

REVISTA BOLETÍN REDIPE: 14 (12) DICIEMBRE 2025 ISSN 2256-1536

RECIBIDO EL 18 DE JULIO DE 2025 - ACEPTADO EL 19 DE OCTUBRE DE 2025

LA FRATERNIDAD EN E. LEVINAS

THE FRATERNITY IN E. LEVINAS

Pedro Ortega Ruiz

Catedrático de Universidad. Murcia (España)

“El lazo con el otro no se anuda más que como responsabilidad” (E. Levinas)

1. Introducción

En los numerosos estudios realizados sobre la obra de E. Levinas observo, con extrañeza, que se haya ignorado, o apenas resaltado, un aspecto fundamental en la ética levinasiana: la *fraternidad*. Se ha pasado por alto que Levinas no se queda en reivindicar la justicia entre las relaciones humanas, como se afirma en la ética kantiana. No es la moral kantiana del “deber cumplido” el punto de partida de la ética levinasiana. Levinas representa una ruptura total, sin ambages, con toda forma de pensar y actuar propia de la moral formal de Kant; es una enmienda a la totalidad del discurso moral kantiano. Cualquier forma de ocultar este aspecto denota un desconocimiento de lo que ha significado la irrupción de Levinas en el pensamiento filosófico occidental en los últimos decenios, y una lectura parcial de su obra, al desprenderla de su lectura “social”. Significa minusvalorar la crítica muy dura de Levinas a

toda forma de totalitarismo, descrita en sus obras fundamentales: *Totalidad e infinito* y *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, y quedarse sin llegar al fondo mismo de la ética levinasiana, que no se reduce a una responsabilidad abstracta, sino que tiene delante a un ser concreto que demanda justicia, pero también, y sobre todo *humanidad*. Es una ética que demanda y espera que “alguien” tienda la mano al caído junto al camino para levantarse y seguir caminando. Y esto se denomina *fraternidad*. Este olvido podría deberse a una “querencia”, entre no pocos autores, a huir de toda connotación religiosa que pudiera atribuirse a los términos que emplean. Sin embargo, el término “fraternidad” no puede enmarcarse al solo ámbito religioso o místico, como sostiene Miller (2017); es un aspecto profundamente humano que a todos nos dignifica por encima de razas, religión o cultura; es un patrimonio que a todos nos pertenece. Spinoza, Nietzsche, Adorno... atribuyen a la compasión, la fraternidad, la misericordia cierta

complacencia con las situaciones de injusticia que afectan a los necesitados y oprimidos. Para ellos, la compasión y la fraternidad solo contribuyen a retardar la necesaria liberación de la injusticia; las injustas diferencias sociales entre ricos y pobres que sufren los excluidos sociales encuentran en la compasión el principio moral que perpetúa esas diferencias. Principio que solo es un sentimiento individual, contingente e insuficiente para convertirse en principio moral que cuestione y rechace “lo que no debe ser”. La compasión se convierte, de este modo, en una perversa forma de justificar y ocultar la injusticia y la inhumanidad, una muestra de beneficencia que tranquiliza la conciencia del opresor y reproduce “el mal” instalado en la sociedad.

Pero la compasión y la fraternidad tienen otra lectura e interpretación. Llevan en sí una poderosa carga de denuncia y protesta contra la injusticia, tienen un componente ético inseparable de la demanda de justicia. “La compasión, en su sentido más radical, implica un compromiso por transformar las estructuras injustas que generan sufrimiento y situaciones de dependencia y marginación. Por ello, es inseparable de la justicia” (Ortega y Romero, 2019, p. 144). Sin justicia no hay compasión, y sin compasión tampoco hay justicia; ésta se deforma si no hay caridad (Levinas, 1993). La vida social se torna *humana* cuando la compasión, la misericordia y la fraternidad impregnán las relaciones sociales y orientan la actuación de las instituciones. “...nos liberan de la *frialdad* que caracteriza a las relaciones entre humanos en la sociedad del consumo y rendimiento económico a toda costa. Sin la compasión la vida en sociedad sería muy difícil de sobrellevar. Porque hay compasión hay vida humana” (Ortega y Romero, 2019, p. 145). La compasión y la fraternidad van más allá de la justicia, la incluyen y la sobrepasan.

La fraternidad y compasión sin justicia son una caricatura de sí mismas, son un engaño, una farsa. No es fraternidad ni compasión permanecer

indiferente o ajeno al dolor del otro, no asumir su causa, no hacerse cargo de él. La compasión y la fraternidad implican un compromiso ético con el otro, son denuncia y esfuerzo por erradicar la injusticia y la opresión; pero tampoco son solo discurso y protesta, sino acción, praxis transformadora, “bajar de nuestra cabalgadura” y levantar al que está caído. La fraternidad es un estilo de vida que nos compromete en nuestro modo de pensar y de vivir, que nos “obliga” a orientar nuestra conducta teniendo en cuenta al otro en su situación de necesidad. Sin embargo, se debe reconocer que, a través de la historia, la compasión y la fraternidad se han limitado a una práctica de beneficencia, ajena a toda denuncia de la desigualdad social, y han perdido credibilidad y fuerza para combatir la explotación y miseria desde la justicia y la equidad. No es extraño el rechazo y desconfianza que estos términos producen en aquellos que se esfuerzan por instaurar un orden social más justo. Durante mucho tiempo se ha hecho beneficencia, pero no justicia.

