ISSN: 0798-1171 / e-ISSN: 2477-9598

Dep. Legal ppi 201502ZU4649

Esta publicación científica en formato digital
es continuidad de la revista impresa
Depósito legal pp 197402ZU34 / ISSN 0798-1171

REVISTA DE FILOSOFÍA

Universidad del Zulia
Facultad de Humanidades y Educación
Centro de Estudios Filosóficos
"Adolfo García Díaz"
Maracaibo - Venezuela

Nº 111
2025-1
Enero - Marzo

UNIVERSIDAD DEL ZULIA
Serbiluz Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información
Biblioteca Digital Repositorio Académico

Revista de Filosofía
Vol. 42, Nº111, 2025-1, (Ene-Mar) pp. 20-36
Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela
ISSN: 0798-1171 / e-ISSN: 2477-9598

La persona como relación: reflexiones aristotélicas de la visión levinasiana

The Person as Relation: Aristotelian Reflections on the Levinasian Perspective

Jesús Alejandro Ordieres Sieres
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-9438-5914
Instituto Tecnológico Autónomo de México Río Hondo, 1
Ciudad de México – México
aordieres@itam.mx

DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.15522253

Resumen

El artículo busca realizar una interpretación de la persona humana a la luz de la filosofía de Lévinas y de Aristóteles sin pretender sujetarse estrictamente a sus palabras o sus pensamientos, sino que trata de integrar una visión nueva a partir de la lectura de los textos levinasianos reinterpretados a la luz de Aristóteles. Se define a la persona como relación pero que, sin embargo, no es pura relación sino también ontología. Se trata de interpretar a la sustancia como algo que existe por sí mismo, pero no de manera aislada, sino a través de sus accidentes. El obrar de la sustancia es condición de posibilidad de la existencia de la sustancia misma. La persona es siendo. Así, la relación constitutiva de la persona es la gratuidad del llamado a la existencia donde el amor se establece como el fundamento y la realidad misma de esta relación. La persona es una relación a tres que encuentra su perfección en su encuentro con los demás; es contemporáneamente sociedad e individualidad y su perfección viene realizada en la comunidad.

Palabras clave:

Lévinas; Personalismo; Relación; Lenguaje; Ontología.

Recibido 08-01-2025 – Aceptado 15-03-2025

Abstract:

The article seeks to provide an interpretation of the human person in light of the philosophies of Levinas and Aristotle, without strictly adhering to their words or thoughts. Instead, it aims to integrate a new perspective based on a reading of Levinasian texts reinterpreted through the lens of Aristotle. The person is defined as a relation, but not purely relational, also possessing ontology. Substance is interpreted as something existing in and of itself but not in isolation, manifesting through its accidents. The actions of substance are a condition for the possibility of its own existence. The person is a being, and their constitutive relation is the gratuitousness of the call to existence, where love serves as the foundation and reality of this relationship. The person is a triadic relation finding perfection in interaction with others; simultaneously, they are both society and individuality, with

Esta obra se publica bajo licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0)
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

perfection realized in community.

Keywords:
Lévinas; Personalism; Relationship; Language; Ontology.

1. La persona como relación: reflexiones aristotélicas de la visión levinasiana

¿Se puede realmente hablar del ser humano como persona a la luz del *logos* griego o es necesario abandonar todo y recomenzar de nuevo la historia de la metafísica, historia que deberá ser la vida de un pueblo nómada y no la cómoda posesión de la verdad sistemática? ¿Es realmente necesario y posible ir más allá de la ontología? ¿Debe la filosofía abandonar el "ser" para refugiarse en la relación y en la acción? Soy de la opinión, junto con Lévinas, de que esto no es necesario. "La ontología supone la metafísica".[1] La metafísica no descarta la ontología, sino que la precede, es la base para su adecuada significación y viceversa.[2]

Para dar solución a estas preguntas conviene realizar algunas aclaraciones. Es difícil, por no decir desagradable, hacer comparaciones sobre todo cuando éstas no son precisas. Nuestro planteamiento no pretenderá identificar opiniones encerrándolas en la totalidad de una corriente de pensamiento (como el existencialismo, el idealismo, el aristotelismo o el "levinasionismo" mismo), que les roba riqueza perdiéndolas en el anonimato del *hay* filosófico.[3] Sin embargo, no es posible no recurrir al universal ya que el *decir* requiere del *dicho* para ser escuchado. Así pues, el presente artículo busca realizar una interpretación de la persona humana a la luz de la filosofía de Emmanuel Lévinas y de Aristóteles sin pretender sujetarse estrictamente a sus palabras o su pensamiento (incluso algunas veces traicionándolos), sino que trata de integrar una visión nueva a partir de la relectura de los textos levinasianos reinterpretados a la luz de Aristóteles.

En otras palabras, el fin de este artículo es buscar la unidad dialéctica de lo que, a mi parecer, no son sino las dos caras de una misma moneda y que la filosofía de Lévinas nos da la oportunidad de analizar y tematizar de una forma más adecuada, diferente. Nos parece justo afirmar que la proximidad con la filosofía aristotélica es mayor que su separación y que, enriqueciéndola en su conjunto, nos proporciona los medios para un análisis más vivencial del fenómeno humano a la luz de ambas filosofías.

Sin embargo, no podemos olvidar la crítica que Levinás realiza a la ontología

---

[1] LÉVINAS, Emmanuel, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad,* trad. por Daniel E. Guillot, Salamanca: Sígueme, 2002, p. 71.
2 Cfr. LÉVINAS, Emmanuel, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad,* trad. por Daniel E. Guillot, Salamanca: Sígueme, 2002, pp. 66-67.
[3] En palabras de Heidegger: "…se desconfía ya desde hace tiempo de los 'itsmos'. Pero el mercado de la opinión pública pide siempre nuevos. Se está dispuesto a cubrir esta demanda. […] Los griegos pensaron en su gran época sin tales títulos. Ni siquiera llamaron 'filosofía' al pensar." HEIDEGGER, Martin, *Carta sobre el humanismo*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 15. Es hora de regresar a la libertad de pensar sin esquemas.

¿aristotélica?[4] y totalizante que busca dominar al ser como un existente genérico sumergiéndolo en una totalidad oscura que lo engulle y lo domina cancelando la subjetividad, especialmente del ser humano. Para él, la ontología redujo "lo Otro al Mismo por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser",[5] otorgando a la razón la primacía en la interpretación del mundo y colocando en el interior de cada ser humano, la libertad de reducir lo Otro a sí Mismo,[6] poseyéndolo y convirtiéndose en la medida de todas las cosas.

El pensamiento de Aristóteles privilegió la facultad intelectiva del hombre[7] considerando la filosofía como amor a la sabiduría dejando en segundo lugar la otra facultad del alma humana: la apetencia. Por ello, quisiera sugerir una relectura de la filosofía como sabiduría del amor,[8] más que amor a la sabiduría, en donde la persona es el centro de la metafísica y por lo tanto, ésta no puede permanecer en el nivel ontológico de la naturaleza, que la define como algo estático y acabado, sino que se alza a una dimensión ética, siempre dinámica y transformante. Tal empresa requiere un trabajo de traducción nunca sencillo y con muchas limitaciones, a veces manipulaciones, pero no por ello infructuoso. No se trata de juzgar y comparar sino de construir, a partir de la Aristóteles y de Lévinas, una propuesta armónica.

