

REVISTA BOLETÍN REDIFE: 15 (4) ABRIL 2026 ISSN 2256-1536  
 RECIBIDO EL 15 DE NOVIEMBRE DE 2025-ACEPTADO EL 16 DE FEBRERO DE 2026

## EDITORIAL

# La Esperanza en E.Levinas

## The Hope in E.Levinas

### Pedro Ortega Ruiz

Catedrático de Universidad. Murcia (España)

El otro “no es un apéndice de mí, es “lo radicalmente otro”, pero sus huellas y sus traumas están inscritas en mi piel y en mis entrañas, hasta el punto de que no puedo deshacerme de ello sin hacer lo propio conmigo” (J. C. Mêlich).

**Resumen:** El autor aborda en este trabajo la esperanza como valor ético. Analiza el tratamiento que hasta ahora se le ha dado a la esperanza desde distintos enfoques, ontológico y ético. Para el autor la esperanza no se identifica con el deseo de un horizonte de vida digno del hombre. La esperanza no tiene su origen “fuera” del individuo, sino “dentro” del mismo. El hombre es un ser “esperante” a nativitate. Su estructura antropológica está abierta al otro, y por tanto, a la esperanza. Finalmente, el autor nos ofrece unas orientaciones para educar en la esperanza, resaltando la necesidad de establecer un clima ético en el aula y en el centro educativo, así como en el entorno socio-familiar del educando. Para este objetivo, el testimonio, como experiencia del valor, es indispensable.

**Palabras clave:** esperanza, antropología, ética, valor ético, el otro.

**Abstract:** In this work, the author addresses hope as an ethical value. He analyses how hope has been treated to date from different ontological and ethical perspectives. For the author, hope is not identified with the desire for a dignified life for humankind. Hope does not originate “outside” the individual, but “within” them. Man is a ‘hopeful’ being by nature. His anthropological structure is open to others and, therefore, to hope. Finally, the author offers guidelines for educating in hope, highlighting the need to establish an ethical climate in the classroom and in the educational centre, as well as in the socio-family environment of the student. To this end, testimony, as an experience of value, is indispensable.

**Keywords:** hope, anthropology, ethics, ethical value, the other.

### 1. Introducción

E. Levinas no aborda explícitamente la esperanza, como tema de estudio, en sus obras fundamentales: *Totalidad e infinito* y *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Tampoco le dedicó un estudio específico a la educación. Centró toda su atención en fundamentar la ética como “filosofía primera”. Sobre la esperanza encontramos dos cursos impartidos por Levinas en la Sorbona, en los años 1975 y 1976, Sus textos

aparecen recogidos en su obra: *Dieu, la Mort et le Temps*. Sin embargo, sí es posible encontrar en sus obras fundamentales las claves para una lectura *social*, si se sabe leer e interpretarla adecuadamente. Y la esperanza toca el corazón mismo de la existencia humana. El contenido de dichos cursos impartidos por Levinas en la Sorbona giran en torno a la muerte como un episodio que afecta al amigo del moribundo, aunque Levinas intentará ir más allá. Y en el desgarramiento que provoca la separación de la persona amada Levinas intentará rebuscar, más allá de esta experiencia dolorosa, las otras experiencias, es decir: “la muerte de los otros a los que no conocemos, de cuyas circunstancias ignoramos cada detalle, de aquellos cuyo nombre ni siquiera nos es dado” (Pintado, 2024, p. 118). En este trabajo nuestro interés se centra en la esperanza de aquí abajo, en una esperanza que se proyecta en el “quehacer” de la vida como tarea permanente e indelegable. Reservo para un posterior estudio el tema de la *esperanza y la muerte*.

El concepto levinasiano del hombre (antropología) y su relación con el otro (ética) apunta directamente contra una filosofía idealista que hace del ser humano un ser abstracto, trascendental, universal, arrancado del tiempo y del espacio. Su filosofía es una crítica muy severa a toda forma de totalitarismo y una enmienda a la totalidad de la filosofía occidental. Levinas introduce en el debate filosófico occidental una “nueva” antropología y una “nueva” ética. Su discurso no gira en torno al sujeto (yo) como ser autónomo, autosuficiente, soberano. No es el “yo” quien decide autónomamente la bondad o no de una determinada conducta; no es el “yo” (el hombre) la medida moral de todas las cosas. Por el contrario, el ser humano solo llega a ser sujeto moral cuando responde *del* otro, cuando se hace cargo de él; solo llega a ser sujeto *humano* cuando se despoja de su “autoridad”, de su superioridad moral y responde del otro. Lo *humano* en el hombre viene de “fuera”, de lo extraño. Nadie nace *humano*, nos hacemos

*humanos* en nuestra relación de dependencia del otro cuando nos hacemos rehén del otro. “Lo *humano* es estar permanentemente volcado al otro, al “extraño” que llama a nuestra puerta. Lo *humano* empieza cuando el “yo” se deja interpelar por el otro hasta “vaciar de su ser” autónomo, cuando el otro necesitado, vulnerable ocupa su lugar en la vida del “yo”, despojado del sí mismo”. “Lo humano empieza cuando el “mí mismo” vuelve sus pasos y su atención de la meta que se había fijado porque oye la voz del otro necesitado. Lo humano tiene sus primeros estremecimientos en el momento en que el hombre se abre a recibir la *investidura* del otro que hace justa a su libertad hasta “vaciar de su ser”, de sí mismo” (Ortega y Romero, 2019, pp. 216-217). Levinas (2011, p. 180) resume qué es lo *humano* en el hombre en estos términos: “Cuanto más retorno a Mí, cuanto más me despojo de mi libertad bajo efecto del traumatismo de la persecución, de mi libertad de sujeto constituido, voluntario, imperialista, más me descubro como responsable; cuanto más justo soy, también soy más culpable. Yo estoy “en sí” por los otros”. Lo *humano* empieza y acaba en el otro. Es el otro *necesitado, vulnerable* quien nos abre la puerta a la ética, a la responsabilidad, a la condición de *humanos*. Es la vulnerabilidad del otro, desde su radical alteridad y asimetría, la que nos mueve a la compasión, porque “una ética basada en la igualdad haría de menos a la condición propia del ser humano” (Pintado, 2024, p. 37).