La responsabilidad (ética) es inseparable de la “fraternidad”. ¿Acaso se puede ser *responsable* del otro sin hacerse cargo de él, sin estar a su lado, aliviar su sufrimiento y ayudarle a superar su situación? Ayudar al otro, vendar sus heridas, ¿no se denomina esta conducta solidaridad compasiva? ¿No es el ejercicio de la fraternidad, de la caridad? Me preocupa la posición intelectual de algunos autores que, de buena fe, tratan la responsabilidad levinasiana sin dar el paso definitivo que la misma reclama: “pasar a la otra orilla”, “desaparecer en el otro, morir en el otro”. Con su tímida posición intelectual legitiman, sin querer, una forma de construir una sociedad basada en la frialdad y la lejanía, propia del idealismo, que Adorno (1998) ya denunciara en la mitad del pasado siglo. La experiencia nos dice que dotar a una sociedad de estructuras justas no garantizan, por sí solas, la construcción de una sociedad más *humana*. “La fraternidad no es solo resultado de condiciones

de respeto a las libertades individuales, ni siquiera de cierta equidad administrada. Si bien son condiciones de posibilidad no bastan para que ella surja como resultado necesario. La fraternidad tiene algo positivo que ofrecer a la libertad y a la igualdad. ¿Qué ocurre sin la fraternidad cultivada conscientemente, sin una voluntad política de fraternidad, traducida en una educación para la fraternidad, para el diálogo, para el descubrimiento de la reciprocidad y el enriquecimiento mutuo como valores? Lo que sucede es que la libertad enflaquece, resultando así más una condición de soledad, de pura autonomía para pertenecer a alguien o a algo, o solo para poseer y disfrutar. Esto no agota en absoluto la riqueza de la libertad que está orientada sobre todo al amor" (Papa Francisco, 2020, *Fratelli Tutti*, n.º 103). Tenemos sobradas experiencias de promesas de libertad y justicia, de igualdad y bienestar, de paz y reconciliación de todos, fundamentadas en principios de justicia, transformadores de las instituciones que, con el tiempo, se tornaron en promesas incumplidas. Basta echar una mirada a los conflictos del pasado y del presente siglo para constatar que nunca la imposición de estructuras o sistemas de vida basadas en solo la justicia nos garantizan una convivencia humana en la libertad, respeto y tolerancia, en la solidaridad y fraternidad, indispensables para construir una sociedad habitable para todos, empezando por los excluidos y marginados de la sociedad. La fraternidad no se impone, se reconoce y se propone. Siempre será un "camino" hacia la realización del hombre como ser humano, y un objetivo que nunca encontrará su plena realización. Y en este largo camino la solidaridad, la compasión, son nuestras "herramientas" más poderosas para construir la fraternidad. No hay otras a nuestro alcance.

La estructura de una sociedad justa, sin una base de *humanidad*, se torna en inhumana. Esto es lo que parece olvidar el enfoque "humanista" en el discurso moral. Civismo,

legalidad, tolerancia, autonomía... son términos que se pretende que abarquen el contenido ético de la conducta. "La interrogación sobre si la moral no es sino una mentira proviene de que el civismo, la legalidad, la autonomía y la sociabilidad, como componentes de la ética, son capaces de todo mal. Y la razón de ello es que en esas consideraciones el mal y el bien se encuentran al mismo nivel como alternativas para la elección libre; así es como se entiende en esas éticas falsas. Pues lo son, por cuanto se erigen como formas de conocimiento" (Pintado, 2024, p. 104). Este enfoque "idealista" se inscribe en una "ética de la bondad", más cerca de la "buena intención" que de la experiencia de vida del ser humano histórico, condicionado por "su" circunstancia (Dussel, 2001). Estimo que ha faltado un análisis más profundo sobre las condiciones para construir una sociedad justa y equitativa en la que cada individuo encuentre "su" lugar como ser humano libre y responsable; que se sienta integrante de una comunidad de la que también es responsable; que vea al otro (su prójimo) no como competidor o adversario sino como hermano, como "alguien" de quien también debe responder. "Las estructuras justas, por sí solas, pueden conducir a una sociedad inhumana si falta la argamasa de la solidaridad y la misericordia" (Ortega, 2025a, p. 145). La fraternidad, la compasión es la savia o fuerza vital que une a todos los componentes de la sociedad en la construcción de una comunidad que tenga como objetivo el bien de todos, empezando por los más desfavorecidos; que haga de la ética de la *compasión* un compromiso social.

Observo en los estudios sobre Levinas cierta resistencia o "reparo" a desprenderse de la pesada "carga" del idealismo que está en la raíz misma de la ética kantiana. Hay un falso pudor o miedo a desprenderse (cuestionar) de las vigas maestras que, desde hace tantos años, han sustentado nuestro discurso y nuestra praxis sobre educación moral, y, también, nuestro modo de pensar y vivir en la sociedad occidental.

Algo semejante sucede con el tratamiento que, hasta ahora, se le ha dado al soporte teórico, conceptual de la ética levinasiana: el carácter *histórico* del ser humano es relegado a un segundo plano; su condición adverbial, circunstancial, su *corporeidad* es olvidada. Son escasos los estudios sobre Levinas (González-Arnáiz, 2021) que aborden la antropología que subyace y condiciona la ética levinasiana. Con ello, se ignora u olvida que no existe una ética sin una antropología que la sustente, como tampoco una antropología que no lleve a una ética. Es cierto que Levinas no aborda la antropología como “tema” separado de su ética, pero se sustenta en ella a través de toda su obra. El sujeto levinasiano, responsable del otro, es irreconocible si no es el mismo sujeto *histórico* que goza y sufre, ama y odia, nace y muere. Tratar la responsabilidad levinasiana es incorporar al discurso y a la praxis su componente inseparable de *humanidad* que se traduce siempre en fraternidad, en caridad.

