



En el tiempo de la caricia. Reflexiones en torno a la cuestión del sufrimiento humano*

Federico Ignacio Viola**
Universidad Católica de Santa Fe, Santa Fe, Argentina
Francisco Javier Rodríguez***
Universidad Católica de Santa Fe, Santa Fe, Argentina
David Antonio Pignalitti****
Universidad Católica de Santa Fe, Santa Fe, Argentina

Para citar este artículo: Viola, Federico Ignacio;
Rodríguez, Francisco Javier y Pignalitti, David Antonio.
«En el tiempo de la caricia. Reflexiones en torno a la cuestión del
sufrimiento humano». *Franciscanum* 179, Vol. 65 (2023): 1-20.

Resumen

El presente estudio propone un enfoque crítico de la cuestión del mal y del sufrimiento humano. En el marco del pensamiento

-
- * El presente artículo es un producto de la labor de investigación llevada a cabo en el Instituto de Filosofía en el marco del Proyecto de investigación «Aspectos performativos del lenguaje. Sentido ético y político de los actos de habla y su correspondiente noción de subjetividad» (Resolución de aprobación Nro.: 10.253) dirigido por el Dr. Federico Viola.
 - ** Doctor en Filosofía por la Universidad de Friburgo, Alemania, y Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional del Litoral, Argentina. Es Investigador Adjunto del CONICET y ejerce su labor de investigación en la Universidad Católica de Santa Fe, Argentina. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6845-9270>. Contacto: fviola@ucsf.edu.ar.
 - *** Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica de Santa Fe, profesor de Filosofía por el Instituto Superior Particular N° 4062 "San Juan de Ávila", profesor en Ciencias Sagradas por el Instituto Superior Particular N° 4031 "Francisco de Paula Castañeda". Actualmente, ejerce como investigador en el proyecto «Implicaciones ético-políticas del Blockchain. Una investigación filosófica de ética aplicada», en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Católica de Santa Fe, Argentina. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0733-3153>. Contacto: franciscorodriguez@ucsf.edu.ar.
 - **** Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica de Santa Fe, profesor de Filosofía y Ciencia Sagrada por el Instituto Superior Particular N° 3247 "San Carlos Borromeo", bachiller en Teología por la Pontificia Universidad Católica Argentina. Actualmente, ejerce como investigador en el proyecto «Implicaciones ético-políticas del Blockchain. Una investigación filosófica de ética aplicada», en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Católica de Santa Fe, Argentina. Es profesor de la cátedra de Filosofía del Lenguaje de la carrera de Licenciatura en Filosofía de la misma Universidad. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5987-6678>. Contacto: dpignalitti@ucsf.edu.ar.

ético de Levinas y desde una nueva perspectiva respecto de la concepción actual del lenguaje y del cuerpo, pretendemos cuestionar las formas más corrientes de racionalismo, así como la comprensión metafísica acerca del dolor y del sufrimiento en la misma línea crítica del pensador lituano. El propósito del presente estudio consiste, por lo tanto, en esbozar nuevas formas posibles de comportamiento en torno a la cuestión del mal y la debilidad humana, sin intentar por eso un esclarecimiento conceptual final de este complejo problema ético.

Palabras claves

Sufrimiento, teodicea, Levinas, ética, responsabilidad.

In the time of caress. Considerations concerning the question of human suffering

Abstract

The paper proposes a critical approach to the question of evil and human suffering. Within the framework of Levinas's ethical thinking and from a new perspective on the current conception of language and human body, we intend to call into question every form of rationalism and metaphysical understanding regarding human pain and suffering. The purpose of this study thus consist of outlining a new sort of behavior concerning the question of evil and human weakness, seeking conceptual alternatives of clarifying this complex ethical problem.

Keywords:

Suffering, theodicy, Levinas, ethics, responsibility.

Introducción

«(En las historias de amor) la felicidad es siempre igual,
en cambio, cada desgracia tiene su fisonomía propia»¹
Tolstoi, *Anna Karenina*.

Todo el sentido de la existencia humana se juega en el tratamiento que se da a lo opaco, a lo misterioso de nuestras vidas. Cabe preguntarse si los hechos más oscuros, los más refractarios a la luz del entendimiento, son el mero reverso negativo de una racionalidad en cuyo fondo yace latente la promesa de calmar toda ansiedad y toda neurosis a través de un progresivo desvelamiento de lo incognoscible, de lo inexplicable. Pero también es necesario preguntar si lo insensato del existir no debe permanecer como tal y, por lo tanto, sea necesario pensar otra forma de vínculo humano con lo aporético que ofusca y entorpece lo racional. Es decir, se trata de despejar la incógnita de si todo acontecer y aparecer de lo real, frente a lo cual la interioridad y la así llamada *espiritualidad* humana siempre son concebidas correlativamente como intelecto y racionalidad, son reconducibles a una explicación ontológico-gnoseológica o de si es posible pensar una excedencia de sentido irreductible a la epopeya del saber, del ser y de su lógica, y que pueda estabilizar lo insensato del existir a través de *prácticas* que responderían a modalidades alternativas de lidiar con lo que acontece.

Es urgente plantearse también si lo que excede toda sensatez no reviste, desde una perspectiva ética fundamental, un carácter refractario a toda utilización o subordinación en un orden de sentido que lo explique y lo neutralice. ¿No es el sufrimiento humano, *mi sufrimiento personal*, siempre algo extra-ordinario, algo siempre excepcionalmente incomprensible e inexplicable en sí mismo?

1 Cf. León Tolstoi, *Anna Karénina* (Barcelona: Espasa-Calpe, 2017).

Hoy más que nunca se muestra esta *divergencia entre los acontecimientos* de la época y *un orden racional* idealmente intuido, pero efectivamente no realizado. Levinas reflexionaba ya sobre estas cuestiones en la década del cuarenta, del siglo pasado, siendo prisionero en un campo de concentración, en el que permaneció por cinco años. Allí redacta su obra *De la existencia al existente*, en la cual comienza reflexionando sobre la problemática de un *mundo roto y trastornado* ante el cual la inteligencia se muestra incapaz de ejercer su función esencial de explicar el mal e intentar solucionarlo.

En su sentido meramente ontológico, el sufrimiento nos devuelve al simple hecho de ser *a la intemperie*, en un inexorable tener-que-estar-ahí, sin refugio, frente a lo irreparable. El mal es ese exceso de tener-que-ser-uno-mismo, es el exceso de tener que ejercer la propia existencia sin escapatoria, a pesar nuestro.

En el presente estudio se enfocará la cuestión del sufrimiento humano partiendo siempre del presupuesto de este exceso para mostrar que el mismo no puede traducirse en términos de un saber. Asimismo, partiendo del análisis del dolor y del sufrimiento que lleva a cabo Levinas², se confrontará críticamente el paradigma tradicional de corporalidad y sensibilidad, poniendo de relieve en qué sentido es posible imaginar y concebir formas alternativas de lo corporal-sensible.

Se hará evidente, de esta forma, cómo el problema del sufrimiento presupone una forma bien definida de comprender la encarnación de lo humano en cuanto tal. De esta forma será posible mostrar cómo operan la política, la moral, la sociedad en general y sus instituciones al confrontarse con el sufrimiento y el dolor según la concepción no explicitada de cuerpo y de sensibilidad sedimentada en nuestra cultura occidental y a partir de la cual son abordadas dichas problemáticas.

