

*Levinas, razón y exégesis*  
*Una lectura española desde la razón vital*

Ignacio Sánchez-Portillo\*

1. *Introducción. El quehacer de la filosofía*<sup>1</sup>

La lectura de Levinas en el presente debe llevarnos no sólo a la comprensión de la densidad de su planteamiento filosófico o, su influencia en la filosofía de nuestro tiempo, sino también a poder ver hoy, en su obra y en la de sus coetáneos, lo que ellos mismos pasaron por alto y que, recibido por nosotros, es un brote verde de la filosofía a la altura de los tiempos. Se trata, por lo tanto, de llevar la filosofía a la *plenitud de su limitación*<sup>2</sup>. La obra de Levinas ofrece una riqueza conceptual que abre no sólo el lenguaje filosófico para mirar de otro modo la realidad y así pensarla más allá, sino que, con sus imágenes y esfuerzos, sitúa, con mayor o menor acierto, la historia de la filosofía occidental en el límite de sí misma. Nos sitúa precisamente entre el profetismo de una nueva filosofía y la petición de esta de hacernos responsables de sus nuevos caminos, preguntas y horizontes. En otras palabras, la filosofía de Levinas, por ser filosofía auténtica, nos exige hacer otra filosofía en relación con esta, sin caer en la asimilación que adecua y totaliza, cercenando las posibilidades abiertas que quedan ofrecidas al futuro de la filosofía; pero tampoco en el escolasticismo estéril que repite y venera la obra del filósofo, cayendo en la beatería filosófica, otra forma de totalización, incluso, tal vez, peor. Según Julián Marías (1914-2005) – filósofo español, discípulo de Ortega y Gasset (1883-1955) que continuó el método de la razón vital y lo llevó a nuevas cotas – hacer

\* ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1337-1447>.

1. Este artículo ha sido realizado durante la estancia de investigación doctoral desde septiembre de 2024 a julio 2025 en el Instituto Católico de Toulouse, gracias a los fondos dedicados a internacionalización de la Universidad Francisco de Vitoria.

2. Expresión de Unamuno que Julián Marías aprovechó en sentido filosófico.

filosofía exige hacerlo en una relación de alteridad con otros filósofos, teniéndolos presentes, reconociendo sus insuficiencias, y apoyándonos en sus innovaciones. No se puede terminar la filosofía con una filosofía o escuela, y con Levinas menos aún, porque exige la inadecuación al reconocer un infinito que lo impide. En palabras de Marías, «Cada filosofía – es decir, *toda* filosofía – se hace apoyada en un *sistema de alteridades* que se remonta a la originaria. Ese sistema o conjunto es lo que llamamos la historia de la filosofía, que va encapsulada en cada una de ellas, que es parte de la que en cada momento se está haciendo, porque de esa historia recibe su motivación, su justificación y su sentido»<sup>3</sup>.

Levinas lleva en sí toda la historia de la filosofía (Platón, Descartes, Kant, Kierkegaard, Blondel, Bergson, Husserl, Buber, Rosenzweig y Heidegger, por nombrar unos pocos), historizándola, haciéndola propia e introduciendo en ella el pensamiento judío. El ejercicio de la historia de la filosofía, en palabras de Julián Marías, se podría decir que Levinas ha ido «reconstituyendo la serie íntegra de las filosofías del pasado desde una filosofía presente capaz de dar razón de ellas; y no de excluirlas como errores superados, sino de incluirlas como sus propias raíces»<sup>4</sup>. Además, desde sus inicios, su pensamiento fue responsable respecto a su contexto histórico, tal y como se puede apreciar en *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* (1934) o en toda su obra posterior. Resalto estos aspectos precisamente porque pretendo ofrecer una lectura española de Levinas o, mejor dicho, una lectura desde la razón vital. Es decir, indicar, a modo de una conversación que se inicia, algunas inspiraciones y conexiones entre la razón vital de José Ortega y Gasset y de Julián Marías, y una perspectiva interpretativa de la obra de Levinas. Llevamos a cabo lo que Ortega llamó en 1914, en *Meditaciones del Quijote*, «salvaciones»:

Se busca en ellos lo siguiente: dado un hecho – un hombre, un libro, un cuadro, un paisaje, un error, un dolor –, llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significado. Colocar las materias de todo orden, que la vida, en su resaca perenne, arroja a nuestros pies como restos inhábiles de un naufragio, en postura tal que dé en ellos el sol innumerables reverberaciones.

