



EL CUIDADO

El estado de la cuestión: A. DOMINGO MORATALLA. **Reflexión y crítica:** F. FANTOVA AZCOAGA, C. GÓMEZ HERRERA. **Ágora:** J.A. GARCÍA MENÉNDEZ. **Didáctica:** F. GONZÁLEZ ALONSO, J.L. GUZÓN NESTAR Y A. RODRÍGUEZ LÓPEZ. **Informaciones.**

Diálogo Filosófico

Revista cuatrimestral de reflexión, crítica e información
filosóficas editada por Diálogo Filosófico®.

Diálogo Filosófico articula su contenido en artículos solicitados en torno a un tema o problema filosófico de actualidad en las secciones «Estado de la cuestión» y «Reflexión y crítica». Además publica siempre artículos no solicitados en la sección «Ágora» (filosofía en general) y ocasionalmente en la sección «Didáctica» (relacionada con la enseñanza de la filosofía y la filosofía de la educación). Privilegia los de contenido no meramente histórico y expositivo, sino que reflexionan de manera original sobre los problemas reales o dialogan creativamente con los pensadores y las corrientes filosóficas presentes y pasadas. Dichos artículos pasan por un proceso de evaluación ciega por pares. Asimismo acepta el envío de reseñas que recojan una confrontación crítica con libros de reciente publicación.

Director: José Luis Caballero Bono (Universidad Pontificia de Salamanca).

Secretario: Juan José Raya Araque

COMITÉ CIENTÍFICO

Vittorio Possenti (Università degli Studi di Venezia), Erwin Schadel (Otto-Friedrich Universität Bamberg), Mauricio Beuchot (Universidad Nacional Autónoma de México), Adela Cortina (Universidad de Valencia), Jean Grondin (University of Montreal), Charles Taylor (McGill University), João J. Vila-Chã (Universidade Católica Portuguesa), Miguel García-Baró (Universidad Pontificia Comillas), Peter Colosi (The Council for Research in Values and Philosophy).

CONSEJO DE REDACCIÓN

Ildefonso Murillo (Universidad Pontificia de Salamanca), José M^a Vegas Mollá (Seminario Diocesano de San Petersburgo), Ignacio Verdú (Universidad Pontificia Comillas), Jesús Conill (Universidad de Valencia), Camino Cañón Loyes (Universidad Pontificia Comillas), Jorge M. Ayala (Universidad de Zaragoza), Antonio Sánchez Orantos (Universidad Pontificia Comillas), Félix García Moriyón (Universidad Autónoma de Madrid), Juan Antonio Nicolás (Universidad de Granada), Juan J. García Norro (Universidad Complutense de Madrid), Agustín Domingo Moratalla (Universidad de Valencia), Manuel Sánchez del Bosque, Leonardo Rodríguez Duplá (Universidad Complutense de Madrid).

EVALUADORES EXTERNOS - Secciones «Reflexión y crítica», «Ágora» y «Didáctica»

Antonio Heredia Soriano (U. de Salamanca), Alicia Villar Ezcurra (U. Pontificia Comillas), Rogelio Rovira Madrid (U. Complutense de Madrid), Pablo d'Ors Führer (Consejo Pontificio de la Cultura), Vicente D. García Marzá (U. Jaime I), Emilio-Ginés Martínez Navarro (U. de Murcia), Norberto Smilg Vidal (IES Miguel Espinosa), Ignacio Quintanilla Navarro (IES Infanta Elena), Carmen Dolby Múgica (UNED), Joaquín Sanz Guijarro, Roberto Aretxaga Burgos (U. de Deusto), María García Amilburu (UNED), Carmen Segura Peraita (U. Complutense de Madrid), Carlos Ortiz de Landáuzuri (U. de Navarra), Carlos Beorlegui Rodríguez (U. de Deusto), Pedro José Chamizo Domínguez, Ernesto J. Vidal Gil (U. de Valencia), Jesús Adrián Escudero (U. Autónoma de Barcelona), Lydia Feito Grande (U. Complutense de Madrid), Pilar Fernández Beites (U. Complutense de Madrid), Jacinto Chozar Armenta (U. de Sevilla), Gabriel F. Arnáiz, Ricardo Pinilla Burgos (U. Pontificia Comillas), Mauricio Correa Casanova (Pontificia U. Católica de Chile), Enrique Anrubia Aparici (U. de Sevilla), Alfredo Marcos Martínez (U. de Valladolid), Javier Gracia Calandín (IES Jaime I), José Barrientos Rastrojo (U. de Sevilla), Juan Carlos Moreno Romo (U. Autónoma de Querétaro), José Luis Cañas Fernández (U. Complutense de Madrid), Teófilo González Vila, Ana María Andaluz Romanillos (U. Pontificia de Salamanca), José Luis Guzmán Nestar (U. Pontificia de Salamanca), Mariano Crespo Sesmero (U. de Navarra), José Mora Galiana (U. Pablo de Olavide), Javier Cumpa Arteseros (U. of Miami), Carmen Herrando Cugota (U. San Jorge), Pedro Jesús Teruel (U. San Pablo CEU), José María Callejas Berdonés, Vicente Tarín Cervera, Javier Oroz Ezcurra (U. de Deusto), Pablo Largo Domínguez (Instituto Teológico de Vida Religiosa), Emilia Bea Pérez (U. de Valencia).

Administración: M.^a Jesús Ferrero

Dirección y Administración DIÁLOGO FILOSÓFICO

Corredera, 1 - Apartado de Correos 121 - 28770 COLMENAR VIEJO (Madrid)

Teléfono (móvil): 610 70 74 73

Información Electrónica: dialfilo@hotmail.com / dialfilo@telefonica.net / www.dialogofilosofico.com

Esta revista está indexada en LATINDEX, RESH, CARHUS+, ISOC, DICE, MIAR, FRANCIS, PASCAL, CIRC, DULCINEA, *The Philosopher's Index*, *Repertoire Bibliographique de la Philosophie*, *International Directory of Philosophy*.

Edita: DIÁLOGO FILOSÓFICO / PUBLICACIONES CLARETIANAS

PRECIOS (2022)

Número suelto: 16 euros (IVA incluido)

Suscripción anual: España: 34 euros (IVA incluido) / Extranjero: 42 euros (correo normal)

EN PORTADA: Elías Salaverría - ¿Está usted mejor?

