

¿Por qué pensar un humanismo desde el Otro? Una reflexión a partir de la ética heterónoma de Emmanuel Levinas.

María Elizabeth Aquino Rápalo

UPAEP

Resumen:

La historia intelectual de occidente se debe, principalmente, a la propagación de la filosofía griega. Empero, ésta misma sociedad tiene otra fuente de sentido que es el monoteísmo bíblico, el cual ha sido relegado únicamente a la propagación del cristianismo. Emmanuel Levinas inspirado en esa otra fuente de sentido, nos da pistas para pensar un humanismo diferente, centrado en el Otro y no en el poder de la razón y para ello es menester repensar la noción de persona y libertad y entender que las interpretaciones humanistas que le dan soberanía a la razón tienden a ser antihumanistas y legitiman la discriminación.

Palabras clave: Yo, Otro, humanismo, bien, bondad.

Summary:

The intellectual history of the West is mainly due to the propagation of Greek philosophy. However, this same society has another source of meaning which is the biblical monotheism, which has been relegated only to the propagation of Christianity. Emmanuel Levinas, inspired by this other source of meaning, gives us clues to think a different humanism, centered on the Other and not on the power of reason, and for this it is necessary to rethink the notion of person and freedom and

to understand that humanist interpretations that give sovereignty to reason tend to be anti-humanist and legitimize discrimination.

Key words: Self, Other, humanism, good, goodness.

I.

El humanismo es un término que engloba una amplia gama de corrientes filosóficas y culturales que se han desarrollado a lo largo de la historia de Occidente. Esto generó lo que hoy podemos denominar el movimiento humanista que tuvo varias ramificaciones como el humanismo religioso, evolutivo, secular y marxista (Espínola, 2024), los cuales guardan ciertas semejanzas, pero que podríamos concretizar en que el ser humano posee una dignidad y un potencial tal, que es capaz de alcanzar la felicidad a través de sus facultades: razón, voluntad y afectividad, en las que toma el lugar privilegiado la razón. Este punto se puede constatar en la historia de la filosofía occidental en la que, desde la antigüedad clásica, la filosofía griega y romana valoraban la razón por ser la capacidad guía que le muestra al ser humano qué es la virtud desde el punto de vista de la ética o bien; desde el punto de vista de la epistemología le dicta cómo buscar y alcanzar la verdad. Filósofos como Sócrates, Platón y Aristóteles sentaron las bases para una concepción del ser humano como un ser racional y social, capaz de alcanzar la excelencia gracias al acto mismo de la razón. Tiempo después, durante el Renacimiento, el humanismo experimentó un resurgimiento gracias al estudio de las humanidades y la relectura de los clásicos. El humanismo tradicional, ciertamente, otorga un gran valor a la razón humana como herramienta para comprender el mundo y a la experiencia como fuente de conocimiento. A través de él, se busca una vida equilibrada y virtuosa, basada en el desarrollo de las capacidades intelectuales y morales del individuo porque es una realidad que el humanismo tradicional se interesa por la construcción de una sociedad justa y equitativa, basada en principios éticos y en el

respeto a la dignidad humana. Desde Francisco Petrarca (Antiseri, 2008, pág. 9), que es considerado como el precursor del humanismo, sabemos que en todas las etapas de la humanidad hay crisis que corrompen la naturaleza humana y que es necesario volver sobre uno mismo para redescubrir el alma racional, pues la verdadera sabiduría, como ya lo decía el oráculo de Delfos es conocerse a sí mismo y el camino para realizar esta sabiduría está en las artes liberales.