Hay dentro de toda cosa la indicación de una posible plenitud. Un alma abierta y noble sentirá la ambición de perfeccionarla, de auxiliarla, para

3. J. Marías, *Razón de la filosofía*, Alianza Editorial, Madrid 1993, p. 62.

4. J. Marías, *Reflexión sobre un libro propio (Prólogo a la traducción inglesa)*, en Id., *Historia de la Filosofía*, Alianza Editorial, Madrid 2019, p. 35.

que logre esa su plenitud. Esto es amor – el amor a la perfección de lo amado.<sup>5</sup>

## 2. ¿Una razón viviente en Levinas?

Inspirado en el recorrido de la razón vital y en la interpretación desde las salvaciones, ofrecemos una tentativa de lectura bajo esta luz del periplo filosófico de Emmanuel Levinas. La razón vital nace de una búsqueda radical que lleva a la crítica y superación de la ontología a través de una razón que no reduzca la vida, sino que la acoja en una apertura sistemática responsable. Levinas realiza un camino marcado por la radicalidad y un quehacer fenomenológico que problematiza las nociones fundamentales de esta, superando o dando un nuevo sentido a la *intencionalidad* o a la *epokhé*; llevando irremediamente su filosofía a terrenos que salen de la fenomenología, acercándose a una nueva forma de filosofar. Por ejemplo, en un momento dado en la entrevista con Philippe Nemo<sup>6</sup>, Levinas señala la importancia de la intencionalidad en Husserl y cómo, mediante la intencionalidad, se nos hace evidente la necesidad de la referencia al objeto – conciencia de conciencia de algo, vinculada al reconocimiento de esencias –, pero no como conocimiento, sino como actitud, dinámica, afectiva. Esta actitud específica de la conciencia como intencionalidad no-teorética, Levinas la rescata para pensar la relación con el otro desde una intencionalidad irreductible – el otro desborda mi pensar, no puede ser definible porque no es abarcable sin ser totalizado – llevando a la ruptura de la intencionalidad, dado que esta sería *satisfacción*, asimilación de *otro* al *mismo*. Muestra así la necesidad de una subjetividad responsable como estructura para el pensamiento metafísico, siendo ético desde su origen. Esto supone llevar a Husserl más allá de sí mismo, dado que adecuar el hombre al entendimiento y comprender al hombre como *nous* es la adecuación de la que Levinas pretende salir para no caer en la asimilación. En esta incesante búsqueda, desde *De la evasión* hasta *De Dios que viene a la idea*, se puede apreciar una nueva forma de interpretar la realidad, necesaria para una filosofía a la altura de los tiempos.

5. J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote* (1914), en Id., *Obras completas*, vol. I, Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, Madrid 2004, p. 747.

6. Cfr. E. Levinas, *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Le livre de Poche, Paris 1982, pp. 21-23.

Su propuesta de ética como filosofía primera inspira a preguntarse si hay un nuevo método interpretativo que, más que una hermenéutica, sea una exégesis y que conduzca hacia una nueva razón, tal y como dice en *De Dios que viene a la idea*, una *razón viviente*. Francesco de Nigris llama la atención sobre esta expresión que utiliza Levinas como petición de otra razón que no sea conciencia. Dice Levinas: «Nous demandons si la raison, toujours ramenée à la recherche du repos, de l'apaisement, de la conciliation – toujours impliquant l'ultimité ou la priorité du Même – ne s'absente pas, déjà par là, de la raison vivante»<sup>7</sup> y De Nigris comenta al respecto:

La verdadera epokhé es el radical despertar de la vida de la conciencia cuya mismidad es originalmente personal, porque consiste en cuestionamiento por y para el prójimo, es decir, en un yo «denucleado», «desinteresado» (de-inter-esse), irrepresentable mediante la lógica de la presencia del ser. La razón viviente, más allá de la razón del ser, es «yo» que resurge en continua ruptura porque vive y muere por y para el otro, como padre e hijo en potencia de hermandad.<sup>8</sup>

Y se pregunta un poco después:

¿Quién no puede reconocer en estas agudas reflexiones de Levinas algo de lo que Ortega a comienzos del siglo pasado llamó la «razón vital», donde «yo» soy proyecto personal circunstancial, donde se entiende el pensamiento como respuesta a los problemas de la vida y la filosofía como búsqueda de su sentido radical, sin rupturas transcendentales ni abstenciones artificiales respecto de su lógica plena?<sup>9</sup>

A continuación, un sucinto recorrido de la razón vital para comprender esta propuesta de lectura y los horizontes a los que nos lleva.

### 3. *La razón vital: inicios e inquietudes*

En un breve ensayo de Julián Marías titulado *Realidad y ser en la filosofía española* (1955) realiza un recorrido de cómo, mediante una serie de estímulos y situaciones históricas, la filosofía española llega a problematizar

7. E. Levinas, *De la conciencia a la veille*, en Id., *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 1982, p. 58.

8. F. de Nigris, *Miguel García-Baró, breve retrato de un filósofo y de un maestro*, en Aa. Vv., *La filosofía y el Bien. Agradecimientos a Miguel García-Baró*, Ápeiron Ediciones, España 2017, p. 326.

9. *Ibidem*.

con radicalidad los temas fundamentales, como el ser, la realidad o la verdad, por una inquietud. Señala que, desde Unamuno hasta Zubiri, siendo refinada dicha inquietud como filosofía estricta al pasar por las manos de Ortega, todo comienza en un descontento e insatisfacción «frente a la noción del ser y que la ha llevado a plantear – por lo menos a empezar a plantear – el problema filosófico de la *realidad* como tal o del *haber*, y por lo tanto a buscar una metafísica que esté más allá de la ontología y pueda dar razón de ella»<sup>10</sup>. El método de la razón vital obliga al hombre a darse cuenta de que hay una realidad radical, es decir, allí donde radica todo aquello que me encuentro, que está más allá o más acá de la ontología, y desde donde lo interpreto para poder hacer *mi vida*. Vida que me ha sido donada, que está por hacer y que es tarea. No se trata de asimilación de la realidad, sino de *convivencia* con ella. Vivir es, en el fondo, convivir; ni solipsismo ni inmanentismo. La realidad «es aquello que me encuentro tal como me lo encuentro»<sup>11</sup>, en la forma y modo que sea presentada (ausencia, irrealidad, imposibilidad, presencia...). En ese encuentro interpretamos desde el punto de vista del *ser* y nos parece que es la medida de las cosas, pero se trata más bien del resultado de esa convivencia, no tanto el principio. Me encuentro con la latencia de la realidad y la necesidad de hacerla patente para *saber a qué atenerme* con respecto de ella. Ortega resalta que el ser es encontrado por el hombre siempre mediado por las cosas. Por eso llega a decir: «Si no existiese alguien capaz de preguntar qué es esto o lo otro, ¿existiría el ser?»<sup>12</sup>. El ser lo utilizamos para anticipar las cosas, para saber a qué atenernos y hacer con ellas nuestra vida; tenemos la necesidad de seguridad y buscamos la estabilidad en el ser de las cosas<sup>13</sup>. La razón vital, tras un desarrollo argumentado que no podemos plasmar aquí, afirma que el ser es una creencia, interpretación del hombre de la realidad que funciona en su vida y de la que hay que dar razón. Todo esto será desarrollado en mayor profundidad por Ortega en varios de sus escritos, pero sobre todo, en *Idea de principio de Leibniz*. La *razón vital*, que es el nombre que Ortega da a su metodología filosófica para lograr un pensamiento que no reduzca la realidad a parcelas del conocimiento o de la conciencia, busca ser responsable del dinamismo

10. J. Marías, *Realidad y ser en la filosofía española*, en Id., *La escuela de Madrid*, 3ª ed., en *Obras*, vol. V, Revista de Occidente, Madrid 1969, p. 521.