I.S.S.N.: 0213-1196 / Depósito Legal: M.259-1985

Diálogo Filosófico

Año 38

Septiembre/Diciembre

III/22

Presentación..... 383

El estado de la cuestión

DOMINGO MORATALLA, A.: *Cuidado integral y cuidado generativo. Pensar la responsabilidad en la era digital*..... 384

Reflexión y crítica

FANTOVA AZCOAGA, F.: *Los cuidados y las políticas públicas* 405

GÓMEZ HERRERA, C.: *La afectividad de la palabra: cuidado, enunciación y acogimiento* 419

Ágora

GARCÍA MENÉNDEZ J.A.: *Una interpretación de la política y cultura de la España del siglo XX en Elías Díaz* 439

Didáctica

GONZÁLEZ ALONSO, F., GUZÓN NESTAR, J.L. Y RODRÍGUEZ LÓPEZ, A.: *Filosofía y formación del profesorado. Sentido y lugar de la Filosofía en los estudios de Magisterio. De supergigante luminosa, a estrella declinante*..... 461

Informaciones

Friedrich-Wilhelm von Herrmann 8 de octubre de 1934 – 2 de agosto de 2022	485
Crítica de libros	489
GARCÍA MORIYÓN, Félix: <i>La educación moral, una obra de arte</i> (Ángel I. Pérez Gómez).	
DOLBY MÚGICA, María del Carmen: <i>Mi amistad filosófica con Juan Pegueroles. Un hombre sencillo que amó la filosofía</i> (Jorge M. Ayala).	
Noticias de libros.....	497

La afectividad de la palabra: cuidado, enunciación y acogimiento

The affectivity of the word: care, enunciation and shelter

Carlota Gómez Herrera

Resumen

El artículo pretende incidir en el vínculo entre lenguaje y cuidado. Para ello, se realiza una aproximación a la reflexión levinasiana sobre el lenguaje. La concepción antropológico-metafísica de la condición humana de Lévinas destaca la dimensión moral de la palabra y la productividad de la relación entre el decir el mundo y el don, como una de las dimensiones fundamentales que permite la apertura efectiva del Yo a la alteridad. Todo ello, nos conduce a explicitar la potencialidad de su pensamiento para sentar las bases de una ética hermenéutica del cuidado del Otro.

Abstract

The article aims to influence the link between language and care. To do this, an approximation to the Levinasian reflection on language is made. The anthropological-metaphysical conception of the human condition of Lévinas highlights the moral dimension of the word and the productivity of the relationship between saying the world and the gift, as one of the fundamental dimensions that allows the effective opening of the Self to otherness. All this leads us to explain the potentiality of his thought to lay the foundations for a hermeneutic ethics of care for the Other.

Palabras clave: Cuidado, lenguaje, Lévinas, ética, Otro.

Keywords: Care, Language, Lévinas, Ethics, Other.

1. Lenguaje y vulnerabilidad

1.1. La condición humana: vulnerabilidad como apertura del logos

La necesidad de replantear el estrecho y constitutivo vínculo que existe entre el nombre y el cuidado está atravesado obligatoriamente por la posibilidad de ser reconsiderado como una de las formas privilegiadas y esenciales no solo de expresión, sino también de existencia del ser humano. Somos en la palabra pensada, de la

misma forma que somos desde la palabra enunciada. La experiencia acogedora y radical del lenguaje muestra tanto la apertura y, por tanto, la fractura que nos precede y la vulnerabilidad en la que nos mantenemos, como la espacialidad compartida en la que nos hallamos siempre ante un Otro, una alteridad a la que nos dirigimos, ante la que nos comprendemos y nos aproximamos al mundo.

Explicitar unas breves consideraciones antropológico-metafísicas a este respecto puede ayudar a arrojar luz sobre ese animal «racional» que es el ser humano, concretamente sobre la relación del ser humano con su congénere, con su Otro, con la diferencia que lo de-marca y lo constituye definiéndolo cuando menos por la vía de la negación, esto es: marcando aquello que no es principalmente a través de su condición misma de posibilidad: el lenguaje. Así, por un lado, el Otro se presenta como la manifestación de una alteridad activa, que me toca, que me afecta en tanto en cuanto no puede ser concebida sino como la diferencia, aquello que el Yo no es –el no-ser del Yo–, el misterio abismal capaz de impulsar la configuración de la identidad del Yo.

Por otro lado, el ser humano es un ser que se caracteriza por estar atravesado por el arte del pensar, un arte del cual no puede sustraerse. Es un ser mediado por la reflexión y la capacidad –o condición– de estar sometido a realizar juicios formalizados lingüísticamente. El juicio es el culmen y la sustantivización del ejercicio y desarrollo de aquello a lo que está abocado: a la reflexión, al repliegue consciente de sí. De tal manera, juicio y pensamiento no son lo mismo, sino que el movimiento propio del pensar (el discurrir) es la condición previa del juicio. No hay juicio autónomo (puede haberlo heterónimo) sin el movimiento dialéctico del pensar, que es el proceso variable en constante transformación y evolución que constituye al ser humano en tanto que ser humano.

El juicio es el resultado o el fruto de la condición humana de la libertad, de la apertura que está vinculada radicalmente al pensar –como su motor– y tiende a la afirmación. El ser humano tiene la necesidad de inventar palabras, de crear *nombres* en un doble sentido. Primero, en la medida en que el ser humano es un ser afectado por la αἴσθησις –la aprehensión directa, la experiencia de lo que hay que conduce a un cierto «conocimiento»– porque ha de dar cuenta de lo observado, de lo externo, de lo sentido, de lo percibido vital y experiencialmente ante su Otro, con el cual se encuentra. La palabra, en este sentido, es una de las vías fundamentales de conexión y vinculación con la diferencia. En tal sentido, el pensamiento exige

y conduce a la afirmación. Por lo general, detesta la negación, la incertidumbre, el desconcierto, la imprecisión, el no-saber, el no-tener, en suma: el no, la muerte. Sin embargo, paradójicamente es la duda radical aquello que le hace poder afirmarse como sujeto: *res cogitans*.

La pregunta por el sentido del lenguaje y su poder de significación, esto es, de dotar o preñar de sentido la palabra como sonido, ruido, en suma, como metáfora dirigida siempre a un Otro con la intención de comunicar, tiene un lugar fundamental en el desarrollo del pensamiento de Lévinas. Este autor se aproxima al lenguaje desde una posición nueva desde la que emprende un intento de comprensión el sentido original del lenguaje partiendo de la concreción fenomenológica del *rostro del Otro*. Así pues, el propósito de este ensayo es desvelar y resaltar el potencial que contiene la concepción levinasiana del lenguaje, y que dibuja en dos de sus obras, a saber: *Totalidad e infinito* y *El humanismo del otro hombre*, publicadas respectivamente en 1961 y 1972, para pensar al Otro en el marco de la filosofía moral, política y social.

