica Fratelli Tutti. Del Santo Padre Francisco sobre la fraternidad y la amistad social*, San Pablo, Bogotá, 2020.

Gil, Yásnaya A., Montaña, Pablo y Tornell, Carlos; “Donde hay resistencia, hay esperanza”, Temporada 1, Episodio 1, Parte 2, en “HUMO. Señales para otros mundos posibles” (podcast), Ricardo Giraldo (productor), La corriente del golfo podcast y conexiones climáticas, Ciudad de México, 2023.

——— “La esperanza como práctica (o el capitalismo sigue ahí)”, Temporada 2, Episodio 1, en “HUMO. Señales para otros mundos posibles” (podcast), Ricardo Giraldo (productor), La corriente del golfo podcast y conexiones climáticas, Ciudad de México, 2023.

Gilson, Etienne, *René Descartes. Discours de la méthode. Texte et commentaire*, Vrin París, 1976.

Grande Aldana, Carlos Alonso, *Alteridad y sentido: un diálogo entre Hans-Georg Gadamer y Emmanuel Levinas*, Tesis de Maestría del Departamento de Filosofía y Humanidades, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Tlaquepaque, Jal., 2019.

Gron, Arne, “Beyond? Horizon, Immanence, and Transcendence” in *Phenomenology and Religion: New Frontiers*, Jonna Bornemark and Hans Ruin (editors), Philosophical Studies, Södertörn University, Huddinge, 2010, pp. 223-241.

Heidegger, Martín, *Ser y Tiempo*, Jorge Eduardo Rivera (trad.), Trotta, Madrid, 2012.

Herder, Encyclopaedia, *Creación*, 2017,

<https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Creaci%C3%B3n> Consultado 02/X/2025.

——— *Eros*, 2017, <https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Eros> Consultado 24/VII/2025.

——— *Ontología*, 2017, <https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Ontolog%C3%ADa> Consultado 13/VII/2025.

Kant, Immanuel, *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, Roberto R. Aramayo (trad.), Alianza, Madrid, 2013.

Kuhn, Thomas, *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1971.

Lara Sallenave, Ana María, *La “operación Marquetalia” en 1964*, 2015, <https://www.senalmemoria.co/articulos/la-operacion-marquetalia-en-1964> Consultado 28/VII/2025.

Lévinas, Emmanuel, *De Dios que viene a la Idea*, Graciano González R.-Arnaiz y Jesús María Ayuso Díez (trad.), Caparrós, Madrid, 1995.

——— *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Antonio Pintor-Ramos (trad.), Sígueme, Salamanca, 1987.

——— *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Manuel E. Vázquez (trad.), Síntesis, Madrid, 1967.

——— *Difícil libertad y otros ensayos sobre judaísmo*, Manuel Mauer (trad.), Lilmod, Buenos Aires, 2008.

——— *El tiempo y el Otro*, José Luis Pardo Torio (trad.), Paidós Ibérica, Barcelona, 1993.

——— *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, José Luis Pardo Torio (trad.), Pretextos, Valencia, 1993.

——— *Ética e infinito*, Jesús María Ayuso Díez (trad.), Visor Distribuciones, Madrid, 2000.

——— *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, Daniel E. Guillot (trad.), Sígueme, Salamanca, 2002.

Lopera Restrepo, Navia Juliet, *Homicidios sistemáticos de excombatientes de las Farc-EP tras la firma del acuerdo de paz de La Habana, Cuba (2016)*, Facultad de Derecho y Ciencias Políticas, Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia, 2021.

- Melloni Ribas, S.J., Javier, *El Deseo esencial*, Sal Terrae, Santander, 2009.
- Melo, Jorge Orlando, *Colombia: las razones de la guerra. Las justificaciones de la violencia en la historia del país y el fracaso de la lucha armada*, Planeta Colombiana, Bogotá, 2021.
- Mena Malet, Patricio, “La atención viva y el amor como acto orientado” en *El amado en el amante. Figuras, textos y estilos del amor hecho historia*, Cecilia Avenatti de Palumbo y Alejandro Bertolini (Eds.), Agape, Buenos Aires, 2016, pp. 369-381.
- Merton, Robert K., *Estructura social y anomia*, Cuadernos de la Facultad de Estudios Generales, Departamento de Ciencias Sociales, Universidad de Puerto Rico, N° 5, 1962, pp. 1-42.
- Mondolfo, Rodolfo, *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, EUDEBA, Buenos Aires, 1952.
- Navarro, Olivia, “El rostro del otro: una lectura de la ética de la alteridad de Emmanuel Lévinas” en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Málaga, Málaga, vol. XIII, 2008, pp. 177-194.
- Parménides, “Sobre la naturaleza” en *Fragmentos*, José Antonio Miguez (trad.), Orbis, Buenos Aires, 1983.
- Pérez, Gilles, “La relación esencia-existencia en la segunda de las «Meditaciones metafísicas» de Descartes: ensayo crítico” en *Revista filosófica*, Complutense, Madrid, vol. VII, N° 11, 1994, pp. 89-113.
- Platón, *Diálogos V. Parménides. Teeteto. Sofista. Político*, María Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos y Néstor Luis Cordero (trad.), Gredos, Madrid, 1988.
- , *El Timeo*, José María Zamora Calvo (trad.), Abada, Madrid, 2010.
- , *Fedro. Edición Bilingüe*, Armando Poratti (trad.), Akal, Madrid, 2010.
- , *La República*, José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano (trad.), Alianza, Madrid, 1988.
- Rabinovich, Silvana, “Lévinas: un pensador de la excedencia” en Emmanuel Lévinas, *La Huella del Otro*, Esther Cohen y Silvana Rabinovich (trad.), Taurus, Ciudad de México, 1998.
- Reyes, Pedro, “Poder, fecundidad, comunidad: la cuestión ontológica del poder en Emmanuel Levinas” en *Xipe Totek*, Departamento de Filosofía y Humanidades, Iteso, Guadalajara, año 28, N° 112, 2019, pp. 331-347.

Romano, Claude, *Lo posible y el acontecimiento. Introducción a la hermenéutica acontecimental*, Aníbal Fornari, Patricio Mena y Enoc Muñoz (trad.), Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile, 2008.

Santas, Gerasimos, “Plato’s Theory of Eros in the Symposium: Abstract” in *Noûs*, Wiley, JSTOR, University of California, Irvine, vol. 13, N° 1, 1979, pp. 67-75.

Urabayen, Julia, “Más allá de la onto-teología en el pensamiento de Levinas: del rostro a-Dios” en *Escritos*, Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades, Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, vol. 20, N° 45, julio-diciembre 2012, pp. 305-342.

Von Balthasar, Hans Urs, *Gloria. Una estética teológica, Vol. 6. Antiguo Testamento*, Vicente Martín Pindado y Felipe Hernández (trad.), Encuentro, Madrid, 1988.

Weber, Max, *Economía y Sociedad*, Armando Valdés González (trad.), Verbum, Madrid, 2020.

Wippenbeck, Clara, “*Que la paz no nos cueste la vida*” *Consecuencias psicosociales de la impunidad frente a los asesinatos de excombatientes de las FARC en Bogotá*, Universidad del Rosario, Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt, Eichstätt, 2023.

Zhang, Huaiyuan, “Desiring the Good for the Other: Extending Levinas’ Platonica in Totality and Infinity towards an Ethics of Eros” in *Human Studies*, Springer Nature, Department of Sociology, Trier University, Trier, vol. 49, N° 2, June 2026, pp. 453-467.