

EL SENTIDO DE LA VIDA EN LA ANTROPOLOGÍA Y LA ÉTICA DE LEVINAS

THE MEANING OF LIFE IN THE ANTHROPOLOGY AND ETHICS OF LEVINAS

“No hay primero vida que después recibe sentido: la vida está orientada, de entrada”
(Emmanuel Levinas).

Pedro Ortega Ruiz¹

Universidad de Murcia

Resumen:

El autor aborda en este trabajo la posibilidad de preguntar por el sentido de la vida dado el contexto social desfavorable. Distingue el autor entre una antropología ontológica y otra ética, la que se remite a la metafísica y la que remite a la

ética como experiencia del sufrimiento. Describe el sentido de la vida desde la perspectiva levinasiana, identificado en la acogida al otro, en el encuentro con el otro, resaltando que no es posible el sentido de la vida desde una antropología metafísica, idealista. Defiende una ética *material*, compasiva, que permite asumir la *circunstancia* que envuelve la vida del ser humano de hoy. Reclama la referencia a la antropología y a la ética, y con ella se nos abre la puerta a dar una respuesta, razonablemente adecuada, a la pregunta por el otro, al sentido de la vida. Sin esta referencia, la búsqueda del sentido de la vida cae en el vacío, en la nada.

¹ Director del Colectivo Internacional de Pedagogía de la alteridad, REDIFE. Miembro del Comité de calidad de REDIFE. Artí ce del paradigma del discurso pedagógico y de la praxis educativa Pedagogía de la alteridad. Pedro Ortega portega@um.es

Catedrático jubilado de Teoría de la Educación en la Universidad de Murcia, director de la Red Internacional de Pedagogía de la Alteridad (RIPAL, REDIFE). Jubilado Universidad de Murcia. https://scholar.google.com/co/scholar?q=pedro+ortega+ruiz&hl=es&as_sdt=0&as_vis=1&oi=scholar
<https://orcid.org/0000-0002-3882-0544>

Descriptores: sentido de la vida, contexto, antropología, ética, acogida, encuentro con el otro.

Abstract: In this work, the author addresses the possibility of asking about the meaning of life given the unfavourable social context. The author distinguishes between an ontological anthropology and an ethical anthropology, the one that refers to metaphysics and the one that refers to ethics as an experience of suffering. He describes the meaning of life from the Levinasian perspective, identified in the acceptance of the other, in the encounter with the other, stressing that the meaning of life is not possible from a metaphysical, idealistic anthropology. He defends a material, compassionate ethic that allows us to assume the circumstances that surround the life of human beings today. It calls for a reference to anthropology

and ethics, which opens the door to a reasonably adequate response to the question of the other, to the meaning of life. Without this reference, the search for the meaning of life falls into emptiness, into nothingness.

Descriptors: meaning of life, context, anthropology, ethics, welcome, encounter with the other.

1. El sentido de la vida: Su contexto

La vida, para los humanos, es una tarea siempre pendiente. Nos vemos arrojados a un mundo que no hemos elegido, abocados a una existencia incierta en la que todo está por hacer. La vida, para el hombre, es un permanente “quehacer”, no le es dada ya hecha, acabada, la tiene que hacer, cada uno la suya (Ortega y Gasset, 1975). El idealismo, desde Platón, hasta Descartes, Kant y Hegel, con todas sus variantes, ha puesto todo su empeño en desnaturalizar al hombre, haciéndolo irreconocible a la vista de lo que conocemos de él por la experiencia. Es la labor de todas las metafísicas: “Las filosofías metafísicas, en cualquiera de sus formas, han pensado la vida desde una razón

descorporeizada, sin razón, sin relato y sin historia” (Mêlich, 2021, p. 15), con las consecuencias dramáticas para toda la humanidad que la historia atestigua. La tentación de huir de la realidad en la búsqueda de una Arcadia feliz que nos libere de la esclavitud es una constante en la historia del hombre. La opacidad de la vida, su ambigüedad e incertidumbre, el sufrimiento y la muerte son compañeros no deseados en el “viaje” de la existencia humana. La historia del hombre se mueve entre el miedo a la realidad que le amenaza y le aterra, y la búsqueda de un mundo feliz que nadie, hasta ahora, ha venido para contarle. Esta búsqueda del paraíso no es nada nuevo, viene de antiguo; de ello ya nos habla el relato mítico del Génesis (3, vv. 1-6): “... se os abrirán los ojos y seréis como dioses *concedores del bien y del mal*”. También la historia moderna conoce esta tentación. Toda forma de totalitarismo político o religioso promete el paraíso como remedio a todos los males que nos atenazan, generando, tras su fracaso, más opresión y miseria. La esperanza de liberación depositada en la Ilustración pronto se tornó en decepción; lo que estaba llamado a liberar al hombre de la esclavitud de la naturaleza se convirtió en instrumento de opresión (Horkheimer y Adorno, 1994). Y no podemos afirmar que nos hayamos librado de caer en los mismos errores pasados. El aislamiento del individuo posmoderno, su progresiva atomización y la pérdida de su identidad son síntomas de la desintegración social que sufre el ser humano posmoderno. Bauman hace una afirmación contundente sobre la sociedad moderna:

Lo que se ha roto ya no puede ser pegado. Abandonen toda esperanza de unidad, tanto futura como pasada, ustedes, los que ingresaron al mundo de la modernidad líquida. Ya es tiempo de anunciar, como lo hizo Alain Touraine, la muerte de la definición del ser humano como ser social definido por su lugar

en una sociedad que determina sus acciones y comportamientos. (2003, p. 27)

Lipovestky traza, a su vez, un cuadro preocupante de la sociedad posmoderna:

... aquella en que la indiferencia de masa, donde domina el sentimiento de reiteración y estancamiento, en que la autonomía privada no se discute, donde lo nuevo se acoge como lo antiguo, donde se banaliza la innovación, en la que el futuro no se asimila ya a un progreso ineluctable. La sociedad moderna era conquistadora, creía en el futuro, en la ciencia y en la técnica, se instituyó como ruptura con las jerarquías de sangre y la soberanía sagrada, con las tradiciones y los particularismos en nombre de la razón, de la revolución. Esa época se está disipando a ojos vistas. (1986, p. 9)

La conciencia de crisis permanente, la indiferencia y frialdad ante el sufrimiento ajeno, la instantaneidad de la vida (*carpe diem*), la alienación colectiva ante la situación de precariedad social indica un sentir o estado de ánimo que no propician una respuesta ética (responsable) a lo que nos “está pasando”. García Baró pregunta dónde encontrar algo que no responda a un interés particular:

Nuestra atmósfera cultural está impregnada por las nociones de crisis, de banalidad, mediocridad, líquida estabilidad, pero, quizá por eso, se notan en ella actitudes de rechazo y hasta de rebeldía y repugnancia. ¿Dónde hallar algo que no tenga la menor tentación de hacer dinero, de reducir la dificultad de las cosas, de disminuir los peligros del territorio del pensamiento y, por eso, de ocultar a la vez sus tesoros auténticos? (2019, p. 7)