Se ha extendido en las últimas décadas un discurso que gira en torno al denominado “humanismo cívico”, bajo el ropaje de términos como: tolerancia, convivencia, derechos humanos, conciencia, respeto a las normas, libertad... ; pretende establecer un marco referencial para significar o identificar una conducta como *humana* o humanizadora. Lo *humano* sería, entonces, adaptarse a las normas, obedecer a la ley, sin cuestionar su contenido, la “formalidad” se convierte en contenido de la moral a costa de la materialidad de la misma. El humanismo cívico,

con frecuencia invocado como instrumento de convivencia, no es ajeno a la moral kantiana de la que procede. El imperativo kantiano: “no quieras para los demás lo que no quieres para ti” se convierte en el principio de referencia de toda conducta moral. Sin embargo, la historia reciente y la antigua nos demuestra que tal principio ha sido una barrera demasiado frágil para detener la barbarie. Guerras cruentas, exterminio, exilio, explotación, esclavitud... coexisten con la proclamación solemne de los derechos humanos. Levinas revertirá el “orden” de las cosas. La eticidad de una conducta, su *humanidad*, no depende de su adaptación a la norma, sino de su “obediencia” al principio superior de servir a la dignificación del ser humano en su existencia concreta, histórica, a rescatarle de su situación de inhumanidad y devolverle la dignidad perdida. La ética, no la (moral), es “transgresora” de la ley. El relato evangélico de Lucas (10, 30o-38), en el que se narra la parábola del samaritano, es el mejor ejemplo de lo que es ética y moral. Solo el samaritano, ayudando y cuidando al hombre herido y abandonado, actúa éticamente, transgrediendo el precepto de apartarse y alejarse de un extranjero. El sacerdote y el levita actúan de acuerdo a la ley, y pasan de largo junto al hombre herido. Son el testimonio de una conducta moral. “No se ha hecho el hombre para el sábado, sino el sábado para el hombre” (Mc. 2, 27), proclama el maestro judío Jesús de Nazaret, reivindicando la ética por encima de la moral.

Para Levinas, lo *humano* está esencialmente vinculado a la estructura antropológica del hombre en tanto que ser radicalmente abierto al otro, volcado al otro, del que no puede desprenderse sin arriesgar su propia identidad *humana*. Pintor-Ramos (2011, pp. 31-32) expresa el concepto levinasiano de hombre, como dependiente del otro, en estos términos: “... 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 pasar mi carga a nadie, yo soy único en cuando acusado por el otro desde fuera, en un tiempo inmemorial que no es mi tiempo, una ruptura diacrónica que no puede sincronizar dentro de la temporalidad que domina mi conciencia... Tengo que responder antes de poder decidir, antes de ejercitar mi libertad e incluso de reconocerla como tal o de reconocer su ausencia”.

El giro antropológico y ético de Levinas rompe bruscamente con el pensamiento filosófico occidental, con las vigas maestras de nuestra cultura, asentada en la filosofía cartesiano-kantiana. Es cierto que Heidegger había iniciado ya una crítica severa al idealismo cartesiano-kantiano, pero seguía siendo griego, afirma Levinas. Se mantenía en pie la misma estructura antropológica, la misma ética, si bien enraizadas en el tiempo y en el espacio. Levinas, comentando la responsabilidad hacia la muerte del otro, afirma que es trascendencia. “No se trata de la finitud del tiempo esbozada en el para en el “ser -para-la-muerte de *Sein und Zeit*, pues en ella - a pesar de toda la renovación de la filosofía tradicional que aporta esta obra genial – el sentido queda confinado en la inmanencia de la *jemeinitgkeit* del *Dasein* que es *relativamente al ser*, y por ende, y a despecho de la denuncia del ser como presencia, pertenece aún a una filosofía de la presencia” (Levinas, 1993, p. 202). Pero si Heidegger es griego, Levinas es judío. Su dependencia de la hermenéutica hebrea es absoluta. La responsabilidad hacia el otro es la obediencia a un mandato del Altísimo: “... seguir al Altísimo, sabiendo que no hay nada más excelso que el acercamiento al prójimo, que la preocupación por la suerte “de la viuda, el huérfano, el extranjero y el pobre”, y que ningún acercamiento con las “manos vacías” es un acercamiento; es sobre la tierra, en medio de los hombres, donde se desarrolla la aventura del espíritu; el trauma que fue mi esclavitud en el país de Egipto constituye mi humanidad

misma; lo que de golpe me acerca a todos los proletarios, a todos los miserables, a todos los perseguidos de la tierra; en la responsabilidad por el otro hombre reside mi unicidad misma” (Levinas, 2004, p. 47). Y no es extraño, tanto Heidegger como Levinas piensan y hablan desde una cultura, desde un modo de “estar en el mundo” y de relacionarse con los demás, como cada uno piensa, habla y vive desde la suya.

Para Heidegger es el hombre *histórico*, concreto el objeto de estudio, no una idea universal que nos hacemos de él. Estar en el mundo y relacionarnos con los demás, aquí y ahora, en la *corporeidad*, es el modo de ser y de existir del ser humano. “Solo ante otro, el yo puede constituirse, no como sujeto moral, sino como deudor. El yo no es sujeto moral para Levinas, porque la ética no tiene lógica, o mejor, no proviene ni se funda en ella. Es al revés. El único sujeto ético es pasivo, no es un agente” (Pintado, 2024, p. 76). Para Levinas, a diferencia de Buber y Marcel, la eticidad hay que buscarla en la asimetría o desigualdad entre el yo y el tú, no en una relación simétrica *entre* ambos. La ruptura de Levinas con la filosofía occidental lo convierte en el filósofo heterodoxo al que se acusa de elaborar un discurso más propio de la mística que de la filosofía (Miller, 2017).

