

EL "OTRO" EN LA ANTROPOLOGÍA DE E. LEVINAS

THE "OTHER" IN THE ANTHROPOLOGY OF E. LEVINAS

Pedro Ortega Ruiz

Catedrático de Universidad (Murcia-España)

“Cuanto más justo soy, también soy más culpable.

Yo estoy “en sí” por los otros (Levinas, 1993, p. 180)

Resumen:

El autor expone en este trabajo la antropología que subyace en la obra de E. Levinas. Defiende que en la base de cualquier discurso ético hay un determinado presupuesto antropológico. No hay ética sin antropología, como tampoco hay antropología sin ética; ambas van de la mano. Las relaciones del hombre con el mundo y con los demás están condicionadas por su modo de pensar sobre qué es el hombre y qué sentido y orientación quiere darle a su vida. El autor expone las dimensiones del hombre desde la perspectiva de E. Levinas: su historicidad, es decir, su vulnerabilidad, corporeidad, contingencia, limitación. Todo le sucede en una circunstancia que le condiciona y le define como ser *cir-*

cunstancial. De otro lado, el hombre es un ser abierto al otro y a los demás. Esta apertura en Levinas es radical, hasta el punto de considerar al hombre rehén del otro en su constitución como sujeto. Nadie es humano por sí solo, sino por el otro. La subjetividad viene de “fuera”. El autor aboga por poner en valor el discurso antropológico que sirva de base a una ética que se haga cargo del otro desde la compasión.

Descriptor: antropología, ética, paradigma, historicidad del hombre, apertura al otro.

Abstract:

The author exposes in this work the anthropology that underlies the work of E. Levinas. He argues that at the base of any ethical discourse

there is a certain anthropological presupposition. There is no ethics without anthropology, just as there is no anthropology without ethics; both go hand in hand. Man's relations with the world and with others are conditioned by his way of thinking about what man is and what meaning and orientation he wants to give to his life. The author exposes the dimensions of man from the perspective of E. Levinas: his historicity, that is, his vulnerability, corporeality, contingency, limitation. Everything happens to him in a circumstance that conditions him and defines him as a circumstantial being. On the other hand, man is a being open to the other and to others. This openness in Levinas is radical, to the point of considering man hostage of the other in his constitution as a subject. No one is human by himself alone, but by the other. Subjectivity comes from "outside". The author advocates the value of anthropological discourse as a basis for an ethics that takes charge of the other from compassion.

Key Words: anthropology, ethics, paradigm, historicity of man, openness to the other.

1. El sujeto levinasiano es un ser histórico

El estudio de la obra de E. Levinas se ha centrado en la ética como filosofía primera; la antropología que subyace en su paradigma ético ha quedado relegada a un segundo plano. "Y, sin embargo, es desde esta antropología como hay que entender la ética levinasiana" (Ortega, 2016, p. 252). Es el *otro*, desde su radical alteridad, el punto de partida y la clave de bóveda de toda la ética levinasiana. Es el *otro*, como ser *histórico*, concreto, el que sustenta un modo determinado de estar el hombre en el mundo y de relacionarse con los demás. A una determinada antropología corresponde una determinada ética. Una no se da sin la otra.

"Las filosofías metafísicas, en cualquiera de sus formas, han pensado la vida desde una razón descorporeizada, una razón sin re-