2. Responsabilidad y fraternidad

“...en el punto de partida me importa poco lo que otro sea con respecto a mi, es asunto suyo; para mi, él es ante todo aquel de quien yo soy responsable” (Levinas, 1993, pp. 130-131). Y más adelante afirma: “La justicia nace del amor... El amor debe siempre vigilar a la justicia” (p. 133). El pensamiento de Levinas es claro: no se puede separar la ética del amor, de la fraternidad, de la compasión. Tampoco la responsabilidad, separarla, significa desnaturalizar su contenido, vaciarla de significado. La fraternidad es la “condición” para la vida *humana*, “porque la vida subsiste donde hay vínculo, comunión, fraternidad; y es una vida más fuerte que la muerte cuando se construye sobre relaciones verdaderas y lazos de fidelidad. Por el contrario, no hay vida cuando pretendemos pertenecer solo a nosotros mismos y vivir como islas; en esta actitudes prevalece la muerte” (Papa

Francisco, 2020, *Fratelli Tutti*, n.º 82). González-Arnáiz (2021) habla de una responsabilidad de “baja intensidad” en conductas socialmente aceptables, pero que pueden tener efectos perniciosos para una responsabilidad “fuerte”. Es una responsabilidad propia de una sociedad débil, vulnerable, con bajos niveles de vínculos sociales. Es la sociedad de individuos aislados, atomizados, ajenos a lo que sucede en su entorno, que solo responden cuando su estatus lo ven en peligro. Una responsabilidad de “baja intensidad” no libra al individuo de conducirse según su propia sensibilidad moral, al margen de lo socialmente aceptable. La responsabilidad de “baja intensidad” pone de manifiesto una nueva modalidad de presencia pública de la responsabilidad en el discurso moral (González-Arnáiz, 2021), modalidad a tener en cuenta, dada su influencia en “el aumento del grado de sensibilidad moral que tan determinante resulta para la moral vivida” (González-Arnáiz, 2021, p. 82). Pero también nos puede llevar a un relativismo moral en el que nos sea muy difícil distinguir el bien del mal; en dejarnos conducir por falsos principios morales edificados en “tierra de nadie”, sin olvidar que la ética nunca nos puede llevar a la “Verdad”, pero sí a la *verdad de lo probable*. Vivir éticamente es caminar en la incertidumbre, en la perplejidad, en la oscuridad, sin una brújula que nos garantice el camino seguro a seguir. La inseguridad, la incertidumbre es el equipaje que nos acompaña toda la vida. Y ninguna ética nos libra de esta “servidumbre”.

Los estudios sobre Levinas no han prestado interés en resaltar la dimensión *social* de la obra levinasiana. Su atención se ha centrado, exclusivamente, en la ética entendida como “filosofía primera”. No hay referencia alguna al impacto de su obra en la crítica al totalitarismo como forma de pensar y de ordenar la vida social y las instituciones. Y la lectura “social” recorre cada una de las páginas de sus obras fundamentales. Aunque Levinas no entrara en el debate político, denunciando el nazismo,

a pesar de haber sido su víctima junto a toda su familia, sí lo combatió con dureza en sus escritos. La ética levinasiana no se puede entender si se la reduce a una mera reflexión teórica, especulativa sobre la subjetividad, sobre la relación particular, íntima del yo con el otro. El sujeto leviniano es un ser enraizado en una "circunstancia" desde la cual se entiende y se explica. Tampoco es un ser aislado, junto a él y con él hay un "tercero" (su prójimo) de quien debe responder: "La intriga de la alteridad nace antes del saber. Pero esta aparente simplicidad de la relación del Yo y del Tú, en su asimetría misma, está aún perturbada por la aparición del tercer hombre que se sitúa al lado del otro, el tú. El tercero es él también un prójimo, un rostro, una alteridad inalcanzable" (Levinas, 2014, p. 82). Y es también el origen de la conciencia, "el espíritu dentro de la sociedad" (Levinas, 2011, p. 240) y el origen de su condición *humana*: "Nadie puede quedarse en sí mismo: la humanidad del hombre es una responsabilidad por los otros. La vuelta a sí mismo se convierte en rodeo interminable" (Levinas, 1974, p. 131).

Levinas, al situar al lado del "tú" a un tercero, está introduciendo, al mismo tiempo, un nuevo concepto de *trascendencia*: la salida del yo al tú en un acto de compasión, de amor. No es el "allá arriba" el único modo de trascenderse; también nos trascendemos cuando nos hacemos cargo del otro, aquí abajo, donde está el otro, movidos por sentimientos de compasión cargados de razón. La trascendencia es la forma privilegiada de expresar la fraternidad, su lugar de realización. "... el para del uno para el otro, al margen de toda correlación y de toda finalidad, es un para de gratuidad total que rompe con el interés; para de la fraternidad humana al margen de todo sistema preestablecido" (Levinas, 2011, p. 161). El modo más adecuado de describir la fraternidad es analizar qué significa la trascendencia porque en ésta, aquella se hace realidad, se manifiesta.

La trascendencia, al contrario de la antropología y ética kantianas, no tiene como referente al ser humano ideal, abstracto, universal, sino al ser humano concreto, situado en una circunstancia o contexto. Y a un ser humano radicalmente *necesitado* en la misma raíz de su naturaleza limitada, vulnerable, contingente. Solo desde y en la asimetría (desigualdad) del yo y del tú puede haber trascendencia. Solo en la necesidad se puede invocar la ayuda del otro. Y todo ser humano es un ser radicalmente *necesitado*. La asimetría es la puerta de entrada o "condición" que acompaña siempre al hombre. Sin asimetría (desigualdad, necesidad) no habría ética porque no habría inhumanidad, y tampoco responsabilidad (Bello, 2006). Hay ética, no porque haya justicia y bondad; no porque en el ser humano haya una tendencia "natural" hacia el bien; al contrario, hay ética porque hay injusticia, inhumanidad, sufrimiento, necesidad; porque el hombre no está nunca reconciliado ni consigo mismo, ni con los demás. Es un ser siempre en deuda con el mundo, un ser en "despedida". "Si hay ética, si la ética es posible, es justamente porque uno no acaba de estar reconciliado del todo con el mundo que le ha sido legado" (Mêlich, 2010, p. 91). Nuestro mundo "vivido" es un mundo fragmentado, atravesado en todos sus lados, por la fragilidad, la incertidumbre y la contingencia, por la experiencia del sufrimiento y del dolor. Es un mundo en el que la invocación a la reconciliación constituye siempre una esperanza incumplida; siempre hay "alguien" al otro lado que nos reclama "lo suyo". Por eso hay ética, porque siempre estamos en deuda con alguien, con el otro que nos demanda y reclama aquello que le pertenece: "La trascendencia es inseparable de la asimetría. Desde la igualdad del yo y del otro no hay trascendencia posible. Solo nos movemos a compasión ante el otro necesitado; solo salimos de nosotros, de nuestro yo cuando somos interpelados por el otro. La igualdad ética impide la compasión, la respuesta responsable. Y el otro siempre es pregunta, siempre nos cuestiona, nos interpela.