2. **Una metafísica de la persona**

Para ello, no hay mejor comienzo que el inicio mismo de toda realidad duradera, el hecho de que se es algo, es decir, la sustancia. Aristóteles la definió como "το τι εἶναι",[9] alocución que Sto. Tomás de Aquino tradujo como "id quod quid erat esse",[10] enunciación forzada en el latín y que sin embargo capta perfectamente los dos elementos principales del concepto aristotélico: su unidad y su temporalidad. La sustancia es aquello que perdura en el tiempo como sí misma a pesar del cambio de las apariencias. Descartando toda posible controversia en la interpretación de las palabras de Aristóteles, la diferencia fundamental trazada por el Estagirita y que salta inmediatamente a los ojos es la distinción entre lo que no es autónomo y puede existir sólo en otra cosa y el ente, en sentido propio, que subsiste a título pleno en el ser. Tal distinción podría llevarnos a un mal entendido considerando la sustancia como existente por sí misma, sin necesidad de ninguna de sus determinaciones. Una substancia así concebida permanece incognoscible pues, ¿cómo se podría conocer algo

---

[4] Levinas parece sumarse a la crítica de Heidegger que considera la metafísica occidental como ontoteología
[5] LÉVINAS, Emmanuel, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad,* trad. por Daniel E. Guillot, Salamanca: Sígueme, 2002, p. 67.
[6] Cfr. LÉVINAS, Emmanuel, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad,* trad. por Daniel E. Guillot, Salamanca: Sígueme, 2002, pp. 67-68.
[7] Cfr. Aristóteles, *Política*, I, 1, 1253; *Política*, VII,12,1332.
[8] "…la philosophie: sagesse de l'amour au service de l'amour." LEVINAS, Emmanuel, *Autrement Qu'être Ou Au-Delà De L'essence*. Phaenomenologica 54. The Hague: M. Nijhoff, 1974, p. 207.
[9] ARISTÓTELES, *Metafísica* VII, 1028b 33-35; 1029b 13-15.
[10] «Et quod id quod quid erat esse, non sit nisi eius quod est aliquid, ex hoc patet: quod quidem quid erat esse, est quod aliquid erat esse. Esse enim quid, significat esse aliquid. Unde illa quae non significant aliquid, non habent quod quid erat esse. Sed quando aliquid de aliquo dicitur, ut accidens de subiecto, non est hoc aliquid: sicut cum dico, homo est albus, non significatur quod sit hoc aliquid, sed quod sit quale. Esse enim hoc aliquid convenit solis substantiis. Et ita patet, quod album et similia non possunt habere quod quid erat esse.» AQUINO, Tomás, *In libros metaphysicorum*, lb7, lc3, n.18.

que carece de cualquier determinación o especificación? Una sustancia así, si bien determinada por su forma, permanece obscura al intelecto humano que precisa de sus accidentes para poder "intuirla". Parafraseando a Hegel cuando habla del puro ser en *La ciencia de la lógica*: no hay nada en ella que uno pueda pensar o intuir, si puede aquí hablarse de intuir; o bien es él sólo este puro, vacío intuir en sí mismo.[11]

Por otra parte, una substancia entendida de esta forma no estaría dentro del espacio y del tiempo y resultaría absurda o no apropiada para el espíritu humano. Una substancia talmente separada de sus "accidentes" o determinaciones no puede menos que llevarnos irremisiblemente al problema crítico del puente donde el objeto permanece aislado de sus determinaciones.

Toda substancia se da como una unidad inseparable, presente y real, que el intelecto debe dividir para comprender. Su identidad está en el permanecer la misma aun en sus variaciones. No es posible considerar los accidentes de la substancia como simples fenómenos, intentos de expresión de lo inefable, como pretende Descartes en su *Segunda Meditación*.[12] La duda hiperbólica es imposible ya que la sustancia manda señales de su existencia como un náufrago que quiere ser rescatado. El obrar de la substancia es condición de posibilidad para su existencia misma. La substancia aristotélica posee en sí misma el dinamismo del acto; no hay substancia sin acción, como no hay acción sin substancia. En este sentido, la máxima latina "agere sequitur esse" debería ser transformada a "esse sequitur agere".[13] En efecto, nos damos cuenta de la existencia de la substancia a través de las manifestaciones con que aquella se nos presenta.

El mundo concreto, al cual se refiere una sana fenomenología, nos invita a cambiar el infinitivo "esse" de la máxima latina por un participio que refleja la realidad concreta: "ens". El participio indica aquello que acaece delante de nosotros, aquello que se "hace" presente, aquello que se ofrece en acto y de lo cual no podemos dudar: el "ente". Al mismo tiempo el "ente" testimonia un *decir* precedente, un verbo en el cual se inscribe el participio. En nuestra vida cotidiana, aquella de la que se puede hacer realmente ciencia, las cosas se nos presentan como el resultado de sus acciones. La máxima "ens sequitur agere" hace justicia así a la actividad originaria de la sustancia y así el "agere sequitur esse", puede ahora asumir

---

[11] "Ser, puro ser -sin ninguna otra determinación. En su inmediación indeterminada es igual sólo a sí mismo, y tampoco es desigual frente a otro; no tiene ninguna diferencia, ni en su interior ni hacia lo exterior. Por vía de alguna determinación o contenido, que se diferenciara en él, o por cuyo medio fuese puesto como diferente de otro, no sería conservado en su pureza. Es la pura indeterminación y el puro vacío-. No hay nada en él que uno pueda pensar o intuir, si puede aquí hablarse de intuir; o bien es él sólo este puro, vacío intuir en sí mismo. Tampoco hay nada en él que uno pueda pensar, o bien éste es un igualmente sólo un pensar vacío. El ser, lo inmediato, lo indeterminado, es en realidad la nada, ni más ni menos que la nada." HEGEL, G. W. F., *La ciencia de la lógica*, Buenos Aires: Solar/Hachette, 1968, p.77-78.

[12] DESCARTES, René, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas,* intr. y trad. de Vidal Peña, Madrid: Ediciones Alfaguara, 1997, pp. 23-30.

[13] Una visión dinámica de la ontología de Aristóteles está claramente presente en la Ética Nicomaquea, como bien señala Fernando Sancén. En ella, la ontología de Aristóteles se vincula con su filosofía práctica y, obrar y ser, se fundan en una sola explicación ontológica. De esta manera, la realidad se explica como proceso. Cfr. SANCÉN CONTRERAS, Fernando, "¿Una ontología dinámica en la Ética Nicómaco?", en *Signos Filosóficos*, VIII, 16, julio-diciembre, 2006, pp. 57-80.

un significado del todo preciso: "en las sustancias la acción sigue al ser en la medida en que el ser significa para las mismas hacer, realizarse como entes."[14] No hay acto sin acción, no existe ἐντελέχεια sin *ἐνέργεια*.[15]

La substancia no es, por lo tanto, solamente un "*in se"* que puede existir por sí misma sin necesidad de relacionarse con el mundo. La categoría existencial de la relación-acción pertenece a la estructura misma de toda realidad ya sea material o espiritual hasta el punto de entrar en su definición. Sin embargo, substancia y acción permanecen en niveles distintos (aunque unidos intrínsecamente), que de confundirse o privilegiar uno u otro nos llevaría a diversos errores.