Por ello, a lo largo del artículo se resaltarán la especial y estrecha relación existente entre ética, retórica y política poniendo de relieve las líneas de fuga y los puntos de unión sobre las cuales se erigen, con el fin de estudiar su original transmutación ética del lenguaje mediante la explicitación y articulación de las nociones filosóficas principales con que Lévinas tematiza la cuestión del lenguaje: responsabilidad, nombre, decir y dicho, huella, ausencia, no-indiferencia, rostro.

Así, poner en diálogo su filosofía con el presente puede invitarnos a desarrollar un pensamiento filosófico renovado y aplicado de tres aspectos fundamentales en lo que se refiere a la filosofía práctica. En primer lugar, de una concepción del lenguaje como apertura, acogimiento, hospitalidad, en suma, como *hecho social*¹; en segundo lugar, de la responsabilidad de sí y; en tercer lugar, de la alteridad, del Otro como núcleo de la humanidad. La riqueza del pensamiento de Lévinas es que aproxima al ser humano actual a encontrar las raíces del humanismo desde otra perspectiva, desde la perspectiva del Otro. En un contexto como el presente, cada vez de mayor despersonalización, tecnologización de la vida y presencia de situaciones límite, la filosofía de Lévinas plantea que es posible hallar sentido en la apertura al Otro, dejando que el Otro emerja.

¹ SAUSSURE, Ferdinand: *Curso de lingüística general*. Losada, Buenos Aires, 1945, p. 34.

1.2. Nombre y enunciación: nostalgia del Absoluto

¿Cómo se afirma el ser humano? Mediante el Verbo, mediante la enunciación de la palabra. El Verbo consiste precisamente en la palabra cuyo principal uso es significar la afirmación. Dicho con otras palabras: a través de un discurso, como conjunto de enunciados con que se expresa, de forma escrita u oral, un pensamiento, razonamiento, sentimiento o deseo, se exhibe no solo la percepción que un ser humano tiene acerca de la serie de elementos que fundan lo externo a él –y de los cuales él también forma parte ante otra percepción–, sino también los juicios que enuncia sobre esta. Así, usar verbos desde esta perspectiva se comprende como «equivalente a realizar actos de afirmación»², actos que, en cierta manera, dan y constituyen el ser de lo enunciado. Por ejemplo, para Antoine Arnauld³, tal y como lo destaca Foucault, «toda la especie de los verbos se remite [...] al que significa ser. Los otros han recubierto esta función de determinaciones que la ocultan»⁴. Es debido a ello por lo que «sin esta singular palabra [...] todo hubiera permanecido silencioso y los seres humanos como ciertos animales, hubieran podido hacer uso de su voz, pero ninguno de estos gritos [...] hubiera eslabonado jamás la gran cadena del lenguaje»⁵.

¿No es la palabra en tanto que afirmación de lo que es (y, en ese sentido, dadora del ser) otra de las manifestaciones de la nostalgia del absoluto? ¿De dónde y por qué se origina dicha nostalgia, el anhelo de una totalidad, de un sentirse infinito que se ve atormentado por la finitud? La reflexión de la reflexión, esto es, el pensamiento doblado sobre sí mismo es la diferencia radical que, frente a la inmediatez animal, nos hace humanos. No somos sino seres atravesados por la reflexión. Ahora bien, esta misma condición reflexiva abre una ambivalencia a través de la cual el ser humano puede derivar o bien en libre o bien en esclavo. La filosofía, como la actividad propiamente

² ARNAULD, Antoine / NICOLE, Pierre: *La lógica o el arte del pensar*. KRK Ediciones, Oviedo, 2017, p. 282.

³ Antoine Arnauld, llamado el Grand Arnauld, sacerdote, teólogo, filósofo y matemático francés, fue uno de los principales líderes de los jansenistas y un destacado oponente de los jesuitas, los hugonotes y los descreídos o libertinos en el siglo XVII. Formó parte de los intelectuales del grupo jansenista de Port-Royal y tenía un conocimiento muy minucioso y completo de la patristica.

⁴ FOUCAULT, Michel: *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI, México, 2010, p. 99.

⁵ *Ibíd.*, p. 100.

humana –o incluso como el modo de ser más propio del ser humano– constituye un *ēthos* (ἦθος), que es una forma de vivir. Al mismo tiempo, cuando la reflexión arraiga y se torna ejercicio adquiere la forma del hábito, la costumbre, e instaura un camino (ὁδός) que se va haciendo y acaba deviniendo en nuestro propio método (μέθοδος), en el que nos vamos con-(de)-formando y, lo más importante, en el que vamos siendo. De esta manera, ese *modus vivendi* que es el filosofar, la incorporación consciente de la reflexión originaria, que no es sino la duda radical, impregna la totalidad de momentos vitales que configuran la cotidianidad del existir.

En este sentido, la continuidad y unidad que ofrece la afirmación del nombre, la enunciación del mismo es un acogimiento existencial de la vulnerabilidad en la que ya siempre el Otro es. La aspiración que alberga la afirmación a la permanencia es un modo de crear tradición⁶. Sin embargo, solo ciertas palabras y maneras de expresarlas son capaces de crear, conservar y procurar un fecundo cuidado. La noción de cuidado mantiene una línea conectora con la noción de sentido. ¿Qué es el sentido? O al menos, ¿qué entendemos cuando nos referimos aquí al término «sentido»? El sentido, primeramente, podemos decir que es una impronta o impresión humana que si bien procede de lo humano rebasa su condición en un sentido metafísico al poseer el poder de crear una donde el yo se comprende en relación con el Otro. El sentido es, por tanto, una experiencia intersubjetiva que lleva consigo el reconocimiento.

1.3. Dimensión moral del lenguaje

Esta reflexión inicial en términos antropológicos de la naturaleza humana es fundamental para pensar qué modelo teórico de ciudadanía es el modelo democrático y cómo es posible articular democracia y crítica desde la filosofía práctica –fundamentalmente, la filosofía moral, política, social y jurídica– por dos motivos interrelacionados. Hemos visto que uno de los presupuestos básicos de esta concepción antropológica es la indeclinable libertad del ser humano junto a su arrojamiento a la posibilidad. Es desde esta concepción desde la que la filosofía práctica, cuyos contenidos tienen que ver con la acción humana y la forma de organización de las interacciones sociales,

⁶ Véase: APARICIO, JAVIER: *Continuidad y ruptura. Una gramática de la tradición en la cultura contemporánea*. Alianza, Madrid, 2013, p. 43.

tiene como marco la libertad. Dicho con otras palabras: trata *aquello que puede ser de otra manera* y que depende del uso del ejercicio de la reflexión que lo sea. Aquello que el ser humano puede modificar, orientar, proyectar, en suma: cambiar. La democracia no solo es un sistema político que defiende la soberanía del pueblo y el derecho de este a elegir a sus gobernantes, sino que además los individuos en su seno adquieren un modo de ser, un *êthos* concreto. Por ello, como sostiene Bourdieu, «es necesario retornar a la práctica ámbito de la dialéctica del *opus operatum* y del *modus operandi*, de los productos objetivados y de los productos incorporados de la práctica histórica, de las estructuras y de los *habitus*»⁷. La forma de gobierno se convierte en ese espacio que, como segunda naturaleza, permite vivir al individuo libre de terror. Es una especie de puente en que se dibuja la posibilidad de la realización vital desde la garantía de unas condiciones básicas de convivencia (contrato). Por ello, la costumbre de los pueblos viene a ser una segunda naturaleza y la ética en tanto que estudio del carácter, de los usos y las costumbres es reflexión ético-política y siempre parte de una concepción determinada de la naturaleza humana.