2 Cfr. Emmanuel Levinas, *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro* (trad. J. L. Pardo) (Valencia: Pre-Textos, 2001).

Se expondrán críticamente las actitudes humanas frente al sufrimiento explicitando dos formas necesarias, pero insuficientes de abordarlo, a saber, la *dimensión integradora* o económica y la *dimensión de la compensación* o teodicea.

Finalmente, se intentará dar cuenta de la encarnación del sujeto como corporalidad *sujeta* al otro, a partir de lo cual se presentará la dimensión de la esperanza y de la liberación. Para concluir con la postulación de que el mal del otro, en cuanto padecer puro, es injustificable, a la vez que lingüísticamente inexpresable en su singularidad irreductible.

El enigma del mal

Para la fenomenología, la conciencia intencional es correlativa de todas sus vivencias³. Lo que es, es *dato* de conciencia, y en cuanto tal es aprehendido y sintetizado por ella. Todo lo que existe se entrega a la conciencia y, de esta forma, se sincroniza y subordina con el orden fenoménico-ontológico que le da sentido, según su grado y modalidad peculiar, pero siempre como su correlato necesario. Este núcleo básico fundamental de la doctrina fenomenológica, elaborada por Edmund Husserl, es puesto en tela de juicio en el caso peculiar del sufrimiento.

La paradoja del sufrimiento es la paradoja de una conciencia que rechaza su misma modalidad esencial de ser actividad intencional sintetizadora de los fenómenos. El dato del dolor padecido es un dato *revulsivo*, rechazado por la conciencia en su misma actividad intencional dadora de sentido. Se trata, pues, de un dato que genera una inadecuación absoluta y fundamental. Paradoja peculiar y llamativa de la vida intencional de la conciencia, por la cual se constituye in-

3 Cf. Emmanuel Levinas, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* (trad. M. Vázquez) (Madrid: Editorial Síntesis, 2005).

tencionalmente un sentido al tiempo que se lo rechaza. *Sinngebung* paradójica y trágica a la vez, por la cual el sujeto trascendental se da a sí mismo lo que al mismo tiempo repele⁴. Primer *síntoma* del cuerpo, se debe decir, esto es, de una carnalidad y de una forma de la sensibilidad que presentan modalidades que están más allá de la actividad intencional consciente, esto es, que se le oponen como una condición limitante, en cuanto generan una conmoción y un rechazo del sentido mismo que se intenta constituir. Se trata en último término de una forma inasumible de la sensibilidad⁵. Inasumible por un exceso que no es meramente cuantitativo, sino por su exceso cualitativo. Su demasía le es inherente y en cuanto tal insoportable, insostenible.

El mal del padecer no es, por eso, un dato objetivo cualquiera de conciencia, puesto que, al donarse fenomenológicamente, aparece en escena el sujeto carnal al que dicho dato se dona. Pues no hay objeto conceptual al que referirse en el momento del padecimiento de un dolor. No se trata, en efecto, de *saber* que algo duele, sino de un *me duele* sin más⁶. Así ya lo expresaba Wittgenstein, con cierta ironía:

[La afirmación según la cual] sólo yo puedo saber si efectivamente estoy padeciendo un dolor y que otra persona puede suponerlo, [...] es falsa, y [...] absurda. No puede decirse respecto de mí de ninguna manera [...] que *yo sé* que tengo un dolor. ¿Qué se supone que significa esto, sino el hecho mismo de que *tengo* dolor?⁷.

Donándose el dolor, se dona el sí a sí mismo como sujeto que padece, pero en la modalidad de un no-poder evadirse de aquello

4 Cf. Emmanuel Levinas, *El tiempo y el otro* (Barcelona: Paidós, 1993).

5 Cf. Emmanuel Levinas, *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro* (trad. J. L. Pardo) (Valencia: Pre-Textos, 2001).

6 Cf. Juan José Sanguinetti, «Vivencia y objetivación. El lenguaje del dolor en Wittgenstein», *Tópicos, Revista de Filosofía*, n.º 52 (2016): 239-276.

7 Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen, Philosophical Investigations* (trad. G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker and Joachim Schulte) (Oxford: Blackwell, 2009), 95.

que lo perturba en cuanto se trata de un dato imposible de objetivar. De esta forma, se constituye una forma peculiar de subjetividad que se percibe como encadenada a sí misma respecto de una perturbación imposible de conjurar. El mal *me* hace mal y, en este sentido, es principio de individuación⁸. En el padecer estamos clavados al mal, zurcidos a su acontecer. En este sentido, «el dolor tiene un rol genético» con respecto al cuerpo y a la identidad del individuo⁹.

Fenomenológicamente se hace evidente, por lo tanto, la *opacidad* del absurdo, del sin-sentido del mal y del hecho incontestable de ser algo inasumible, que puede conducir eventualmente al quiebre de la psiquis ante padecimientos extremos. Pues no se trata de una afección que se agrega a la conciencia desde el exterior, sino que constituye su misma cualidad formal en el instante del puro padecer. No se trata de una cualidad accidental que la afecta, sino de la modalidad misma que la psiquis adopta, la modalidad absurda del dolor, que no deja simplemente una huella, sino que moldea e impregna formalmente su fisonomía misma. El mal y el sufrimiento humano en su singularidad absoluta constituyen por eso lo inefable y lo inenarrable mismo. Parafraseando a Tolstoi¹⁰, podemos decir que todas las conciencias felices lo son de la misma manera, o por lo menos de manera equivalente, en cuanto la modalidad del dato perceptivo que constituye el gozo de la felicidad se integra sin obstáculos en la identidad de la subjetividad trascendental. Por el contrario, la infelicidad del desgraciado es única en cuanto singularísima e inenarrable sin posibilidad de simetría ni reciprocidad de equivalencia con otra situación similar, sin analogía posible¹¹, enigma, por eso, indescifrable.

8 Cf. Émilie Tardivel, «Transcendance et liberté: Levinas, Patocka et la question du mal», *Cahiers d'Études Lévinassiennes*, vol. 7 (2008): 155-175.

9 Cfr. Aïcha Liviana Messina, «Souffrance éthique et souffrance tragique: l'élaboration levinassienne de la critique nietzscheenne de la compassion», *Kriterion: Revista de Filosofia* 134, n.º 57 (2016): 379-399. <https://doi.org/10.1590/0100-512x2016n13401alm>.

10 Cfr. León Tolstoi, *Anna Karénina* (Barcelona: Espasa-Calpe, 2017).

11 Cfr. Rudolf Bernet, «Le sujet traumatisé», *Revue de Métaphysique et de Morale* 2 (1983): 141-161. <https://doi.org/10.3917/rmm.092.0147>.

Sin embargo, lo inasumible del enigma del sufrimiento y del mal, su imposibilidad de integración en un orden y un sentido que lo explique, no desemboca en un mero nihilismo o relativismo del significado, sino que contiene toda la positividad de constituirse al mismo tiempo, según Levinas, en «la posibilidad de una curación y, más exactamente, aquella en la que tiene lugar un ruego, [...] demanda de ayuda originaria, petición de un auxilio curativo, un auxilio de otro yo cuya alteridad [...] promete la salvación»¹².