Mas ¿por qué específicamente, en los inicios del humanismo, se hacía hincapié en el cultivo de las artes liberales? Porque, mucho tiempo antes de Petrarca, Cicerón había utilizado el término *humanitas* para hablar de la educación y formación del ser humano, lo cual permeo en la tradición occidental, la *humanitas* latina y la *paideia* griega coinciden en que la formación espiritual del ser humano debía centrarse en las letras: poesía, retórica, historia y filosofía (Antiseri, 2008, pág. 11) puesto que estas disciplinas son las que estudian al hombre en lo que le es esencial –la razón– y por ello resultaban especialmente idóneas no sólo para hacernos conocer que la razón es la naturaleza específica del ser humano, sino para incrementarla y fortalecerla. Empero, en la modernidad con el cultivo de las ciencias empíricas se negaron las ideas más típicas del humanismo clásico tales como ideas universales, principios morales, nociones metafísicas, etcétera. Durante la revolución científica se generaron muchos cambios desde el punto de vista epistémico y, por ende, hubo una crisis en el movimiento humanista, pues si el criterio de la verdad se basaba en la experiencia sensible, la razón intelectual quedaba desplazada, aunque el idealismo trató de recuperar a la razón como el criterio por antonomasia para evitar un relativismo epistemológico, ello llevó a que el sujeto moderno se considerara a sí mismo como el criterio mismo de la verdad, pues la característica más propia de la modernidad es que mide la racionalidad con su propia medida, de tal suerte que

aquel que salga del estándar de lo que se considera racional es, por ende, considerado un no-humano.

Sin embargo, y más allá de las crisis del humanismo, la sociedad occidental siempre ha sufrido la tentación del saber (Levinas, Cuatro lecturas talmúdicas , 1996, págs. 59–88), desde el gran Aristóteles hasta filósofos más contemporáneos, no importa a qué movimiento filosófico pertenezcan, la razón descansa en el cimiento del Yo y este pronombre personal se torna en lo más propiamente humano. Para el humanismo clásico entre más apegado actúa el ser humano a su naturaleza racional, más humanamente se comporta, puesto que la tradición Occidental tiene una buena parte de su cimiento en el pensamiento griego. Sin embargo, a pesar de ser el cimiento de nuestra sociedad, la racionalidad griega ha tenido interpretaciones que, más que ser una oposición radical, son ese perfil o ese aspecto de la condición humana que nos dan pie para pensar el humanismo desde otra cede que no sea la razón egoísta del Yo. Pues la realidad no deja de imponerse y la mala interpretación del humanismo eliminó la multiplicidad de perspectivas del pensamiento e instituyó arquetipos para elevar la condición humana a una vida virtuosa que se adapte o se adecue al modelo de lo humano; sin embargo, ello ha segmentado a la sociedad y ha legitimado la segregación de aquellos que no se consideran racionales, llámese mujeres, indígenas, discapacitados o pobres. Todos ellos al tener cierto grado de “carencia” –por sus circunstancias– de alguna característica de lo que anónimamente llamamos racional generan, por una parte, la soberbia de ciertos sujetos que se asumen a sí mismos como racionales o más racionales que los demás y, por otra, un humanismo sólo dirigido a aquellos que cumplen con los criterios de lo humano. En otras palabras, de forma directa o indirecta, se ha elaborado un humanismo centrado en el Yo y su autonomía, lo que tiene como consecuencia que la figura del Otro sea un objeto del sujeto, es decir, la alteridad del Otro se

comprende sólo como el reflejo del Yo o incluso como lo secundario al Yo y, por tanto, si se comprende al Yo se comprende al Otro, si el Yo descubre cómo vivir en el bien, puede imponer y hasta violentar al Otro para que piense igual que él. Si bien estas concepciones no deben ser del todo desechadas, tampoco deben ser del todo establecidas como irrefutables, ya que la misma historia de occidente es la muestra de que encasillar en un concepto al individuo particular genera discriminaciones, violencia o guerras justificadas en la errónea idea de la existencia de un arquetipo humano. Además, es una realidad que, sobretodo desde la modernidad, el sujeto mide a través de sus propias evidencias y tal y como decía Levinas en la lectura talmúdica La tentación de la tentación (Levinas, Cuatro lecturas talmúdicas , 1996, págs. 59–88) Occidente, en general, busca un saber que no sea ingenuo, o sea, basado en el acto de la razón y por ello para actuar bien hay que saber bien y ello impacta tanto en el ámbito intelectual como práctico. Por tanto, el denominador común que tenemos es la centralidad del ser humano o dicho en términos más contemporáneos: la centralidad de la persona humana, pero definida siempre desde el Yo.

II.