Se entenderá entonces que la palabra, como dimensión referencial de lo humano, tiene un trasfondo moral en tanto que es una forma de habitar el mundo. Un elemento fundamental clave a la hora de reconocer los valores éticos en los que realmente creemos o sobre los cuales asentamos nuestro *êthos* es lo que decimos, expresado también lingüísticamente, esto es, a través de la palabra. Ahora bien, ¿cómo se lleva a cabo dicha transmisión? Se lleva a cabo mediante la comunicación. El ser humano es un ser *lógico*, en el sentido originariamente etimológico del término, es decir, animal poseedor de *logos* (*logos* significa la palabra en cuanto meditada, reflexionada o razonada, es decir: «razonamiento», «argumentación», «habla» o «discurso») que estructuralmente tiene la posibilidad de comunicar a otros aquello que ve, observa, identifica, acciones que, como veremos, siempre remiten a un ejercicio hermenéutico, a un ejercicio interpretativo. Desde estas simples coordenadas podremos ir vislumbrando, la importancia en términos de responsabilidad e impacto moral y de opinión que posee lo contado, lo narrado y la forma cómo se narra, aún hoy mayor en sociedades atravesadas por medios de comunicación de diversas tipologías⁸.

⁷ BOURDIEU, Pierre: *El sentido práctico*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2007, pp. 85-86.

⁸ Cf. HERRERAS, Enrique: *Lo que la posverdad esconde. Medios de comunicación y crisis de la democracia*. MRA Ediciones, Barcelona, 2021.

2. El poder del Nombre: vinculación entre lenguaje y ética

2.1. Del Yo al Otro: el mundo de la interrelación como el origen del sentido

A lo largo de su elaboración y reflexión filosófica, Lévinas ofrece una nueva perspectiva desde la cual analizar, expresar y comprender la experiencia moral, esto es: pensar la facticidad del fenómeno interrelacional que tiene lugar en el encuentro entre el Yo, comprendido como elemento identificador y auto-comprensivo del sí-mismo, y el Otro o la alteridad⁹, entendido en términos de aquello que remite a lo que está más allá de los límites del Yo, lo exterior que en tanto que Otro constituye un sujeto otro, con su singularidad inasimilable. Es precisamente a partir de este encuentro¹⁰, de la apertura del Yo al mundo de la interrelación (interdependencia, unión, relación, vinculación) cuando emerge con fuerza la subjetividad que se pregunta por su identidad y por aquello que está ante ella. La experiencia moral tiene su punto culmen ante la Otridad, que me observa, me interpela, me afecta. Desde esta perspectiva, el paso de la fenomenología a la hermenéutica que en cierta manera realiza Lévinas se hace mediante la rehabilitación de la razón práctica.

Con ello activa un tipo de razón moral que hace memoria del Otro, del afuera, del margen, en última instancia, de la diferencia y descentra la reflexión ubicada únicamente en y hacia el Yo. Esto genera un humanismo del otro –como bien refleja el título de la obra de Lévinas publicada en francés en 1972 y en español en 1974, *El humanismo del otro hombre*–, que ya no atiende ni fundamenta sus bases en el yo, que constituiría la metafísica, sino que deja paso a la aparición del fenómeno moral a partir de la visión puesta hacia el Otro y, de ese modo, a la ética. De esta manera, en el pensamiento de Lévinas, la ontología queda desplazada por la ética. La ética adquiere el estatus de filosofía primera (una metafísica) y es considerada como

⁹ Freud emplea el término *der Andere* (la otra persona) para designar al Otro, e incluso en algunos casos *das Andere* (la otredad). La concepción que tiene Lacan, uno de los pensadores por excelencia del «gran Otro» sumamente influido por Hegel –a través de Alexandre Kojève, como en tantos otros aspectos de su teoría– del Otro designa la alteridad radical, esto es: la otredad que trasciende la otredad ilusoria de lo imaginario y que no puede asimilarse a través de la identificación.

¹⁰ Para una aproximación a la noción de encuentro en Lévinas véase: VIVEROS CHAVARRÍA, E.F.: «Aproximación a la noción de encuentro en Emmanuel Lévinas», en *Revista Virtual Universidad Católica del Norte* 41 (2014), pp. 61-69.

un modo de pensar que posibilita el comprender la humanidad (la subjetividad o el sí Mismo) del ser humano –del existente–. Y todo ello desde una perspectiva nueva y distinta a los modos tradicionales de aproximación a lo humano que transgrede las perspectivas propias del conocimiento, del poder, de la identidad, del significado, de la verdad, etc. en la medida en que para el autor francés la autenticidad de la metafísica (entendiendo por «metafísica auténtica» aquella que da cuenta de lo trascendente) estriba en que esta no puede ser dicha ni ser pensada desde la ontología. ¿Por qué? Porque, a ojos de Lévinas, la ontología no puede concebir la exterioridad sino tergiversándola y, por tanto, vulnerando su condición de otredad. Y sin referirla, en última instancia, al ser. En otras palabras, la ontología termina siempre convirtiendo lo Otro (la exterioridad) en lo Mismo, termina capturándolo.

Por ello, desde la ontología la trascendencia y lo que trasciende (lo absolutamente otro) es impensable e inconcebible. Por el contrario, la ética, que trata sobre las conexiones humanas, sobre los comportamientos y las acciones del hombre se presenta para Lévinas como el ámbito apropiado desde el que es posible expresar la otredad (aquello que es exterior al ser, que es lo otro del ser) en su condición de exterioridad irreductible, es decir, como aquello que excede siempre a la presencia y a la manifestación, como aquello que en la presencia y en la manifestación (de otro hombre ante mí, por ejemplo) es un sentir absolutamente real (reconocible) pero imprecisable (que no proviene o se genera en y de algo preciso, ni como algo preciso), y que, por tanto, no puede ser contenido o comprendido, tampoco puede ser significado.