Lo dicho hasta ahora adquiere pleno sentido cuando hablamos de la persona, la más perfecta de las sustancias de las cuales se puede hacer experiencia. En ella el nivel *hipostático* o substancial y el nivel *ético* o relacional[16] se revelan como un drama. La persona es relación, comunicación hacia los demás. Esta relacionalidad no parte del sí mismo como la intencionalidad husserliana que en el objeto ve reflejado el propio ser reflexionante y que busca la posesión de lo otro, la identificación en su pensamiento. Si la conciencia se detuviese en el otro como objeto no se descubriría nunca como persona pues la cosa, que no tiene *rostro*, es incapaz de dar una respuesta. Es el *Otro* que me interpela y que desafía mi voluntad de poder quien me responde y me refleja totalmente en sus ojos. Gracias al otro en cuanto Otro, el yo puede erigirse como conciencia de sí, como libertad que se resiste a ser poseída, es decir, a sujetarse al poder del otro.

El *Otro*, pues, me hace, fundamenta la conciencia de mí mismo aun cuando no me reconozca como tal. Mientras la cosa en cuanto que otra satisface mis necesidades materiales, el otro se ofrece como término a la intencionalidad del yo que *desea* alguien igual a sí mismo. El *Deseo* toma su sentido de lo que *desea* y que no puede poseer pero que aun así anhela.

Este *Deseo* no se satisface en la posesión y en la eliminación del *Otro* a través de una lucha a muerte como Hegel pretendía en su dinámica del amo y del esclavo.[17] El *Deseo* se

---

[14] Cfr. GILBERT, Paul, "Differenza e persona" en *L'idea di persona* a cura di V. Melchiorre, Milano: Vita e Pensiero, 1996 p. 93.

[15] En griego *ἐνέργεια* significa algo que está en movimiento, en actividad; mientras que ἐντελέχεια, combina los conceptos de τέλος, fin, y ἔχειν, tener, y podría ser traducida como tener el fin en fin en sí misma. La expresión indica que algo está actuando, en el sentido de que está tendiendo a su fin desde sí mismo. Así pues, no puede existir algo que no se exprese, nada puede tener un fin si de hecho no tiende hacia él. Es más, su tendencia se transforma en acción y el fin se muestra precisamente a través de la actividad que tiende hacia un punto determinado. La *energueia* es la *entelequeia* actuante.

[16] Es necesario poner atención al continuo cambio de contexto que acompañará desde este momento nuestra exposición. El esfuerzo de una "traducción" del lenguaje levinasiano al de una "metafísica" aristotélica puede resultar oscurecedor pero sin duda necesario para notar la riqueza de ambos lenguajes y encontrar el camino hacia un renovado pensamiento filosófico que no desprecie la tradición filosófica. Los términos de Lévinas serán resaltados con cursiva.

[17] "En su satisfacción, el deseo es así *destructivo* en general, del mismo modo que con arreglo a su contenido es meramente *egoísta*". HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, ed., intr. y notas de Ramón Valls Plana, Madrid: Editorial Alianza, 1997, pár. 426-427.

alimenta de la lejanía de lo deseado, "es como la bondad: lo Deseado no lo calma, lo profundiza."[18] El poder del *otro* en cuanto que *Otro* no se presenta como una lucha a muerte por el reconocimiento en el que ambos contrincantes buscan sujetar al otro bajo su poder. La figura del siervo y el señor nos presenta una conciencia que no puede ser conciencia de sí misma sino como unidad, como totalidad, es decir, como no conciencia de sí misma y por lo tanto, sin sentido como bien lo dedujo Sartre concluyendo la imposibilidad del "en sí para sí".[19] La relación fundada en el *Deseo metafísico* es una resistencia pacífica en la que el *rostro*, como huella del Infinito, media y asegura la paz escapando de la totalidad que destruye al individuo.

Así pues, una relación "binómica", en la que no existe un tercero, busca la cosificación del otro, hacerlo objeto de placer para satisfacer una necesidad. En la relación intencional sujeto-objeto, el término de la relación tiende a ser absorbido por el sujeto de la misma. Es la *illéite* del tercero, su imposibilidad de ser alcanzado por cualquiera de los polos de la relación, la que funda y hace posible una trascendencia ética. En tal relación, el "reconocimiento" del otro no es el de una voluntad vencida, avasallada, sino una invitación a la responsabilidad. El "reconocimiento" es la aceptación del *rostro* que "se niega a la posesión, a mis poderes", a mi "poder de poder";[20] es buscar ser siervo antes que señor. Con la *illéite* se rompe la dialéctica que conserva, asume y supera los polos antitéticos para dar paso a una relación triádica donde el tercero tampoco es término medio y no puede ser absorbido ni desaparecer de la misma.

El *mismo* es gracias al *otro*. El ser de la persona no alcanza su realización como ser separado, como sujeto económico, diría Lévinas, sino sólo en el recíproco perfeccionamiento de la comunidad con los otros sujetos.

El *mismo* es gracias al *otro* pero al mismo tiempo "es". La relacionalidad de la persona no absorbe o consuma toda su realidad. Afirmar tal cosa sería caer en el mismo absurdo de Sartre que identifica al "per se" con la nada misma de donde brota,[21] pura relación y libertad. Es necesario afirmar desde el inicio que "todo sujeto es al mismo tiempo un ser objetivo, es objetivamente algo o alguien".[22] Tal objetividad declarada del sujeto no pretende fundar un dualismo poniendo a la persona como cosa, sino afirmar que es un "alguien" real en sí mismo y no sólo apariencia o fenómeno. El *sí mismo*, dirá Lévinas, hace referencia a un yo anárquico, anterior a toda reflexión.

---

[18] TI, p. 58.
[19] "El para- sí es el ser que es para sí mismo su propia carencia de ser Y el ser que al para-sí le falta es el en-sí. El para-sí surge como nihilización del en-sí, y esta nihilización se define como proyecto hacia el en-sí: entre el en-sí nihilizado y el en-sí proyectado, el para-sí es nada" SARTRE, Jean Paul*, El ser y la nada*, Madrid: Editorial Alianza, 1989, p. 588.
[20] LÉVINAS, Emmanuel, *Totalidad e Infinito*. *Ensayo sobre la exterioridad,* trad. por Daniel E. Guillot, Salamanca: Sígueme, 2002, p. 211.
[21] "Así, la *nada* que separa al motivo de la conciencia se caracteriza como trascendencia en la inmanencia; al producirse a sí misma como inmanencia, la conciencia nihiliza 'la nada' que la hace existir para sí misma como trascendencia." SARTRE, Jean Paul, *El ser y la nada*. *Ensayo de ontología fenomenológica*, Madrid: Editorial Alianza, 1989, pp. 77-78.
[22] Cfr. WOJTYLA, Karol, *Amor y responsabilidad*, Barcelona: Plaza & Janes, 1996, pp. 27-32.