Ahora bien, como se dijo líneas más arriba, la filosofía que dio forma al pensamiento de Occidente ha tenido interpretaciones que, desgraciadamente, han justificado ciertos arquetipos de lo humano bajo los cuales se puede legitimar cualquier forma de exclusión o discriminación. El punto de partida de esta idea lo podemos rastrear concretamente en la época clásica y en la modernidad. La tradición aristotélica ha definido al hombre como animal racional . Entendiendo esa racionalidad como una facultad propia del género masculino y que es definida y defendida como la capacidad que nos permite la adecuación del ser y la naturaleza. Por su parte, en la modernidad, Descartes, Kant, Hegel, también dieron énfasis a la racionalidad

humana como lo más propio del sujeto occidental. Este empate entre el ser y la naturaleza o la naturaleza como el ser ha generado dos problemas: por una parte, lo que ya se mencionó, el primado del Yo y por otra, una metafísica –aunque pretendidamente negada– basada en arquetipos absolutos en los que si el sujeto no se amolda a ellos puede ser completamente relegado. Ambos problemas van de la mano con lo que podríamos llamar el fallo en la interpretación de lo humano, a saber: la reducción de la alteridad del Otro al pensamiento del Yo; es decir, el Otro no es más que la comprensión o aprehensión de la diferencia en la unidad indisoluble del Yo. Para ilustrar esto quisiera centrarme en el acontecimiento histórico que marca el inicio del siglo XX: Auschwitz. La Shoá , no sólo es relevante por ser un genocidio más de los que el mundo contemporáneo ha sido testigo, sino porque fue, precisamente, a partir de un concepto arquetípico de Raza que se dio la exclusión y el aniquilamiento de los judíos considerando a éstos como infrahumanos no sólo por sus características físicas o su religión, sino porque mediante la conceptualización de estos –los judíos– como animales o el enemigo se les deshumanizó y se perpetró uno de los mayores atropellos en contra de la dignidad humana. Es así que, para Emmanuel Levinas, surge la necesidad de redefinir lo humano desde otra perspectiva que no sea el Yo, sino desde el Otro y es a partir de esta experiencia que se forja un humanismo basado en la alteridad del Otro. Dos rasgos característicos del humanismo del Otro son: su postura crítica ante los sistemas totalitarios y la reformulación de la noción de libertad como la causa sui de todos los actos humanos. Esto es así porque la postura de Levinas se inscribe en un debate entre el humanismo existencialista francés y el antihumanismo ontológico de Heidegger (Urabayen, 2004) que, para el filósofo francolituano, es esencial, puesto que la pregunta latente es saber si es posible llamar humanista a una civilización que ha sido capaz de cometer una enorme cantidad de atrocidades contra el ser humano:

«Esta historia de una paz, de una libertad y de un bienestar prometido a partir de la luz que un saber universal proyectaba sobre el mundo y sobre la sociedad humana— y hasta sobre los mensajes religiosos que buscaban justificación en las verdades del saber—esta historia no podría reconocerse en sus milenios de luchas fratricidas, políticas y sangrantes, de imperialismo, de desprecio humano y de explotación, y ello hasta nuestro siglo de guerras mundiales, de genocidios del holocausto y del terrorismo; del desempleo y de la miseria continua del Tercer Mundo; de las despiadadas doctrinas y de las crueldades del fascismo y del nacionalsocialismo, e incluso hasta la paradoja suprema en que la defensa del hombre y sus derechos se vuelve stalinismo» (Levinas, 2014, pág. 102)

Lo que cuestiona el filósofo de Kaunas en su propuesta humanística es clave: ¿Realmente la noción de persona y de libertad que ha sustentado a la civilización Occidental mediante su propuesta de una racionalidad única da cuenta suficiente de nuestra relación con el Otro? (Levinas, *Difícil libertad*, 2004, págs. 71–74). Levinas considera que la civilización Occidental es antihumanista, no sólo por las atrocidades que se denuncian en la cita anterior, sino porque la noción de persona y libertad que alberga ese humanismo clásico es deficiente, porque le otorga una densidad de ser a ciertos modelos arquetípicos de lo humano (Levinas, *El humanismo del Otro*, 1993, págs. 42–47) y, por otra, propone a la libertad como heroica (Levinas, *La realidad y su sombra. Libertad y mandato, Trascendencia y altura*, 2001, pág. 72). El filósofo judío se propone rehabilitar ambas nociones, pero desde la otra fuente de sentido de la que ha bebido Occidente, pero que no ha sabido reconocer a saber: La Biblia; para el pensador hebreo, la sabiduría bíblica se ha sedimentado en la capa más profunda de la conciencia y es menester ahondar en ella para encontrar el humanismo del Otro, de tal forma que rehabilitar el humanismo desde la alteridad se trate de entender que el ser humano es una creatura; es decir,