11. J. Marías, *Introducción a la filosofía*, 3ª ed., en *Obras*, vol. II, Revista de Occidente, Madrid 1969, p. 120.

12. J. Ortega y Gasset, *¿Qué es el conocimiento?* (1931), en Id., *Obras completas*, vol. IV, Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, Madrid 2010, p. 574.

13. Cfr. J. Marías, *Realidad y ser en la filosofía española*, cit.

de la vida, del acontecer en su singularidad y circunstancialidad, la duración y fluencia de ésta, exigiendo una razón que sea motivo del propio vivir y función vital, es decir, como «aprehensión de la realidad en su conexión»<sup>14</sup>. Por este motivo, la *razón vital* es desarrollada como *razón histórica*, *razón biográfica* y *razón narrativa* – que no son distintas razones, sino la misma funcionando en diferentes estratos y situaciones de la vida humana –, buscando resaltar la función y sentido de este método que es ya filosofía, desvelando que hay una realidad prefilosófica<sup>15</sup>, pre-ontológica, en la que se da la vida<sup>16</sup>. Julián Marías, con este método, hace evidente que el hombre realiza, porque le es necesaria para vivir, una *teoría intrínseca de la vida humana*. Dicha teoría, que es metafísica, se va haciendo de forma latente y necesaria, en la acción unitaria que es el vivir, reobrando sistemáticamente e integrando lo pasado, lo frustrado, lo posible, y lo no llegado a realizar aún, siempre en apertura y en convivencia con el otro y las cosas. Ortega nos dice «[...] vivir es precisamente la inexorable forzosidad de determinarse, de encajar en su destino exclusivo, de aceptarlo, es decir, resolverse a serlo. Tenemos, queramos o no, que realizar nuestro «personaje», nuestra vocación, nuestro programa vital, nuestra «entelequia»<sup>17</sup>. Esto es lo que llamaré proyecto vital, «Yo», que cada uno hace eligiendo lo *mejor* entre las posibilidades, lo sobrevenido y lo ya elegido: «un proyecto que constituye el argumento último y radical de la vida: el de ser alguien determinado, un quién insustituible que nos sentimos llamados a ser»<sup>18</sup>. La elección supone, según Ortega y Marías, que la vida es intrínsecamente moral, dado que exige la fidelidad al proyecto vital. El proyecto, tanto en Ortega como en Marías, no es como en Heidegger en que el *Dasein* se proyecta de modo que su ser coincida con la comprensión del Ser mismo, sino que es proyecto personal, proyecto vital, que se hace en y con la circunstancia, convivencia que está instalada en una tarea de salvación, proyecto de salvación personal<sup>19</sup>; el sentido de la cita de Or-

14. J. Marías, *Introducción a la filosofía*, cit., p. 173.

15. El sentido de prefilosófico en Julián Marías y Ortega se refiere a que antes de la irrupción de la filosofía ya se podía encontrar ahí, pero es mediante la filosofía que se hace patente.

16. Cfr. J. Marías, *Introducción a la filosofía*, cit.

17. J. Ortega y Gasset, *Goethe desde dentro* (1932), en Id., *Obras completas*, vol. V, Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, Madrid 2010, p. 138.