Mientras que para Heidegger la pregunta primera es la pregunta que interroga por el sentido del ser (extraer la pregunta de su olvido y resaltar la necesidad, la estructura y la preeminencia de la pregunta que interroga por el ser¹¹), para Lévinas es la recuperación de la pregunta por el Otro, por la alteridad, la pregunta crucial de la filosofía. Es desde ese punto de vista desde el que Lévinas busca romper con toda la violencia que la tradición filosófica ejerce mediante sus discursos. En aras de no incurrir en una contextualización adánica, hay que clarificar brevemente que la filosofía levinasiana no se comprende si no se considera que gran parte de su cosmovisión filosófica se escribe como reacción a Heidegger, en un intento de servirse de él para superar las «deficiencias» que, a su juicio, los planteamientos de

¹¹ Tal y como hace en *Ser y tiempo*, obra publicada en 1927.

Husserl tenían.

En este contexto es en el que Lévinas se convierte en anti-heideggeriano, dado que comprende que el peligro que contrae la filosofía de Heidegger –la disolución del ente en el ser-en-general– es un peligro que pone en riesgo una de las ocupaciones fundamentales de la filosofía, si no la más esencial, a saber: la ética. Es desde esta carencia que detecta en las reflexiones de Heidegger, que pueden conducir al olvido de lo Otro, desde donde comienza a construir las bases de su pensamiento. Para Lévinas la ontología ya no ha de entenderse como el estudio del Ser, sino que la ontología atañe más bien al estudio de los entes que se constituyen como subjetividad, como sujetos, en la lucha por el reconocimiento de la diferencia y particularidad que existe en cada uno de ellos. De esta manera consigue sacar del olvido la pregunta que interroga por el Otro, por el diferente, por el oculto, esto es: se centra en evitar que el ente – como podía ocurrir en la ontología– se disuelva en la indeterminación del Ser, en el impersonal «Hay»¹².

2.2. Crisis del lenguaje y crisis del Yo: la «salvación» de la intersubjetividad

A diferencia de Heidegger, cuya concepción de la tragedia humana se cifra en términos desvinculados con la particularidad del ente, de lo concreto, en suma: en una dialéctica entre el Ser y la nada, Lévinas traslada la tensión hacia un nuevo enfoque. La dialéctica ahora es entre el modo de ser personal, individual del ente que lucha por ser reconocido y cuya presencia se impone de facto, frente al existir anónimo que desintegra la totalidad de diferencias que caracteriza a los entes en la intemperie nebulosa del Ser. El «Hay» es una forma impersonal que, como «llueve» o «hace calor», remite a un anonimato esencial. A partir de estas nociones básicas que motivan el surgimiento de una filosofía que bebe de Heidegger pero se distancia de él, Lévinas comprende que el conflicto consiste en procurar mantener la individualidad del ente frente a la frialdad del «Hay», para lo cual presenta el «Aquí» (*Ici*) y el «Instante» (*Instanti*).

Lévinas en 1951 ya indica los términos y ubica la temática que

¹² De este modo, afirma: «La universalidad se presenta como impersonal y hay allí otra falta de humanidad» (LÉVINAS, E.: *Totalidad e infinito*. Sígueme, Salamanca, 2002, p. 70).

constituirá la orientación de sus investigaciones a través de un estudio titulado «¿Es fundamental la ontología?», en el que se examinan, entre otros aspectos, el primado de la ontología, la ambigüedad de la ontología contemporánea, el prójimo como interlocutor y la significación ética del otro. En este escrito explicita la figura fundamental de la ontología y sostiene que articular la significación de que los seres humanos y las relaciones entre ellos existen y retornar al problema de la ontología significa no solo hacer frente al olvido que existe con respecto a ella y a nosotros mismos, sino también ocuparse de edificar un saber fundamental sin el cual todo conocimiento filosófico, científico o de cualquier tipo sería poco exacto.

La pregunta por el sentido de lo humano a raíz de la relación intersubjetiva es una cuestión que mueve gran parte de las intenciones de Lévinas y las reflexiones sobre ello tejen el hilo conductor de numerosas conferencias, entrevistas y obras. Para él, un misterio anida en el vínculo entre los seres humanos, en ese nosotros. Ese *entre* es un nexo intangible que ordena y articula la vida social. Sin embargo, frente a una concepción defensora de que dicho *entre* remite a lo indescifrable o que quizá no puede ser objeto de análisis debido a la inconmensurabilidad de su subsistencia, Lévinas desvela la trascendencia del *para-otro* introduciéndose reflexivamente en los entresijos de la relación de uno con otro, cosa que le lleva a descubrir el «sujeto ético», esto es: el «entre nosotros».

Lévinas atribuye a la alteridad una esencia que consiste precisamente en ser exterioridad absoluta de lo Otro con respecto al Mismo, y es esta la que empuja a que lo Otro se nos presente siempre como inagotable e inabarcable en su totalidad –de ahí la noción de infinito, que alude a esa carencia de límites–. En esta línea, Esquirol afirma lo siguiente: «El amor no solo descentra (y relativiza), sino que, al mismo tiempo, introduce una nueva orientación. No solo estamos destinados a la muerte, sino también y de forma radical orientados al tú. Y el amor hacia el tú (así como del tú), el reconocimiento de ese Rostro próximo, ante el cual soy, forma parte de la vida, pero la trasciende. Mi obra hacia el tú no solo busca la intensificación de la vida, sino del sentido»¹³.

Si el ser humano es un ser que está atravesado por el lenguaje, este no es un aspecto tangencial de la cuestión del ser-en-el-mundo, sino más bien fundacional en tanto que el ser humano es un ser que es con

¹³ ESQUIROL, Josep Maria: *Humano, más humano. Una antropología de la berida infinita*. Acantilado, Barcelona, 2021, p. 80.

el Otro. Es más, la propia construcción identitaria de Uno dependerá radicalmente del ser-con-el-Otro en la medida en que esta capacidad lingüística al ser característica y propia de lo que es ser humano, a diferencia de la voz inarticulada –de los animales no humanos–, genera expresiones simbólicas y materiales de sentido para cada uno, y que simultáneamente va tejiendo realidad social y conocimiento de sí y de los Otros. Tras desfondar la valiosa intersubjetividad sobre la cual se origina y se asienta el lenguaje y principalmente su calidad, esto es, la calidad de su palabra podríamos reelaborar la conocida expresión «escribir para no morir», de Blanchot, y transfigurarla en una nueva máxima: hablar para no morir, enunciar, dirigirse al Otro en una conversación infinita, activa y dinámica.