el ser humano es creatura no porque su existencia se debe a un poder divino, sino porque el origen de la libertad no está en el poder del sujeto sino en la pasividad originaria que le permite acoger el mandato que viene del Otro. Por tanto, hay que salir del ser y la ontología, ya que: «Toda civilización que acepta el ser, la desesperación trágica que comporta y los crímenes que justifica, merece el nombre de bárbara» (Levinas, *De la evasión*, 2011, pág. 80). Esta propuesta humanística pone en entredicho la prioridad del Yo y de la representación porque el pensador judío quiere establecer la recepción del Otro, no como reflejo de la soberanía de la subjetividad de el Mismo, sino como un elemento constitutivo del propio sujeto; en otras palabras, la subjetividad del sujeto se encuentra en la apertura a la alteridad del Otro. Empero, para que esta apertura sea una verdadera trascendencia es necesario que ambos se mantengan ab-solutos, es decir, que se mantenga la separación entre Mismo y Otro sin degradar la unidad. Esto es posible porque la manifestación del Otro se da gracias a su rostro y la rectitud de su palabra, lo que significa que el Otro se da sin mediación, de tal forma que dirige un mensaje al Yo y lo eleva a la responsabilidad (Levinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en el Otro*, 1993, pág. 75), pues el Otro pone en cuestión al Yo y éste tiene que responder por su derecho a existir, por el lugar que ocupa bajo el sol.

Para el autor de *Totalidad e Infinito* hay un principio anárquico que permite pensar al sujeto como pasividad porque, apoyado en su herencia hebrea, sostiene que existe una alianza sedimentada en el pasado que pone de relieve que el sujeto es responsabilidad antes de ser intencionalidad, por tanto: «Ser yo es siempre tener una responsabilidad de más» (Levinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en el Otro*, 1993, pág. 78). De ahí que para Levinas la relación con el Otro sea asimétrica porque exige la responsabilidad del Yo frente al Otro; esta responsabilidad es gratuita (Levinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en el Otro*, 1993, pág. 193), esto quiere

decir que responder por el Otro no es un intercambio de favores o un acto de asistencialismo que calma la conciencia y mantiene las diferencias sociales, se trata de un acto de justicia porque el plano verdaderamente humano es una relación entre seres que respetan la alteridad del Otro, pero que, al tiempo, mantiene la diferencia porque la presencia del Otro no es la presencia de un objeto frente a un sujeto, sino que es la presencia de un individuo frente a otro en un encuentro cara a cara (tête à tête). Esta relación, fundamentalmente, ética significa que es una relación de reconocimiento en la que el rostro tiene sentido por sí mismo y el Yo es conminado a responder por el Otro (Hayat, 1994, pág. 15). Sólo frente a un individuo, como lo que es: individuo, se da el reconocimiento cara a cara que establece una verdadera relación humana. A diferencia del humanismo que procede del Yo, o sea, de una definición de lo humano previa a la relación social; el humanismo del Otro busca que en el encuentro ya no se mire a la cara y se interpongan las diferencias políticas, sociales, religiosas o de género de la persona, sino que en el encuentro el Yo se sienta vulnerado porque el Otro pone en cuestión su propia libertad ya que la ética y el significado de lo humano no depende de la cultura ni de definiciones de lo que es la persona; el significado de lo humano es primario, es anterior a la cultura y la política. Esto no sólo invierte la relación entre libertad y responsabilidad en la que tradicionalmente la libertad es el agente de los actos por lo que el sujeto tiene que responder, sino que también trastoca a la ética como una dinámica de autonomía porque el lituano-francés apuesta por una heteronomía en la que la subjetividad es esencialmente pasiva al mandato del Otro, sin que éste sea un soberano que le impone leyes o normas de conducta a las cuales el Yo se tiene que adecuar. La heteronomía levinasiana tiene como clave, sí, el mandato venido desde el Otro porque su rostro me remite a esa alianza con el Bien –en sentido platónico–, por tanto, la esencia de la ética es que el mandato está en el encuentro con el Otro, no en un acto de la razón. Este tipo de heteronomía garantiza la libertad, pero se convierte