La experiencia sufrida de crímenes masivos después de la modernidad prueba que los valores tradicionales que, en otro tiempo configuraban la vida de los individuos y de la sociedad han saltado por los aires. “Categorías morales procedentes de esas tradiciones como conciencia, decencia, estimación de sí, dignidad humana, etc., ... muestran hasta qué punto dichas categorías carecen de fundamentos sólidos sociales” (Zamora, 2004, p. 258). A la desconfianza en las instituciones se une la crítica a la lógica económica que rige la sociedad,

...que no solo da cuenta de la irrelevancia social de cada individuo concreto – una devastadora ofensa hacia la autoestima que cada uno ha de encajar como pueda -, sino de la nulidad real de su existencia. Los individuos se encuentran en una situación de indefensión cada vez mayor y se saben cada vez más dependientes de un poder social que monopoliza las condiciones necesarias para su existencia, y que cada vez les necesita menos”. (Maiso, 2016, p. 67)

A esta situación de desconcierto social y personal se añade la desorientación por la pérdida de los valores tradicionales que, hasta ahora, han configurado la vida del individuo. No hay una Verdad Absoluta que nos garantice el camino correcto. Los ideales y los valores, las normas absolutas, los principios universales son cuestionados. No hay una respuesta firme a la pregunta: *¿qué hago con mi vida?, ¿a dónde me dirijo?* Se le ha abierto la puerta al nihilismo “en el momento en el que la “gramática” que hemos heredado deja de tener fuerza vital” (Mêlich, 2010, p. 59). En el universo nihilista no hay nadie seguro, la verdad se diluye, las creencias firmes se tambalean. “Es ahora el momento en el que el *silencio eterno de los espacios infinitos* nos aterroriza de verdad. Ya no hay una *patria* que nos dé cobijo, una *caverna* que nos ofrezca protec-

ción” (Mêlich, 2010, p. 60). Ya no hay “sentido” que dirija nuestra conducta; ya no hay un camino hacia una meta. “El nihilismo muestra que las perspectivas privilegiadas que tradicionalmente eran las donantes de Sentido... no están al alcance de los “hijos del tiempo” (Mêlich, 2010, p. 60). Vivimos, como afirma A. Touraine (2017), en un proceso constante de des-socialización, no ajeno a un proceso de reestructuración de la sociedad occidental, motivado por los cambios asociados a la globalización, las nuevas tecnologías, la individualización, la multiculturalidad y el consiguiente ocaso de la preocupación por los asuntos de la comunidad. Se constata una huida generalizada de las instituciones, consideradas ineficaces o irrelevantes para dar respuesta a los problemas que la sociedad actual tiene planteados y que debe abordar. Nada de esto es ajeno al idealismo, es una de sus consecuencias. “La concepción idealista del mundo y del hombre ha generado una manera propia de entender las relaciones interhumanas, dando lugar a individuos aislados, atomizados, ajenos a vínculos que les puedan unir en propósitos comunes con otros ciudadanos” (Ortega, 2024, p. 25). En este contexto es difícil plantearse el *sentido de la vida*, dar a la existencia humana una orientación ética, responsable. Tan solo puede darse en alguien que busca la luz al final del túnel, agobiado por la carga de la oscuridad. A pesar del desconcierto ético-moral que nos sacude “el sentirse llamado a la decisión ética, es decir, a la responsabilidad, más allá de las tomas de posición teistas o ateistas... constituye, por parte de sus mejores representantes, el inicio del trayecto personal y colectivo de nuestra cultura”, afirma el añorado prof. Duch (2004, p. 67).

El sentido de la vida está vinculado necesariamente al contexto en el que vive cada individuo, no surge de la nada. Se debe al espacio y al tiempo, y “el tiempo es más que la vida que vivimos y más también que el sujeto que la piensa. Es el subsuelo que los sustenta y el supuesto

cultural que explica su alcance” (Mate, 2018, p. 25). Por ello, el sentido de la vida adquiere diversas modalidades y grados de intensidad en sus formas de expresión. La historia de cada pueblo o sociedad va modulando, en el tiempo, el ritmo y la intensidad de los cambios que en la misma se producen. “El ritmo del mundo es una experiencia corpórea. Uno no decide el ritmo, lo encuentra, lo siente en relación con el mundo” (Mêlich, 2021, p. 161). La condición “adverbial”, contextual del hombre revela que la *cultura* (el tiempo y el espacio) constituye, desde el nacimiento hasta la muerte, no solo la forma de *estar*, sino también la forma de *ser* de todos los humanos en sus distintos trayectos de vida. Creencias o convicciones éticas, valores, actitudes... no son “herramientas” inertes, fijas en el tiempo. Por el contrario, se mueven y cambian en las preferencias del individuo y de la sociedad, dando lugar a modos “nuevos” de vida. De aquí que el sentido de la vida se exprese siempre según el contexto o la cultura de la que procede. La pregunta por el otro viene de “dentro” del propio individuo, pero éste vive en *una* circunstancia, no en una burbuja, aislado del mundo. La “circunstancia” forma parte de él, de su existencia *humana*. Es su “condición” natural.

En este trabajo se aborda el sentido de la vida de “tejas abajo”, en el estricto ámbito de la racionalidad ética, al margen de connotaciones religiosas. Son muchos, hombres y mujeres, que se preguntan por el sentido de la vida sin más argumentos que el sentimiento (cargado de razón) de responder *del* otro en su situación de necesidad. La vulnerabilidad del ser humano, su extrema fragilidad constituye una fuerza suficiente para mover a la compasión (Schopenhauer, 1993). La pregunta por el otro, por mi responsabilidad hacia él, no nace, necesariamente, de un ejercicio de la razón, sino, también, de las entrañas de misericordia. Y este no es patrimonio de un individuo “bien formado”.