18. J. Marías, *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida*, Alianza Editorial, Madrid 1995, p. 165.

19. F. de Nigris, *La razón vital de J. Ortega y Gasset y la analítica existencial de M. Heidegger*, en «Ideas y Valores», n. 148, 2012, pp. 115-129. Recomendamos para profundizar en esta cuestión el estudio completo de Francesco de Nigris.

tega que supone el resumen de todo su pensamiento, y que requeriría ser explicada con detenimiento: «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo»<sup>20</sup>. En Heidegger, la apertura es la comprensión anticipadora de posibilidades de ser del mundo, de suerte que el ser del mundo depende de aquel que lo ha abierto proyectiva y anticipadamente, así como encontrar el sentido general del ser. En cambio, en Ortega es el de la salvación personal<sup>21</sup>, que es la fidelidad al proyecto que es «yo y mi circunstancia»<sup>22</sup>. El primer yo es *mi vida*; no es vida sustantivada como conciencia que se piensa a sí misma. *Mi vida* es proyecto y circunstancia, proyectividad circunstancial que tiene una razón de salvación circunstancial, siendo apertura al prójimo, llevando a la plenitud de las posibilidades a todo lo que me encuentro y siendo fiel al proyecto, porque las cosas me son irrenunciables al ser mi circunstancia.

Hay una responsabilidad y una alteridad, en la vida y en la *razón vital*. Hacer filosofía con la vida desborda inagotablemente todo esquema, trayendo luz y riqueza para comprender. Esto es hacer filosofía como *visión responsable*, definición propuesta por Julián Marías<sup>23</sup>.

Esta filosofía surge de una inquietud, por la situación de la cultura española y la incomodidad con la filosofía de su tiempo, tal y como he intentado plasmar. Además de ello, hay un acontecimiento fundamental, el encuentro de Ortega con otras tradiciones filosóficas, y, en especial, con el método fenomenológico y la fenomenología. La razón vital es heredera de la fenomenología, haciendo suyo el lema de Husserl: *Zu den Sachen selbst!*, y su exigencia. Sin el impulso que supuso para la filosofía de la época, la superación del positivismo y la posibilidad de descubrir dónde y qué media lo inmediato, no sería posible la filosofía española tal y como la conocemos. La razón vital surge precisamente de la pregunta por una razón capaz de comprender radicalmente la vida, sin excluir nada y caer en reduccionismos complacientes del pensamiento. Ortega, como Levinas, partió de Husserl, y llevó a cabo también una crítica radical al subjetivis-

20. J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, cit., p. 757.

21. Este es el proyecto personal que es la misma razón vital: «la vida como proyecto significa apertura sistemática que reordena o reabsorbe sistemáticamente las estructuras de elementos que radican en ella, en vista de una única estructura llamada “el hombre”, que es el término medio necesario de la vida interindividual» (F. de Nigris, *Mereología, teoría del conocimiento y metafísica de Ortega como fundamento de la Antropología Metafísica de Julián Marías*, en «Anales del Seminario de Historia de la Filosofía», XXXV, n. 1, 2018, pp. 205-232: p. 206).

22. F. de Nigris, *La razón vital de J. Ortega y Gasset*, cit., p. 116.

23. Cfr. J. Marías, *Antropología metafísica*, 2ª ed., Alianza, Madrid 1983, I. *La visión responsable*.

mo y a la «conciencia de» o «intencionalidad», así como de la *epokhé*. Si hay algo como una reducción en Ortega – así como la habrá en *Autrement qu'etre* –, no es como reducción una operación intelectual de un sujeto trascendental, sino de la radicalización misma de la realidad en la vida, la raíz de la realidad. El descubrimiento de la realidad radical y las realidades radicadas en la vida humana, y todo lo que implica para comprender la realidad, el ser y la verdad como saber a qué atenerse, son deudoras del ejercicio riguroso que proponía Husserl, pero que precisamente, por llevarlo a otra radicalidad, abre nuevos horizontes y preguntas.