Ahora bien, la conciencia perturbada e inquieta puede asumir dos actitudes frente al problema del mal, o bien busca aquietarse, enmascarar el dolor y darle un lugar en el orden del mundo, y de esa forma, integrándolo, intentar anularlo y cancelarlo, o bien puede aspirar a ampliar el horizonte de la búsqueda de sentido, evitando su reducción al orden cognoscitivo y ontológico, cuyo horizonte último siempre es la nada de la muerte.

A continuación, se analizan dos modalidades de anulación del sufrimiento. La modalidad integradora y la compensadora. Ambas formas, más allá de toda mala voluntad, constituyen el intento de apaciguar el sufrimiento, de controlarlo y, en lo posible, de suprimirlo.

La dimensión integradora

*«Carece usted de ternura: no busca más que la verdad,
por consiguiente, es injusto»¹³.
Dostoievski, *El Idiota**

A lo largo de la historia, lo absurdo del sufrimiento se ha intentado integrar en una totalidad de significados ideales, culturales y simbólicos que, en último término, justifique el dolor presente y

12 Emmanuel Levinas, *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro* (trad. J. L. Pardo) (Valencia: Pre-Textos, 2001), 117.

13 Cf. Dostoievski, *El idiota* (Barcelona: Editorial bruguera, 1975).

permita relativizarlo. El dolor particular se enfrenta al imperativo de la integración de su trágica negatividad en una síntesis superadora. La experiencia personalísima del dolor y su radicalidad deberían poder amoldarse al esquema de una totalidad que lo explique; labor de significación que, en occidente, casi con exclusividad se le encomendó a la ontología. Como advierte Levinas en *Totalidad e infinito*, «los individuos toman prestado a esta totalidad su sentido (invisible fuera de esta totalidad). La unicidad de cada presente se sacrifica sin cesar a un porvenir llamado a extraerle su sentido objetivo»¹⁴. Para esta actitud, el mal no puede ser ni absurdo ni enigma, en cuanto que la dimensión del entendimiento debería poder abordar el problema del mal desde el punto de vista gnoseológico, aspirando a una epistemología del mal. Así, el grito de dolor de los desgraciados estaría destinado a amortiguarse y perderse en las densidades del ser y del sentido.

Hay acontecimientos, empero, que ponen en la jaque la credibilidad de todo esquema de integración del mal y no solo hacen patente su limitación, sino que lo cuestionan de manera absoluta. Ninguna desdicha puede integrarse racionalmente. La insensatez del sufrimiento permanece en el eco del grito de los desdichados que «resonará para siempre en la eternidad de los espacios»¹⁵. La pretensión racionalista de justificar el sufrimiento presente o de intentar explicarlo desde una óptica pedagógica o de cálculo cuasi económico ha llevado a muchos al «ateísmo de protesta»¹⁶, o a la renuncia a toda armonía eterna que justifique el dolor del inocente. Como es el caso de Iván Karamazov, en la obra de Dostoievski, que se rebela ante la justificación del dolor de los niños: «esa armonía vale menos que estas lágrimas que no se han pagado [...] Prefiero conservar mis dolores y mi indignación no rescatados [...] Cuesta

14 Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito* (trad. M. García-Baró) (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2012), 14.

15 Emmanuel Levinas, *De la existencia al existente* (trad. P. Peñalver) (Arena Libros, 2000), 122.

16 Jürgen Moltmann, *El Dios crucificado* (Salamanca: Sígueme, 1977), 309.

demasiado la entrada. [...] No niego la existencia de Dios, pero, con todo respeto, le devuelvo la entrada»¹⁷. Ante el dios impasible del teísmo, que permite un mundo en donde el dolor de cada individuo se justifica en una armonía preestablecida, universal y eterna, la rebelión emerge como indignación y permanencia de la interpelación ética.

Levinas pone en tela de juicio toda *administración racional del dolor*, en cuanto se sustenta sobre una lógica para la cual el sufrimiento

sería necesario para la teleología de la vida comunitaria, en donde el malestar social es una llamada de atención útil para el bienestar del cuerpo colectivo. Esta utilidad social del sufrimiento es necesaria para las funciones pedagógicas del Poder [...]. Pero el malvado y gratuito sinsentido del dolor penetra incluso en esas formas razonables que adoptan los «usos» sociales del sufrimiento¹⁸.

Esta epistemología del mal, integrando el sufrimiento y la injusticia actual en una totalidad de sentido *a priori*, corre el riesgo de justificarlo, anularlo e incluso de invisibilizarlo o naturalizarlo. Esta obsesión por dar una respuesta definitiva al problema del mal genera sistemas de pensamiento en donde la primacía la tiene la totalidad, en detrimento de lo particular. Todo movimiento totalizador rechaza el mal absoluto en nombre de un pretendido *bien absoluto*. El bien puro es el fin último o *telos* de una Historia que todo lo comprende, todo lo explica y, al explicarlo, lo cancela. La radicalidad de la experiencia del absurdo que conlleva el sufrimiento es relativizada y absorbida para garantizar el triunfo de una idea: todo mal, tarde o temprano, ha de integrarse y ordenarse al bien, como si se tratara de un proceso inherente a la historia y sus avatares.

17 Fiodor Dostoievski, *Los hermanos Karamazov* (Barcelona: Editorial Juventud, 2009), 242-243.

18 Emmanuel Levinas, *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro* (trad. J. L. Pardo) (Valencia: Pre-Textos, 2001), 119-120.

Un ejemplo cabal de la dimensión integradora como *solución* al problema del mal es la doctrina de la *apocatástasis*, defendida por Orígenes en el siglo III. Según esta doctrina *todos* los hombres serán salvados, *todo* desorden restaurado al final de los tiempos, recuperándose así una supuesta *armonía original*. La condena del infierno no es definitiva, sino que es un tiempo de purificación. Incluso el diablo a través de diferentes eones llega a la salvación. Al final, todo es restaurado y la humanidad recobraría, de esta forma, la unidad con Dios que poseía al principio¹⁹. En este caso, el drama del dolor es sustituido por una expectativa que garantiza el advenimiento de una restauración final y absoluta.

Levinas afirma al respecto que «lo que pone de manifiesto una atención vigilante volcada sobre la historia que se está haciendo es [...] la existencia de problemas insolubles –insolubles en sí mismos– y entregados a la violencia, no sólo a causa de nuestras pasiones, de nuestras impaciencias y de nuestra pereza, sino a causa de la antinomia que yace dormida en ellos»²⁰. Es decisivo insistir en el hecho de que la historia humana en su facticidad más cruda ofrece situaciones irremediables, más allá de toda ideación de una solución posible. Tanto a nivel individual como a nivel social es vital reconocer la existencia de hechos insolubles e irreparables, de pérdidas *totales* por culpa de comportamientos humanos negligentes o reprochables, frente a los cuales no existe posibilidad alguna de reparación o resarcimiento.