Levinas, comentando la respuesta de Caín a Yahveh: *¿Acaso soy yo el guardián de mi hermano?* establece una clara diferencia entre la ética y la ontología: “No hemos de interpretar la respuesta de Caín como si 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” (Levinas, 1993, p. 136). Esta doble corriente de pensamiento nos ha acompañado desde los albores de la historia de la humanidad. Nos hemos movido entre el idealismo ontológico y la historicidad de la ma-

terialidad de la ética, con las consecuencias, no pocas veces trágicas, para la sociedad occidental. Hemos transitado un camino que se ha cruzado, y con frecuencia opuesto, entre la universalidad griega y la particularidad y diferencia hebrea, entre Atenas y Jerusalén. Dos corrientes de pensamiento que han configurado lo que es la cultura occidental. Desde ella pensamos, existimos y vivimos. Quizás la experiencia de años de desencuentro entre ambas culturas, griega y judeo-cristiana, nos haga volver a nuestras raíces, a la savia que alimente al viejo árbol en el que estamos injertados.

El discurso sobre la ética no puede reducirse a la academia, debe trascender las aulas y convertirse en la preocupación y quehacer de la sociedad que busca “otro modo” de afrontar la tarea de vivir, y vivir dignamente. La ética no es patrimonio de aquellos que la cultivan, la estudian, sino de todo ciudadano comprometido con la tarea de construir una sociedad con rostro *humano*. La ética no puede convertirse en un arpa que nos distraiga mientras arde Roma. Es, por el contrario, un instrumento de transformación y cambio de las estructuras y de los individuos. No es una pieza más que engrosa y decora nuestras hemerotecas, sino la “herramienta” que da consistencia a nuestras instituciones, la argamasa que une a los componentes de una sociedad en un proyecto de vida común. Sin ética, solo hay barbarie, la frialdad y la lejanía de una sociedad que ha vuelto la espalda al otro. Sin ética, no sería posible la crítica a la inhumanidad y la explotación, no habría esperanza de “otro mundo” posible. La ética es refractaria a reducir su discurso y su contenido al binomio “bien” y “deber”. Tendríamos “que intentar imaginarla 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). Toda tentación de huir de una ética “encarnada”, mundana, nos lleva, necesariamente, a una metafísica, al reino de las “bellas ideas”, tan brillantes como ineficaces, a

una ética que solo busca justificar lo eterno e inmutable del hombre, pero se desentiende del “aquí” y del “ahora” en el que se resuelve la vida del hombre.

## 2. La esperanza, expresión del modo de ser y existir del hombre

*¿Qué es la esperanza?, ¿de dónde nace?, ¿por qué esperamos?* La RAE (Real Academia de la Lengua Española) define la esperanza como: “Estado de ánimo que nos permite considerar como posible aquello que deseamos”. No hay referencia alguna a su dimensión ética, tan solo una expectativa de “algo” posible en un futuro, sea ético o inmoral. El relato evangélico de Lucas (10.30-38), en el que se narra la parábola del samaritano, nos ofrece una descripción detallada de la esperanza, traducida en compasión, a través de los siguientes pasos: a) al samaritano se le conmovieron las entrañas al ver a un hombre herido y abandonado en el camino; b) bajó de su cabalgadura; c) lo vendó y curó sus heridas; d) y lo llevó a una posada para que lo cuidaran. De este relato se desprende que la esperanza, traducida en compasión, es una conmoción interior, un sentimiento cargado de razón, que nos saca de la indiferencia y nos “obliga” a salir de nuestro yo en auxilio del otro necesitado. El otro necesitado es la “chispa”, la llama que desencadena la respuesta compasiva. El samaritano responde al hombre herido porque es un ser abierto al otro, porque se siente responsable del otro y espera aliviarle su sufrimiento, porque espera que su ayuda al otro no sea un sinsentido. Los voluntarios que arriesgan su vida en ayuda a los empobrecidos, abandonados, a los que sufren la enfermedad y la explotación, a los perseguidos y excluidos de la sociedad, arriesgan su vida en la esperanza de que su ayuda libere o alivie la vida del otro necesitado, que su ayuda no es un fracaso anunciado. No se responde al otro si no hay compasión, responsabilidad, si no hay esperanza de una posible recuperación. Y la respuesta

no es resultado de una reflexión sobre la dignidad de la persona, sino de un sentimiento compasivo, no se identifica con una expectativa de futuro, es praxis, aquí y ahora, y nace de “dentro”, de la “condición natural” del hombre como ser relacional, responsable del otro. Sin esta apertura al otro, sin el sentimiento de sentirnos responsables del otro, no habría compasión, ni esperanza. La esperanza tiene un componente ético que la define y constituye. Está referida al otro. Sin el otro, no habría esperanza, porque no habría apertura al otro, ni responsabilidad. Nos situamos, por tanto, en un concepto *ético* del hombre, no ontológico, trascendental. No partimos de la idea: “él es él y yo soy yo”, seres ontológicamente separados, sino del sentimiento cargado de razón, de que el otro forma parte de mí como pregunta y como respuesta. Desde la ética (no desde la ontología), Abel, cualquier otro, es mi hermano.

“Cada tiempo tiene su construcción ética que se mueve en torno a un eje específico. Para la ética de los antiguos ese eje era el concepto de virtud; para los modernos, el deber y para los contemporáneos, la responsabilidad” (Mate, 2011, p. 246). Levinas ha sabido leer los signos de los tiempos que nos ha tocado vivir, ha sabido interpretar los acontecimientos y analizar, desde la filosofía, las causas que los han producido. Frente a una concepción idealista del hombre como ser abstracto, universal, que sobrevuela el tiempo y el espacio, Levinas lo fija en el “aquí y en el ahora”, un ser espacio-temporal, abierto al otro y responsable del otro y del mundo. Levinas no concibe un ser imaginario que se haga cargo del otro. No son las ideas las que sufren, ni acogen; no son las ideas las que mueven a compasión, sino el rostro vulnerable del otro necesitado de ayuda y cuidado. Es éste y ésta, aquí y ahora. “La concepción universalista, abstracta del hombre ha contagiado el discurso antropológico y sociológico hasta el punto de que hablamos de *exclusión*, pero no de los excluidos, hablamos de *inmigración*, pero