En la asimetría descansa la responsabilidad y, por tanto, la trascendencia" (Ortega, 2025a, p. 171). La ética se nos muestra, así, como una respuesta responsable, fraternal, compasiva al dolor y sufrimiento del otro, hasta el punto de llegar afirmar que el yo humano se implanta en la fraternidad, se constituye en humano por los lazos de fraternidad: "que todos los hombres sean hermanos no se agrega al hombre como una conquista moral, sino que constituye su ipseidad" (Levinas, 2002, p. 287).

Pero la demanda de compasión, de fraternidad no está limitada a aquellos que sufren en su cuerpo el sufrimiento físico o psíquico, o están en una situación de marginación o exclusión social. La fraternidad es una exigencia universal, es un reclamo y demanda que concierne a todo ser humano como ser necesitado, vulnerable. La llamada a la fraternidad, a la responsabilidad (hacerse cargo del otro) es, por tanto, una invocación universal que nace de nuestra naturaleza vulnerable, necesitada. La fraternidad no es una cualidad añadida que haga de un individuo un "buen" ciudadano. Al contrario, es una forma de expresión de su propia condición "natural". La condición de "hermano" no desaparece ni siquiera en aquellos que han cometido crímenes. También ellos nos pertenecen: "Soy responsable del otro incluso cuando me importuna, incluso cuando me persigue... soy responsable de la persecución del prójimo" (Levinas, 1993, p. 132). Y hace suyas las palabras de Dostoievski; "Todos los hombres son responsables unos de otros, y yo más que ninguno" (Levinas, 1993, p. 133). Esta respuesta gratuita, compasiva, "este modo de responder sin compromiso previo – responsabilidad para con el otro – es la propia fraternidad humana anterior a la libertad" (Levinas, 2011, p. 183).

Ahondar en la naturaleza *relacional* del ser humano, en su radical apertura al otro es la "condición" para entender qué significa compadecerse del otro y sentirse su hermano.

El sentimiento de fraternidad no es una ilusión, ni evoca una nostalgia del "paraíso perdido". Responde a una realidad (condición) que nos define y constituye. Tener que responder *del* otro es una "carga" que va con nosotros, nos acompaña siempre. El hombre es un ser *responsivo*. La ética, en Levinas, no es un sistema de pensamiento formalizado, organizado. Expresa, antes que una formalización o sistema de pensamiento, una *realidad moral originaria*, la necesidad de "tener que responder al otro y tener que responder de él" (González-Arnáiz, 2021, p. 165). El sujeto levinasiano es una subjetividad "respondiente". Su estructura antropológica está volcada "naturalmente" al otro. Esta es la condición *originariamente ética* del hombre. La *responsividad* es parte inherente de su condición humana. La fraternidad no es, por tanto, algo "extraordinario" que acontece en la conducta humana. Es, por el contrario, su expresión "natural". El modo de ser "natural" del hombre no responde a la idea que de él ha hecho la filosofía cartesiano-kantiana: un ser autónomo, independiente, soberano; *un ser en sí y para sí*, que para existir como *humano* no necesita del otro. Para Levinas, el hombre es un ser necesitado del otro para existir como humano. El sujeto levinasiano es un ser "habitado" por otro, fragmentado en su esencia por la presencia del otro. "Este desgarrón en la estructura misma del ser hombre... no ser dueño de sí, sino rehén del otro, es lo que hace que el hombre sea un extranjero para sí mismo, porque depende de los demás" (Ortega, 2016, p. 251). Esta dependencia del otro es principio fundante de la subjetividad: "Sin el otro no somos buenos, pero tampoco seres humanos. Antes de la presencia interpelante del otro somos, sí, pero pura existencia, sueño prolongado. El otro es el que nos saca de nuestro autismo y nos convierte en seres vivos. No somos seres vivos antes de que el otro interrumpa el *continuum* o sueño de la existencia vacía" (Mate, 2011, pp. 38-39).

En Levinas, los términos compasión, fraternidad, proximidad son términos sinónimos con un mismo significado y conducen a una misma realidad: la naturaleza *relacional, responsiva* del hombre. Responder del otro, acoger al otro, compadecerse del otro responde a lo que el hombre es por naturaleza. Los humanos somos todos hermanos, unidos por vínculos que no responden a una ideología, religión o cultura, a un modo coyuntural de pensar, sino a un modo de ser “natural” que nos constituye y nos define. La fraternidad, antes que un objetivo a conseguir, es una realidad que nos acompaña siempre como humanos; es nuestro equipaje en el recorrido de nuestra existencia. Levinas expresa así la fraternidad: “El prójimo me concierne antes de toda asunción, antes de todo compromiso consentido o rechazado... El prójimo no me concierne porque sea reconocido como perteneciente al mismo género que yo; al contrario, es precisamente otro. La comunidad con él comienza en mi obligación a su vista. El prójimo es hermano. Fraternidad que no puede abrogarse, asignación irrecusable” (Levinas, 2011, p. 148). La condición de sujeto “asignado” al otro, de rehén del otro es el modo de ser y existir que libera al sujeto (yo) de permanecer en sí mismo, en la ipseidad narcisista (Zambrano, 2019). La asignación y la dependencia (ser rehén) es la condición para la paz: “Es por la condición de rehén como puede haber en el mundo piedad, compasión, perdón y proximidad, incluso lo poco que de ella se encuentra, incluso el simple “usted delante”, señor” (Levinas, 2011, pp. 187-188).