En torno a esta trágica y frágil condición de lo humano medran ideologías y grupos radicalizados que no pueden tolerar el absurdo que plantea la cuestión del mal. Un ejemplo fue el Catarismo del siglo XI y XII, movimiento que desemboca en un esquema dualista, postulando la separación absoluta entre el mal y el bien. En este caso, el

19 Henri Crouzel, «Apocatástasis», en *Enciclopedia teológica Sacramentum Mundi*, eds. K. Rahner et al. (Barcelona: Herder, 1972), 330.

20 Emmanuel Levinas, *Alteridad y Trascendencia* (trad. M. Lancho) (Madrid: Arena Libros, 2014), 71.

mal no está integrado en un orden último, pero sí está absolutamente delimitado y separado. El gnosticismo, que subyace a la ideología cátera, absolutiza y totaliza, el bien o es puro o no es tal. El mal solo puede ser puro. La mixtura es rechazada. No hay grados²¹. El mal, identificado con la debilidad del cuerpo, es incapaz de mancillar el mundo de las almas puras. En estas cosmovisiones dualistas, que resurgen a lo largo de la historia en diferentes formas ideológicas y políticas, la experiencia individual y contingente de cada ser humano es abordada desde una perspectiva maniquea inapelable. El problema del mal es cancelado por medio de la absoluta separación.

A pesar de los numerosos intentos que testimonia la historia de anular, por restauración o separación, el problema del mal, el grito de los que sufren sigue resonando, exigiendo respuesta e inquietando a los oídos atentos de los pocos que les prestan atención. Y este grito vuelve vana toda tentativa de integración del mal en una idea que totaliza y relativiza la densidad de la experiencia del que sufre. No hay pensamiento del dolor, sino que el dolor es el fracaso del pensamiento, la conciencia fracasa, en el sentido fuerte del término, frente al dolor. Es su fracaso mismo en cuanto conciencia²². Por tanto, la respuesta ante el dolor del otro es más bien una respuesta ética, es decir, una *forma* de responsabilidad.

No es posible hallar una solución única y definitiva al problema del mal. Intentarlo y empecinarse en ello es relativizar la densidad de la experiencia del dolor; por tanto, es una forma de injusticia hacia las víctimas. Además, la búsqueda de una idea última que *libere* a la víctima del absurdo del dolor adquiere, no pocas veces, el carácter de un placebo que solo sirve para justificar la indiferencia de los espectadores. El sinsentido del mal, su inutilidad, hacen imposible

21 Jean Guitton, *Lo impuro* (Madrid: Desclée de Brouwer, 1992).

22 Cf. Aïcha Liviana Messina, «Souffrance éthique et souffrance tragique: l'élaboration levinassienne de la critique nietzscheenne de la compassion». *Kriterion: Revista de Filosofia* 134, n.º 57 (2016): 379-399. <https://doi.org/10.1590/0100-512x2016n13401alm>.

su absorción en una síntesis totalizadora: «el No del mal es negativo hasta el sinsentido (...) el mal del dolor, su malestar, es como el estallido y la articulación más profunda del absurdo»²³.

Es el clamor del que sufre el que hace caer los silogismos justificativos. Incluso en el ámbito teológico, las grandes masacres del siglo XX han llevado a replantear el problema del mal evitando la relativización del sufrimiento o el falso consuelo de una restauración al final de los tiempos que haga olvidar la exigencia de justicia en el presente. El teólogo católico Johann Baptist Metz resalta la importancia de una *racionalidad anamnética* que haga memoria de las víctimas de la historia y propone una forma de hacer teología que no desoiga el grito de los que sufren; al mismo tiempo, plantea una *mística de ojos abiertos* que «obliga a tener la más fina percepción del sufrimiento ajeno»²⁴. Cualquier discurso filosófico o teológico que intente dar un poco de sentido a lo que experimenta la humanidad en su transcurrir histórico ha de respetar y reconocer la autoridad de los que sufren, evitando, por un lado, justificar la «amnesia de los vencedores»²⁵ y, por el otro, la pretensión de un consuelo basado puramente en ideas.

La dimensión de la compensación

*«Más si un disorde acento hiere el oído, en nada
tórñase el paraíso en un momento»
(G. Leopardi, Sobre el retrato de una bella mujer)*

Frente al sufrimiento, siempre imprevisto e imprevisible, el sujeto se encuentra ante la crueldad de la decepción por la inconsisten-

23 Emmanuel Levinas, *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro* (trad. J. L. Pardo) (Valencia: Pre-Textos, 2001), 116.

24 Johann Baptist Metz, «Cómo hablar de Dios frente a la historia de sufrimiento del mundo», *Selecciones de Teología*, n.º 130 (1994): 106.

25 Johann Baptist Metz, «Cómo hablar de Dios frente a la historia de sufrimiento del mundo», *Selecciones de Teología*, n.º 130 (1994): 141

cia del sentido y la utilidad que intenta asignarle racionalmente. El mal, en tanto experimentado y vivenciado humanamente, no se deja asumir en un *tiempo económico*; más bien, lo contradice por su propia inutilidad y sinrazón. En efecto, el sufrimiento, según esta lógica, también podría ser comprendido como medio para la consecución de un fin o recompensa. Este posicionamiento, puesto que no procede de la inmanencia de la experiencia del dolor, sino de un orden externo razonado o de su uso racional, político o ideológico, no anula en absoluto la contradicción estructural que reviste el hecho de querer justificarlo.

En cierto sentido, y precisamente por su inutilidad y el escándalo que representa, el sufrimiento se constituye en signo experimentable del fracaso de la pretensión moderna de autosuficiencia. Sin embargo, el pensamiento occidental ha tenido la necesidad de asumir el dolor de una manera adecuada a sus categorías, otorgándole un significado a partir de un orden metafísico o una moral abstracta; este es, precisamente, el presupuesto de la *teodicea*. El mal, el padecimiento, se explicaría por un *plan de conjunto* que ofrece una dimensión compensatoria y utilitarista. La teodicea, subsumiendo el sufrimiento en la totalidad abstracta de un tiempo económico-finalístico, subordina el hecho del padecer a la categoría de *compensación*, haciendo del dolor y del sufrimiento algo que «tiene sentido, que está subordinado de una u otra forma a la finalidad metafísica adivinada por la fe o por la creencia en el progreso»²⁶.

Estas perspectivas ideales, asignan un orden y un sentido querido, a lo que se manifiesta como esencialmente absurdo, gratuito e inútil. La experiencia efectiva del sufrimiento es negada, en tanto se la subordina al producto final de un cálculo racional compensatorio. De este modo, «la conciencia que sufre se da razones de su propio

26 Emmanuel Levinas, *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro* (trad. J. L. Pardo) (Valencia: Pre-Textos, 2001), 120.

sufrimiento, con o sin Dios, busca el sentido de aquél, (...) eliminando así la especificidad de su inutilidad»²⁷. Precisamente, la generalización que hace efectiva la teodicea y su referencia finalística afirma negativamente la imposibilidad de un sentido intrínseco y concreto del padecimiento presente. El sentido otorgado establece, así, un dualismo. En esta línea reflexiona Levinas, siguiendo a Nietzsche²⁸, sobre el sentido de la introducción de la idea de una recompensa en la eternidad respecto de los sufrimientos presentes: «ese recurso a la eternidad [...] da testimonio al menos de la exigencia imposible de la salvación que debe concernir al instante mismo del dolor y no sólo dar compensación»²⁹.