no de inmigrantes, de *diferencias culturales*, pero no de diferentes” (Ortega, 2025, p. 108). Rescatar al hombre histórico, adverbial, situado en una circunstancia es la tarea de Levinas: “El hombre en cuanto tal (y no como encarnación del ser universal) no puede hallarse más que en una relación en la que se le invoca. El ente es el hombre, y solo en cuanto prójimo es el hombre accesible, solo en cuanto rostro” (Levinas, 1993, p. 20). El carácter “adverbial”, situacional del hombre hace posible su identidad, su ubicación y su historia. Y hace posible la ética como relación con el otro. “La relación ética, responsable, solo se da entre seres históricos, no entre ideas sobre el bien y el mal. Estas no nos sacan de la indiferencia del *mi mismo*, del “yo”, sino la *experiencia del sufrimiento* del otro, su rostro vulnerable. El rostro habla, es significación, es palabra, y “perfora, de alguna manera, su propia esencia plástica, semejante a alguien que abriera la ventana en la que su figura ya se vislumbraba” (Levinas, 1974, p. 59).

Levinas representa la ruptura radical con el idealismo, con una concepción *ontológica* del hombre. Es la *ética*, como responsabilidad hacia el otro, la que libera al hombre de su ensimismamiento, la que le permite y “obliga” a salir de sí para reconocerse en el otro. El hombre no es un ser *en sí y para sí*, sino *para el otro*. “El para sí de la identidad ya no es para sí. La identidad de lo *mismo* en el “yo” le viene de fuera a su pesar, como una elección o como la inspiración al modo de la unidad de lo asignado. El sujeto es para el otro, su ser desaparece para el otro, su ser muere en significación” (Levinas, 2011, p. 106), es un ser *relacional*. Esta apertura radical al otro, la “condición natural” del hombre de ser y estar abierto al otro, le obliga a salir de sí para hacerse cargo del otro, para responder de él. No es una obligación o cualidad añadida que sobrevenga al sujeto una vez constituido como tal. La apertura al otro, la responsabilidad hacia el otro está en el origen y constitución de la subjetividad. No hay sujeto sin responsabilidad,

sin ética. “El lazo con el otro no se anuda más que como responsabilidad y lo de menos es que esta sea aceptada o rechazada, que se sepa o no como asumida, que se pueda o no hacer algo concreto por el otro” (Levinas, 2015, p. 81).

La ruptura de Levinas con la filosofía occidental cartesiana “responde a su ceguera para el nexo intersubjetivo ocultado por el encumbramiento, del ego, incluso cuando se abre a la temática de la intersubjetividad” (Sucasas, 1995, p. 222). Es una crítica que va al núcleo mismo de la filosofía occidental. Si se cuestiona el sujeto, toda la construcción filosófica que se asiente sobre este presupuesto se viene abajo. Para Levinas, la crítica “a las pretensiones autofundantes que encierra el ideal moderno de autonomía obliga a pensar la subjetividad desde una heteronomía originaria, es decir, desde una situación donde la hegemonía corresponda a la alteridad metafísica y no al Mismo egoísta... únicamente partiendo de esa situación puede alcanzarse el sentido ético de la génesis ética del sujeto (radicalmente distinta de la subjetivación en sentido ontológico)” (Sucasas 1995, p. 225). El sujeto en Levinas es pura pasividad, “asignación”. La responsabilidad es una “carga” que pesa sobre el sujeto, es su “condición natural”. “No ha de entenderse esta situación originaria como una situación en la que el sujeto al responder se hace bueno, sino más bien que la subjetividad es ya una subjetividad ética por la peculiar estructura óptica que adquiere cuando *cae en la cuenta* de que tiene que pasar los otros y de que tiene que contar con los demás para decirse y para ser “alguien” (González-Arnáiz, 2021, p. 179). La subjetividad (responsabilidad) solo se da en un sujeto histórico, contingente, limitado y vulnerable, sometido a la “circunstancia” del sufrimiento y a la muerte. Es un ser sufriente. El dolor le acecha y le acompaña, forma parte de su equipaje “natural”. Es una realidad con la que debe contar.

Para Levinas, la esperanza es una *experiencia ética*, es el resultado de su responsabilidad indeclinable hacia el otro, es su modo “natural” de ser y existir. No está ligada necesariamente, como podría parecer, a un proyecto personal de vida; no es una expectativa de futuro. En tanto que ser radicalmente “abierto” al otro lleva en sí la raíz, el germen de la esperanza. Y como ser abierto al otro, el hombre se resiste a toda forma de totalitarismo que le encierre en sí mismo, en lo *mismo*. La apertura, la alteridad le constituye, es un ser “respondiente”, originariamente responsable ético y, por ello, también esperante. La necesidad de tener que responder *del* otro está inscrita en su misma estructura, forma parte de su equipaje “natural”, no es el resultado de un ejercicio de la conciencia que le dicte una respuesta ética, ésta ya viene “ordenada o asignada” de antes. “Por eso, el Yo, como conciencia, siempre llega demasiado tarde a la cita” (González- Arnáiz, 2021, p. 178). Para Levinas, el otro desde su radical alteridad, forma parte de mí como pregunta y como respuesta. El hombre es un ser fracturado, quebrado, habitado por otro. “La existencia *humana* es “algo” extraño. A pesar de ser la “circunstancia” nuestro medio “natural”, no nos sentimos plenamente identificados con ella” ((Ortega, 2025, p. 210); buscamos, sumidos en la incertidumbre, una salida a esta situación, una respuesta. Nos pasamos la vida preguntando, esperando. “La vida es una búsqueda inacabable, un constante ir cuestionándonos sin encontrar la respuesta definitiva” (Mêlich, 2010, p. 20). Para el hombre todo está abierto, incluso las conductas instintivas están condicionadas por la “circunstancia” de la cultura. “Al hombre no le es dado ningún mundo ya determinado. Solo le son dadas las penalidades y las alegrías de su vida. Orientado por ellas, tiene que inventar el mundo” (Ortega y Gasset, 1977, p. 33). El ser humano vive siempre en un “aquí y en un “ahora” frágil, volátil, en una constante despedida. “Cada uno de nosotros, *en y desde su circunstancia*, es un ser que se pregunta y busca, que ha hecho de la pregunta

una *cuestión* en su vida. Es el *homo quaerens*” (Ortega, 2025, p. 210), el hombre radicalmente abierto a la esperanza. Un ser *en sí y para sí*, encerrado en su yo, niega la posibilidad de otra realidad que le pueda afectar en su “tranquilidad” ontológica. Nada puede esperar.