> "El *se* de 'mantenerse', del 'perderse' o del 'encontrarse' no es el resultado, sino la misma *matriz* de las relaciones o de los acontecimientos que expresan esos verbos pronominales. La evocación de la maternidad en esta metáfora nos sugiere el sentido propio del sí mismo. El sí mismo no puede hacerse, sino que ya está hecho de pasividad absoluta."[23]

A este retornar sobre sí mismo, como a la casa materna, Lévinas lo llama *recurrencia*. La *recurrencia* pone de relieve cómo la conciencia, "saber de sí mismo por sí mismo, no agota la noción de subjetividad. Reposa ya sobre una 'condición subjetiva', sobre una identidad que se llama 'Mí mismo' o 'Yo'."[24]

La persona es, por lo tanto, también objeto y ése es su dato más evidente. La aparente oposición entre subjetivo y objetivo cuando se aplican a la persona se debe a una confusión. No es correcto identificar objetividad con "coseidad". Objetivo significa que es real en sí mismo, significa todo aquello que no es sólo mera apariencia o fenómeno. La persona es absolutamente objetiva, es decir, real, la realidad más real del mundo. Por ello no se puede tachar de subjetivista a una metafísica, como la levinasiana, que pone como centro a la persona en su doble dimensión: vida económica y vida ética. Una metafísica que considera la persona como trascendencia que parte de un punto objetivo como es la *vida económica* (aunque no se detiene ahí), no puede ser considerada como subjetivista.

Podríamos afirmar que en el ser humano convergen dos dimensiones: el ser y el más allá del ser, el *dicho* y el *decir*. Ambas dimensiones están insertas en una experiencia unitaria que es la vida humana. El drama humano que es vida, unifica lo divergente. La persona es el nudo donde se anudan. El hecho originario es la vida, donde se encuentran amasadas teoría y ética, conocimiento objetivante y responsabilidad ética. Dice Requena Torres:

> "De todo este planteamiento fluye una consecuencia: si la subjetividad -la vida humana-, entraña la rica complejidad de estas dos dimensiones; si la filosofía es la descripción de la subjetividad -el lenguaje que dice la subjetividad-, la filosofía consiguientemente, tiene un método, un camino sinuoso en dos tiempos a recorrer: primero, decirse en el dicho, expresar lo otro-que-el-ser en el ser, aun traicionándose, único modo de decir lo indecible; segundo, desdecirse, o sea, decirse en un lenguaje analógico, negativo, que hable de a-narquía, de a-temacidad, de no-ser, etc. Y ambas tareas -decirse y desdecirse-, al mismo tiempo."[25]

Lévinas no considera la persona como una cosa-substancia del mundo (como hace el

---

[23] LEVINAS, Emmanuel, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, trad. e introd. de A. Pintor-Ramos, Salamanca: Sígueme, 1987, p. 170.
[24] LEVINAS, Emmanuel, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, trad. e introd. de A. Pintor-Ramos, Salamanca: Sígueme, 1987, p. 168.
[25] REQUENA TORRES, F., "Sensibilidad y alteridad en E. Lévinas" en *Pensamiento*, XXXI, 2, 1975, p. 149.

naturalismo), ni como el centro de unidad de todos los actos espirituales (como hace Descartes). La persona no se caracteriza por su valor naturalista o por su subjetividad espiritual sino por la original *anfibología* del ente que se cambia en ser y viceversa. El hombre es la paradoja de la *anfibología* del *decir* y del *dicho*. Es acción misma, ser que no puede dejar de actuarse en cada momento, construcción y no estabilidad pero que al mismo tiempo se presenta como siendo algo concreto.

Es ahora cuando se comienza a comprender que su supuesta "evasión" del ser, su deseo de ir más allá de la esencia[26] o buscar otro modo que ser, no intenta negar o considerar el plano del ser como una decadencia superada sino encontrarle su justo significado. Es una búsqueda positiva por salir de la totalidad en la que los filósofos de los siglos diecinueve y veinte encerraron a la filosofía; es también un intento por superar el finitismo trágico que Sartre y Nietzsche proclaman a los cuatro vientos; es, por último, también, un esfuerzo por escapar del absurdo y la angustia de la nada por la que Heidegger ha optado negándose a encontrar lo que da sentido a las cosas, lo que hace verdadera a la verdad. En palabras de Lévinas:

> "El modo de pensar aquí propuesto no significa desconocer el ser ni tampoco tratarlo en ridícula pretensión de un modo desdeñoso como el desfallecimiento de un orden o de un desorden superior. Al contrario, adquiere su justo sentido a partir de la proximidad que él adquiere. [...] Pero se necesita comprender el ser a partir de lo *otro que el ser*. A partir de la significación del acercamiento, ser es ser *con el otro* para el tercero o contra el tercero, con el otro y con el tercero contra sí mismo, en la justicia; contra una filosofía que no ve más allá del ser y reduce mediante el abuso del lenguaje el Decir a lo Dicho y todo sentido al interés."[27]

El ser va por tanto comprendido a partir del otro del ser pero sin abandonarlo y la *anfibología* tematiza esta ambivalencia o doble significado: "por un lado, el ente hace resonar el verbo, mientras que por otro, en dirección opuesta, el ser-verbo se amasa en el ente."[28] Ser y ente se identifican no obstante su diferencia. "La predicación tautológica en la que el ente es, al mismo tiempo, el sujeto y el predicado (A es A) no significa tan sólo la inherencia de 'A' a sí misma y el hecho de que A posee todos los caracteres de A. A es A se entiende también de modo semejante a 'el sonido resuena' o 'el rojo enrojece'; A es A se puede entender de modo similar como A a-ea."[29] Cada ente expone la resonancia silenciosa del verbo. El ente es la temporalización del ser, el hacerse presente aquí y ahora. El ser humano que actúa, de manera inevitable, humanamente y se hace humano y, por ello, es,

---

[26] Donde *esencia* para Lévinas no tiene la connotación escolástica de los términos esencial, esencia, esencialmente, etc. Con *esencia*, Lévinas busca expresar el ser en su diferencia con el ente, distinguir el "sein" del "seindes" heideggeriano. *Esencia* en Lévinas está en lugar del "esse" latino.
[27] LEVINAS, Emmanuel, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, trad. e introd. de A. Pintor-Ramos, Salamanca: Sígueme, 1987, p. 61.
[28] FERRETI, G., *La filosofia di Lévinas. Alteritá e trascedenza*, Torino: Rosenberg & Sellier, 1996, p. 213.
[29] LEVINAS, Emmanuel, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, trad. e introd. de A. Pintor-Ramos, Salamanca: Sígueme, 1987, p. 89.

sin división o distinción, persona. Afirma Lévinas:

> "El esfuerzo tendente a conducir los verbos a ejercer la función de signos supone ingenuamente en su origen la división de los entes en substancia, de una parte, y acontecimientos, de otra parte; o en estática y dinámica."[30]

El significado último de la persona, por lo tanto, no se encuentra en su dimensión ontológica que es *dicha* por necesidad ni tampoco en la acción "autoconstituyente" de la conciencia de sí. En la persona, el verbo resuena como un eco, como una huella en el fondo del *dicho*, como un tercero que vigila e instaura la relación. La persona humana es un ser anfibológico en el que substancia y acontecimientos son una sola realidad, esto es, un ente totalmente dinámico. El lenguaje no puede escapar del *logos* griego y por ello, para hablar del más allá del ser es necesario *decir* para luego *desdecirse*.