Sin embargo, este sentido teórico-totalizador no resiste el peso concreto de la efectividad del sufrimiento. La más leve disonancia de la realidad del que efectivamente padece un mal contradice la armonía que se elabora a partir de las promesas compensatorias de la teodicea. Cuando el sufrimiento adquiere un *rostro*, estallan las razones que pretenden relativizarlo, en cuanto el rostro del que sufre constituye la antítesis efectiva del sentido económico de toda teodicea. Es objeción concreta e irrevocable a las significaciones abstractas que aquella pretende ofrecer. Levinas observa, precisamente, que el hecho más revolucionario de la conciencia del siglo XX es quizás la destrucción más efectiva del orden establecido por la teodicea: «¿No adquiere en los campos de exterminio la declaración de Nietzsche acerca de la muerte de Dios la significación de un hecho casi empírico?»³⁰.

Nuestra generación puede hacerse eco de esta constatación. La pandemia, la emergencia sanitaria a nivel global, su duración, el im-

27 Orietta Ombrosi, «Souffrances inutiles», *Gregorianum* 2, n.º 87 (2006): 371.

28 Cf. Richard White, «Levinas, the Philosophy of Suffering, and the Ethics of Compassion». *The Heithrop Journal* 1, n.º 53 (2012): 111-123.

29 Emmanuel Levinas, *De la existencia al existente* (trad. P. Peñalver) (Arena Libros, 2000), 124.

30 Emmanuel Levinas, *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro* (trad. J. L. Pardo) (Valencia: Pre-Textos, 2001), 122.

pacto y el desconcierto que acarrear han puesto delante de nuestros ojos el rostro dramático del sufrimiento del enfermo, del aislado en soledad, del pobre, del que despide a sus seres queridos, etc. Nuevamente queda trastornado el orden cuidadosamente construido por una tradición científico-racional que se vuelve a mostrar como necesariamente insuficiente. El dolor se impone con su propia fuerza trágica como un fenómeno que estructuralmente no puede justificarse ni explicarse. Todo intento de justificación o explicación de la desgracia del otro-sufriente se manifiesta como un escándalo, la pretensión de dar razones sobre el dolor del otro es propiamente una inmoralidad.

De este modo, el fenómeno mismo del sufrimiento, en cuanto absurdo e inútil, es el dolor de los otros. Solo así, en la estructura ética de un ser-para-los-otros o de un ser-por-los-otros se abre la posibilidad del sentido del sufrimiento en cuanto tal. En la dimensión ética interpersonal emerge una forma de significado que se sustrae necesariamente a la estructura inmanente de la conciencia generadora de sentidos que permanecen encerrados en ella. La apertura acontece, precisamente, porque el sufrimiento no tiene una recompensa por sí mismo, es decir, el sufrimiento por los otros solo puede constituirse en una *praxis* de apertura gratuita e interés desinteresado por los otros. «Porque la subjetividad se produce en una sensibilidad que es la vulnerabilidad, que se ofrece, pero que se ofrece "por nada"»³¹. El sentido del sufrimiento se presenta, por eso, disociado del tiempo económico; sucede en el presente ético de la apertura al otro. El reconocimiento del sinsentido es, paradójicamente, la posibilidad del sentido: sufrir por otros es sufrir por nada.

Por tanto, la conciencia de la propia insuficiencia y la apertura al otro que acontece en el reconocimiento del sinsentido del dolor no puede enmarcarse en la concepción de una continuidad causal-

.....

31 Aïcha Liviana Messina, «Souffrance éthique et souffrance tragique: l'elaboration levinassienne de la critique nietzscheenne de la compassion», *Kriterion: Revista de Filosofía* 134, n.º 57 (2016): 392. <https://doi.org/10.1590/0100-512x2016n13401alm>.

totalística de un tiempo económico, sino en el instante *aislado* siempre presente de un tiempo discontinuo³². El grito de auxilio que abre al individuo a la alteridad del otro, y que por eso puede concebirse como posibilidad de liberación de sí, solo puede suceder en el único e irremplazable ahora del presente. La imposibilidad de compensación, el desmentido de la teodicea, abre paso a una liberación del tedio del ser-sí-mismo que solo puede tener lugar en el dramático instante presente. Por eso Levinas se atreve a afirmar,

la retribución en el porvenir no agota las penas del presente. No hay justicia que pueda repararla. Habría que poder volver a ese instante o poder resucitarlo. Esperar es, pues, [...] esperar para el presente³³.

De este modo, la consideración de una perspectiva interhumana e intrahistórica devuelve el sufrimiento, siguiendo un *rodeo* ético, a la dimensión del significado, sin necesidad de recurrir a la postulación de un orden compensatorio ideal y supra-histórico.

Corporalidad ética: la esperanza y la caricia

Para comprender correctamente el planteamiento llevado a cabo hasta este punto, es necesario no perder de vista el trasfondo netamente fenomenológico que lo sustenta. De otra forma se corre el riesgo de caer rápidamente en malentendidos, o lo que es peor, confundir lo expuesto con una prédica edificante, aunque más no sea de índole ético-filosófico.

Por eso es necesario insistir en la concepción de cuerpo y de sensibilidad inherente a la tesis aquí planteada. La sensibilidad, en efecto, fue concebida tradicionalmente como percepción de un

.....

32 Federico Ignacio Viola, «La reiteración del inicio. Aportes para una nueva concepción del tiempo a partir de la filosofía de Emmanuel Levinas», *Franciscanum* 165, n.º 58 (2016): 119-143.

33 Emmanuel Levinas, *De la existencia al existente* (trad. P. Peñalver) (Arena Libros, 2000), 124.

objeto, como *saber sobre...*, como intencionalidad. En el presente estudio, contrarrestando esta tradición y siguiendo a Levinas³⁴, se busca despejar la noción de una sensibilidad que es tal, solo en el encuentro y en el contacto *inmediato* con la alteridad.

La sensibilidad humana comprendida a partir de la ética no se reduce al *saber sobre* la cercanía del otro, no se agota en el dato a través del cual se hace presente su presencia, se hace efectivo su aparecer, aunque sea en su modo peculiar y característico. La sensibilidad no juega, en el marco de esta propuesta ética del sentido, ningún rol respecto de una función ajena a ella misma, como si el cuerpo fuera concebible al modo de una interfaz mediante la cual tiene lugar el presentarse fenoménico del otro. El *encuentro* ético con la alteridad es un acontecimiento que excede la mediación sensorial-cognoscitiva y las categorías conceptuales del entendimiento. La entrada en escena del otro acontece incluso fuera de toda simbología y sedimentación cultural de sentido. Es presencia *sin contexto*, contacto *inmediato* en el instante de su acontecer, en la exposición del yo y en la exigencia de acogida que lo otro impone. En este sentido, Levinas plantea la pregunta:

¿Algo se diría, pues, o se aprendería en el contacto? [...] Nada se diría salvo este contacto mismo, esta alianza y esta complicidad –pero justamente, complicidad o alianza “para nada”, [...] previa a toda convención, a todo acuerdo, malentendido o desavenencia, a toda sinceridad y a toda astucia. Este decir del contacto sólo dice y sólo enseña este hecho mismo de decir y enseñar. A lo sumo, como una caricia³⁵.