Levinas se aparta del concepto de fraternidad acuñado en la sociedad occidental, identificado con la benevolencia, tolerancia, empatía..., como requisito para lograr la convivencia entre todos, y sitúa a la fraternidad como condición “natural” de la existencia humana. La fraternidad, para Levinas, no es objeto de conquista; es una exigencia de la condición de rehén del ser humano. La fraternidad, en Levinas, nace de

la entraña misma de la naturaleza humana. Es su manera o modo de existir. Sin fraternidad el ser humano se desfigura y se diluye en un concepto, sustentado en una realidad ficticia, inexistente. Todo lo que es el hombre se expresa y es *relación responsable*; es trascendencia, compasión, fraternidad. Este modo de entender la fraternidad enraizado en la antropología rompe con el discurso filosófico occidental. Limitar el discurso sobre la fraternidad al ámbito de la sociología, de la política, de la educación para la convivencia, como ingrediente de una sociedad inclusiva, significa vaciarla de la *razón* que, en último término, la justifica.

3. La fraternidad bíblica en E. Levinas

Si siempre pensamos y escribimos desde “algún” lugar, desde una tradición, una cultura, Levinas no es una excepción: piensa y escribe desde la tradición judía. La tradición hebrea atraviesa toda su obra. Cada una de sus páginas se han de interpretar desde esta clave hermenéutica. Quizás el ejemplo paradigmático de su dependencia respecto del pensamiento hebreo lo encontraremos en el concepto de “substitución”, tomado en su literalidad del concepto de “expiación” (Ortega, 2025b). El sujeto levinasiano es un sujeto “judío”, no griego. La antropología, y la ética que le acompaña, se han de interpretar desde una lectura hebrea para darles todo su sentido (Urabayen, 2005). Los términos: subjetividad, trascendencia, asimetría, fraternidad, rehén o dependencia tienen su lectura “adecuada” si se leen a la luz de la hermenéutica hebrea. Si se pretende comprender, en todo su sentido, el significado del término “fraternidad” se debe dar un rodeo y bucear en su significado bíblico, porque Levinas se apropió de él, como hace con el término “substitución”.

Levinas utiliza la expresión “extranjero, huérfano y viuda” para designar al pobre y desvalido, al necesitado de compasión. Pobre en la Biblia es el emigrante, el extranjero, el errante que no tiene tierra o país en el que asentarse. Pero comparte con los demás su condición de igualdad, de dignidad: “*¿Acaso el que me formó en el vientre no lo formó también a él y nos modeló del mismo modo en la matriz?*” (Jb. 31, 15). En los albores de la humanidad aparece la primera muestra de fraternidad: *¿Dónde está tu hermano?*, pregunta Yahveh a Caín acusándole de la muerte de su hermano Abel (Gn. 4, 9). Abel no es un ser imaginario, sino real y concreto. Tampoco es un “extraño” para Caín, es su hermano. No hemos de interpretar este texto como un relato que pretende narrar la historia de un crimen. El relato carece de valor histórico (Montero, 2025). El autor utiliza el mito, como género literario, para transmitir el pensamiento judío de su época: que la fraternidad se impone al crimen; que la fraternidad es la “condición” de todo ser humano. Esta creencia es resaltada aún más en la respuesta de Caín a Yahveh: *¿Acaso yo soy el guardián de mi hermano?* (Gn. 4, 9). Caín pretende desentenderse de su hermano, pero Yahveh le insiste en que la sangre derramada es la de Abel, su hermano; el crimen cometido no es capaz de borrar la huella indeleble de la fraternidad. Levinas, al comentar este texto, reconoce en él dos antropologías: “No hemos de interpretar la respuesta de Caín como si él se burlase de Dios, o como si respondiese como un niño: “no soy 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” (Levinas, 1993, p. 130). Caín rechaza la responsabilidad, la relación ética con Abel, pero sigue siendo su hermano, aunque reniegue de él. El autor no pretende reivindicar los lazos de sangre que les unen a Caín y a Abel (los supone), sino la responsabilidad de Caín hacia su hermano Abel. No era necesario insistir en la relación de sangre entre ambos hermanos,

sino resaltar que se ha dañado la relación de responsabilidad entre ellos. Este es el fondo de este relato

El uso que Levinas hace del término “extranjero” para referirse al otro, al que viene de “fuera”, al inmigrante y errante, al pobre y desvalido, está presente también en los textos bíblicos:

Abraham, “alzando los ojos miró, y he aquí que tres hombres estaban parados cerca de él. Tan pronto como les vio, corrió a su encuentro desde la entrada de la tienda y se postró en tierra. Y dijo: Señor mío, si he hallado gracia a tus ojos, te ruego no pases de largo junto a tu siervo. Que traigan un poco de agua y lavaos los pies, y tendeos bajo el árbol. Voy a traer un bocado de pan para que reconfortéis vuestro corazón. Luego pasaréis adelante, que para eso habéis pasado junto a vuestro siervo” (Gn. 18, 2-5).

“No maltratarás ni oprimirás al emigrante que reside en tu territorio, porque vosotros fuisteis emigrantes en el país de Egipto (Ex. 22, 20)

“Si un emigrante viene a residir entre vosotros, en tu tierra, no lo oprimas. El emigrante residente será para vosotros como el compatriota; lo amarás colmo a tigí mismo, porque vosotros fuisteis emigrantes en el país de Egipto” (Ex. 19, 33-34).

“Si cosechas tu viña, no vuelvas a por más uvas. Serán para el emigrante, el huérfano y la viuda. Recuerda que fuiste esclavo en el país de Egipto” (Dt. 24, 21-22).

La invocación de la fraternidad y la justicia están presentes en los textos del Antiguo Testamento. Israel guarda la memoria de su pasado de pueblo emigrante en tierra de Egipto, de la deportación a tierras “extrañas” y de la promesa de la alianza con Yahveh, edificada sobre la fidelidad a la Ley, a la justicia y a la compasión con el “extranjero, el huérfano y la viuda”. Y en esta fuente bíblica bebe Levinas.