3. **Anfibología y participación**

¿Cómo comprender el *logos* griego sin quitarle su dinamismo? ¿Cómo encontrar la unidad sin cancelar la diversidad más real que la unidad? Lévinas propone dejar de lado la teoría, el conocimiento que conglomera y da unidad en una totalidad llamada ser y que el autor tematiza con la noción del *hay*.[31] En la abstracción, proceso negativo que extrae de las cosas lo que les es común, se olvida la separación explicando la multiplicidad bajo un principio común. Sin embargo, este principio permanece accesible sólo si es reconocido en las cosas; es inmanente. El principio unificante[32] de la alteridad de los entes diversos es tan diverso en cada una de las substancias como para permanecer dentro de ellas. Esta diferencia nos abre a una experiencia no causal de la multiplicidad, donde cada uno permanece totalmente separado del otro y donde el origen queda sólo impreso como *huella*: ésta es la maravilla de la creación *ex nihilo*.[33]

De esta forma nos encaminamos hacia un concepción concreta y plena del principio unificante que no podemos entender ya como un concepto abstracto y estático sino como la confirmación de la diversidad en nuestras experiencias. La unidad se logra en el dinamismo de la relación. "Las cosas diversas unas de otras se refieren necesariamente unas a otras; esta relación o este conjunto de relaciones activas y recíprocas, constituye su forma de

---

[30] LEVINAS, Emmanuel, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, trad. e introd. de A. Pintor-Ramos, Salamanca: Sígueme, 1987, p. 89.

[31] "El *hay*, en su rechazo de tomar una forma personal, es 'el ser en general'." LÉVINAS, Emmanuel, *Dall'esistenza all'esistente*, a cura di F. Sossi, con una premessa di A. Rovatti, Casale Monferrato: Marietti, 1986, p. 94.

[32] Es necesario dejar claro que Levinas mismo rehúsa unificar a los humanos; para él cada hombre es como un ángel, es decir, agota en su individualidad a su especie, por lo que, en reiteradas ocasiones, él no quiso ir por un principio de unificación.

[33] "La gran fuerza de la idea de creación, tal como la presenta el monoteísmo, consiste en que esta creación es *ex nihilo*, no porque esto represente una obra más milagrosa que la información demiúrgica de la materia, sino porque el ser separado y creado no ha salido simplemente del padre, sino que él es absolutamente otro. La finalidad misma sólo podrá aparecer como esencial al destino del yo si el hombre mantiene este recuerdo de la creación *ex nihilo*, sin la cual el hijo no es un verdadero otro." LÉVINAS, Emmanuel, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad,* trad. por Daniel E. Guillot, Salamanca: Sígueme, 2002, 87.

unidad. El sentido del principio consiste por tanto en la apertura de los entes entre sí."[34] Habiendo privilegiado el "esse" por encima del "agere" la unidad debía ser encontrada en este campo, el "único real", (conclusión que, hemos concluido, es parcial). La unidad, buscada en el "agere" en consonancia con el "esse", se convierte en comunidad, donde cada ente particular conserva su singularidad rechazando la unidad pero abriéndose a la "común unión" en la relación.

La analogía metafísica se da como una semejanza en la diferencia tal que la diferencia prevalece sobre la semejanza.[35] La analogía metafísica se da cuando se habla de dos niveles distintos del ser como la materia y el espíritu. No se puede aceptar la univocidad del ser como igualdad de naturaleza como bien apuntaba Sto. Tomás pues ello implicaría la identidad del ser.[36] Entre el ser finito y la idea de Infinito existe un espacio inconmensurable que no puede ser abarcado si no es por la univocidad del concepto. [37] Sobre este aspecto, resultan iluminantes las reflexiones de J. Seifert en su tentativo de solucionar la controversia entre Tomás de Aquino y Duns Scoto.[38] En ellas distingue entre "notiones propriae" y "notiones communissimae". Ciertamente una "noción propia" que refleja el modo de ser ontológico de un ente no puede ser predicada del Infinito y del finito de modo unívoco sino sólo análogo. Pero cuando la noción en un grado de abstracción mayor no conserva nada propio de ninguna naturaleza sino que permanece conceptualmente abierta entonces puede ser aplicada tanto al Infinito como al finito de forma unívoca. Sería mejor afirmar que tales conceptos están antes de la distinción entre univocidad y analogía de los significados conceptuales y permanecen abiertos según el sentido en el que se ocupen. Tal situación abriría el campo a la ontología como ciencia del ser universal.

La analogía entendida como total separación, nos abre la puerta de una participación del todo diversa, más real. El principio, el Otro como idea de lo Infinito, no se comunica a manera de emanaciones que se van degradando conforme se van alejando ni tampoco a manera de una separación ficticia que termina con la vuelta a casa del peregrino, como Ulises que regresa a Ítaca. La maravilla de la creación está en el haber dado origen a un ser a-teo, en "haber dejado espacio"[39] al hombre llamándolo a la existencia, invocando su nombre. No se trata de una relación causa-efecto sino que asemeja a la relación padre-hijo en la que el

---

[34] GILBERT, Paul, "Differenza e Persona" en *L'idea di persona,* a cura di V. Melchiorre, Milano: Vita ePensiero, 1996, p. 90.

[35] Recordemos que Lévinas remarca la diferencia y no la analogía. A los ojos de Lévinas, la analogía implicaría un sentido de pertenencia o unidad.

[36] "Sicut enim partes entis sunt substantia, quantitas et qualitas etc., ita et partes unius sunt idem, aequale et simile. Idem enim unum in substantia est. Aequale, unum in quantitate. Simile, unum in qualitate." AQUINO, Tomás, *In Libros Metaphysicorum*, Lb. 4, Lect. 2, n. 14.

[37] Univocidad que, como hemos afirmado anteriormente, sólo es válida como necesidad envolvente del entendimiento humano que ve en la analogía más identidad que separación.

[38] Cfr. SEIFERT, Josef, *Essere e Persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*, Milano: Vita e Pensiero, 1989, pp. 279-303.

[39] La teoría de la creación del Tzimtzum de Isaac Luria se puede resumir como una contracción divina con el fin de hacerle espacio a la creación. Antes de la creación del mundo, Dios llenaba todo el espacio y para poder crear el mundo Dios tuvo que retirar su luz. Cada Tzimtzum o contracción es una disminución gradual de la luz divina para dar espacio a los diferentes seres de la creación. Cfr. ELIOR, Rachel, *The Paradoxical Ascent of God.The Kabbalistic Theosophy of Habad Hasid*ism, New York: State University of New York, 1993, Cap. "The Docrtine of Tzimtzum", pp. 79-92.

padre genera al hijo como alguien totalmente otro de sí, libre y autónomo, y en el que al mismo tiempo, permanece como *huella* o reminiscencia.