La sensibilidad y la corporalidad no son la condición de posibilidad de un encuentro intersubjetivo, sino que es en y por tal encuen-

34 Cf. Emmanuel Levinas, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* (trad. M. Vázquez) (Madrid: Editorial Síntesis, 2005). También en Emmanuel Levinas, *De Otro modo que ser o más allá de la esencia* (trad. A. P. Ramos) (Salamanca: Sígueme, 2003).

35 Emmanuel Levinas, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* (trad. M. Vázquez) (Madrid: Editorial Síntesis, 2005), 327-328.

tro como se produce la corporalidad y la sensibilidad en su sentido ético-humano, es decir, en cuanto contacto inmediato que «toca al prójimo en su unidad no-ideal»³⁶, en lo concreto de su efectividad humana, más allá de toda la materialidad fisiológica del contacto sensorial-empírico.

El encuentro, en cuanto *aproximación* del prójimo, no tiene pasado puesto que no es el resultado de una capacidad intelectual instituyente de sentido que lo preceda como su causa. Asimismo, no tiene futuro porque los efectos que en él y por él se producen no sobreviven al instante de su acontecer. Sin retención, ni protensión, sin intencionalidad y sin contexto, en el encuentro con la alteridad, el sujeto está *sujetado* al otro en la responsabilidad por él.

La inmediatez de la proximidad en la que se anuda el encuentro del Mismo con el Otro se hace efectiva en la *largura* de un tiempo efímero, como contacto y encuentro en el que la esperanza y la paciencia están colmadas *más allá de toda previsión, de toda espera, de toda semilla y de toda continuidad*. Plenitud de una vivencia ética hecha de puro presente, formada en la inmediatez del contacto que define el modo de la proximidad entre el uno y el otro. De aquí la peculiar concepción de una *esperanza en la desesperanza* cuya agudeza, afirma Levinas, «depende de la exigencia del rescate del instante mismo de la desesperanza. [De manera que] la esperanza espera para el presente mismo»³⁷.

Bien se podría hablar aquí de una performatividad pura, realización de la responsabilidad solo en el acontecer efectivo de su praxis misma; no como comunicación de contenidos, sino como praxis *para nada*, que no promete nada, que no rememora nada, que no *sirve* para nada, es decir, que no se subordina a nada externo al instante

36 Emmanuel Levinas, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, 324.

37 Emmanuel Levinas, *De la existencia al existente* (trad. P. Peñalver) (Arena Libros, 2000), 125.

de su acontecer. Amor como pura pérdida, no en un sentido nihilista, sino en toda la positividad de un amor que se realiza por mor de sí mismo. Obra pura y absoluta de amor. Amor por el amor mismo.

Amor como contacto, como una caricia, que dice su mismo decir, que performativamente significa lo que realiza. Pues, el *decir* de la caricia es un infinitivo verbal por antonomasia, infinidad de la infinita responsabilidad que no comunica datos, sino que constituye la realización de

un movimiento intencional que [no] tiende al cumplimiento y que, en este sentido, es siempre *menos* que la plenitud de este cumplimiento [...]. ¿El amor es una sensación táctil y grata o una manera de seguir buscando a quien, sin embargo, está próximo sin poder estarlo más? ¿Es esto una ausencia? ¿No es presencia de lo infinito?³⁸.

En el rozar la piel del otro se roza su misma ausencia, de forma que la caricia jamás encuentra reposo ni sosiego. Pues, el bien, la vida feliz, no es reposo. No hay nada que pueda aplacar la conciencia, que pueda aquietar la inquietud frente al mal que sufre el otro. Significativamente, Levinas³⁹ denomina *felix culpa* a esta forma inaplacable de la responsabilidad infinita, en el sentido de una *felicidad agridulce* respecto de una deuda impagable, de un saldo que aumenta cada vez que se lo quiere cancelar.

La caricia es, paradójicamente, no-coincidencia en la concomitancia del contacto, aproximación y separación a un tiempo, hiato irreductible que realiza la *santidad*, es decir, la *separación* infranqueable del otro, que consagra la diferencia entre los sujetos, pero a la vez como *deferencia*, es decir, como no-in-diferencia del uno por el otro.

38 Emmanuel Levinas, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* (trad. M. Vázquez) (Madrid: Editorial Síntesis, 2005), 326.

39 Cfr. Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito* (trad. trad. M. García-Baró) (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2012).

De manera que la ternura del acariciar constituye el desfase mismo entre la presentación del otro y su presencia⁴⁰. Como una diacronía efectiva e insuperable a partir de la cual lo que aparece al mismo tiempo se sustrae. Anacronismo insuperable en el instante del acariciar, efímera ternura elocuente que no dice nada, puesto que en el instante mismo de su ser *tocado* el otro se retira. En este sentido puede afirmarse que, en el contacto de la caricia, el prójimo es siempre primogénito, *primer venido*, siempre desconocido, aunque se trate de un viejo amigo. Pues, su singularidad no se ofrece en su mero *aparecer*, sino en el efectivizarse de la responsabilidad que se realiza y agota en el instante del contacto inmediato con él, situación respecto de la cual no hay concepto que pueda explicitarla.

Por eso, la caricia es des-ordenada, porque alberga en ella misma

la confesión de un acceso imposible, de una violencia fracasada, de una posesión rechazada. [Como en el caso del] ridículo trágico del simulacro del *comer* en el beso y en el mordisco. Como si se equivocase uno en la naturaleza del deseo, confundido primero con el hambre que busca algo, y se descubriese entonces como hambre de nada⁴¹.

Es por eso por lo que la caricia o el contacto ético inmediato no puede concebirse sino como rectitud primordial. La caricia en efecto está más allá de todo implícito, de toda ambigüedad; carece de segundas intenciones, es la franqueza misma efectiva y acontecida. Y por esto mismo, es *praxis* de la esperanza, en cuanto no contiene nada más allá de ella misma, sino que se agota en el instante mismo en el que se realiza.

La caricia es, pues, el modo efectivo y responsable de hacer próximo lo in-aproximable, y en esa aproximación, el modo de consolar

40 Emmanuel Levinas, *El tiempo y el otro* (Barcelona: Paidós, 1993).

41 Emmanuel Levinas, *De la existencia al existente* (trad. P. Peñalver) (Arena Libros, 2000), 55.

sin prometer nada, sin cumplir ningún mandamiento en vistas de una recompensa, sin reparar lo irreparable. Es acariciar responsablemente la presencia ausente del infinitamente otro que me reclama y exige mi socorro. Es la concreción sensible de un amor infinito que no concluye jamás ni con la muerte del yo ni con la muerte del otro. Misterio que exige, que manda, que conmina para el instante presente. *Misterio demasiado grande, imposible de desobedecer.*

En la caricia se palpa, por lo demás, la angustia del otro ante lo indefectible de la muerte. Esta muerte que palpita en la piel acariciada del otro es más angustiada que mi propia muerte. Retornamos así, explica Levinas, *al amor fuerte como la muerte*. Y aclara, «lo que denominamos, con un término algo adulterado, amor, es fundamentalmente el hecho de que la muerte del otro me afecta más que la mía»⁴². De manera que la angustia ante la muerte del otro es más angustiada que la propia muerte porque *el amado o el otro es más amado que el propio ser*.