“Cuando se compadezca Yahveh de Jacob y prefiera todavía a Israel, los afincará en el solar de ellos, y se le juntarán forasteros, que serán incorporados a la casa de Jacob” (Is. 14, 1).

“El espíritu del Señor Yahveh está sobre mi... A anunciar la buena nueva a los pobres me ha enviado. A vendar los corazones rotos, a pregonar a los cautivos la liberación y a los reclusos la libertad... Vendrán extranjeros y apacentarán vuestros rebaños, e hijos de extraños serán vuestros labradores y viñadores” (Is. 61, 1-5).

“Así dice Yahveh. ¡Por los tres crímenes de Israel y por los cuatro seré inflexible! Porque venden al justo por dinero y al pobre por un par de sandalias, los que pisán la cabeza de los débiles, y el camino de los humildes tuercen” (Am. 2, 6-7).

“Cuando el justo se aparta de su justicia para cometer injusticia, muere por ello. Y cuando el malvado se aparta de la maldad y observa el derecho y la justicia, vive por ello” (Ez. 33. 18-19).

“El deseo de los humildes escuchas, tú, Yahveh, su corazón confortas, alargas sus oídos, para hacer justicia al huérfano, al vejado, para que cese la tiranía del hombre salido de la tierra” (Sal, 10, 17).

La expresión: “el extranjero, el huérfano y la viuda”, su significado de ser *necesitado*, está presente en la obra levinasiana.

Toda ella gira en torno al otro vulnerable.

Las reticencias de algunos autores a la antropología y la ética de Levinas podría estar causada por ignorar la fuente o “lugar” desde donde Levinas piensa y escribe. Es obvio que un texto se entiende, adecuadamente, en su contexto. Sin contexto, no hay texto, solo un conjunto de términos añadidos carente de significado. La interpretación de un texto

nos remite necesariamente a una cultura determinada desde la cual el texto se convierte en instrumento de comunicación. La interpretación envuelve toda la vida humana: “Cualquier acción tiene lugar dentro de un determinado marco referencial” (Mêlich, 2010, p. 224). No es posible “estar en el mundo”, habitarlo, sin un marco referencial en el que el ser humano se ubica y encuentra sentido, significación a su experiencia de vida. El ser humano es un hermeneuta (Taylor, 1996), se pasa la vida interpretando Y Levinas piensa, habla y escribe en y desde el marco referencial hebreo. Esta es su fuente de interpretación (Urabayen, 2005).

La obra de Levinas ha sido objeto de adhesión y de “escándalo”, por igual; no ha dejado a nadie indiferente; su posición intelectual sobre la subjetividad ha sido un atentado contra los cimientos mismos de la filosofía occidental. Derribado el sujeto, todo lo demás se viene abajo como un castillo de naipes. La defensa que hace Levinas de lo singular, de lo particular, en oposición a la tendencia totalizante del universalismo idealista, no ha pasado desapercibida. Su defensa del sujeto, para no desaparecer en el *Mismo*, le ha llevado a fundamentar la identidad del sujeto en el otro, en el de “fuera”, en el extraño, el extranjero. *Totalidad e infinito* es una muestra de ello. Pero Levinas no concibe el judaísmo, como *una* forma de pensar y vivir, limitado a las fronteras de un territorio, ni siquiera como prerrogativa de un pueblo elegido, superior a los otros pueblos. El judío es un ciudadano del mundo. “La idea de un pueblo elegido no debe ser interpretada como un orgullo. No significa la conciencia de excepcionales derechos, sino de excepcionales deberes... La elección es un plus de obligaciones por el cual el “Yo” de la conciencia moral se profiere” (Levinas, 2004, p. 221). Levinas no sostiene una hegemonía moral del judaísmo sobre otras formas culturales o formas de pensar y vivir. “Si se refiere al tesoro de las ideas judías, no hay que ver en ello apego

a un resto de particularismo que está destinado a desaparecer en la racionalidad filosófica, sino, más bien, el deseo de mantener viva una *tensión* entre dos polos de la civilización occidental" (Chalier, 1995, p. 39). No defiende un judaísmo "excluyente" enclaustrado en sus fronteras, ni un judaísmo de sangre. Por el contrario, aboga por derribar fronteras de religión que obstaculizan la fraternidad universal. Propugna la creación de una sociedad (mediterránea), formada por cristianos, musulmanes y judíos como "una concepción muy familiar y muy cara a la conciencia y al pensamiento judío" (Levinas, 2004, 219). Levinas traduce sabiamente la sabiduría ancestral hebrea al pensamiento filosófico, hasta tal punto que nos encontramos con conceptos en los que resulta difícil establecer cuándo interpreta y comenta un texto bíblico, y cuándo hace un discurso filosófico. El concepto de "substitución" o "expiación" es un buen ejemplo (Ortega, 2025b). "Quizá, por ello, alguien prefiera pensar que se trata de una filosofía *hermenéutica* del judaísmo, comparable a otras hermenéuticas de linaje fenomenológico" (Pintor-Ramos, 2011, p. 37).

3. Consideraciones finales

"Tendríamos que dejar de pensar la ética en términos de "bien o de deber" e intentar imaginaria desde el tiempo, desde la pluralidad de perspectivas, desde las sombras y desde las ambigüedades, desde la vergüenza y desde la compasión" (Mêlich, 2021, p. 174). Tendríamos que *hacer nuestra* y apropiarnos sin complejos la ética de la "mala conciencia", porque siempre estaremos en deuda con el otro. Partir de la moral del "deber cumplido" nos pone ante una historia repleta de crímenes contra la humanidad. Es la moral del sacerdote y del levita, del relato evangélico de Lucas (10, 30-38): no tenían tiempo para asistir al hombre herido y abandonado junto al camino, pero sí para dar culto a Yahveh en el templo. Los