#### 4. *Apuntes de la razón y la petición de una interpretación más allá del círculo de la comprensión o círculo hermenéutico*

Inspirado en la razón vital, se puede realizar una lectura del ejercicio filosófico de Levinas desde esta clave de lectura sin hacer violencia y ordenando lo pasos de este para hacer filosofía desde una razón que es ética, desde lo inmemorial que es significación y mandamiento. «Le principe ne se peut que comme commandement»<sup>24</sup>. Ciertamente, Levinas no se ha ocupado del mismo modo que los filósofos españoles, pero en sus escritos subyace una crítica y propuesta acerca de la razón. El ensayo en el que Levinas utiliza la expresión *raison vivante*, en *De la conscience a la veille*, da comienzo con la inseguridad de la razón, proponiendo en su desarrollo comprender la lucidez de la razón como una vigilia que exige vigilancia, porque inteligencia y significación no puede ser únicamente asimilación al *Mismo* como «le repos de l'identité, déjà l'intelligibilité s'assoupit, qu'elle "s'embourgeoise" dans la présence satisfaite de son lieu»<sup>25</sup>. No podemos renegar de la alteridad y resistirnos a la trascendencia, debemos encontrarnos en la insatisfacción permanente del *Deseo* que no puede ser satisfecha, vigilia constante frente la tentación de la asimilación de la identidad complacida, satisfecha. Ortega y Levinas coinciden en que filosofar es lucidez, no como conciencia que es transparencia del ser consigo mismo – conciencia ontológica –, sino vigilia de un existente o «yo» que busca una razón para vivir o resurgir a la existencia. La lucidez es el despertar del hombre que puede darse cuenta de lo que le importa. La conciencia, desde la razón vital, es el despertar a través de una inquietud que nos llama a compromete-

24. E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (1961), Le livre de Poche, Paris 2018, p. 220.

25. E. Levinas, *De la conscience a la veille*, cit., p. 58.

ternos. Ortega dice «la filosofía no es sueño – la filosofía es insomnio –, es un infinito alerta, una voluntad de perpetuo mediodía y una exasperada vocación a la vigilia y a la lucidez»<sup>26</sup>, hay una responsabilidad como disposición en la que ambos coinciden que es una alerta, estar más allá del descanso que satisface.

### 5. De la razón y la exégesis en Levinas

A pesar de que no es uno de los puntos centrales de la filosofía de Levinas, hay una crítica a la razón de forma constante, a la razón como adecuación del *intellectus ad rem*, a la conciencia que, mediante la reducción del otro al mismo, asimila, es la razón ontológica de comprensión y utilización. Esta razón es la interpretación de todo lo que encuentro como ente, y la intencionalidad sería la reducción del otro al *Mismo*. ¿Acaso hay una razón de la alteridad, razón más allá de sí *Mismo*, razón del *rostro*, razón hospitalaria, razón del Infinito? Debería ser una razón que sea viva, que sea vigilia. Tanto en *Totalidad e Infinito*, como en *De Otro modo que ser o más allá de la esencia* dedica unos apartados a la razón, que nos servirán para proponer, desde la *razón vital*, una idea de razón en Levinas. Precisamente, porque la filosofía es sistemática, es decir, con una coherencia que no está cerrada sobre sí, podemos realizar este ejercicio sin violencia. De algún modo, Levinas, al proponer la ética como estructura radical desde la que pensar la realidad y como forma de vivir concretamente con el prójimo, está ejerciendo una otra-razón que, frente a la razón que ejerce la reducción mediante la definición y tematización para servirse de lo otro para *Mismo*, razón de la inmanencia, consigue la ruptura y estar más allá de sí, una razón que se sitúa en la asimetría de la trascendencia. El horizonte de apertura que incesantemente busca Levinas, es la ruptura de la inmanencia para acoger la trascendencia que es el otro y entrar en relación respetando la separación. La separación es fundamental, dado que significa que se deja al otro ser mediante la hospitalidad, permitiendo entrar en la disposición de preservar la revelación y así lograr la ruptura de la totalización. El otro se nos revela y consigo trae la aproximación a Dios.