La participación no es pues comunicación de naturalezas sino oportunidad de acción. Es llamado, vocación a la existencia, don y capacidad de relación con el mundo, ser que queda dicho en el ente. La creación, y por lo tanto la participación, no están en el orden causal-mecánico que es la forma natural a nuestro siglo de interpretar la causalidad y que conducen al panteísmo. La creación y la participación provienen de una continua elección en el Bien que está por encima del orden del ser como Platón intuía en *La República*. La relación primera con el Principio es de amor, agradecimiento, responsabilidad. En ella la Bondad se presenta como término del *deseo metafísico* y no como satisfacción de una necesidad.

4. **La relación ética: la ética como filosofía primera**

Hemos propuesto a lo largo de este texto una visión metafísica ética[40] y dinámica, sin excluir la estática ontológica, en la que el verbo "ser" resuena constantemente como eco en el *dicho*. La acción nos ha presentado un mundo que rechaza desde sus entrañas el solipsismo de cualquier tipo. Todo ente "es" porque actúa: "ens sequitur agere" y viceversa. El dinamismo más pasivo es siempre dinamismo. El "en sí" absoluto no existe y, si así fuera, sería incognoscible, la nada misma.

El análisis fenomenológico cumplido por Lévinas en su obra nos permite tematizar lo que a nuestro parecer serían los tres tipos de relación intersubjetiva posibles: como egoísmo, como responsabilidad, como amor.

1. Una "relación ficticia" como egoísmo:

Nuevamente el uso ordinario de las palabras nos puede engañar. El *egoísmo* no es un hecho negativo, sino positivo. En él, el Yo se afirma como Yo y crea un mundo a su alrededor *para sí mismo* (*Moi*). En el egoísmo la relación se cumple, si bien es falsa pues busca la posesión y el dominio que rompe la relación. El Yo separado del *hay* sale al encuentro de las cosas y en ellas encuentra su independencia. "La modalidad por la cual el Mismo está determinado por el otro y que esboza el plano en el que se sitúan los actos negadores, es precisamente la modalidad designada antes como 'vivir de…'".[41] El egoísmo del "vivir de…" muestra el modo humano de ser del hombre, que "se concretiza en la existencia corporal. El pensamiento encarnado no aparece inicialmente como un pensar que actúa sobre el mundo, sino como una existencia separada que afirma su independencia en la gozosa dependencia

[40] Ética, en Levinas, significa la suspensión de la ontología, que siempre busca al yo por encima de todo, al ente que quiere perseverar en su ser a toda costa. En cambio, la ética es un milagro, es la capacidad de ir en contra del *conatus essendi* y buscar al otro antes y por encima del yo, sus necesidades e intereses.
[41] LÉVINAS, Emmanuel, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad,* trad. por Daniel E. Guillot, Salamanca: Sígueme, 2002, p. 147.

de la necesidad."[42]

En la relación como egoísmo, el Yo se abre al otro, viene determinado por el otro, es, por decirlo así, gracias al otro. Sin embargo, podríamos calificar al egoísmo como una relación falsa o más bien, que no se fundamenta en sí misma. En el egoísmo, la relación integra al otro en sí mismo, se nutre de él, cancelando la relación o haciéndola ficticia.

El idealismo hace del conocimiento una relación de egoísmo encerrando al objeto dentro de una representación de la cual se alimenta. El dato sensible no es sino el llenar una necesidad, responder a una tendencia y no el respeto por el otro donde la representación es posterior.

El egoísmo, sin embargo, es la base para la trascendencia.[43] Me permite poseer el particular para donarlo al otro a través del lenguaje. El lenguaje es la capacidad del sujeto egoísta de poder donar su mundo al otro a través del concepto. El lenguaje generaliza el particular, lo universaliza poseyéndolo para donarlo al otro. La relación sujeto-objeto sale por tanto de su bipolaridad pues hace siempre referencia a otro, a un tercero pues el lenguaje es para otro, es donación. La intencionalidad no es completa como forma de relación si no se abre a un horizonte lingüístico universal que busca la comunicación ante todo, donde comunicar significa donar mi particular a los demás.

El mundo egoísta que se dona en el lenguaje nos lleva por fuerza hacia el otro al cual no puedo poseer como poseo una cosa. Se instaura un nuevo tipo de relación: la relación como responsabilidad ética.

2. La relación como responsabilidad ética

El sujeto se revela en el lenguaje como una interioridad que vive de y para la exterioridad. Su exterioridad va dirigida no a las cosas que no hablan y a las cuales puede integrar en su pensamiento, sino al otro. Su relación con él, como hemos visto y como muestra el lenguaje, no es de lucha a muerte, sino de separación en la proximidad. El otro es la posibilidad de mi subjetividad; soy persona gracias al otro que me está cercano y me limita como yo.

El análisis hasta ahora desarrollado revela el equilibrio de los diversos elementos que estructuran necesariamente la idea de persona (egoísmo, relación, tercero). Ésta no se define única y exclusivamente como una mónada individual inseparable de sí misma, espléndida en su aislamiento, ni como una substancia que adquiere toda su significación en la inmanencia de la forma, sin necesidad del "agere", el cual sería un simple accidente. No

---

[42] LÉVINAS, Emmanuel, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad,* trad. por Daniel E. Guillot, Salamanca: Sígueme, 2002, p. 182.

[43] «Ninguna relación humana o interhumana podría desarrollarse fuera de la economía, ningún rostro podría ser abordado con las manos vacías y la casa cerrada: el recogimiento en una casa abierta al Otro -la hospitalidad- es el hecho concreto e inicial del recogimiento humano y de la separación, coincide con el Deseo del Otro absolutamente trascendente.» LÉVINAS, Emmanuel, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad,* trad. por Daniel E. Guillot, Salamanca: Sígueme, 2002, 190.

podemos tampoco, sin embargo, definirla como el resultado de la sociedad. La persona y la sociedad humana se dan contemporáneamente. Si fuese yo solo quien me "baño en el *elemento*", sin ningún otro delante de mí, no sería nada, ni siquiera yo mismo.[44]

La relación como egoísmo no basta. Es más, ésta sólo es posible gracias a la relación intersubjetiva a la cual apunta el lenguaje. El acceso del Yo a la conciencia de su trascendencia no se da reconociéndose simplemente como un sujeto diverso de la naturaleza objetiva a la cual domina, es decir, como uno que se baña en el *elemento*. Implica necesariamente el reconocimiento de un límite interno a mi libertad, a la conciencia de mí mismo. ¡Mi libertad es gracias a otra libertad que la limita! ¡Mi libertad viene instaurada por el otro!

Este otro no es sólo un tú. Tal visión encerraría nuevamente al yo en un binomio totalitario en el que el yo se debería totalmente al tú y viceversa. La relación intersubjetiva pide un tercero que instaura mi libertad en la responsabilidad. El otro se me presenta como *rostro* y este *rostro* en el que se presenta el otro no niega en absoluto al *mismo*, no lo violenta. Esta no violencia "en lugar de herir mi voluntad, la llama a la responsabilidad y la instaura."[45] Las otras personas como el yo son la condición para que el yo pueda asumir su responsabilidad como persona libre en el mundo. El yo es con, por y gracias a los otros.