guardianas de los campos de concentración nazis también podrían justificar su conducta invocando la norma moral del "deber cumplido", como lo hacemos hoy, nosotros, tolerando situaciones de inhumanidad. Sacerdotes y levitas, indiferentes al sufrimiento del otro, no son figuras que pertenezcan al pasado, gozan, por el contrario, de una preocupante actualidad. Y no es necesario mirar "a lo lejos" para descubrir esta lacerante realidad: campos de refugiados que huyen de una muerte segura, exiliados huidos del hambre, poblaciones enteras sumidas en la miseria... Pero las situaciones injustas, degradantes para el ser humano las tenemos más cerca, conviven, o mejor coexisten, con nosotros: la cantidad ingente de hombres y mujeres, de jóvenes y niños que malviven, abandonados, en las calles de nuestras ciudades; el muro infranqueable entre ricos y pobres, levantado para proteger y conservar los privilegios de unos pocos. La historia nos acusa, nos juzga y nos pone delante de nuestras miserias, de nuestros atentados, no contra la "humanidad", sino contra innumerables seres humanos, hombres y mujeres, que tienen rostro, nombre y una historia detrás.

Hemos afrontado la inhumanidad con armas muy frágiles para detener tanta barbarie. La filosofía idealista nos ha ocultado "lo que está pasando"; nos ha ocultado al ser humano histórico, el que sufre y muere; ha pasado por alto la realidad que le resulta incómoda. Y el hombre no solo piensa y juzga, también sufre y goza, ama y odia; es razón (*logos*), pero también sentimientos (*pathos*). Habermas (1991, 110) confiesa, no sin resignación, la incapacidad de una ética de la razón para afrontar, por sí sola, los grandes problemas que la sociedad actual tiene planteados: "frente a los grandes problemas a los que se enfrenta la humanidad (la miseria del Tercer Mundo, la violación de la dignidad humana, la hiriente distribución de la riqueza y el peligro de autodestrucción del planeta), nuestra moral discursiva no tiene

respuesta alguna: solo confesar su fracaso, solo convocar a los afectados y que debatan entre sí". Horkheimer y Adorno (1994) denuncian las contradicciones de una sociedad que puso su confianza en la Ilustración como instrumento de liberación de la esclavitud. El desarrollo científico y técnico, el aumento de la riqueza, el "progreso" no ha supuesto una mejora equitativa de la vida de muchos conciudadanos. "Progreso técnico ha habido, pero no siempre, ni necesariamente ha supuesto una mejora en la vida real del ser humano" (Mate, 2018, p. 59). La Ilustración, llamada a liberar al hombre de la esclavitud, pronto se convirtió en instrumento de opresión, en promesa incumplida. Detrás de esta "anomalía" se esconde la visión idealista del hombre y del mundo tendente a ocultar el sufrimiento y la injusticia, a "espiritualizarlo" cuando su existencia se hace evidente. Y al espiritualizar el sufrimiento "lo que se consigue es desnaturalizar el sufrimiento real. Su pesantez real queda transformada en significado simbólico. Más importante que lo que duele es lo que representa o simboliza" (Mate, 2018, p. 69). Es un mecanismo perverso y eficaz que invisibiliza a las víctimas y al sufrimiento, e imposibilita la denuncia y la protesta, la tarea de una ética de la fraternidad, de la compasión.

Hay "otro modo" de situarse frente a las situaciones inhumanas: aquel que considera al otro como "alguien" de quien es responsable; que se deja interpelar por el rostro vulnerable del otro; "es dejar que su rostro me afecte, me hable" (Montero, 2019, 955)). Es la ética del buen samaritano, descrita en el relato evangélico de Lucas (10, 30-38); es la ética de quien renuncia a su supuesta superioridad moral (baja de su cabalgadura), interrumpe su viaje y se hace cargo del hombre herido y abandonado; es la ética de la compasión que nos sitúa por encima de toda norma moral, hasta transgredirla; es la afirmación de la necesidad de atender y cuidar al ser humano, aún en contra de cualquier precepto o norma moral: el hombre como valor

supremo. Es "otro modo" de estar en el mundo y de relacionarse con los demás.

La ética levinasiana es irreconocible si se la despoja de su carga "social". Es una ética de la compasión, de la fraternidad. Nace de la *experiencia de sufrimiento* del otro, no de un juicio de la razón sobre el bien y el mal. "Es el otro, desde su situación concreta de vulnerabilidad y necesidad, quien nos mueve o commueve a responder éticamente" (Ortega, 2016, 247). Y las situaciones de injusticia, de inhumanidad no pertenecen a un pasado ya lejano. Para Levinas, "el huérfano y la viuda son los que sufren en su vida la marginación, la miseria y la injusticia; aquellos a los que, desde una perversa hermenéutica, se les ha explicado que su situación de *desigualdad* es el resultado de la naturaleza, un mal uso de la libertad o se les ha ocultado la realidad" (Ortega, 2016, p. 257). Estos son las víctimas de hoy, de estos y en estos nace la ética. La ética, más que "logos" es "pathos". Al buen samaritano se le "revolvieron las entrañas", le dio un vuelco el corazón ante el hombre herido y abandonado; no tuvo tiempo para pensar si debía socorrerlo: su situación de necesidad era una "orden" dictada por el corazón. Toda la obra de Levinas se ha de interpretar desde esta perspectiva, teniendo a la *compasión* como su eje o piedra angular. Desde aquí se entiende la fraternidad y la compasión, la "santidad" del hombre justo, de la que nos habla Levinas.

Alguien podría pensar que la ética levinasiana es un "brindis al sol", tan sugerente y atractiva, como inútil para liberar al hombre de su esclavitud. Es la tentación de aquellos que juzgan que es mejor "dejar las cosas como están", pensando que un cambio de las estructuras sociales es suficiente para revertir y afrontar las situaciones de injusticia. La experiencia nos atestigua que tal esperanza se ha tornado, con demasiada frecuencia, en frustración, en una promesa incumplida. Sin una regeneración interior, sin

un cambio en nuestro modo de pensar al otro (antropología) y de relacionarnos con él (ética), todo cambio, por loable y necesario que sea, se reduce a una operación cosmética que añadirá más injusticia. Y la historia, de antes y de ahora, lo atestigua. Es necesario asumir en nuestra praxis diaria la afirmación contundente de Levinas (2015, p. 81): "El lazo con el otro no se anuda más que como responsabilidad".