El sufrimiento del otro, de esta forma, arranca al yo de su angustia. En la proximidad del otro que sufre, se anuncia la posibilidad de la ruptura del encierro en la identidad de ser uno mismo para ir más allá de sí; dicha trascendencia solo es posible en la proximidad del otro que sufre. El yo pasa del padecimiento de su ser sí mismo sin evasión, a la unicidad de asignado en una responsabilidad por un otro en la que nadie puede sustituirlo. Liberado e insustituible ya no sufre por sí, sino por otro. Esta liberación no sustituye un sufrimiento por otro, sino que marca la estructura misma de la condición de *ser-para-otro*, por la cual en y por el sufrimiento del otro soy más allá de mí mismo, soy en el *servicio para* el otro y *para* todo otro. Nos atreveríamos aquí al uso de la palabra *liturgia*⁴³, que en

42 Emmanuel Levinas, *El tiempo y el otro* (Barcelona: Paidós, 1993), 126,

43 Cf. Federico Ignacio Viola, «Nuevas formas de pensar la política a partir del pensamiento ético de Emmanuel Levinas», *Ética & Política / Ethics & Politics* 23, n.º 1 (2021): 221-240. También en Emmanuel Levinas, *Humanismo del Otro Hombre* (Madrid: Caparrós, 1998).

su etimología refiere a una obra (*ergon*) realizada en servicio del pueblo (*laos*). En la antigua polis griega designaba, precisamente, el ejercicio realizado por funcionarios públicos o por ciudadanos adinerados en favor de la comunidad del pueblo sin esperar recompensa a cambio. La *función litúrgica* llevada a cabo por estos *servidores públicos* implicaba el aporte oneroso a sabiendas de que se trataba de una *pura pérdida*, una ofrenda desinteresada para la financiación de eventos de interés público, como festivales religiosos, juegos, espectáculos, etc.

De esta forma se conecta la cuestión del sufrimiento con su dimensión social comunitaria. Pues no se trata de una cuestión que pueda ser tratada al margen de la cuestión de la justicia, so pena de caer en meras especulaciones metafísicas. En el vínculo con el otro ya siempre están los *otros* otros, que conforman una multiplicidad de únicos y donde surge la exigencia de comparar entre únicos y tiene lugar el nacimiento de la justicia.

Ahora bien, ya sea en un mundo trastornado por un desorden natural, ya sea por el accionar humano negligente, es un hecho que la injusticia se cuela en la historia de manera subrepticia. Levinas afirma que «en la propia esfera de la historia existe un nivel de injusticia inocente en el que se hace el mal ingenuamente»⁴⁴. Por eso es insuficiente la introspección, la *examinación* de la propia conciencia para poder percibir la maldad y la injusticia. Recalca Levinas que para que el sujeto individual se reconozca injusto, perciba su culpabilidad y de esta forma pueda entrever la posibilidad de la reparación y de la justicia «se precisa una situación nueva: se precisa que alguien me pida cuentas. La justicia no resulta del juego normal de la injusticia. Procede de afuera [...], aparece como un principio exterior a la historia»⁴⁵.

44 Emmanuel Levinas, *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro* (trad. J. L. Pardo) (Valencia: Pre-Textos, 2001), 44.

45 *Ibidem*, 44.

Esa exterioridad desde donde se indica la injusticia, la culpabilidad infinita del yo, no constituye un evento cronológico, como si se tratara de un dedo acusador que eventualmente señala y acusa. Se trata ante todo de la estructura diacrónica constitutiva de una subjetividad que no existe sino en el modo del *acusativo*⁴⁶. La primera declinación del yo es el acusativo, no el nominativo. El yo es ante todo *heme aquí (moi)*, modalidad existencial anterior tanto al *cogito* como al *sum*.

Paradójicamente, antes de toda libertad, antes de todo compromiso, el yo ha sido siempre ya escogido y asignado a asistir al otro en su vulnerabilidad. De esta forma se hace efectiva la apertura al otro en la forma de un estar entregado a él en una responsabilidad inderogable e indeclinable, irreductible, corporal y concreta. Como una *caricia*.

El mal padecido y el mal infligido: el problema de la justicia

«No hay nada más pesado que la compasión. Ni siquiera el propio dolor es tan pesado como el dolor sentido con alguien, por alguien, para alguien, multiplicado por la imaginación, prolongado en mil ecos».
(Milan Kundera, *La insostenible levedad del ser*).

Al tratar el problema del mal y del sufrimiento humano la ontología se mide con la muerte, con la nada y con el enigma que estas facetas de la existencia plantean. Toda consideración ética, sin embargo, respecto del problema de la muerte y del mal es previa o posterior al problema de la muerte en cuanto proceso meramente fisiológico y biológico. Porque el mayor enigma que la humanidad debe vencer no es el enigma de la muerte en el sentido del mero *finar*. El fenecer

46 Cfr. Emmanuel Levinas, *De Otro modo que ser o más allá de la esencia* (trad. A. P. Ramos) (Salamanca: Sígueme, 2003).

del ser vivo no es un mal en sí mismo. El verdadero mal reside en la *indiferencia* ante la muerte del otro. El nudo del problema del mal y del sufrimiento no está en el extremo del hilo de la vida que las parcas se encargan de cortar. El nudo del problema humano se anuda en cada encuentro con el otro que sufre y que nos interpela y convoca a ser *deferentes* para con él. De nada sirve quitarle a la muerte su aguijón si no podemos librarnos del veneno de nuestra indiferencia ante las injustas muertes de tantos indefensos, frente a los cuales, como sobrevivientes, siempre somos vencedores. La batalla contra la muerte está perdida, *to be or not to be* no es ni la cuestión más fundamental ni la cuestión última de la existencia humana, Hamlet ya lo intuía⁴⁷. La cuestión está más allá de todo dato objetivo y cuantificable. El yo se emociona ante la muerte del otro con una inquietud más fuerte que la que plantea cualquier forma de interrogante que exige una respuesta. Se trata de una inquietud que no puede de ninguna manera transformarse en respuesta y, por lo tanto, que no puede ser apaciguada. La muerte del otro, siempre injusta, es siempre *sin-respuesta*, por lo tanto, jamás puede desembocar en la tranquilidad de la conciencia del yo. El yo siempre está en deuda respecto de la muerte del otro, en cuanto que su responsabilidad jamás disminuye. El yo permanece en acusativo, sigue en deuda a pesar de la extinción del otro. Porque la problemática, la inquietud y la emoción que conmueve al yo frente a la muerte del otro no es una cuestión psicológica ni gnoseológica, sino ante todo y sobre todo una cuestión ética.

Por eso, la responsabilidad es infinita y, en ese sentido, es *carga*, en cuanto tener que hacerse cargo del otro. Así lo subraya Levinas cuando afirma que «nada es más cargoso (*encombrant*) que el prójimo»⁴⁸. El ser, por el contrario, es leve y efímero. Pero nuestro vínculo a lo efímero del instante de ser-*para*-otro es infinito y gravoso. *Amor meus, pondus meus*.