3. *La dimensión afectiva de la palabra en Lévinas: decir el mundo como donación original*

¿Es el lenguaje el resultado de una reflexión de la reflexión que a través de palabras unidas forman mensajes pensados desde sí para sí? Es decir, ¿es el lenguaje transmisión y escucha de ciertos mensajes con sentido pensados con independencia de dicha transmisión (afectividad para con el Otro) y de dicha escucha (receptividad del Otro)? ¿O, por el contrario, está el lenguaje mismo y, con ello, la reflexión del ser humano atravesada y condicionada inevitablemente por la transmisión y la escucha de un Otro de lo pensado? Esto es: ¿presupone el lenguaje ya siempre un acontecimiento fáctico e imperioso como es la *aproximación* –proximidad en el diálogo– o el *contacto* del próximo? ¿Podría ser que parte del origen del pensamiento mismo como del enunciado verbal que lo manifiesta esté empujado por la presencia inapelable de la alteridad?

La relación con el Otro no se produce fuera del mundo. Ahora bien, ella misma tiene la capacidad de cuestionar y cuestionarse el mundo que se posee. Por ello, para Lévinas la relación con el otro, la trascendencia, no consiste sino en *decir* el mundo al Otro. Pero el lenguaje «cumple la puesta en común original, la que se refiere a la posesión y supone la economía»¹⁴, dice Lévinas. La universalidad que una cosa recibe de la palabra que la arranca al *hic et nunc*, pierde su misterio, su ocultamiento en medida en que el lenguaje se sitúa en una perspectiva ética. El *hic et nunc* se remonta a la posesión en que la cosa es tomada, y el lenguaje que la designa para el otro

¹⁴ LÉVINAS, E.: *Totalidad e infinito*. Sígueme, Salamanca, 2002, p. 191.

es una desposesión original. Consiste, por tanto, en una primera donación. La generalidad de la palabra instauro un mundo común. El acontecimiento ético, situado en la base de la generalización, es la intención profunda del lenguaje.

La relación con el Otro no estimula, no suscita solamente la generalización, no le proporciona solamente el pretexto y la ocasión (lo que nadie ha puesto en duda jamás), sino que es esta generalización una universalización; la universalización no es solamente la entrada de una cosa sensible en una *no man's land* de lo ideal, no es puramente negativa como una renuncia estéril, sino el ofrecimiento del mundo al otro. La trascendencia no es una visión del Otro, sino una donación original.

De forma que, según Lévinas, el lenguaje no exterioriza una representación preexistente en el Yo, en mí. Al contrario, lo que hace exponer y poner en común un mundo hasta ahora mío, del cual yo formo parte. Hay que comprenderlo en esos términos. El lenguaje es el que efectúa la entrada de las cosas en un éter nuevo en el que reciben un nombre y devienen conceptos, primera acción sobre el trabajo, acción sin acción, aunque la palabra comporte el esfuerzo del trabajo; aunque, pensamiento encarnado, nos inserte en el mundo, en los riesgos y en los azares de toda acción. Sin embargo, dice Lévinas que supera siempre dicho trabajo por la generosidad de ofrecimiento inmediato que hace de este trabajo mismo.

Para el autor, los numerosos análisis del lenguaje que lo presentan como una acción sensata, racional, controlada, etc., lo que hacen es no atender al *ofrecimiento original* del mundo que late en la palabra. Un ofrecimiento de contenido, de contenidos que construyen mundo, tejen mundo y con ello sentido, y que en última instancia lo que hace es responder al rostro del otro. Así, sostiene Lévinas: «La visión del rostro no se separa de este ofrecimiento que es el lenguaje. Ver el rostro es hablar del mundo. La trascendencia no es una óptica, sino el primer gesto ético»¹⁵.

Lévinas, en su obra *Totalidad e Infinito*, bosqueja una teoría que resignifica éticamente el funcionamiento del lenguaje, en la medida en que traza una reflexión filosófico-argumentativa sobre el lenguaje que halla su punto de partida en el Otro y no en el Yo o en el sí Mismo, en la que el Otro no queda reducido a fenómeno, esto es a objeto, a concepto. Para Lévinas, el mundo es ofrecido en el lenguaje del otro, las proposiciones lo presentan. De esta manera, el Otro es

¹⁵ *Ibid.*, p. 192.

«principio del fenómeno»¹⁶ y no el fenómeno mismo. El Otro, en tanto que interlocutor, es presuposición ya de toda reflexión. La relación entre él y yo opera como un presupuesto central y señala el vínculo que existe entre ambos. Así, Lévinas afirma que la relación entre el interlocutor (el Otro) y yo es una relación presupuesta por todo simbolismo, no únicamente porque es necesario entenderse sobre este símbolo, establecer sus convenciones, que no pueden instituirse arbitrariamente –como el mismo Platón sostiene en el *Crátilo*–, sino que esta relación es ya necesaria para que un dato aparezca como signo, como signo que señala a alguien que lo menciona, que lo enuncia (sea cual sea el significado de este signo y aunque jamás este pueda llegar a ser descifrado en la totalidad de sus matices).

El lenguaje –y con él el modo de emplear la retórica–, como una de las maneras fundamentales y constitutivas de lo humano mediante la cual se efectúa la relación interpersonal significativa entre los seres humanos, trunca la totalidad teórica hermética y centrada en el sí Mismo que pretende construir la ontología, en cuanto que establece una relación ética con el Otro. Esto es, la función o esencia ética del lenguaje, anterior a toda teorización sobre el ser, se revela en tanto hace brotar de forma paradigmática la responsabilidad ante el Otro. La palabra enunciada en la exterioridad interpela al Yo, le hace salir de sí, de la dialéctica alimentada por la oposición interna y en conflicto que mueve siempre la reflexión, y lo expone al expresar una palabra en forma de respuesta a la apertura del Otro. A la escucha, al intento de comprensión. De este modo, el lenguaje insta la ética y ofrece nuevos poderes al yo: ya no el poder de posesión u objetivación abstractiva del Otro, sino, por el contrario, el poder de recepción, de don, de manos llenas, de hospitalidad y lo más importante: impulsa a un diálogo siempre abierto, siempre atento, siempre orientado al intento de comprender al Otro en la totalidad de experiencias vitales que le atañen a lo largo de su vida.