Pero el hombre también es un ser de *memoria*. La historia de los que le han precedido forma parte de él. La esperanza, como la ética, no se refiere solo a un futuro lejano o próximo, también a aquellos que nos han precedido y nos han legado las claves desde las cuales interpretar el presente. Las injusticias padecidas reclaman memoria y reparación, porque “solo será accesible a las generaciones siguientes si hay alguien que los recuerda. Sin esa memoria es como si la injusticia no hubiera ocurrido nunca y el mundo pudiera organizarse como si la barbarie no hubiera tenido lugar” (Mate, 2011, p. 291). La memoria rescata el pasado y libera a las víctimas de una segunda muerte, el olvido. “Ante algunos crímenes nada parece más natural como el deseo de olvidar, de pasar página, si no fuera porque son las propias víctimas de las catástrofes sociales y políticas las que nos han dejado el encargo de no olvidar y nos han responsabilizado de mantener viva la memoria de las injusticias padecidas” (Zamora, 2011, p. 506), de lo contrario, “nosotros, los felices, los vivos, acabaremos reproduciendo la muerte, la miseria y la desesperación sobre las que se ha fraguado nuestro bienestar” (Mate, 2018, p. 20). El deber de la memoria no es una opción que la podemos aceptar o descartar, por el contrario, es la prueba de la veracidad de nuestro compromiso con la justicia y la ética, de antes y de ahora. Las víctimas que nos han precedido también son el *otro* de quien debemos responder, el rostro herido que demanda justicia y compasión. Ellas, las víctimas “son las que nos permiten reconocer la desigualdad social como injusticia, que no nacemos iguales y libres, que son innumerables los que cargan con deudas acumuladas, con exclusiones y marginaciones

heredadas, y que no hay verdadera igualdad y justicia si no es como respuesta a las injusticias y desigualdades existentes y persistentes en el tiempo” (Zamora, 2012, p. 13). El pasado de las víctimas es “nuestro” presente, nuestro “aquí y ahora”. El ruido y la prisa, la instantaneidad y el presentismo que caracterizan a nuestra sociedad no favorecen echar la vista atrás y asumir una responsabilidad que nos concierne. “No hay vida justa en medio de lo falso”, proclama Adorno (1998). La memoria de las víctimas es una responsabilidad que atañe a cada individuo, pero también al conjunto de la sociedad, empezando por sus instituciones. El clima ético de una sociedad es el “humus” que alimenta el sentido de justicia, que favorece la fraternidad, la equidad y la compasión, que responde desde la ética a la antigua pregunta: *¿dónde está tu hermano?*

En Levinas, la ética es la respuesta que damos al otro necesitado en cualquier tiempo y lugar. No es una reflexión sobre la dignidad de la persona, ni invoca principio alguno para justificar una conducta. Solo acude a la experiencia del sufrimiento del otro reflejada en la vulnerabilidad de su rostro. La ética es una obsesión, una intriga, una inquietante y perturbadora pasión: “No he hecho nada y siempre he estado encausado, perseguido. La ipseidad dentro de su pasividad sin *arjé* de la identidad es rehén. El término Yo significa *heme aquí*, respondiendo de todo y de todos. La responsabilidad para con los otros no ha sido un relato sobre sí mismo, sino una crispación exasperada que los límites de la identidad no pueden retener” (Levinas, 2011, p. 183)). La ética “es la forma que cada ser humano tiene de encarar la demanda del otro en un *espacio íntimo*, de responder – singular e ineludiblemente - de él y ante él” (Mêlich, 2010, p. 96).

El ser humano sin el otro se diluye en una idea abstracta sin espacio ni tiempo. Es el otro el que le fija en una circunstancia, y desde ella y en ella se explica, vive y existe. Su relacionalidad le constituye en sujeto moral, Sin buscarla,

ni perseguirla se encuentra metido de lleno en una “circunstancia” que le ata ineludiblemente al otro. “Y por eso, se ve en la *ob-ligación* de tener que responder, sin que pueda canalizar dicho requerimiento a través de discursos elaborados o preparados de antemano” (González-Arnáiz, 2021, p. 201). El enfoque levinasiano sobre la esperanza, que se deriva de su antropología y de su ética, es del todo singular y único, como singular y único es su punto de partida o presupuesto en el que se apoya. Otros autores: Marcel, Bergson, Malraux... abordan la esperanza como “algo” que se espera, como un horizonte de vida situado “fuera” del sujeto, desde un enfoque metafísico, trascendental. Desde este presupuesto, la esperanza viene de “fuera”, nace “fuera” del sujeto. No es el sujeto el que reclama la esperanza como sujeto radicalmente abierto al otro, responsable *del* otro. Laín Entralgo constituye la excepción. Sostiene que la esperanza es un modo de ser del hombre, que no puede dejar de esperar como ser viviente: “Podrá el hombre esperar hoy esto y mañana lo otro; podrá ser *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, más o menos vigoroso y emprendedor el ímpetu de su ineludible versión hacia el futuro, y más o menos firme su confianza en la definitiva consecución de lo que espera; pero, en cuanto ser viviente, el hombre no puede no esperar, existe y tiene que existir esperando; por eso, he dicho que la espera es un *hábito constitutivo* de su primera naturaleza, uno de sus modos de ser más radicales y permanentes” (Laín, 1978, p. 124). Otras corrientes de pensamiento, como la Ilustración y el marxismo, sitúan el origen de la esperanza “fuera” del sujeto, en la situación de alienación y esclavitud del hombre y de la sociedad de su tiempo.