2. La pregunta por el otro

En los albores de la humanidad aparecen dos concepciones contrapuestas (dos antropologías) sobre el hombre: una, *ética*, y otra, *ontológica*, ambas magistralmente descritas en el libro del Génesis. En la *ética* Yahveh pregunta a Caín: *¿dónde está tu hermano Abel?* En la *ontológica* Caín responde: *No sé. ¿soy yo acaso el guarda de mi hermano?* (Gn. 4, v. 9). El autor sagrado tiene especial interés en resaltar que Abel no es un desconocido o un extraño a Caín, sino su *hermano*; quiere resaltar su responsabilidad hacia él. Y Caín así lo entiende en su respuesta. Es el propio Yahveh el que se pronuncia de un modo inequívoco sobre la responsabilidad de Caín hacia Abel, haciéndole ver que no se puede desentender de él. Esta pregunta marca el inicio de una relación ética entre los humanos que se extiende a través de la historia. No se puede ocultar que este relato bíblico responde a una tradición hebrea que “explica”, utilizando el género literario del *mito*, dos modos distintos de concebir la relación del hombre con el otro, representativa del pensar y el sentir de un pueblo (hebreo), de su *cultura*, *porque siempre pensamos y hablamos desde “algún lugar”, siempre es la cultura la clave que explica lo que somos y cómo vivimos.*

Sea cual sea la posición que se adopte, el mito representa la cristalización más primitiva de las experiencias y comunicaciones colectivas de los humanos en torno a la realidad. Eso significa que la narración mítica, en la variedad de espacios y tiempos, es una estructura de sentido. (Duch, 2004, p. 248)

Nos podríamos preguntar si, todavía, hoy, en el siglo XXI, seguimos haciéndonos las mismas preguntas: la de Caín, *ontológica*, y la de Yahveh, *ética*. Nos deberíamos preguntar qué lugar ocupa el otro a la hora de orientar nuestra conducta, si la indiferencia, o la solidaridad compasiva hacia él. Para el prof. Mêlich el relato

evangélico de Lucas (10, 30-38) describe con claridad la interpretación *ontológica* del hombre representada por el sacerdote y el levita, y su interpretación *ética* representada por el samaritano:

No es decisivo en el relato de Lucas el *deber* moral, sino la *respuesta* ética, porque los tres caminantes poseen moral, parten de un “espacio moral”, pero solo uno, el samaritano, da respuesta a la interpelación del otro, y, lo que es más importante, la da *en contra* de su moral. Frente al “yo moral” (el sacerdote y el levita) interesado por el *deber*... el samaritano intenta “adecuar” su respuesta a una situación singular, sabiendo, por otro lado, que nunca será “suficientemente adecuada”, porque él no es competente en responder, no sabe cómo debe responder, porque su respuesta no puede “encajar” en una norma, sino todo lo contrario, la tiene que infringir. (2010, p. 229)

Entre estos dos polos referenciales discurre la historia ético-moral de Occidente. No nos debería extrañar el uso frecuente de este relato bíblico a la hora de explicar la diferencia entre moral y ética, entre una antropología ontológica y otra ética, cuando la herencia judía (junto a la griega y cristiana) conforma nuestra cultura occidental. No podemos, ni debemos, ignorar nuestro pasado, nuestras raíces, nuestras señas de identidad; ello significaría caer en el vacío, en “tierra de nadie”, en la imposibilidad de dar cuenta de quiénes somos y de cómo vivimos. La antropología bíblica es una hermenéutica como otra cualquiera, cada una interpreta, en su momento, lo que una comunidad o pueblo piensa, siente y vive. La valoración de lo que es “mejor o peor” está sujeta al contexto, es, necesariamente contextual, circunstancial, como el hombre mismo que no puede habitar el mundo sin un marco referencial concreto. La filosofía

occidental que hemos heredado tiene una matriz u origen griego, y solo en esa tradición se explica y es posible; como la interpretación antropológica que subyace en el Quijote: solo se puede entender desde una hermenéutica ibérica. Se olvida fácilmente que “toda percepción está iluminada por el espíritu y que todo sistema filosófico depende de elementos extraños a la razón pura” (Chalier, 1995, p. 84). Afirmar, por tanto, que solo se puede explicar al ser humano desde su herencia cultural, desde su contexto, es una obviedad.

El ser humano es un permanente intérprete de su contexto. Se pasa la vida interpretando. No tiene a su disposición las “herramientas” biológicas heredadas que le permitan resolver la tarea de existir y vivir. Se ve obligado a inventar, crear *su* medio o hábitat adaptado a sus posibilidades; ha de crear un medio “artificial”, una cultura. Vivimos *en* una cultura o contexto que nos identifica, define y constituye (Taylor, 1996). El hombre es un ser *cultural* por pura necesidad biológica:

... la “condición adverbial” del ser humano pone de manifiesto que la *cultura* (que siempre es “una” cultura determinada) como “acción comunicativa” que es, constituye, desde el nacimiento hasta la muerte, no solo una forma de *estar*, sino también la forma de *ser* de hombres y mujeres en sus trayectos existenciales: la cultura es la naturaleza del hombre, ya que para él no existe ninguna posibilidad extracultural. (Duch, 2004, p. 112)

Esta fractura entre naturaleza y cultura

...es, para bien o para mal, lo que constituye la ambigüedad de lo humano y, por lo mismo, la inhumanidad de la vida. Porque poseemos condición no hay en la vida posibilidad alguna de humanidad sin la amenaza de lo inhumano, no hay orden sin posibilidad de desorden, ni

propiedad ni extrañeza. (Mêlich, 2010, p. 41)

Levinas (1993, p. 130) explica dónde radica la diferencia entre ambas posiciones ético-morales (ontológica y ética), y acude al relato bíblico del Génesis:

No hemos de interpretar la respuesta de Caín como si él se burlase de Dios, o como si respondiese como un niño: “no he sido yo, sino otro”. La respuesta de Caín es sincera. En su respuesta falta únicamente lo ético; solo hay ontología: yo soy yo y él es él. Somos seres ontológicamente separados. (1993, p. 130)

En la concepción *ontológica* del hombre se parte de una posición intelectual que lo entiende como un ser autónomo, autosuficiente, soberano; un ser *en sí y para sí*, que para existir como individuo humano no necesita del otro, solo la *conciencia de sí*, que piensa y existe (*cogito, ergo sum*) independientemente del otro. Esta interpretación antropológica arranca en Platón, se desarrolla en Descartes, Kant, Hegel... y llega hasta nuestros días en sus distintas versiones idealistas: Habermas, Apel, Cortina... La interpretación *ética* del hombre, por el contrario, acentúa su carácter *relacional*, la apertura radical del hombre al otro, su naturaleza *social* y dependencia del otro, su *responsabilidad* hacia él. Mounier, Heidegger, Husserl, Zubiri, Ortega y Gasset, Buber, Levinas... son exponentes de esta antropología. Es Levinas, sin embargo, quien lleva hasta el límite el carácter *relacional* del ser humano, traducido en responsabilidad, hasta el punto de sentirse responsable de la vida y de la muerte del otro, ser su rehén:

Pues he aquí que, a través del rostro del otro - a través de su mortalidad - , todo aquello que de los demás no me compete, “tiene que ver conmigo”. Responsabilidad respecto de otro: el rostro como queriéndome decir “no matarás”

y, en consecuencia, también “eres responsable de la vida de ese otro absolutamente otro, responsabilidad respecto del único. (Levinas, 1993, p. 195)