La única razón posible para Levinas es la que permite la enseñanza, el otro como Maestro, siendo este revelado. «Penser c'est avoir l'idée de l'infini

26. J. Ortega y Gasset, *La razón histórica [curso de 1944]*, en Id., *Obras completas*, vol. IX, Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, Madrid 2010, p. 683.

ou être enseigné. La pensée raisonnable se réfère à cet enseignement»<sup>27</sup>. Supone así que, el hombre, habitado ya por la idea del Infinito, permanece atento a la desproporción que quiebra la identidad y que preserva la *ipseidad*. La desproporción entre el *ideatum* de la idea de infinito y el pensar de esa idea, invita a una exégesis en la que el acto de interpretar se encuentra entre la Escritura y la lectura misma, obligando a siempre estar para responder, siempre reconociendo al otro como Maestro. Proximidad al Rostro y acceso a Dios. El acto de la exégesis debe estar mediado por el *Deseo metafísico*, no puede ser satisfecho, «présence de l'Infini dans un acte fini»<sup>28</sup>, recuerda Levinas. Esta interpretación exige volver a ser realizada, siendo siempre distinta y renovada, una exégesis que es interpretación diacrónica. El *Deseo metafísico* se alimenta en la misma consecución de su término que no tiene fin, no es un deseo que se satisface, como ocurre con la intencionalidad como satisfacción, sino que es el hambre que da vida y se alimenta en la medida de encontrarse con el *otro*.

La razón, de este modo, velaría responsablemente «par la structure de l'un-pour-autre inscrite dans la fraternité humaine – dans l'*un-gardien-de-son-frère* – dans l'*un-responsable-de-l'autre*»<sup>29</sup>, aproximación a su proximidad. No es una razón que lleve al descanso, porque es razón de la no-indiferencia, escéptica sin caer en el escepticismo de la indiferencia, ruptura de la sincronización. Hay una actitud de razón y de interpretación de la idea de infinito que en mí debe romper con el «círculo de la comprensión» desbordándolo, instaurando la ética, la no-violencia con el otro como maestro y como aquel que me presenta al Otro, absolutamente otro, exigiendo una exégesis y disposición vigilante «incessante réception de l'enseignement»<sup>30</sup>. Pero este método, que es disposición a la que me lleva el rostro del otro, surge porque el otro me obliga a «comparecer», me concierne, me hace responsable. «La orden es a mí mismo. «Amarás a tu prójimo como a ti mismo», o «amarás a tu prójimo, ese es tu tú mismo»<sup>31</sup>. El rostro que nos presenta al Otro como absolutamente otro, es discurso, llamada a mi responsabilidad, allá donde se da el descendimiento del Infinito en el rostro, concretización de la verdad: *Dios que viene a la idea*. El Otro es «le premier enseignement raisonnable, la condition de tout enseignement»<sup>32</sup>.

27. E. Levinas, *Totalité et Infini*, cit., p. 223.

28. E. Levinas, *Éthique et Infini*, cit., p. 87.

29. E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye 1974, p. 211.

30. E. Levinas, *Totalité et Infini*, cit., p. 223.

31. E. Levinas, *De la ética a la exégesis* 1982 en *En la hora de las naciones. Lecturas talmúdicas, Ensayos y conversaciones*, (1988), Ediciones Sígueme, Salamanca 2019, p. 148.

32. E. Levinas, *Totalité et Infini*, cit., p. 222.

Introduce en mí lo que no estaba en mí: «instaure la Raison»<sup>33</sup>, esta es la Revelación y la razón ante su mandamiento.