El Otro me está tan próximo hasta llegar a la *obsesión* de ser por y para el Otro, responsable de él. Es una cercanía no querida ni buscada, más pasiva que la pasividad misma y por ello inevitable. El yo se encuentra puesto en una proximidad pre-intencional en la que debe responder antes de todo intelectualismo, movido por la Bondad y no por el conocimiento. La proximidad del otro es talmente radical que Lévinas no duda en llamarla *substitución*[46] en la que el otro está en mí (¡no a nivel ontológico, claro está!) gracias a mi responsabilidad.

Mi responsabilidad por el otro es del todo gratuita, an-árquica, sin principio. Proviene no del contacto con un tú, sino que aparece como gratuidad total de la presencia, junto a otros, del tercero. El sujeto es responsable de una pluralidad de otros. La persona como hipóstasis del ser, conciencia y libertad, encuentra su significado en las exigencias que nacen de la persona considerada como sujeto responsable de una pluralidad de prójimos.

Sin embargo, el significado de la persona, es decir, su sentido último, no se agota en

---

[44] Cfr. GILBERT, Paul, *La semplicità del principio. Introduzione alla metafisica*, Casale Monferrato: Piemme, 1992, pp. 333-356.

[45] LÉVINAS, Emmanuel, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad,* trad. por Daniel E. Guillot, Salamanca: Sígueme, 2002, p. 16. Sin embargo, hay responsabilidad desde que hay tú, desde que hay otro que me acusa, en su necesidad, y pone en entredicho mis pretensiones.

[46] La responsabilidad por el otro, para Lévinas, es incluso responsabilidad por su responsabilidad. Soy responsable por y del otro. Esto es la sustitución. "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". LÉVINAS, Emmanuel, *Ética e Infinito*. Madrid: Visor, 1991, p. 90. La responsabilidad por el otro se expresa como sustitución por el otro, expiación por el otro, condición de prisionero.

la responsabilidad de la justicia. La justicia, considerada en sí misma, puede ser fruto del reconocimiento del otro en la lucha a muerte, una "legalidad que rige las masas humanas, de la cual se saca una técnica de "equilibrio social" poniendo en armonía fuerzas antagónicas."[47] Lévinas parece poner el acento no en el hecho de que el Yo es un otro para los otros, objeto también de su responsabilidad gratuita, sino en el hecho de la justicia misma como respuesta mía de algo que me han confiado ante alguien que me lo ha confiado. La exigencia de la Bondad como gratuidad absoluta impediría el esperar algo a cambio, es la presencia del Otro con mayúscula.

La justicia se presenta, en mi opinión, como responsabilidad que proviene de la gratuidad del amor en la que el yo es también otro para los otros, objeto de su responsabilidad y de su amor. Gratuidad que se instaura más allá de la conciencia de la presencia del Otro. Por este motivo hemos preferido tematizar el amor como un tercer tipo de relación donde existe la reciprocidad gratuita de la elección mutua, la proximidad como separación. Tal es la relación que creemos define con mayor precisión la realidad personal humana.

3. La relación como amor

La relación como amor admite una respuesta del otro, no como buscada en sí misma a manera de una *necesidad* sino como fruto mismo de la excedencia del *Deseo*. El amor que busca su propia satisfacción no es amor, es posesión, necesidad, egoísmo. Sin embargo, el amor, la Bondad, no excluye el ser también sujeto del amor y la bondad del otro que, de forma gratuita y sin yo buscarlo, me responde. ¿Cómo evitar entonces, el regresar a una relación bipolar en la que el binomio yo-tú se convierte en totalidad? ¿Es posible no hablar de *egoísmo* cuando se habla de una relación amorosa? ¿El Tú con mayúscula de Bubber rompe realmente el binomio?

Si así fuese, nos podríamos preguntar si el origen mismo de la significación del título de persona, antes que el ser elegido o convocado a la responsabilidad de otros y para otros, no sea el encontrarme como gratuitamente elegido del amor de otros, como *huella* del amor de Dios, y sólo como reflejo o consecuencia, el ser llamado yo también al amor de y a los demás. Así parece indicarlo Sto. Tomás cuando funda la dignidad de la persona en el hecho de que ésta es querida por Dios por sí misma.[48] Creemos que también Lévinas nos conduce a esta afirmación si bien él mismo no haya llegado a ella. Tal concepción abre las puertas a una trascendencia más allá del tiempo y que nuestro autor había entrevisto en la fecundidad erótica de la relación que genera el hijo. En efecto, el amor abre a la eternidad no por deseo del yo sino porque el Otro, infinitamente Otro, me llama continuamente porque me ama y me dice: "es bueno que tú existas". El amor no puede no ser fecundo.

En efecto, al no haber estado presente el día de mi creación, he sido puesto, llamado

---

[47] AE, p. 238.
[48] Cfr. AQUINO, Tomás, *Summa Contra Gentiles,* III, CXI-CXIII.

a la existencia. Convocación de quien no me debía nada y de quien no tiene responsabilidad alguna conmigo. Elegido por tanto, gratuitamente por el amor de los otros, como *huella* del amor de Dios.[49] La pasividad más pasiva que la pasividad misma encuentra su principio en la elección gratuita por amor que le llama a la coexistencia entre otros igualmente elegidos gratuitamente.

El amor no se contrapone a la responsabilidad por el otro, es más, la lleva a su plenitud. La posibilidad del amor que no cosifica de la relación como amor, existe gracias a la Idea de Infinito que introduce otro nunca alcanzable y siempre deseado. El amor no busca en el otro un bien, sino que desea al otro el Bien Infinito.[50] El primer caso es egoísmo, el segundo, la responsabilidad máxima de la gratuidad del amor. En el amor verdadero, la Idea del Infinito permanece como tutora de la relación.

Sólo en la relación como amor se puede llevar a cabo la proximidad en la separación. Sólo en el amor ambos términos de la relación permanecen totalmente distantes el uno del otro y cercanos al mismo tiempo. Cuanto mayor es el amor, mayor es la distancia y más fuerte su unidad. En el amor, el deseo crece con la lejanía de lo deseado pues en la posesión, el otro desaparece en mi egoísmo rompiendo la relación.

La responsabilidad es un fruto de la relación como amor. Es más, la responsabilidad es posible gracias a la relación como amor. La relación como amor es la paradoja metafísica por excelencia.

5. La paradoja metafísica: proximidad en la separación

El mayor misterio al que se enfrenta el hombre es él mismo. En él confluyen las realidades más diversas y, ¿por qué no?, incluso opuestas, casi diría contradictorias. La persona humana es una continua dialéctica en la que los contrarios se identifican constantemente en una síntesis, sin cancelarse, estando siempre presentes. La mayor de estas contradicciones a la que nos lleva, según mi punto de vista, una metafísica del amor como la hasta ahora desarrollada, es el hecho de encontrar su interioridad, su significado, fuera de sí, en el otro y en el infinitamente Otro.