Y en otro lugar afirma: “... pero podemos tener responsabilidades y apegos por los que la muerte adquiere un sentido; tal es que el otro nos afecta a nuestro pesar desde el punto de partida” (Levinas, 2011, p. 202). La ética levinasiana se resume en el concepto de “substitución”, elemento clave de su ética y de su antropología, quizás su categoría más radical:

el otro me es “asignado” y me obliga sin posible escapatoria a ponerme en su lugar, no para suplantarlo, sino para sufrir por él, ser su rehén y expiar sus pecados que yo no he cometido ni he decidido redimir. En esta experiencia, en la cual no puedo traspasar mi carga a nadie, yo soy único en cuanto acusado por el otro desde fuera, en un tiempo inmemorial que no es mi tiempo, una ruptura diacrónica que no puedo sincronizar dentro de la temporalidad que domina mi conciencia y que, por tanto, rompe la sincronía, trabajosamente elaborada, del ser y el tiempo. (Pintor-Ramos, 2011, p. 31)

Y distingue nítidamente entre moral y ética:

La distinción entre lo ético y lo moral es aquí muy importante. Por moral entiendo yo una serie de reglas relativas a la conducta social y al deber cívico... Como *prima philosophia*, la ética no puede ella misma dar leyes a la sociedad, o dictar reglas de conducta por las que la sociedad se revolucione o se transforme. (Levinas, 1998, p. 213)

Para Levinas, la ética “es responsabilidad para con el otro... responsabilidad para lo que no es asunto mío o que incluso no me concierne, o

que precisamente me concierne, es abordado por mí, como rostro” (Levinas, 2015, p. 79). Y describe de un modo gráfico y original lo que es la ética: “Dar, ser para el otro, a su pesar, pero interrumpiendo para ello el para sí es arrancar el pan de la propia boca, alimentar el hambre del otro con mi propio ayuno” (Levinas, 2011, p. 111).

Nadie es humano por sí mismo, es el otro quien nos hace *humanos*. Es el “afuera”, la “exterioridad” al hombre lo que hace de él un ser humano, no su autoconciencia de ser libre, autónomo. Ambas corrientes de pensamiento (ontológica y ética-relacional) atraviesan toda la historia de la filosofía y de la cultura occidental, con claro predominio de la concepción ontológica. Este modo *ontológico* de entender al hombre ha trascendido a las relaciones interpersonales y a las instituciones, ha “colonizado” todos los ámbitos de la vida social y personal. A través de la historia, la pregunta *¿dónde está tu hermano?* nos ha interpelado y sacudido la conciencia. En nuestro interior se oye la voz antigua de “alguien” que pregunta por lo suyo: *¿quién soy yo para ti?* Esta pregunta acusadora no nos la podemos quitar de encima; el otro forma parte de nosotros como pregunta y como respuesta, lo llevamos dentro. Es nuestra “carga” y nuestra responsabilidad. Todos somos Abel, el hermano que reclama ocupar un lugar en nuestra vida; y todos somos el hombre herido en el camino de Jerusalén a Jericó que espera la ayuda y el cuidado necesarios para seguir caminando.

La *pregunta por el otro* nos lleva a buscar el *sentido* de nuestra vida, las claves desde las que interpretamos nuestra existencia como humanos, nuestro modo de pensar y vivir, aquello que “explica” lo que somos y cómo hemos vivido, por qué hemos “llegado hasta aquí”. Pero en la búsqueda del sentido de la vida no partimos de cero, de la nada, otros nos han precedido y nos han dejado un legado *ético* como forma de entender y realizar su existencia humana. Somos

memoria viviente de nuestros mayores. Esta búsqueda se lleva a cabo en medio de la oscuridad e incertidumbre que envuelve la existencia humana, en medio del ruido y de la prisa que nos ahoga y nos impide “pensarnos de nuevo”. En estas condiciones, encontrar el *sentido* de la vida se convierte en una lucha (agonía) agobiante, en una tensión que nos trastorna y rompe la rutina de nuestra vida. Asoma constantemente la tentación del abandono para abordarlo después, en “otra ocasión”. El sentido de la vida es una cuestión siempre pendiente, nunca está definitivamente resuelta. Nos pasamos la vida “jugando” con la pregunta: *¿qué hago con mi vida?* cuando miramos hacia “dentro”, al fondo de nuestra existencia, cuando nos paramos a pensar.

Descubrir el *sentido* de la vida es encontrar la fuerza e impulso necesarios para seguir caminando, a pesar de todo; es la “herramienta” poderosa que nos saca del individualismo paralizante que atrofia toda iniciativa colectiva y solidaria; es el agua viva que hace brotar la vida en la ambigüedad y fragilidad de nuestra existencia, la llama que languidece y despierta desafiante al desaliento y al fracaso, la aurora de un nuevo comienzo. Preguntarnos por el *sentido* de nuestra vida es “bajar” al fondo de nuestra existencia, encontrarnos con lo que somos y cómo gestionamos la tarea irrenunciable de “tener que vivir”. Este “quehacer” es una responsabilidad que no la podemos transferir a otro, nos pertenece en exclusiva.

Aurora y ocaso, vida y muerte es el escenario en el que se interpreta la obra inédita e inacabada de nuestra existencia. Ocupamos nuestra vida interpretando el mundo en el que vivimos, tratando de descifrar las claves desde las que afrontar el presente de nuestra existencia humana y adelantar el futuro. Nos movemos a “tientas”, en la oscuridad, apoyados en las huellas de aquellos que nos han dejado en herencia su modo *ético* de vida. No hay un camino trazado que nos lleve

a un puerto seguro, solo fugaces estelas en el mar. El poeta A. Machado supo plasmar, en un genial poema, la condición “aventurera”, circunstancial del hombre:

“Caminante, son tus huellas
el hay camino y nada más;
caminante, no hay camino,
se hace camino al andar.
Al andar se hace camino,
y al volver la vista atrás
se ve la senda que nunca
se va a volver a pisar.
Caminante, no hay camino
sino estelas en la mar”.

En lo más hondo de esta tensión a seguir viviendo está el impulso que no se apaga mientras nos acompañe el último aliento de la voluntad de existir. Está la fuerza misteriosa de la *esperanza*, la levadura que fermenta y renueva la masa frágil de nuestra naturaleza. Está el *amor* que nos abre a los otros y rompe las ataduras que nos atrapan en nuestro “yo” narcisista. El que no ama la vida, nada espera de ella. Sin amor no es posible esperar, ni dar vida al otro y al mundo. Sin amor no es posible salir de sí para encontrarse con el otro, solo ensimismamiento frustrante, vida fingida, aparente; pero tampoco será posible encontrarse consigo mismo, porque el otro es el paso previo y obligado para encontrarme conmigo. La muralla de nuestro “yo” solo se derrumba cuando damos paso al otro, cuando lo hospedamos en nuestra “casa”, en nuestra vida, cuando compartimos con él la aventura de nuestra existencia humana. El amor es la huella de la presencia misteriosa del otro que nos señala a “tientas” la senda de nuestra trayectoria vital. No hay una respuesta definitiva

a la pregunta del otro, un camino trazado, transitado por otros, que nos lleve a un puerto seguro, sino borrosas *estelas de vida* que nos va dejando el amor, que debemos encontrar en medio de la aventura y el riesgo del fracaso.