### 3. El trasfondo bíblico de la esperanza en E. Levinas

“El Señor dijo a Abrán: Deja tu tierra natal y la casa de tu padre y dirígete a la tierra que yo te daré. Te convertiré en una gran nación, te ben-

deciré y haré famoso tu nombre, y servirás de bendición para otros. Bendeciré a los que te bendigan y maldeciré a los que te maldigan. En ti serán benditas todas las familias de la tierra. Abrán partió, como le había ordenado el Señor” (Gn. 12, 1-4). Este texto es el acta fundacional del pueblo judío, el fundamento de su esperanza. Toda su historia convulsa se ha de interpretar a la luz de la “salida” de Abrán hacia la tierra de la promesa. La esperanza en que el Señor será fiel a su promesa atraviesa toda la historia del pueblo judío, es la clave para interpretarla, y representa, también, “la clave de las consideraciones hermenéuticas filosóficas de Levinas (Sucasas, 1994, p. 100). El concepto de “sustitución”, de clara resonancia bíblica, utilizado por Levinas, es todo un himno a la esperanza. La legislación mosaica no tiene otra finalidad que asegurar la permanencia de la Alianza de Yahveh con su pueblo elegido, si guardaba sus preceptos, garantía del cumplimiento de su Promesa. El libro del profeta Isaías es un buen ejemplo de ello. En él habla de “expiación de los pecados: “Fue herido por nuestras faltas, triturado por nuestros pecados, aguantó el castigo que nos salva, con sus heridas fuimos curados” (Is. 53, 5). Pero también anuncia la “liberación de su pueblo”: “El espíritu del Señor Dios me acompaña, pues el propio Señor me ha ungido, me ha enviado a dar la buena noticia a los pobres, a vendar los corazones destrozados, a proclamar la libertad a los cautivos, a gritar la liberación de los prisioneros, a proclamar un año de gracia del Señor” (Is. 61, 1).

También el concepto de “trascendencia”, utilizado por Levinas, tiene resonancia bíblica. El hombre sale de sí cuando se vuelca en el otro, no como un *alter ego*, sino cuando desaparece en el otro, muere en el otro. Ahí encuentra su identidad como *humano*: “El sujeto es *para* el otro, su ser desaparece *para* el otro, su ser es significación” (Levinas, 2011, p. 106). La instauración del año sabático para que las tierras volvieran a sus dueños antiguos: “Durante seis años sem-

brarás tu tierra y recogerás su cosecha. Pero el séptimo la dejarás en barbecho, sin cultivar, para que encuentren allí comida los pobres de tu pueblo, y lo restante lo coiman las bestias del campo. Esto mismo harás con tus viñas y tus olivares” (Ex. 23, v. 10), la obligación de dar posada al inmigrante: “No te aproveches del inmigrante, vosotros también fuisteis inmigrantes en Egipto y sabéis lo que es vivir en un país extranjero” (Ex. 23, v. 9), dar amparo al “extranjero, al huérfano y a la viuda”: “No hagas daño al huérfano ni a la viuda, porque si se lo haces, ellos clamarán a mi y yo los atenderé.. Si prestas dinero a alguien de mi pueblo, al necesitado que vive contigo, no te comportes con él como un usurero, no le exijas intereses. Si te da un manto en garantía del préstamo, se lo devolverás antes de ponerse el sol, porque es lo único que tiene para cubrirse” (Ex. 22, 24-25). Estos son los referentes éticos en los que se inspira Levinas. Sustitución, trascendencia, esperanza son conceptos que en Levinas tienen una evidente raíz bíblica. Los miles de voluntarios que asumen las dificultades, incomodidades, sacrificios, incluso el riesgo de perder la vida, no lo hacen por un deseo masoquista de querer sufrir, sino por un sentimiento de compasión, cargado de razón, de aliviar el sufrimiento del otro necesitado. Y sin la esperanza de aliviar al otro en su situación de necesidad, hacerse cargo de él, compadecerlo se torna muy difícil. El concepto de “trascendencia” aparece en Levinas asociado a la relación ética asimétrica entre el yo y el tú. Solo desde esta desigualdad puede haber compasión, salida del yo y volcarse en el otro en su ayuda. Para Levinas, la asimetría ética es “condición” para la trascendencia, y la compasión. Ambos conceptos, sustitución y trascendencia, tienen en Levinas origen bíblico.

¿Cuál es la identidad del judío?, ¿qué es ser judío?, se pregunta Levinas. Su respuesta es extensa y muy clara: no se identifica con la raza, ni con la lengua, ni siquiera con el lugar de nacimiento. “... no se es judío por esto o

aquello. Las ideas, los caracteres, las cosas se identifican cuando se distinguen de otras ideas, de otros caracteres y de otras cosas. Las personas, en cambio, se identifican sin dar indicios. Una persona no es la misma por haber nacido aquí y no allí... Es la misma porque, antes de toda comparación, es ella misma. Pues bien, en el judaísmo se está en sí mismo. No es algo a lo que uno se adhiera, ya que la adhesión lo que hace es constatar un alejamiento previo. No es algo por lo que uno esté poseído, pues en este caso la pertenencia se convierte en destino. La intimidad radical que une al judío con el judaísmo se vive, a través del daño que ella misma se hace, como una felicidad cotidianamente confesada o, si se quiere, como una elección. “El judío nace, no se hace”... porque aunque parezca imposible, uno se hace judío, pero como si jamás hubiese necesitado convertirse” (Levinas, 2004, p. 77).

Para Levinas, ser judío es un modo de ser y de vivir, un modo de “estar en el mundo” y de relacionarse con los demás. La identidad del judío no está unida a vínculos externos, como lugar de nacimiento, raza y lengua. Es una elección, una “asignación”, no el resultado de un acto o decisión libre. El judío, al nacer, se encuentra con una “carga”, una responsabilidad que él no ha elegido. Tampoco entiende al pueblo judío como una entidad política, sino en un sentido *ético*.