47 Cf. Emmanuel Levinas, *El tiempo y el otro* (Barcelona: Paidós, 1993).

48 Emmanuel Levinas, *El tiempo y el otro* (Barcelona: Paidós, 1993), 150.

El amor, sin embargo, suele concebirse como si estuviera constituido de una sustancialidad *duradera* que garantiza la permanencia y sentido del vínculo que genera. La infinitud de la responsabilidad, por el contrario, no refiere a una duración, sino a una forma de vinculación que debe ser re-iterada ante lo efímero y frágil de su condición. La responsabilidad, por eso, es el vínculo infinito respecto del instante efímero de la urgencia ética que proviene del otro. No se trata de duración, sino de *infinitud*. La infinitud es principio de re-iteración, no de duración. Como la *presencia* del infinito que, a diferencia del ídolo, pasa sin dejarse fijar en la permanencia de una imagen perdurable.

Toda otra forma de concebir lo infinito (de la responsabilidad) es idolátrica. Pero los ídolos de nuestra época han llegado a su ocaso. Y el dios de la teodicea, el dios Pan, que como fuerza del mundo no exige alabanzas sino ruegos, *ha muerto irreparablemente*⁴⁹. La economía de una salvación intramundana, inmanente, a la medida del individuo de buena conciencia que no molesta a nadie porque no quiere ser molestado, ha perdido todo su sentido, y esta pérdida irreparable es la causante de la desorientación de la humanidad en la actualidad.

La responsabilidad constituye una forma paradójica de *interés desinteresado*, y, por eso, está más allá de todo interés natural inmanente, sea este de índole, político, moral, sociológico, psicológico, teológico, etc. El Infinito o Dios del interés desinteresado, subraya Levinas, «sobrevive a la muerte del gran dios Pan, quien gobernaba... los intereses de los hombres; esos *animales racionales* que han perdido su excepcional significancia en la presente crisis del humanismo occidental»⁵⁰.

49 Cf. Emmanuel Levinas, «The primacy of pure practical reason», *Man and World* 4, n.º 27 (1994): 445-453.

50 Emmanuel Levinas, «The primacy of pure practical reason». *Man and World*, n. 27, vol. 4 (1994): 451.

Pero la teodicea permanece y vuelve a ser invocada desde los altares de los políticos hasta los atriles de los predicadores para morigerar la dureza del mal presente haciéndolo un poco más comprensible para los desgraciados que lo padecen. Paz interior para el funcionario, alivio pasajero para el que padece y sufre. Se obtiene como resultado una sociedad apaciguada por la creencia en un orden subyacente invisible que deberá manifestarse al final de la historia. De esta forma se justifica la tolerancia de formas de sufrimiento inmorales e imposibles de tolerar.

Levinas apela a una praxis ética eminentemente *litúrgica*, que es *servicio para el pueblo*, sin rédito inmediato ni objetivo final. Praxis responsable que interpela y exige al yo a ponerse al servicio de los otros, a existir *para* los otros. Tal vez esta sea la única forma sensata y originaria de enfrentar el sufrimiento humano, a saber, padecer en uno mismo el peso de la responsabilidad por el padecimiento del otro.

Referencias Bibliográficas

Bernet, Rudolf. «Le sujet traumatisé». *Revue de Métaphysique et de Morale* 2 (1983): 141-161. <https://doi.org/10.3917/rmm.092.0147>.

Crouzel, Henri. «Apocatástasis». En *Enciclopedia teológica Sacramentum Mundi*, eds. K. Rahner et al., 329-332. Barcelona: Herder, 1972.

Dostoievski, Fiodor. *Los hermanos Karamazov*. Barcelona: Editorial Juventud, 2009.

Guitton, Jean. *Lo impuro*. Madrid: Desclée de Brouwer, 1992.

Levinas, Emmanuel. *El tiempo y el otro*. Barcelona: Paidós, 1993.

Levinas, Emmanuel. «The primacy of pure practical reason». *Man and World* 4, n.º 27 (1994): 445-453. <https://doi.org/10.1007/BF01273873>.

- Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito* (trad. M. García-Baró). Salamanca: Ediciones Sígueme, 2012.
- Levinas, Emmanuel. *Humanismo del Otro Hombre*. Madrid: Caparrós, 1998.
- Levinas, Emmanuel. *De la existencia al existente* (trad. P. Peñalver). Arena Libros, 2000.
- Levinas, Emmanuel. *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro* (trad. J. L. Pardo). Valencia: Pre-Textos, 2001.
- Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (trad. A. P. Ramos). Salamanca: Sígueme, 2003.
- Levinas, Emmanuel. *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* (trad. M. Vázquez). Madrid: Editorial Síntesis, 2005.
- Levinas, Emmanuel. *Alteridad y Trascendencia* (trad. M. Lancho). Madrid: Arena Libros, 2014.
- Messina, Aïcha Liviana. «Souffrance éthique et souffrance tragique: l'élaboration levinassienne de la critique nietzscheenne de la compassion». *Kriterion: Revista de Filosofía* 134, n.º 57 (2016): 379-399. <https://doi.org/10.1590/0100-512x2016n13401alm>.
- Metz, Johann Baptist. «Cómo hablar de Dios frente a la historia de sufrimiento del mundo». *Selecciones de Teología*, n.º 130 (1994): 99-106.
- Metz, Johann Baptist. *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Santander: Sal Terrae, 2007.
- Moltmann, Jürgen. *El Dios crucificado*. Salamanca: Sígueme, 1977.
- Ombrosi, Orietta. «Souffrances inútiles». *Gregorianum* 2, n.º 87 (2006): 368-379. <https://doi.org/10.2307/23581594>.
- Sanguineti, Juan José. «Vivencia y objetivación. El lenguaje del dolor en Wittgenstein». *Tópicos, Revista de Filosofía*, n.º 52 (2016): 239-276. <https://doi.org/10.21555/top.v0i52.711>.

Tardivel, Émilie. «Transcendance et liberté: Levinas, Patocka et la question du mal». *Cahiers d'Etudes Lévinassiennes* 7 (2008): 155-175.

Tolstoi, León. *Anna Karénina*. Barcelona: Espasa-Calpe, 2017.

Viola, Federico Ignacio. «La reiteración del inicio. Aportes para una nueva concepción del tiempo a partir de la filosofía de Emmanuel Levinas». *Franciscanum* 165, n.º 58 (2016): 119-143. <https://doi.org/10.21500/01201468.2185>.

Viola, Federico Ignacio. «Nuevas formas de pensar la política a partir del pensamiento ético de Emmanuel Levinas». *Ética & Política / Ethics & Politics* 23, n.º 1 (2021): 221-240.

White, Richard. «Levinas, the Philosophy of Suffering, and the Ethics of Compassion». *The Heythrop Journal* 1, n.º 53 (2012): 111-123. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2265.2011.00707.x>.

Wittgenstein, Ludwig. *Philosophische Untersuchungen, Philosophical Investigations* (trad. G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker and Joachim Schulte). Oxford: Blackwell, 2009.

Enviado: 29 de mayo de 2022

Aceptado: 6 de septiembre de 2022