lato y sin historia" (Mêlich, 2021, p. 15). Frente a esta concepción idealista que concibe al hombre como un ser autónomo, independiente en su existencia; un ser abstracto, universal que sobrevuela el tiempo y el espacio, Levinas lo fija en "el aquí" y en "el ahora", un ser atado a la historia, un ser espacio-temporal: "El yo, de pies a cabeza, hasta la médula de los huesos, es vulnerabilidad" (Levinas, 2011, p. 123). Levinas no concibe un ser imaginario que se haga cargo del otro. No es la idea universal, abstracta que se tiene del hombre la que se compadece del otro en su situación de necesidad, sino la *experiencia* de sufrimiento del hombre concreto: "El otro nos concierne incluso cuando un tercero le daña, y en consecuencia estamos ahí ante la necesidad de la justicia y de una cierta violencia" (Levinas, 1993, p. 133). Es obvio que Levinas tiene presentes, no las ideas sobre el hombre, sino el rostro vulnerable de los seres humanos. La concepción universalista, abstracta del hombre ha contagiado el discurso antropológico y sociológico hasta el punto de que "hablamos de *exclusión*, pero no de excluidos; hablamos de *inmigración*, pero no de inmigrantes; de *diferencias culturales*, pero no de diferentes" (Ortega y Romero, 2019, p. 73). Levinas rompe con la concepción idealista del hombre como ente universal; solo en el rostro del otro, el hombre se hace accesible: "El ser no será, por tanto, la construcción de un sujeto cognoscente, al contrario de lo que pretende el idealismo. El sujeto que se abre al pensamiento y a la verdad del ser – a los cuales se abre incontestablemente – lo hace por un camino del todo diferente a aquel que permite ver al sujeto como ontología o inteligencia del ser" (Levinas, 2011, p. 72). "El ente en cuanto tal (y no como encarnación del ser universal) no puede hallarse más que en una relación en la que se le invoca. El ente es el hombre, y solo en cuanto prójimo es el hombre accesible, solo en cuanto rostro" (Levinas, 1993, p. 20). Bauman (2022, p. 219) concluye: "El otro, como *categoría abstracta* simplemente no tiene nada que ver con "el otro" que yo conozco".

El hombre que conocemos por la experiencia es un ser "circunstancial", vive en *una* circunstancia que le condiciona y le define. Nuestro "estar en el mundo", nuestra manera de vivir depende del lugar y de la cultura en la que hemos nacido y crecido. "Es el ser *histórico*, situado, vulnerable y necesitado, *arrojado del Paraíso* el que tiene que vérselas en la tarea indelegable de tener que existir, y existir como *humano* en un mundo poblado por *otros*" (Ortega, 2016, p. 254). Este carácter "circunstancial", *histórico* del hombre hace que sea reconocible en su identidad y no se diluya en una idea universal, en una supuesta realidad que no deja de ser pura ficción. Levinas se aparta del concepto de hombre, en tanto que entidad abstracta, defendida por el idealismo, reafirmando el carácter *condicionado* de lo humano: "el prójimo... antes de ser individuación del género *hombre, animal racional, voluntad libre*, o esencia del tipo que sea, es el perseguido del cual soy responsable hasta el punto de convertirme en su rehén" (Levinas, 2011, p. 114). La relación ética, responsable, solo se da entre seres históricos, no entre ideas sobre el bien y el mal. Éstas no nos sacan de la indiferencia del *mí mismo*, del "yo", sino la *experiencia del sufrimiento* del otro, su rostro vulnerable. El rostro habla, es significación (Levinas, 2015), es palabra, y "perfora de alguna manera, su propia esencia plástica, semejante a alguien que abriera la ventana en la que su figura ya se vislumbraba" (Levinas, 1974, p. 59).

El yo trascendental cartesiano no encuentra lugar en la antropología levinasiana; no es una esencia con apariencias de hombre, su historicidad, su corporeidad le sitúan en *una* circunstancia concreta desde la cual se le entiende y se le interpreta. Tampoco es la "conciencia reflexionante" que se repliega en sí misma, como sostiene la fenomenología husserliana, y convierte al otro en objeto de conquista o tema de estudio. Para Levinas, "el sujeto no es un yo trascendental intercambiable por otro; tampoco es otro yo al que doy voz desde la absolutez de

la conciencia que me constituye, ni siquiera otro polo en una previa comunicación que me incluye a mí y desde la cual lo "tuteo". El sujeto es la experiencia del otro como totalmente otro, que se me impone pasivamente como algo único no deducible de ninguna categoría" (Pintor-Ramos, 2011, p. 22). En Levinas, la proximidad del rostro del otro no es conciencia de la proximidad. "Es obsesión que no se confunde con una conciencia hipertrofiada, es una conciencia a contracorriente que invierte la conciencia. Un acontecimiento que despoja a la conciencia de su iniciativa, que me deshace y me coloca ante otro en estado de culpabilidad, un acontecimiento que me convierte en acusado" (Levinas, 1993, p. 76). Levinas rechaza todo intento de justificar el yo trascendental desde la conciencia de la fenomenología husserliana: "Lo "absolutamente otro" no se refleja en la conciencia. Se resiste de tal forma que ni su resistencia se convierte en contenido de conciencia" (Levinas, 1974, 61). La subjetividad no hay que buscarla "en un movimiento reflexivo sobre sí mismo, en la conciencia de sí, sino tan solo en el movimiento de una respuesta, consentida desde ahora, a la llamada de la alteridad" (Chalier, 1995, p. 73).