Si se lee atentamente a Levinas se descubre que su antropología y su ética están fundadas en la hermenéutica hebrea ; “que no es posible una comprensión de nuestro autor sin acudir a la raíz judía de la que nutre su pensamiento. Es esta, ciertamente, una fuente demasiado presente en el desarrollo de su obra para poder silenciarla por completo” (Herrero, 2024, p. 135). La subjetividad levinasiana no es más que la traducción a la filosofía del concepto bíblico de la “expiación” o de substitución que aparece con toda claridad en el Libro de Isaías. La “nueva” subje-

tividad que inaugura Levinas es la traducción a la filosofía del concepto y significado de la expresión “heme aquí”, omnipresente en los textos bíblicos. Los profetas judíos (Isaías, Jeremías, Ezequiel, Oseas ..... ) usarán esta expresión cuando son llamados por Dios para hablar en su nombre. Para Levinas el sujeto no es el ser autosuficiente, autónomo, independiente de la filosofía cartesiana, sino el bíblico “heme aquí”, de quien depende del otro en su constitución como sujeto. El mismo Levinas reconoce su estrecha dependencia de la hermenéutica hebrea cuando se le pregunta por su afinidad ideológica con F. Rosenzweig, filósofo judío: “Lo que más me ha aportado ha sido su crítica de la totalidad, su crítica de Hegel, y he sido muy sensible a la idea de que la inteligibilidad inicial – esta es la gran idea de Rosenzweig – es la conjunción de Creación, Revelación y Redención. No se trata de nociones tardías y derivadas – , sino de la fuente de todo sentido” (Levinas, 1993, p.144). Esta expresión: “fuente de todo sentido” revela hasta qué punto la hermética hebrea ha influido en su pensamiento filosófico. Todo Levinas ha de ser interpretado, leído a luz del “sentido” hebreo. Es su clave interpretativa.

#### **4. Orientaciones para educar en la esperanza**

Educar en la esperanza requiere, como toda la educación en valores, un clima social adecuado. Educa la tribu, dice un refrán africano. La acción individual, aún siendo necesaria, es insuficiente. Es necesario el testimonio del entorno socio-familiar que plasme en su vida diaria un modo de vivir que transmite aquello que se propone para ser imitado. Los valores éticos desbordan, en su aprendizaje, el solo discurso, reclaman la *experiencia*. Y el contexto social no es, por ahora, el más propicio para el aprendizaje de los valores. La fragmentación social, el individualismo exacerbado, la crisis de las instituciones (Duch, 2004), la creciente desconfianza en el futuro, son síntomas de un estado de ánimo que em-

puja al aislamiento y a la resignación. Si ya nada puede cambiar, ¿para qué seguir esperando? Bauman (2004, p.42) describe los síntomas que caracterizan a la sociedad moderna, marcada por un fuerte individualismo: “Si el individuo es el enemigo número uno del ciudadano, y si la individualización pone en aprietos la idea de la ciudadanía y la política basada en ese principio, es porque las preocupaciones de los individuos, en tanto tales, colman hasta el borde el espacio público cuando estos aducen ser los únicos ocupantes legítimos y expulsan... del discurso público todo lo demás. Lo “público” se encuentra colonizado por lo “privado”. Y nos hace una inquietante advertencia: “Lo que se ha roto ya no puede ser pegado. Abandonen toda esperanza de unidad, tanto futura como pasada, ustedes, los que ingresan al mundo de la modernidad fluida. Ya es tiempo de anunciar, como lo hizo recientemente 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” (Bauman, 2004, p. 27).

En este contexto social, *¿qué hacer? ¿Cómo se puede educar si no se espera un cambio, una transformación ética en el educando, o un afianzamiento en el camino emprendido?* Sin esperanza no hay educación posible. En estas circunstancias, Duch (2004, pp. 173-174) reclama una pedagogía del “tiempo y del espacio”, del “aquí y del ahora”: “Porque el espacio y el tiempo son tan decisivos para la configuración individual y colectiva con rostro humano, sería necesario que todos los agentes implicados en los procesos de transmisión que operan en una determinada sociedad se propusieran como tarea fundamental una auténtica “pedagogía del tiempo y del espacio”. Cuando el viento sopla en contra lo más prudente es actuar con cautela, inteligencia y coraje. No es el momento de bajar los brazos y esperar que regrese la calma por sí sola. Es inútil esperar que los problemas se resuelvan por sí solos si no se atacan y re-

mueven las causas que los producen. Ello requiere un análisis de lo que ocurre, la inteligencia para identificar los problemas y la generosidad y la perseverancia en la tarea de transformación. La educación en valores es una carrera de largo recorrido, compleja y arriesgada. Las “herramientas” las debemos improvisar cada día, porque la situación de cada educando cambia constantemente. Como humano, no es un ser fijado en el tiempo y en el espacio, se mueve y cambia en función de infinitas variables.

La historia de la enseñanza de los valores en el sistema educativo español es la historia de un anunciado fracaso. Se ha pretendido trasladar las estrategias de enseñanza de los conocimientos instructivos y competencias a la enseñanza de los valores. Y ambos ámbitos tienen distintos contenidos y requieren, por ello, distintas estrategias. En la enseñanza de los valores interviene tal cantidad de variables que hacen imposible su control. No es de extrañar que, después de tantos años de su enseñanza en las aulas, todavía no se disponga de instrumentos fiables de evaluación. El ser humano se resiste a control. Por ello, planificar, programar actuaciones concretas es un brindis al sol, una tarea imposible. La actuación educativa de los valores es reacia a toda programación. Cada educando vive en una “circunstancia” singular e irrepetible. No ha lugar, por tanto, a la repetición de una conducta como si se tratase del aprendizaje de hábitos virtuosos. Ello obliga al educador a inventar, crear y aplicar distintas estrategias en función de las necesidades de cada educando, porque ninguno es igual a otro.

La educación en valores exige un *clima ético* en las aulas y en el centro educativo, también en el entorno socio-familiar. Es indispensable que el educando tenga a su alcance testigos del valor, modelos a quienes imitar, es decir, la *experiencia* del valor. La *experiencia* es el contenido necesario de todo proceso educativo (Ortega y Romero, 2020). Sin la experiencia se podrá ilus-

trar al educando en el conocimiento de un valor, pero quedará solo en eso: conocimiento, pero no apropiación del sentido y significado del valor para la vida del educando. Y no se persigue enseñar o instruir, sino *educar*.