Comparto con Levinas su modo de encontrar el sentido de la vida al situarlo en el otro, en “el extranjero, el huérfano y la viuda”, en el marginado, descartado de la sociedad. Para ello, acude al relato evangélico de Mateo (25, vv. 35-36), a pesar de ser un judío practicante: “*Porque tuve hambre, y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber; era forastero, y me acogisteis; estaba desnudo, y me vestisteis; enfermo, y me visitasteis; en la cárcel, y vinisteis a verme*”. Esta enseñanza de Jesús de Nazaret marca el culmen de la ética, y Levinas lo reconoce y asume. Es el otro, en la desnudez de su rostro, en su radical vulnerabilidad, la “tabla de salvación” para el hombre, la posibilidad de trascenderse a sí mismo y dar vida al otro y a sí mismo. Solo hay vida cuando se da gratuitamente, sin esperar nada a cambio. “En el punto de partida me importa poco lo que otro sea con respecto a mí, es asunto suyo; para mí, él, es, ante todo, aquel de quien yo soy responsable”, escribe Levinas (1993, p. 131).

3. La responsabilidad, soporte del sentido de la vida

La búsqueda del sentido de la vida está indisolublemente unida a la apertura ética al otro, a su acogida y acompañamiento, a su responsabilidad. Nadie sale de sí mismo, baja de su “cabalgadura” de una supuesta autoridad moral sobre el otro, y se complica la vida hasta límites insospechados, si no es por responsabilidad traducida en amor. Es el magisterio paradójico del amor que hace brotar la vida desde la renuncia y el don. Levinas (1993, p. 194) sitúa en el amor el principio de la individuación: “El único, es decir, el *amado*, siendo el amor la condición de posibilidad misma de ese único”. Nacemos a la vida cuando el otro, desde su necesidad y

vulnerabilidad, invoca nuestro nombre. La llamada e invocación a la *humanidad* es un don que viene de “fuera”, del otro. “Yo soy tú si yo soy yo”, escribe P. Celan (2002, p. 60). El ser humano es invocación, súplica y demanda; es un “heme aquí” que se despoja de su dignidad para asumir la condición de rehén del otro. Y ahí, en su “servidumbre”, encuentra su verdadera libertad, su identidad humana.

El anclaje del sentido de la vida, su soporte no hay que buscarlo en una orden o mandato que le venga impuesto de “fuera”. Por el contrario, nace de la misma estructura antropológica del hombre que no puede dejar de responder *del* otro. Esta tensión interior a *tener que responder* le constituye como ser *humano*.

Si se parte de la “condición” del hombre como ser responsable del otro resulta difícil negar que su conducta ética tenga un sentido. La conducta ética no es ciega, no es tampoco neutra o indiferente. Tiene como referente al otro de quien yo soy responsable. (Romero y Ortega, 2024, p. 191)

Pero el *sentido* no es una orientación hacia una conducta determinada previamente señalada, preferible a otra como un objetivo a conseguir, sino como orientación inherente e indeterminada a toda conducta ética. Salvo las conductas instintivas, que, por su naturaleza, están destinadas a la supervivencia del individuo en cuanto tal y de la propia especie, las demás pueden entrar en el ámbito de la ética, es decir, de la responsabilidad. Así, hacer senderismo, leer un libro son conductas que, en sí mismas, escapan de la responsabilidad o no necesariamente deben responder *del* otro. Son las conductas amorales, es decir, aquellas que ni quebrantan una norma o ley, ni son reclamadas o demandadas por otro. Estas mismas conductas se convierten, sin embargo, en *éticas* cuando detrás hay *alguien* que las demanda: un enfermo que reclama una mejor atención y cuidado puede

exigir una preparación profesional adecuada, y entonces la lectura de un libro y el senderismo se convierten en conductas *éticas*. Siempre es el *otro* el origen de la responsabilidad, es decir, de la ética y, por tanto, del sentido. De este modo, la responsividad hacia el otro (tener que responder) “se convierte en *razón responsable* que acompaña a la subjetividad como modelo de razón ex-puesta, exigente, abierta y reivindicadora de espacios humanizadores” (Gonzalez-Arnáiz, 2021, p. 194). La ética levinasiana “invita a pensar la paradoja de un sujeto habitado en sus pliegues más íntimos por la preocupación por el otro, inquietado por él sin poder hallar el puerto de un sí mismo que no fuera más que sí mismo” (Chalier, 1995, p. 117). Ser responsable del otro es asumir la condición de rehén, es decir, la condición *humana*, pues sin responsabilidad no hay *humanidad*. Es asumir lo “inhumano” del hombre, su condición “natural”, porque el desorden, la impureza no son algo ajeno y externo a lo humano, sino al contrario, son constituyentes de su “condición”.

Un análisis fenomenológico de la responsabilidad, traducida en *acogida*, nos puede ayudar a entender mejor lo que significa el *sentido de la vida*. Este tipo de análisis no es, en modo alguno, un ejercicio ocioso. Por el contrario, nos ofrece la posibilidad de entrar en la entraña misma de la responsabilidad. Si ésta no se traduce en *acogida* u hospitalidad, es decir, en responder, desde la ética, a la pregunta del otro, se convierte en una palabra hueca carente de significado. Todo lo que es la responsabilidad, en tanto que relación ética con el otro, se resuelve en la *acogida* (Ortega y Romero, 2024), en la atención y cuidado del otro, en la compasión como estilo de vida. Y ahí se asienta el sentido de la vida. La *acogida* al otro es la clave para interpretar de un modo razonablemente adecuado el sentido de la vida.

En este trabajo usamos indistintamente los términos “acogida” y “hospitalidad” porque ambos

tienen el mismo significado semántico. Ambos se definen como “un movimiento del yo hacia el otro, pero es un movimiento que no espera respuesta. En el reconocimiento del otro hay un acto, no un pensamiento” (Ortega y Romero, 2023, p. 97). También Derrida (1998) identifica en su significado a ambos términos: acogida y hospitalidad.