Resumen

El autor aborda la fraternidad desde la perspectiva levinasiana. Para Levinas, la fraternidad no es una cualidad "añadida" a la conducta del hombre que le acredeite como buen ciudadano. Es su "condición natural". El hombre es, por su "naturaleza", un ser compasivo, *fraterno*. Toda la razón de ser y existir en el hombre es estar abierto al otro; es un ser *para el* otro; trascenderse, abrirse al otro forma parte de su naturaleza. Levinas acude a la biblia hebrea como fuente de su pensamiento. Los textos bíblicos nos presentan al hombre que acoge al inmigrante, que comparte con él el pan y le da techo. Es el hombre que se hace cargo del extranjero, el huérfano y la viuda. Finalmente, el autor analiza las consecuencias de la moral del "deber cumplido", insensible a las situaciones de injusticia, y defiende una ética que nace de la experiencia de sufrimiento, no de un juicio de la razón sobre el "bien" y el "mal".

Palabras clave: fraternidad, compasión, antropología, ética, injusticia

Abstract

The author approaches fraternity from Levinas' perspective. For Levinas, fraternity is not an "added" quality to human behaviour that accredits him as a good citizen. It is his 'natural condition'. Man is, by his 'nature', a compassionate, fraternal being. The whole reason for man's being and existence is to be open to others; he is a being

for others; transcending himself and opening himself to others is part of his nature. Levinas draws on the Hebrew Bible as a source for his thinking. The biblical texts present us with the man who welcomes the immigrant, who shares his bread with him and gives him shelter. He is the man who takes care of the stranger, the orphan and the widow. Finally, the author analyses the consequences of the morality of 'duty fulfilled', insensitive to situations of injustice, and defends an ethic that arises from the experience of suffering, not from a judgement of reason about "good" and "evil".

Keywords: fraternity, compassion, anthropology, ethics, injustice

Referencias bibliográficas

- Adorno, Th. W. (1998) *La educación después de Auschwitz*. En: Adorno Th. W. *Educación para la emancipación* (Madrid, Morata), pp. 79-92.
- Adorno, Th. W. (2004) *Minima Moralia* (Madrid, Akal).
- Bello, G. (2006) *El valor de los otros. Más allá de la violencia intercultural* (Madrid, Biblioteca Nueva).
- Chalier, C. (1995) *Levinas. La utopía de lo humano* (Madrid, Riopiedras).
- Dussel, E. (2001) *La ética*. Congreso del educador social. Barcelona. 6-9 de junio de 2001 (Barcelona, CASC).
- González-Arnáiz, G. (2021) *Ética y responsabilidad* (Madrid, Tecnos).
- Habermas, J. (1991) *Escritos sobre moralidad y eticidad* (Barcelona, Paidós)

- Horkheimer, M. y Adorno, Th. W. (1994) *Dialéctica de la Ilustración* (Madrid, Trotta).
- Levinas, E. (1993) *Entre nosotros* (Valencia, Pre-Textos).
- Levinas, E. (2011) *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (Salamanca, Sígueme).
- Levinas, E. (2015) *Ética e infinito* (Madrid, Machadolibros).
- Levinas, E. (2014) *Alteridad y trascendencia* (Madrid, Arenalibros).
- Levinas, E. (2004) *Difícil libertad* (Madrid, Caparrós).
- Levinas, E. (2002) *Totalidad e infinito* (Salamanca, Sígueme).
- Levinas, E. (1974) *Humanismo del otro hombre* (Madrid, Siglo XXI).
- Mate, R. (2011) *Tratado de la injusticia* (Barcelona, Anthropos).
- Mate, R. (2018) *El tiempo, tribunal de la historia* (Madrid, Trotta).
- Mêlich, C. (2010) *Ética de la compasión* (Barcelona, Herder).
- Mêlich, J. C. (2021) *La fragilidad del mundo* (Barcelona, Tusquets).
- Miller, A. (2017) Levinas. Ethics or Mystification, *Journal of Philosophy of Education*, 51 , 2, pp. 524-537.
- Montero, J. L. (2025) ¿Arqueología bíblica o arqueología y biblia? Un viejo debate a la luz del siglo XXI, *Reseña Bíblica*, 127, pp. 12-21.
- Montero, C. (2019) La compasión: diálogo con M. Nussbaum y E. Levinas, *Pensamiento*, 75, 285, pp. 947-961.
- Ortega, P. (2016) La ética de la compasión en la pedagogía de la alteridad, *Revista Española de Pedagogía*, 264, pp. 243-264.
- Ortega, P. y Romero, E. (2019) *A la intemperie. Conversaciones desde la pedagogía de la alteridad* (Barcelona, Octaedro).
- Ortega, P. (2025a) *Pedagogía de la alteridad: Levinas y la educación* (Murcia, Editum-Redipe).
- Ortega, P. (2025b) La substitución en Levinas y sus implicaciones en la educación *Redipe*, 14, 11, pp. 25-44.
- Papa Francisco (2020) *Fratelli Tutti* (Roma, Editrice Vaticana).
- Pintado, O. (2024) *Emmanuel Levinas. Pensar lo impensable* (Madrid, Ciudad Nueva).
- Pintor-Ramos, A. (2011) Introducción a la edición castellana. En. Emmanuel Levinas *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (Salamanca, Sígueme), pp. 11-39.
- Taylor, Ch. (1996) *Fuentes del yo* (Barcelona, Paidós).
- Urabayen, J. (2005) *Las raíces del humanismo de Levinas: El judaísmo y la fenomenología* (Universidad de Navarra, EUNSA).
- Zambrano, M. (2019) *Levinas y el otro* (Madrid, Apeiron).