Hay modos distintos de llevar a los educandos la *experiencia* del valor. Habría que empezar por la familia y el entorno más próximo, es decir, por aquellas personas a las que el educando se sienta más cercano. En principio, hay que evitar acudir a héroes. Su ejemplo, por su heroicidad, puede disuadir y no suscitar interés por imitarle. Es preferible empezar por el testimonio de los padres, los grandes desconocidos para sus hijos. El relato de su vida diaria, tejida de aciertos y errores, pone al alcance del hijo el testimonio del padre o de la madre, con sus defectos y virtudes. Esta estrategia facilita la cooperación de los padres en la tarea educativa de sus hijos y acrecienta en los educandos la idea o convicción de que los valores están al alcance de todos, no solo de los héroes. La experiencia de los valores la pueden ofrecer personas “normales” del entorno de los educandos, aquellas con las que conviven en una misma comunidad o grupo. En último término, aquellas personas que destacan por su ejemplaridad reconocida, resaltando su sacrificio, las dificultades vencidas para *llegar* a la meta. “No puedo reducir mi vida a la relación con un pequeño grupo, ni siquiera a mi propia familia, porque es imposible entenderme sin un tejido más amplio de relaciones, no solo el actual, sino también el que me precede y me fue configurando a lo largo de mi vida” (Papa Francisco, 2020, n.º 89).

La esperanza se puede enseñar, como cualquier otro valor. Los testimonios son ejemplos de personas que han actuado por la esperanza. Es la fuerza interior que les ha impulsado a esperar otro modo de vida más *humano*. Horkheimer (2000) clamaba porque la injusticia que atraviesa este mundo no sea lo último, no tenga la última palabra; la esperanza de que el otro diga su

palabra, de que *su* sufrimiento se abra paso y se oiga su voz; que se dé paso a la compasión, expresión fecunda de la esperanza. “No es posible una vida humana al margen de la moral porque desde el momento del nacimiento heredamos un mundo interpretado que nos transmite de forma implícita o explícita un universo signico-normativo que nos (conforma)” (Mêlich, 2016, p. 138). Pero tampoco es posible una vida humana sin *ética*; sería tanto como desposeer al hombre de la responsabilidad (necesidad) de tener que responder del otro, de aquello que le singulariza, identifica y constituye. Esperar es hacer de la ética el hábitat de la vida humana. Esperar es vivir en lo “abierto”, en la situacionalidad, porque “una vida que encajara finalmente con el mundo, una vida completamente situada, una vida no ambigua, un final de trayecto o “de partida”... sería una vida invivible, una “nuda vida”, mera *zoé*, sin *bíos*, sin forma de vida” (Mêlich, 2010, p. 92). Nos vemos obligados a vivir a la intemperie, en una permanente espera.

### Referencias Bibliográficas

- Adorno, A. Th. W. (1998) *Minima Moralia* (Madrid, Taurus).
- Bauman, Z. (2004) *Modernidad líquida* (México, FCE).
- Duch, Ll. (2004) *Estaciones del laberinto* (Barcelona, Herder).
- González-Arnáiz, G. (2021) *Ética y responsabilidad* (Madrid, Tecnos).
- Laín, P. (1978) *Antropología de la esperanza* (Madrid, Guadarrama).
- Herrero, F. J. (2024) De Dios y la Filosofía en Emmanuel Levinas, *Disputatio Philosophical Resarch Bulletin*, 27, pp. 111\_144.
- Horkheimer, M. (2000) *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión* (Madrid, Trotta).

- Levinas, E. (2011) *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (Salamanca, Sígueme).
- Levinas, E. (1993) *Entre nosotros* (Valencia, Pre-Textos).
- Levinas, E. (1974) *Humanismo del Otro Hombre* (Madrid, Siglo XXI).
- Levinas, E. (2004) *Difícil libertad* (Madrid, Caparrós).
- Levinas, E. (2015) *Ética e infinito* (Madrid, Machado).
- Mate, R. (2011) *Tratado de la injusticia* (Barcelona, Ánthopos).
- Mate, R. (2018) *El tiempo, tribunal de la historia* (Madrid, Trotta).
- Mêlich, J. C. (2010) *Ética de la compasión* (Barcelona, Herder).
- Mêlich, J. C. (2016) *Lógica de la crueldad* (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.
- Ortega y Gasset, J. (1977) *Ideas y creencias* (Madrid, Revista de Occidente).
- Ortega, P. y Romero, E. (2019) *A la intemperie. Conversaciones desde la pedagogía de la alteridad* (Barcelona, Octaedro).
- Ortega, P. y Romero, E. (2020) El valor de la experiencia del alumno como contenido educativo, *Teoría de la Educación. Revista Interuniversitaria*, 33, 1, pp. 89-110.
- Ortega, P. (2025) *Pedagogía de la alteridad: Levinas y la educación* (Murcia, Editum-Redipe).
- Papa Francisco (2020) *Fratelli Tutti* (Roma, Edizione Vaticana).
- Pintor-Ramos, A. (2011) Introducción a la edición a la edición castellana. En: Emmanuel Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (Salamanca, Sígueme), pp. 11-39.
- Sucasas, A. (1994) Judaísmo y filosofía en el pensamiento de E. Levinas. Lectura de un palimpsesto, *Cuadernos salmantinos de Filosofía*, 21, pp. 71-104.
- Sucasas, A. (1995) Redención y sustitución: El sustrato bíblico de la subjetivación ética en E. Levinas, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 22, pp. 221-265.
- Zamora, J. A. (2011) Memoria e historia después de Auschwitz, *Isegoría*, 45, pp. 501-523.
- Zamora, J. A. (2012) Del nuevo imperativo a la reconciliación: quebrar el poder de la violencia. *Revista Internacional de los Estudios Vascos (RIEV)*, Extra 10, pp. 122-144