El lenguaje, que no funciona como un monólogo en el interior de mi consciencia, sino que me viene del otro y cuestiona mi consciencia, me pone en relación con lo que ningún pensamiento podría contener, es decir, con la absoluta trascendencia del otro. En tal sentido, Lévinas sostiene que el diálogo, contrariamente al saber, es un pensamiento de lo desigual, un pensamiento que piensa más allá de lo dado, como la paradoja cartesiana de la idea de lo Infinito en mí. Ahora bien, el pensamiento levinasiano se topa

¹⁶ *Ibid.*, p. 114.

con una dificultad, motivo de severas críticas a *Totalidad e Infinito*. En efecto, se acusa a Lévinas por criticar la ontología utilizando un lenguaje ontológico y, por ende, de no superar el sistema al que se opone. El problema es el siguiente: si la relación ética precede a la ontología o al saber del ser, pero es, sin embargo, asumida por el discurso ontológico, ¿no es entonces el discurso sobre la relación ética algo que en sí mismo pertenece al orden del saber? Para responder a las críticas recibidas e intentar salvar la paradoja, Lévinas introduce en su obra de madurez *De otro modo que ser o más allá* de la Esencia la distinción entre dos términos: lo Dicho y el Decir. Distinción con la que intentará dar respuesta a cuestiones como: ¿Cuál es el lenguaje o la palabra propia del sujeto pasivo que es rehén del Otro (del prójimo) y que está sujeto a él? ¿Cuál es el lenguaje del dar-se, qué palabra es capaz de incorporar aquello que es siempre inapropiable? ¿De qué tipo es el lenguaje que quiere decir lo otro del ser? ¿Puede el ser humano poseer un lenguaje capaz de traducir la significatividad que se da en la experiencia ética originaria, aquella en la que la unicidad insustituible de una persona se expone a otra?

Lévinas propone una comprensión ética del lenguaje, en la que la significación y la expresión intenten ir más allá de las limitaciones y determinaciones propias del lenguaje sistemático de la ontología, del ser y las esencias. Sobre la base de que el lenguaje de la ontología no es capaz de dar cuenta, ni está en condiciones de comprender, expresar o comunicar la experiencia ética fundamental del encuentro cara a cara con el Rostro del Otro, esto es, la experiencia de la significatividad misma, Lévinas propone una comprensión pre-ontológica del lenguaje.

4. Prolegómenos a una gramática del cuidado: la fecundidad de la correlación afectividad-palabra-reconocimiento

4.1. Retórica, intencionalidad narrativa y sentido

Una vez deconstruida genealógicamente la cuestión del origen y orden del lenguaje, concluyendo que nuestra realidad es ya siempre lingüística, simbólica, las aportaciones que hemos recogido aquí realizada por Lévinas nos sirven como propedéutica para investigar la otra dimensión del lenguaje (la positiva, la afirmadora, la práctica). Dicho con otras palabras, la parte aplicada del lenguaje,

esto es: qué implica el lenguaje, qué repercusión tienen las palabras, cómo funciona efectiva y afectivamente el uso de la retórica y el discurso¹⁷, etc.

Tras haber analizado algunos de los elementos fundamentales y configuradores del pensamiento levinasiano sobre el Otro como son las nociones de el Rostro, la responsabilidad o la experiencia moral, es posible detectar que la actualidad del pensamiento de Lévinas puede operar dentro de teorías éticas contemporáneas y éticas aplicadas, en la medida en que su indagación de rigor teórico en los fundamentos aplicados y experienciales permite penetrar de lleno en las posibilidades del *Yo* de juntarse y comprender al *Tú*. La retórica, entendida como la ciencia del discurso, posee una dimensión práctica ineludible en la medida en que dependiendo de qué uso, de qué palabras y de cómo estas se articulen en un discurso, la efectividad de nuestra comunicación y de los deseos que en ella mediante objetivos se depositan, puede ser satisfecha o, por el contrario, incumplida. El acontecimiento que experimenta el ser humano no viene imbuido externamente de un sentido y una unicidad dada, clara, previa y anticipada que se incorpora inmediatamente cuando se vive. El acontecimiento (entendido como la experiencia) está atravesado por un acto hermenéutico impulsado por la reflexión y por un conjunto de signos que se han ido adquiriendo a lo largo de la vida y las circunstancias concretas de cada *Yo*. De modo que la multiplicidad de experiencias tenidas por un ser humano mediante la reflexión y la interpretación son sintetizadas en un relato en el que adquieren más o menos una unidad de sentido otorgada desde el interior de cada *Yo*. Los signos, capaces de significar tanto por la tensión diferencial mantenida y activa con respecto a otros signos, como por el lugar que ocupan en un sistema concreto, confieren una identidad de significación a la dispersión temporal de los acontecimientos y pensamientos. Consiguen sincronizar acontecimientos y pensamientos y armonizar estos en la simultaneidad de la fábula. De este modo, el sentido actúa neutralizando las alteridades radicales, lo irreductible,

¹⁷ A modo de ejemplo señalamos la obra *El orden del discurso*, en la cual Foucault se propone comprender las tácticas y estrategias que utiliza el poder, enumerando los procedimientos utilizados para conjurar los poderes y peligros del discurso. Así, afirma Foucault en la página 14 de su obra: «En toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad».

pero que a través de esta síntesis se vuelve inteligible, comunicable y compartible.

Así, las palabras no surgen de una intención centrada en sustituir cosas (objeto) por signos y signos por signos, sino que más bien la creación y el uso de signos verbales están sostenidos por una intencionalidad narrativa¹⁸, biográfica –y, por ende, verbal, lingüística– que conduce a los seres a elegir unos signos y no otros. Es decir, refiere al trasfondo mitológico del ser humano, al mito como orientación radical del ser humano. La filosofía contemporánea ha centrado sus esfuerzos en el análisis del lenguaje en su estructura hermenéutica y en el empeño cultural del ser encarnado que se expresa. Ahora bien, Lévinas nos pregunta: ¿no se ha olvidado de una tercera dimensión; la dirección hacia el Otro que no es solamente colaborador y el vecino de nuestra obra cultural de expresión o el cliente de nuestra producción artística, sino el interlocutor: aquel a quien la expresión expresa, para quien la celebración celebra, aquel que es, a la vez, término de una orientación y significación primera? Hay tal vez en el habla una dependencia esencial entre la vida, el nombrar, el cuidado.