en una libertad difícil porque está expuesta al juicio del Otro y no cerrada en sí misma. Esta propuesta hace posible la eliminación de arquetipos que legitiman la exclusión del Otro que no encaja en las definiciones que provienen de la razón del Yo porque, como diría en el ensayo Libertad y mandato, hay crueldades que son terribles precisamente porque provienen de un tirano que impone un orden razonable (Levinas, La realidad y su sombra. Libertad y mandato, Trascendencia y altura, 2001, págs. 69–72). El orden razonable –hasta ahora– sólo ha producido violencia; el hitlerismo fue, no sólo una práctica, sino toda una filosofía razonable (Levinas, Los imprevistos de la historia , 2006, págs. 25–34) y es a partir de esta experiencia terriblemente peligrosa que el filósofo judío sostiene que para que una sociedad sea verdaderamente humanista, hace falta la responsabilidad, no sólo la eficacia de un sistema totalitario: «Hace falta, en tal situación, conciencias individuales, las únicas capaces de ver las violencias que se siguen del buen funcionamiento de la misma Razón» (Levinas, La realidad y su sombra. Libertad y mandato, Trascendencia y altura, 2001, pág. 82). Para evitar la discriminación o exclusión del Otro es menester saber que el Otro es una santidad (Hocquard, 1996, pág. 119). Es decir, en hebreo la palabra santo (Kadosh קדוש) significa algo que es “otro” (separado), exactamente lo opuesto de algo que es común. Por tanto, al evocar la santidad sí introduce una connotación de orden religioso, pero que hace referencia a la alteridad del Otro que se da en la separación y, por ende, a la trascendencia de su rostro, el cual es santidad porque es inapropiable y ese carácter inapropiable es en lo que se fundamenta su infinitud. El rostro es santo porque es una resistencia absoluta o como Levinas mismo la nombra: una resistencia ética

Por lo anterior, este humanismo del Otro es un humanismo exigente porque no permite cerrar los ojos ante las exigencias inherentes de la existencia humana pues un humanismo que no proviene del acto de la razón sino del mandato del Otro y

que cuestiona la existencia del Yo, su libertad y todas esas acciones que de ella derivan demanda hacerle el bien, no sólo a los que la razón considera o tipifica como mis semejantes, sino a todos, desde su absoluta diferencia. Puesto que es una evidencia que la sociedad Occidental, civilizada y humanista, ha padecido dos guerras mundiales, múltiples genocidios y discriminaciones en nombre del Bien, el pensador lituano-francés se pregunta si: «¿Será capaz la civilización surgida del monoteísmo de responder a esta crisis mediante una orientación liberada del horror de los mitos, de las perturbaciones que provocan en el espíritu y de las crueldades que perpetúan en las costumbres?» (Levinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en el Otro*, 1993, pág. 68). Pues como dice Julia Urabayen:

«Lo verdaderamente humano es no perder nunca la capacidad de reconocer cuál es el sentido de lo humano: la relación ética o intersubjetiva, que precede a lo teórico. Para recuperar ese sentido de lo humano, perdido por el hombre europeo, tal y como manifiesta su mala conciencia, no hay que buscar una paz garantizada por el saber y la razón, sino dirigirse a la otra raíz europea, la Biblia, que proclama “una paz distinta de la simple unidad de lo diverso en la síntesis que lo integra; la paz como relación con otro en su alteridad absoluta, como reconocimiento de la unicidad de la persona en el individuo» (Urabayen, 2004).

El mensaje que el monoteísmo bíblico tiene para la sociedad es, precisamente, la ética heterónoma. Puesto que la presencia del Otro me remite a la relación con Dios, no como si Dios estuviera eclipsado (Buber, 2014) sino que la relación con el Otro remite a Dios porque su rostro porta la huella del Infinito y es menester considerarlo desde su santidad de tal forma que su presencia vulnera al sujeto occidental.

III.