La persona, separada como egoísmo, suficiente en sí misma, se descubre en su soledad como un ser deseoso de algo más. Se descubre pasivamente, es decir, sin la acción de su inteligencia que le indica un lugar a dónde ir. Es un *Deseo* a priori, o como diría Lévinas *an-árquico*, sin principio. *Deseo* que no se puede eliminar por no haberlo querido sino que pertenece a sus entrañas mismas. El ser separado en su gozo, busca la proximidad de alguien que le permanezca al mismo tiempo lejano, separado, alguien que alimente su *Deseo*. La

[49] La elección en Lévinas significa otra cosa, es el hecho de que yo soy el único capaz de responder aquí y ahora por el "otro" que me solicita en su pobreza y necesidad. Nadie me puede reemplazar en esto… soy único, soy "elegido".
[50] Acerca del amor entre dos personas resulta de especial interés consultar K. Wojtyla, *Amor y responsabilidad,* Barcelona: Plaza & Janes, 1996, cap. II.

persona no busca por naturaleza la unidad sino la diversidad. ¡Lo extraño e incomprensible no es la multiplicidad sino la unidad!

Siendo ella misma una relación a tres, su realización plena consistirá en salir al encuentro del Otro y de los otros para encontrar en ellos su plenitud. Es la paradoja de la felicidad como donación a los demás, del gozo de la donación y el olvido de sí mismo. Volvamos a repetirlo una vez más, la persona no es autora de sí misma, se ha encontrado como puesta por Otro y, en el otro como *huella* del Infinito, encuentra su plenitud. La libertad suma, propuesta por Sartre en la que defiende un ser autosuficiente y autocompleto, es la mayor de las absurdidades.

La persona es contemporáneamente sociedad e individualidad. "La fraternidad precede a la comunidad del género."[51] El ser supremo de la persona no alcanza su plenitud en su ser separado individual sino sólo en el recíproco perfeccionamiento de la comunidad y del amor. Por lo mismo, la perfección de la persona en el sentido más propio, viene sólo realizada dentro de la comunidad, en la ética.[52] La relación como amor no lleva a la unidad, sino a la "común unidad" en la que cada individuo permanece separado como sí mismo, egoísta y libre, pero que como libertad investida por los demás se pone al servicio del prójimo que "lleva-en-la-propia-piel hasta la obsesión." Es la "común unidad" de la acción en la que cada persona busca activamente integrarse dentro de la sociedad a la cual pertenece de forma originaria.

Sería un gran error contraponer la comunidad y la persona individual. Tanto el individualismo como el colectivismo ignoran la verdadera grandeza de la persona en sí misma y también de la comunidad. Una implica la otra y viceversa. No se puede prescindir de la persona sin herir la estructura misma de la comunidad en aquello que la une: el amor recíproco de quien es capaz de obrar libremente haciendo donación de sí mismo a los demás. La comunidad no puede alcanzar el valor metafísico que pertenece exclusivamente a la persona.

La persona no es una forma aislada en sí misma y en este sentido autónoma, interesado sólo en la propia autorrealización como parece afirmar Heidegger en su análisis del "Dasein". El "tener cuidado de" no se realiza sólo en torno al propio "poder ser". La persona está más bien orientada hacia la trascendencia, hacia el amor y el conocimiento de otras personas y su "común unidad" con ellas. La persona es por naturaleza trascendente, tiende a la proximidad en su separación, está siempre dirigiéndose hacia lo otro, especialmente hacia el infinitamente Otro. Por tal motivo, su verdadera esencia puede

---

[51] AE, p. 238.

[52] El término ética, claro está, no viene entendido como un grupo de leyes y normas que dictan un comportamiento moral o como aquella disciplina filosófica que tiene por objeto los juicios de valor cuando se aplican a la distinción entre el bien y el mal. Al hablar de ética no nos referimos al ἦθος griego que lleva como virtud la prudencia. Consideramos que es necesario referirla más bien al ἔθος, es decir, al hábitat natural en el que el yo y el otro coexisten en una relación del todo diversa a la de causa-efecto. En este sentido ética podría traducirse como "relación personal" (¡valga la redundancia!). La relación primera con el principio es ética, es decir, personal. La filosofía primera es la ética, la metafísica de la persona.

realizarse sólo en la respuesta a los demás con el objetivo de lograr la "común unidad" en el amor.

Bibliografía

ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid: Editorial Gredos, 1994.
ARISTÓTELES, *Política*, Madrid: Editorial Gredos, 1988.
DE AQUINO, T., *In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio*, Roma, Marietti, 1950.
DE AQUINO, T., *Summa contra gentiles*, Roma, Apud Sedem Commissionis Leoninae, 1934.
DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, intr. y trad. de Vidal Peña, Madrid, Ediciones Alfaguara, 1997.
ELIOR, R., *The Paradoxical Ascent of God.The Kabbalistic Theosophy of Habad Hasid*ism, New York: State University of New York, 1993
FERRETTI, G., *La filosofia di Lévinas. Alterità e trascendenza*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1996.
GILBERT, P., *La simplicidad del principio Introduzione alla metafisica*, trad. al it. a cura di M.T. La Vecchia, Roma, Piemme, 1992.
GILBERT, P., "Differenza e persona", en *L'idea di persona*, a cura di V. Melchiorre, Milano, Vita e Pensiero, 1996.
HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, ed., intr. y notas de Ramón Valls Plana, Madrid: Alianza Editorial, 1997.
HEGEL, G.W.F. *La ciencia de la lógica*, Buenos Aires: Solar/Hachette, 1968, p.77-78.
HEIDEGGER, M., *Carta sobre el humanismo*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza Editorial, 2006
LEVINAS, E., *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*, La Haye, Nijhoff, 1961, trad. esp. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad* trad. por Daniel E. Guillot, Salamanca, Sígueme, 1977.
LÉVINAS, E., *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpeller 1978, trad. esp. *El humanismo del otro hombre* trad. por G. González R.-Arnáiz, Madrid, Caparrós, 1933.
LEVINAS, E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Nijhof, 1990, trad. esp. *De otro modo que ser o más allá de la esencia,* trad. e introd. de A. Pintor-Ramos, Salamanca, Sígueme, 1987.
LÉVINAS, E., *Dall'esistenza all'esistente*, a cura di F. Sossi, con una premessa di A. Rovatti, Casale Monferrato: Marietti, 1986
LÉVINAS, E., *Ética e Infinito*. Madrid: Visor, 1991.
PLATÓN, "La República", en *Obras Completas*, trad. del griego, preámbulo y notas por José Antonio Miguez, Madrid, Aguilar, 1979.
REQUENA TORRES, F. "Sensibilidad y alteridad en E. Lévinas" en *Pensamiento*, XXXI, 2, 1975.
SANCÉN CONTRERAS, F. "¿Una ontología dinámica en la Ética Nicómaco?", en *Signos Filosóficos*, VIII, 16, (julio-diciembre, 2006), pp. 57-80.
SARTRE, P., *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, trad. Juan Valmar, Buenos Aires: Editorial Losada, 1966.
SEIFERT, J., *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*, Milano, Vita e Pensiero, 1989.
WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad*, Barcelona, Plaza & Janes, 1996.

UNIVERSIDAD
DEL ZULIA

REVISTA DE FILOSOFÍA

Nº 111 - 2025 - 1 ENERO - MARZO

Esta revista fue editada en formato digital y publicada en MARZO de 2025

por el ***Fondo Editorial Serbiluz, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela***

www.luz.edu.ve **www.serbi.luz.edu.ve**
www.produccioncientificaluz.org