5. Conclusiones

La necesidad de una ética hermenéutica del cuidado de sí que atravesase el cuidado del Otro es una cuestión de aplicación fundamental en los tiempos que corren y Lévinas, con su paso de la egología (ontología heideggeriana) al enfoque de la dimensión interpersonal, puede contribuir a una ética hermenéutica del cuidado del Otro. Tras la herencia de la absolutización del ego cartesiana en la que el sujeto humano (ego) se entiende como una conciencia cerrada, autosuficiente y autónoma, la concepción antropológica imperante a lo largo de la época moderna hasta la actualidad ha estado centrada de forma unilateral en la autosuficiencia del sujeto individual, cosa que ha derivado a la disolución de la figura del Otro. Así, la exaltación del ego, la acentuación del poder y la importancia

¹⁸ Sobre la forma narrativa véase el autor Tomás Domingo Moratalla, el cual investiga esta cuestión de la «narración» aplicada a la bioética, el cine, la ética, etc. Por ejemplo, véase: DOMINGO MORATALLA, T.: «Vía narrativa de la filosofía», en *Durerías* 5 (2005), pp. 167-189 o DOMINGO MORATALLA, T.: «Bioética narrativa: una cuestión de perspectiva», en *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán* 13 (2018), pp. 105-118.

del individuo como algunos de los rasgos fundamentales de la antropología moderna han dado lugar a la disolución del sujeto en el colectivismo¹⁹, a la cosificación del yo reducido a «cosa» u «objeto» y a una interiorización de la soledad y aislamiento social como estado a alcanzar. Con el giro en la antropología filosófica del siglo XX comienzan a surgir nuevas teorías y reflexiones que abordan no solo la relación con el Otro, sino al Otro mismo, como uno de los temas centrales de nuestro tiempo. El ser humano del siglo XX sitúa el acento en su condición de persona mediante dos de las consecuencias que traía consigo la antropología individualista centra en el Yo anterior, a saber: la experiencia de la soledad radical y la experiencia de su condición de sociabilidad radical. En esta línea, se comenzó a tejer una antropología intersubjetiva en la que el punto arquimédico de la misma era la primacía de la relación del sujeto con sus congéneres que el sujeto mismo. Uno de los representantes de este nuevo modo de comprender la antropología fue Lévinas, en cuya obra el primado del Otro desde la ética se convierte en la columna vertebral de su obra. Desarrolla una crítica a las bases de la antropología moderna, las cuales son para él egologías dominadas por la búsqueda del Yo y la totalidad que niegan al prójimo y reducen todo lo real o bien al ego racional (como es el caso de Descartes y el idealismo), o bien a la absoluta libertad del Yo (el caso de la antropología de Sartre), o bien a una clase social (el caso de Marx).

Así, se puede concluir que la concepción de relación interpersonal que mantiene Lévinas es de gran utilidad para renovar el humanismo del otro ser humano porque la necesidad del otro, desde su perspectiva, es algo trascendente y absoluto que trasciende la voluntad arbitraria de Uno. El rostro ajeno nos conduce hacia la reflexión y análisis de sí, y es el impulso que moviliza el dar razón de nuestras acciones, esto es: moviliza hacia la justificación ante el Otro. Posibilita, por tanto, la crítica de sí, pero también el cuidado de sí porque en la medida en que cuido del Otro cuido de mí. Y es precisamente el reenfoque levinasiano el que posibilita esta crítica favoreciendo nuevas formas de cuidado de sí y de cuidado del Otro, en suma: el cuidado de la humanidad.

Merece la pena seguir pensando conjuntamente en las aportaciones y complementariedades que la filosofía de Lévinas puede ofrecer

¹⁹ M. Buber sostiene en su obra *Il problema dell'uomo* que el colectivismo se ocupa de liberar al ser humano de la sociedad en que se halla tras el individualismo imperante de la cultura moderna.

a diversas líneas de investigación y desarrollo como las éticas del discurso, fundamentación de los derechos humanos, etc., para una nueva visión aplicada de la responsabilidad por el Otro. Para Lévinas, el trabajo del filósofo debe ser pensar lo no dicho, abrirse a lo otro, adentrarse en el terreno de las interpretaciones y dialogar. Se abandona, con ello, el marco verdadero-falso para instalarnos en un nuevo marco caracterizado por la presencia-ausencia de las interpretaciones y significados. Así, la noción de encuentro en Lévinas como su llamada cara a cara de rostros y la alteridad como acogida y hospitalidad se convierte en la síntesis de su ética del encuentro. El potencial de Lévinas para revitalizar la palabra atenta es fundamental incluso como posición desde la cual poder pensar los derechos humanos como una exigencia, una tarea infinita, que nos impulsa a ir creando espacios en los que puedan surgir las voces auténticas, sorprendernos de aquello que el tercero ha de decir, pensar el sentido de lo humano de otro modo, abriendo nuevos horizontes de sentido.

Bibliografía

- APARICIO, Javier: *Continuidad y ruptura. La gramática de la tradición en la cultura contemporánea*. Alianza, Madrid, 2013.
- BOURDIEU, Pierre: *El sentido práctico*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2007.
- CONILL, Jesús: *Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón*. Tecnos, Madrid, 2021.
- DERRIDA, Jacques: *De la gramatología*. Siglo XXI, México, 1989.
- DOMINGO, Agustín: *El arte de cuidar. Atender, dialogar y responder*. Rialp, Madrid, 2013.
- DOMINGO, Agustín: *Homo curans. El coraje de cuidar*. Encuentro, Madrid, 2022.
- ESQUIROL, Josep Maria: *Humano, más humano. Una antropología de la berida infinita*. Acantilado, Barcelona, 2021.
- GONZÁLEZ R. ARNÁIZ, Graciano: «¿Intuición o Responsabilidad? La constitución ética de la subjetividad en E. Lévinas», en *Logos: Anales del Seminario de Metafísica* 19 (1984), pp. 215-228.
- FOUCAULT, Michel: *El orden del discurso*. Tusquets, Barcelona, 2005.
- FOUCAULT, Michel: *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI, México, 2010.
- HEIDEGGER, Martin: *Ser y tiempo*. Fondo de cultura económica, México, 1983.

- HERRERAS, Enrique: *Lo que la posverdad esconde. Medios de comunicación y crisis de la democracia*. MRA Ediciones, Barcelona, 2021.
- LÉVINAS, Emmanuel: *Humanismo del otro hombre*. Siglo XXI, Buenos Aires, 1974.
- LÉVINAS, Emmanuel: *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Pre-textos, Valencia, 1993.
- LÉVINAS, Emmanuel: *De la existencia al existente*. Arena Libros, Madrid, 2000.
- LÉVINAS, Emmanuel: *Totalidad e infinito*. Sígueme, Salamanca, 2002.
- LÉVINAS, Emmanuel: *De otro modo que ser; o más allá de la esencia*. Sígueme, Salamanca, 2011.
- RICOEUR, Paul: *La metáfora viva*. Trotta, Madrid, 2001.
- RICOEUR, Paul: *Sí mismo como otro*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2006.
- SAUSSURE, Ferdinand: *Curso de lingüística general*. Losada, Buenos Aires, 1945.

Recibido el 30 de agosto de 2022
Aprobado el 11 de noviembre de 2022

Carlota Gómez Herrera
Universidad de Valencia
cargohe3@alumni.uv.es