## 6. Conclusión y prospectiva

Esta es solo una aproximación insuficiente, pero esperanzadora para profundizar en unas filosofías que, haciéndose responsables de su tiempo, nos hablan en el nuestro, casi de una forma más viva aún. Son filosofías que habitan en el instante. Tal y como indica Julián Marías: «La filosofía, si lo es, no puede ser «cualquiera». Tiene que ser necesaria, [...], tiene que originarse, [...], tiene que ser original»<sup>34</sup>, los ingredientes de una verdadera filosofía son: «Originalidad, circunstancialidad y radicalismo son requisitos de toda filosofía auténtica»<sup>35</sup>. Ambas filosofías nos invitan a una razón y una interpretación que es responsabilidad, no-indiferencia, y que va más allá de la abstracción sin caer en el pragmatismo. Para Levinas la filosofía es:

appelée à penser l'ambivalence, à la penser en plusieurs temps, même si appelée à la pensée par la justice, elle synchronise encore, dans le Dit, la diachronie de la différence de l'un et de l'autre et reste la servante du Dire qui signifie la différence de l'un *et* de l'autre comme l'un *pour* l'autre, comme non-indifférence *pour* l'autre – la philosophie: sagesse de l'amour au service de l'amour.<sup>36</sup>

En esa definición parece que escuchamos los ecos de Ortega y su método de las salvaciones, cuando, al definirlas, el filósofo español dejó escrito en su primer libro: «Un alma abierta y noble sentirá la ambición de perfeccionarla, de auxiliarla, para que logre esa su plenitud. Esto es amor – el amor a la perfección de lo amado»<sup>37</sup>, ambos coinciden en que el método, la filosofía es «sagesse de l'amour au service de l'amour», pero no sabemos la profundidad de estas citas dado que el amor en filosofía es como Dios, siempre presente, pero Misterio que nos exige temor y temblor, responsabilidad máxima ante cualquier apofansis. Por eso es menester una razón paciente que mantenga la disposición del Infinito, una razón no-ontológica. Vemos así que nos exige la realidad misma una conceptualización

33. Ivi, p. 223.

34. J. Marías, *Razón de la filosofía*, Alianza Editorial, Madrid 1993, p. 62.

35. Ivi, p. 63.

36. E. Levinas, *Autrement qu'être*, cit., pp. 206-207.

37. J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, cit., p. 747.

que vaya más allá del Ser. No es una renuncia a la ontología; eso sería una irresponsabilidad. Tanto Levinas, como Ortega y Marías, buscan dar razón del Ser y la ontología de una forma justa, sin excesos de veneración o rechazo. La filosofía necesita el Ser y su verbalidad, pero para poder llevar la filosofía a la altura de los tiempos, es necesario explorar otras verbalidades como la del haber, el hacer, el estar y otras que llevan a poder plantear nuevas verbalidades y comprensiones de la filosofía y su historia. Se trata, por lo tanto, de hacer filosofía en una alteridad de las verbalidades, enriqueciéndose mutuamente, apoyándose unas en las otras para hacer de la metafísica el discurso en el que todo hombre de cualquier tiempo puede reconocer un Discurso que es hospitalario y justo, más universal, más concreto, plenamente personal. Estas filosofías nos revelan que no todo es palabra de Dios, pero todo remite a la Palabra de Dios, Revelación. La Revelación que nos muestra que todas y cada una de las personas son necesarias para completar la Revelación, Revelación siempre abierta, siempre por renovarse, servicio del amor.

*Abstract*

El presente artículo es el inicio de un estudio que busca establecer puntos en común entre la filosofía de Emmanuel Levinas y la filosofía española surgida a través del método de la razón vital de Ortega y Gasset y Julián Marías. Mediante una introducción a la razón vital y su comprensión de la filosofía, así como las coincidencias en el origen de ambas filosofías a partir de su inquietud por la realidad concreta y su misma inspiración fenomenológica. Mediante ello ofrecemos una lectura de Levinas y su método que desvela una razón más allá de la ontología entendida como *Deseo metafísico* y responsabilidad.

*The present article is the beginning of a study that seeks to establish common ground between the philosophy of Emmanuel Levinas and the Spanish philosophy developed through the method of vital reason (razón vital) by Ortega y Gasset and Julián Marías. Through an introduction to vital reason and its understanding of philosophy, as well as the coincidences in the origins of both philosophies stemming from their concern for concrete reality and their shared phenomenological inspiration Through this, we offer a reading of Levinas and his method that reveals a reason beyond ontology, understood as metaphysical Desire and responsibility.*