¿Qué significa *acoger u hospedar al otro*?

a) *acoger* significa *recibir a alguien en su casa, hospedar gratuitamente*, cuidar de él, atenderlo en su necesidad. Es una conducta ajena a un interés lucrativo. En la acogida, el otro, el huésped, es recibido en lo que es, como alguien reconocido en su dignidad humana; y el que acoge no solo pone a disposición del otro su casa, sino también su propia persona. La “casa” no es el edificio material, sino el hogar que da calor y seguridad al huésped, al que acoge que llega sin previo aviso. La “casa” es la metáfora de alguien quien se abaja, se presta a servir a quien viene de “fuera”, quien se conmueve ante el sufrimiento del otro necesitado. En la acogida hay un movimiento interior que nos conmueve y trastorna nuestros planes. Ya nada es igual para quien hospeda o acoge y para el huésped. Hay un “nuevo comienzo”, una aventura cuajada de riesgos, porque el recorrido está sin trazar y se ha de transitar sin brújula que nos guíe, solo movidos por el sentimiento de compasión hacia el otro necesitado.

b) *acoger, hospedar al otro en nuestra casa* implica un acto de responsabilidad, *un acto de amor*. Cargar con el peso de responder de él solo es posible desde el *amor*, salir de sí; “pasar a la otra orilla”, en un viaje sin retorno como Abraham a la tierra de la Promesa, solo se hace si hay amor. Acoger al otro en “nuestra” casa pone en juego todas nuestras capacidades y competencias. Nos obliga a improvisar, a buscar e inventar los modos más adecuados para responder a una situación (a alguien) para la que no estamos preparados. Sentimientos de

extrañeza, recelos, inseguridad salen al paso de la acogida, pero también sentimientos de cercanía, complicidad, compasión. Un tejido de sentimientos encontrados se hace presentes con la venida de un extraño a nuestra “casa”. El otro es un “extraño” que irrumpe de improviso en nuestra vida. Trastoca nuestros planes. Hay “alguien” que se entrecruza en la trayectoria de nuestra vida de quien debemos responder. Y *tener que responder* es una exigencia que no conoce límites impuestos desde “fuera”, los ponemos nosotros desde “dentro”.

c) *acoger, hospedar* al otro es un *acontecimiento liberador*. La acogida nos transforma, traumática. Es una experiencia que introduce “lo nuevo” en nuestra vida. En la acogida aflora y se expresa el otro que llevamos “dentro”, la voz que nos invoca y demanda atención y cuidado. Más que presencia impuesta, el otro es epifanía de una “nueva” realidad que se hace reconocible cuando, desde la ética, pasamos la barrera de la corporeidad, los límites de la circunstancia. En la acogida, huésped y acogedor experimentan la novedad de un acontecimiento ético, la liberación de prejuicios y recelos, del distanciamiento y la indiferencia que lo desconocido provocan. En la acogida hay un movimiento interior hacia el otro que viene de “fuera” como respuesta a su demanda. Es “el forastero, el huérfano y la viuda” quienes toman la iniciativa en ese movimiento humanizador de nuestra vida. Es el otro quien nos confiere la identidad *humana*: “Solo ante otro el yo puede constituirse, no como sujeto moral, sino como deudor” (Pintado, 2024, p. 76), como rehén. Paradójicamente, de nuestra condición de rehén, de deudor, nace, también, nuestra identidad, nuestra condición *humana*. De nuestra “servidumbre”, nace nuestra libertad y la del otro, pues “una libertad autónoma, que se dicta a sí misma el régimen según el cual vive, no es -propiamente hablando- una libertad... si la libertad es autorreferencial... entonces significa arbitrariedad” (Pintado, 2024e, pp. 80-81).

d) la *acogida* acontece en la *igualdad ética*. Nadie es “superior” a otro, ni más digno. En la ética no cabe la relación desde “arriba”. Desde “arriba” siempre se da la imposición y el dominio. En la relación ética el otro es irreductible a mi “yo”, nunca puede ser “tematizado”. El relato evangélico de Lucas (10, 30-38) nos da la mejor descripción de la igualdad ética: el samaritano, interrumpiendo su viaje, se detiene, baja de su cabalgadura y monta en ella al hombre herido y abandonado en el camino. “Bajar” para que el otro “suba” y ocupe su puesto en la cabalgadura es la mejor expresión de la igualdad ética.

e) la *acogida* al otro siempre se da en *una circunstancia*. “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella, no me salvo yo” (Ortega y Gasset, 2014, p. 20). No se acoge a un ser imaginario, sino a “alguien” concreto que vive en un contexto cultural también concreto. No se acoge a una idea universal de hombre, sino al otro con sus ideas, creencias o convicciones y diferencias, con su cultura como forma de pensar y vivir. Es imposible separar en los humanos naturaleza y cultura. *Se acoge a alguien concreto, al diferente, al “extranjero”*.

En este acontecimiento antropológico no sale a nuestro encuentro la “naturaleza” humana del otro, ni su cultura o identidad, ni siquiera la idea de dignidad del hombre, sino la realidad concreta, histórica del otro, la vulnerabilidad del pobre. La eticidad (responsabilidad) no se resuelve en el mundo de los universales abstractos, sino en la comunidad de los hombres concretos. (Ortega, 2013, p. 413)

Naturaleza y cultura constituyen un entramado unitario que mutuamente se “explican” y complementan.

El tiempo y el espacio *humanos* son construcciones artificiales, diseñadas comunicativamente a partir de un cau-

dal mayor o menor de información, porque el ser humano desde que alcanzó la condición de humano nace, vive y muere no en la “naturalidad”, sino en la “artificialidad”, que es un constructo específico de la comunicabilidad humana. (Duch, 2004, pp. 112-113)

Es el ser humano *corpóreo* que conocemos por la experiencia, inimaginable fuera de *su* circunstancia que le define y constituye. Se acoge siempre a éste o a ésta con su historia personal, aquí y ahora, y sin ella sería del todo irreconocible. No se trata, por tanto, “de asegurar la dignidad ontológica del hombre como si la esencia fuese suficiente para la dignidad, sino, por el contrario, de poner en entredicho el privilegio filosófico del ser, de preguntarse por lo más allá o más acá”. (Levinas, 2011, p. 64).

f) la *acogida* exige una actitud constante de *escucha y atención* a la *palabra* que viene del otro, la posibilidad de que el otro ejerza el poder de decir *su* palabra, tantas veces acallada, enmudecida. Somos sujetos de palabras y de silencios, somos sujetos de lenguaje. “Nuestras vidas y nuestros mundos son definidos, construidos y reconstruidos gracias al poder creador o destructor de las palabras” (Jaramillo y Murcia, 2022, p.96). La renuncia de sí mismo deja el espacio libre para que lo ocupe el otro. Solo en el “abajamiento” se produce el encuentro del otro con “alguien” que lo ha hospedado en su “casa” y le ha reconocido su dignidad en la escucha de *su* palabra. Ésta no son sonidos o vibraciones huecas sin significado, son expresiones de lo que el otro es. Y lo hace con palabras y con gestos, con su rostro, con su cuerpo. El rostro habla. La palabra es el envoltorio por el que expresamos lo que llevamos dentro, lo que somos y vivimos, la forma *encarnada* de la experiencia de nuestra vida, *memoria viviente* de lo que somos. *Los humanos somos palabra viva*. Pero esta experiencia siempre será incompleta, parcial, ambigua. La experiencia de nuestra vida

desborda las posibilidades comunicativas de la palabra. Siempre quedan experiencias o parcelas de la misma que no las podemos expresar. Sin la palabra hay vida “natural”, pero no vida *humana*. En la acogida se da el “milagro” de que alguien tenga la posibilidad de volver a nacer a la vida al recuperar *su* palabra. “El lenguaje no es una cosa entre las cosas, sino la condición de todas las cosas, el horizonte de todas las cosas, el lugar donde todas las cosas, incluyendo al hombre mismo” (Larrosa, 2001, p. 70). Para Levinas, “la pretensión de saber y de alcanzar al Otro se lleva a cabo en la relación con él... a través del lenguaje, cuya esencia es la interpelación, el vocativo” (1977, p. 92). Este aspecto tan olvidado cuando se aborda la acogida a los excluidos de la sociedad lo considero de especial importancia, y debería figurar en el primer deber de una pedagogía con rostro *humano*.