La propuesta humanista por la que apuesta Emmanuel Levinas busca, principalmente, apelar a la bondad, mucho más que al bien –que se presume puede alcanzar el poder de la razón–, en otras palabras, el bien, tiende a ser arquetípico; por tanto, puede ser motivo de alienación y ejemplo de ello, sería la filosofía del hitlerismo que construyó los campos de concentración en el nombre del bien, en el nombre de la purificación de la raza verdaderamente humana. La sociedad actual no está lejos de este tipo de actos, contemporáneamente podemos decir que en el nombre del bien se descarta al sujeto que no piensa como yo, que no puede por sus propios medios salir de las condiciones en las que se encuentra y que más que responsabilizarme por él, él debe sentir el peso de su condición para solucionar su situación porque el bien y la verdad, gracias a la tradición occidental, se entienden como un valor comunitario, pero que se alcanza de manera individual, es decir, el bien y la verdad son objetos de los que todos participamos gracias a la razón y, por ende, si el Otro no considera el bien desde la misma perspectiva del Yo inmediatamente se considera que está en el mal o el error y, por ende, podríamos descartar su humanidad mediante algún concepto en el que se le haga saber que está relegado del bien, por ejemplo, en el holocausto se les denominaba a los judíos con nombres de animales desagradables o bien con adjetivos despectivos como el enemigo (Criado, 2022). Desacreditar la humanidad del Otro es omitir la responsabilidad que tengo ante la llamada del Otro que me exhorta a actuar en la bondad, es decir, en la atención a su llamado individual y espontáneo. En una entrevista titulada Violencia y Rostro, Levinas cita las palabras de Vassili Grossman en la novela Vida y Destino, para señalar que la acción del hombre debe ser espontánea ante el llamado del Otro, el humanismo del Otro no actúa en nombre de los absolutos, sino que, tomando en cuenta la absoluta pasividad del sujeto, se mantiene atento a la escucha del llamado del Otro, que más que llamado suele ser un suave murmullo porque: «Allí donde hay violencia –explica Ikónikov– impera la

desgracia y corre la sangre. He sido testigo de los grandes sufrimientos del pueblo campesino, aunque la colectivización se hacía en el nombre del bien. Yo no creo en el bien, creo en la bondad» (Grossman, 2015, pág. 25). Esta cita es importante porque el filósofo judío en el texto confesional titulado Nombres propios muestra que la experiencia de la Shoa, es una muestra de que el humanismo clásico que actúa en nombre del bien, no es suficiente para dar cuenta de cómo el sufrimiento que se padece en nombre de los absolutos es inútil porque el mal se confunde con el bien y la mentira con la verdad:

Pero, ¿quién dirá la soledad de las víctimas que morían en un miedo puesto en entre dicho por los triunfos hitlerianos en los que la mentira ni siquiera era necesaria para el Mal asegurados en su excelencia? ¿Quién dirá la soledad de aquellos que pensaban morir al mismo tiempo de la Justicia en la época en que los juicios vacilantes sobre el bien y el mal solo encontraban criterio en los repliegues de la conciencia subjetiva, en que ningún signo provenía del exterior? (Levinas, Noms propres 177-178)

El mensaje de la filosofía de Levinas es crítico frente a los modelos totalitarios y al carácter fundamental del ser y la ontología, porque quiere establecer la filosofía como sabiduría del amor que se aprende en el rostro del otro ser humano. Cuando propone a la ética como filosofía primera, no es para sobreponer un saber con respecto del otro, sino para mostrar que la alteridad y el infinito son el sentido originario y anárquico del Yo; el cual es responsabilidad absoluta y ello es lo que lo hace humano. Ahora bien, como se ha dicho, la opción que encuentra para rehabilitar el humanismo es la problematización de la subjetividad humana y la libertad, ambas, encuentran su punto central en la apertura al Otro, apertura que no significa pérdida o alienación, sino que el sujeto es para el Otro, porque cuando el Yo se responsabiliza por el Otro recupera su absoluta ipseidad. Si bien, como se dijo

al principio, Levinas tilda de antihumanista a la sociedad occidental, él no renuncia al humanismo, sino que centra su pensamiento en la siguiente premisa: el hombre no es un sujeto cerrado en sí mismo como una totalidad, tampoco es un sujeto autosuficiente con una libertad heroica, tal como lo entiende el humanismo clásico, sino que es un ser abierto a la alteridad, constituido por el Otro y responsable del Otro.