Levinas no se detiene a describir el proceso de acogida. Solo nos dice que es un acto de responsabilidad. En esta posición sigue los pasos de Schopenhauer: “Este proceso es algo misterioso, pues es algo de lo que la Razón no puede dar ninguna cuenta inmediata y cuyos fundamentos no se pueden averiguar por vía de la experiencia” (1993, p. 254). Y reafirma su posición cuando escribe: “Es en verdad el gran misterio de la ética, su fenómeno más allá del cual la especulación metafísica no puede atreverse a dar un paso” (Schopenhauer, 1993, p. 233). Levinas no se siente cómodo en hacer la fenomenología de la acogida, ni siquiera lo intenta. En su lugar pasa a definir lo que él entiende por responsabilidad, raíz última de la acogida:

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. (Levinas, 2015, p. 85)

Aunque Levinas no aborde explícitamente la acogida u hospitalidad en ninguna de sus obras, sin embargo, es fácil entrever todo un tratado de la hospitalidad en su obra: *Totalidad e infinito*, como sostiene Derrida:

Aunque la palabra no sea frecuente ni subrayada en ella, *Totalidad e infinito* nos lega un inmenso tratado de hospitalidad. Esto se encuentra atestiguado no tanto por las ocurrencias concretas del nombre “hospitalidad”, en efecto, más bien raras, como pasa por los encadenamientos y la lógica discursiva que este léxico trae consigo. (1998, p. 39)

4. Consideraciones finales

Los humanos somos seres “circunstanciales” en el mundo. Hemos hecho de la “circunstancia” nuestro hábitat natural. El tiempo y el espacio configuran nuestro modo de “estar” y “ser” en el mundo. Nuestra trayectoria vital está sujeta a la condición *histórica* de tener que vivir en el mundo, en el tiempo y en el espacio. Esta concepción “adverbial” del hombre nos lo representa como un ser finito, contingente, frágil, corpóreo; un ser biológico inacabado que necesita crear una segunda naturaleza “artificial” (la cultura) para seguir existiendo. Es un ser a “medio camino”, “a medio hacer”, siempre en despedida, con más preguntas que respuestas, un ser a quien las puertas del paraíso le siguen cerradas. La incertidumbre, inseguridad, el riesgo, la aventura forman parte de su equipaje con el que debe afrontar su existencia. Solo este modo efímero de “estar” y “ser” en el mundo permite preguntarse por el *sentido de la vida*. Si el ser humano todo lo tuviese claro, asegurado; si tuviese un camino ya prefijado o trazado, no habría lugar a la pregunta por el sentido de la vida. Nos preguntamos por el porque desconocemos la meta

y el camino para llegar hasta ella; nadie nos la ha impuesto, la hemos de encontrar, *cada uno la suya*, en medio de la incertidumbre con el riesgo de equivocarnos. Nos movemos en la ética de la ambigüedad, de la perplejidad, obligados a elegir entre la conciencia tranquila por el “deber cumplido” y la vergüenza de la “mala conciencia”, es decir, entre la moral y la ética, entre la obediencia a la norma establecida y la transgresión de la misma. La ética la entiendo, al igual que Levinas, como una respuesta al otro singular y único que irrumpe en mi tiempo desde su irrenunciable alteridad. Es un acontecimiento que no puedo delegar en nadie, que nadie me puede sustituir. En la relación ética

se produce una ruptura del tiempo propio y surge el tiempo del otro. Es en este sentido que la situación ética es *excepcional*, porque no es la excepción que confirma la regla, sino la que la niega, la que la pone en cuestión. (Mêlich, 2010, p. 35)

En este marco referencial surge la pregunta por el *sentido de la vida*. Se ha acusado al nihilismo de la crisis profunda de valores en la que se ve inmersa la sociedad occidental. Pero el nihilismo no genera la crisis, simplemente la constata y la diagnostica. ¿Qué es el nihilismo?

Es un estado de profunda desorientación que aparece una vez han fallado las referencias tradicionales, los ideales y los valores, las normas absolutas y universales, la respuesta firme y segura a la pregunta *protológica* (¿de dónde venimos?) y a la pregunta *escatológica* (¿a dónde vamos?). El nihilismo irrumpe en el momento en el que la “gramática” que hemos heredado deja de ser efectiva, deja de tener fuerza vital. (Mêlich, 2010, p. 59)

El nihilismo nos ha devuelto a la realidad, a la experiencia ambigua y contradictoria de la existencia humana; nos ha obligado a pensar y vivir con los “pies en la tierra”, a “habérnosla con la realidad de la vida”. No existe un “paraíso” que sirva de refugio final a nuestra frágil condición humana, ni la verdad absoluta que nos libere de la angustia e incertidumbre. El nihilismo nos ha “bajado los humos” y nos ha obligado a repensar lo que somos, a pensarnos de nuevo, no pequeños dioses revestidos de la corporeidad, sino nómadas ligeros de equipaje, siempre “en despedida”, no representa la negación del “sentido” (minúscula), sino del Sentido (mayúscula) al modo metafísico fácilmente identificado con Dios.

No propongo el nihilismo como proyecto de vida, sino como instrumento o actitud para diagnosticar el presente. El idealismo, por el contrario, es siempre una huida de la existencia humana, de la vida de cada individuo tal como la tenemos y la conocemos por la experiencia. Nos instala en un teatro metafísico en el que se representan caricaturas deformadas de lo que somos, no la experiencia ambigua de nuestra existencia. El lado más incómodo: la frustración, el sufrimiento, la contradicción, la marginación social, la muerte... es convenientemente ignorado y sublimado. “... las metamorfosis, el tiempo, las transformaciones, no son reales, por eso el hombre sabio no debe preocuparse por el tiempo, ni por la muerte” (Mêlich, 2010, p. 55).

La oposición entre realismo e idealismo no es nueva, viene de antiguo. Parménides y Heráclito representan a la perfección la tensión entre la búsqueda del “paraíso” (Sentido) nunca alcanzado, y la tozudez y la persistencia de la vida real (sentido). Estas dos corrientes de pensamiento atraviesan toda la historia de la antropología y ética del pensamiento y de la vida de Occidente.

Deberíamos aprender de los acontecimientos que han marcado la vida de Occidente en los últimos siglos: guerras cruentas, exilios forzados, exterminio y persecución del *diferente* político y religioso, marginación y expolio de los individuos y pueblos en vías de desarrollo... Son lacras y vergüenza *causadas*, no por una naturaleza injusta, sino por decisiones libremente tomadas por el hombre. No es difícil señalar qué fuerzas o corrientes de pensamiento alimentan y sostienen este modo inhumano de gobernar el mundo y la vida de los ciudadanos. En la raíz de este modo de gobernar el mundo subyace una concepción idealista que se resiste a afrontar la realidad *histórica*, no imaginada, que envuelve la vida social y colectiva de los pueblos y de los ciudadanos. Fácilmente se recorre el camino que va de una realidad “inventada”, al totalitarismo de cualquier signo político o religioso; y una vez aquí (totalitarismo) es difícil liberarnos de él. “El *logos* de la Razón ilustrada muestra una *querencia* inevitable al totalitarismo, a reducir la pluralidad a la unidad, la diferencia al Todo” (Ortega, 2016, p. 252). Los sangrientos acontecimientos del siglo pasado, y los del actual, acreditan la deriva totalitaria del idealismo.

La pregunta por el *sentido de la vida* ha tenido, y tiene, una doble dirección: la huida hacia “el más allá”, y la respuesta a “lo que está pasando” aquí abajo. Toda la obra de E. Levinas es una enmienda total al idealismo y su aversión a lo concreto y singular, a lo frágil y lo relativo. Levinas inaugura una “nueva” trascendencia situada “aquí abajo”, en la compasión solidaria de quien se hace cargo del otro, necesitado de atención y cuidado. “Trascender”, en Levinas, no es desertar de la experiencia de la vida, es, por el contrario, agarrarse a ella, asumirla tal como es, y amarla. Ello implica salir de sí, descentrarse, para encontrarse con el otro, darse al otro, hacer de la vida un don; “trascender” es amar. La trascendencia, en Levinas, no está “allá arriba”, sino “aquí abajo”.

Ebrio de ser *en sí y para sí* en la presencia – o la modernidad – que él desvela mediante su pensamiento cognitivo y más indubitadamente instalado en su *cogito* que con los pies en la tierra, el hombre es capaz de desilusión y desinter-essamiento... y de vigilancia extrema frente a su prójimo absolutamente otro. Vigilancia que no es la de una mirada. Vigilancia de una responsabilidad que, de Yo al otro, es *trascendencia* en la cual la alteridad del otro, irreductible, me concierne en tanto que elegido e irreemplazable. (Levinas, 2014, p. 34)

El otro, en Levinas, no es un pretexto para dar el salto al “más allá”, sino para quedarse aquí, en el otro. Levinas no contempla un sujeto imaginario, sino éste y ésta, de carne y hueso desde la cabeza hasta los pies: “El otro es el hombre, y solo en cuanto prójimo es el hombre accesible, solo en cuanto rostro” (Levinas, 1993, p. 20). Y rechaza de forma clara entender al hombre desde la filosofía idealista:

El ser no será, por tanto, la construcción de un sujeto cognoscente, al contrario de lo que pretende el idealismo. El sujeto que se abre al pensamiento y a la verdad del ser... lo hace por un camino diferente a aquel que permite ver al sujeto como ontología e inteligencia del ser. (Levinas, 2011, p. 72)

La pregunta por el *sentido de la vida* se ahoga o no se da cuando se ignora la realidad de “lo que está pasando”, refugiándose en un mundo tan bello e ideal como inexistente. Considero que es necesario promover una ética *material* que se haga cargo del hombre *histórico*, alejada de la tentación de la metafísica en la que cae la ética *formal* cartesiano-kantiana. Urge una ética material que favorezca la construcción de una sociedad con rostro *humano*, en la que la pregunta por el otro no sea una “ocurrencia” de personas desubicadas en la sociedad, sino de alguien que

busca llevar las riendas de su vida desde la responsabilidad. Urge hacer posible una ética de la compasión que asuma la corporeidad del ser humano finito, vulnerable, que piensa y siente, sufre y goza; que es capaz de amar, compadecer y odiar. Urge incorporar la *experiencia* del otro al proceso educativo (Ortega y Romero, 2021), de modo que sea *su* experiencia el lugar de la pregunta, del sentido de su vida, porque no hay posibilidad alguna de responder *del* otro si se ignora su situación; en tal caso, se responderá siempre a un ser imaginario, pero no a éste y a ésta de quienes debemos responder. Urge una antropología *encarnada* en la realidad de la historia, un ser humano situado en *una* circunstancia, inmerso en el tiempo y en el espacio. Urge preguntarnos qué sociedad y qué hombre y mujer queremos promover en nuestra tarea de educar. Antropología y ética van de la mano, una lleva a la otra. Y la pregunta por el otro, por el sentido de la vida no se “explica” sin una referencia al concepto de hombre del que se parte. “Los hombres, aunque han de morir, no han nacido para eso, sino para comenzar”, escribe H. Arendt (1993). Es hora de “pensarnos de nuevo”, de “pararnos a pensar” e iniciar un “nuevo” camino que posibilite un “nuevo” nacimiento.

Vivir es un continuo reinventarse para responder a las nuevas situaciones en las que nos toca vivir, porque nada está dado definitivamente, salvo que tenemos que morir; vivir es habitar en lo *abierto*. Pero mientras tanto, el *quehacer*, en el lenguaje orteguiano, es una *tarea indeclinable* para seguir ejerciendo de *humanos* (Ortega y Romero, 2019, pp. 91-92).

Pero ejercer de *humanos* implica vivir con los ojos y los oídos abiertos, saber dónde estamos y por qué, qué queremos hacer con nuestra vida; implica “bajar de los cielos” de una visión idílica del mundo y asumir el riesgo de *tener que responder* del otro, aquí abajo, donde se juega

la suerte del otro; implica afrontar la realidad *histórica* del mundo desde la justicia, la equidad y la solidaridad compasiva; conlleva el compromiso ético “suficiente” para que la injusticia que atraviesa el mundo no tenga la última palabra (Horkheimer, 2000).

La pregunta por el otro (*¿quién es el otro para mí?*) atraviesa toda la obra de E. Levinas, y también cada una de las páginas de este libro. Responder del otro, hacerse cargo de él, es una responsabilidad indeclinable. No hay modo de responder “adecuadamente” a la pregunta *¿quién soy yo?* sin dar un rodeo, sin pasar por el otro. El otro es la puerta obligada para acceder al hombre, a su *humanidad*. “Pararnos a pensar”, “pensarnos de nuevo” es una tarea y una responsabilidad inaplazable, amenazados constantemente por el ruido y la prisa en la sociedad de la frialdad e indiferencia (Adorno, 1998). La pregunta por el “sentido de la vida” adquiere toda su relevancia, ocupa un lugar prioritario en nuestra vida cuando la interpretamos como forma indispensable de realización de la existencia *humana*. Nadie es *humano* por sí mismo; es el otro, en su radical necesidad, quien nos hace *humanos*.