Conclusión

A lo largo de este texto se ha querido hacer notar que se puede pensar el humanismo desde otra perspectiva que no sea la de la actividad soberana de la razón ensimismada. Es decir, ciertamente a la tradición occidental le debemos un orden dentro de nuestro pensamiento en el cual es necesario, primero, definir qué es el ser humano para entender su naturaleza y su actuar y, a partir de ellos, entender al Otro. Si bien esta propuesta no es del todo errada, su interpretación sí tiende a defender sólo ciertas características de lo humano o lo que dice que es lo verdaderamente humano para, posteriormente, eliminar o disminuir la humanidad del Otro. Quizá si se hubiera pensado en términos de heteronomía, viendo al Otro como lo que es, como un individuo cuya presencia santa me remite al mandato adquirido en un pasado inmemorial, los campos de concentración jamás habrían sido construidos o bien, nunca se evadiría, mediante argumentos discriminatorios, la responsabilidad que tengo con respecto al Otro. Es necesario que en el siglo XXI se deje de pensar bajo el realismo ingenuo en el cual si al Otro no le preocupan las mismas cosas que al Yo es porque está despreocupado de la realidad, mirar al Rostro del Otro es vulnerarme frente a él porque su condición de pobre, viuda o huérfano, parafraseando a Levinas, hacen pensar que podría ser yo quien esté en ese lugar y el terror de que el Yo pierda su soberanía o lo que él mismo entiende por humanidad, legitima la posibilidad de discriminar su presencia y justificar su muerte, ya sea una

muerte física o mediante su conceptualización ad hominem en la que se descalifica su origen, adhesión política, género o condición social.

Bibliografía

- Levinas, E. (1976). Noms propres. Montpellier: Fata Morgan.
- Levinas, E. (1993). El humanismo del Otro . España : Siglo XX editores .
- Levinas, E. (1993). Entre nosotros. Ensayos para pensar en el Otro . Valencia : Pre-textos .
- Levinas, E. (1996). Cuatro lecturas talmúdicas . Barcelona : Riopiedras .
- Levinas, E. (1996). De la evasión . Madrid: Arena libros .
- Levinas, E. (2001). La realidad y su sombra. Libertad y mandato, Trascendencia y altura. Madrid: Trotta.
- Levinas, E. (2004). Díficil libertad. Madrid : Caparrós editores.
- Levinas, E. (2006). Los imprevistos de la historia . Salamanca: Sígueme .
- Levinas, E. (2014). Alteridad y trascendencia . Madrid : Arena Libros .
- Criado, M. Á. (12 de noviembre de 2022). El país. Obtenido de El país : <https://elpais.com/ciencia/2022-11-12/como-la-propaganda-nazi-deshumanizo-a-los-judios-para-facilitar-el-holocausto.html>
- Antiseri, G. R. (2008). Historia de la filosofía. Del humanismo a Descartes. Bogotá : San Pablo .
- Baró, M. G. (2007). La compasión y la catástrofe . Salamanca: Sígueme.
- Buber, M. (2014). El eclipse de Dios. Salamanca: Sígueme.

- Dalton, M. (1995). *Mujeres, diosas y musas: tejedoras de la memoria*. El Colegio de México. México: Colegio de México.
- Espínola, J. P. (30 de Mayo de 2024). *Concepto* . Obtenido de Concepto: <https://concepto.de/humanismo/>
- Grossman, V. (2015). *Vida y destino*. Barcelona: Galaxia Gutemberg.
- Hayat, P. (1994). *Une philosophie de l'individualisme éthique*. En E. Levinas, *Liberté et Commandement* (pág. 15). Montpellier: Fata Morgana.
- Hocquard, A. (1996). *Éduquer, à quoi bon?* Paris: Presse universitaires de France.
- Urabayen, J. (27 de noviembre de 2004). *Personalismo.org*. Obtenido de Asociación española de personalismo : [peronalismo.org/recursos/articulos-recursos/urabayen-juli-el-himanismo-de-otro-en-e-levinas-el-filosofo-a-la-busqueda-del-sentido-de-lo-humano/](https://personalismo.org/recursos/articulos-recursos/urabayen-juli-el-himanismo-de-otro-en-e-levinas-el-filosofo-a-la-busqueda-del-sentido-de-lo-humano/)