La subjetividad levinasiana rompe con una ontología totalizante que había hecho de la metafísica el marco único para entender al hombre. Tal concepción antropológica representa el triunfo del ser que niega lo diferente y lo particular en aras de lo universal y abstracto; responde a una visión mesiánica del sujeto (hombre) que vendría a liberarlo de las miserias que lo atenazan. Esta visión metafísica del hombre "ofrece consuelo y seguridad para soportar la ambivalencia, la ambigüedad y la incertidumbre del mundo del devenir, para hacer frente al sufrimiento y la muerte" (Mêlich, 2010, p. 52), situándolo como señor triunfador, pero a costa de reducir a los demás a la condición de esclavos (Pintor-Ramos, 2011). Esta posición idealista ha traído de la mano a la razón instrumental como "herramienta" eficaz para domesticar a la

sociedad, creando una conciencia colectiva, una cultura que sitúa en el progreso la salvación de la humanidad, sin límites éticos que se interpongan al principio de que "el fin justifica los medios". Una cultura en la que "el espectador es remitido nuevamente a su propia cotidianidad y a su rutina entre la fábrica, la oficina y el tiempo libre programado" (Zamora, 2004, p. 95).

La filosofía idealista ha conducido a una sociedad *líquida* en la que el individuo se diluye y desaparece en el colectivo de seres anónimos, atomizados; ha propiciado una sociedad cuya característica principal es la indiferencia y la frialdad, la incertidumbre y la inseguridad que rigen las relaciones interhumanas. "Las pautas y configuraciones ya no están "determinadas, y no resultan "autoevidentes" de ningún modo; hay demasiadas, chocan entre sí, y sus mandatos se contradicen, de manera que cada una de esas pautas y configuraciones ha sido despojada de sus poderes" (Bauman, 2003, p. 13). En esta sociedad hay, obviamente, muestras de solidaridad, pero coexisten con otras formas depredadoras de la dignidad humana; representan dos mundos distintos, paralelos, cada vez más alejados, sin que se perciban signos de acercamiento entre ellas. La solidaridad se considera una obra benéfica, plausible incluso, pero como algo "añadido" a una conducta "normal" de ciudadanos también "normales" que se rigen por otros principios menos éticos: la defensa a ultranza del interés propio.

Para la antropología cartesiana, el otro y el yo son seres ontológicamente separados. El texto bíblico (Gn. 4, 9) refleja muy bien esta posición en la respuesta de Caín a Yahvé: "¿Acaso soy yo el guardián de mi hermano?". Levinas, interpretando este texto, escribe: "La respuesta de Caín es sincera. En su respuesta falta únicamente lo ético; solo hay ontología: yo soy yo y él es él. Somos seres ontológicamente separados" (Levinas, 1993, p. 136). En esta respuesta de Caín se desarrolla la antropología cartesiana

que llega hasta nuestros días. Levinas, a través de sus escritos, concibe al sujeto como un ser *encarnado*: "El sujeto es de sangre y carne, hombre que tiene hambre y que come, entrañas en una piel, y por ello, susceptible de dar el pan de su boca o de dar su piel" (Levinas, 2011, p. 136). Es el ser marcado por la vulnerabilidad, la necesidad y la incertidumbre, por la "circunstancia" de la corporeidad como forma de ser y existir: "La corporeidad, y todo lo que ella implica, no puede "ponerse entre paréntesis" (Mêlich, 2010, p. 75). *Somos cuerpo*, no pequeños dioses caídos del cielo. La contingencia y la fragilidad no es una categoría metafísica, por el contrario, es el equipaje de ruta que acompaña a todo ser humano; responde a una antropología basada en la lógica de la debilidad, de la vulnerabilidad (no en la lógica de la fortaleza), aquella que resalta que "la posibilidad del acontecimiento de la subjetividad solo puede "operar" en formas existenciales frágiles y no en formas metafísicas fuertes" (Biesta, 2017, p. 161). La subjetividad levinasiana no se reduce a una "idea" que nos hacemos sobre el hombre; no es un ente universal situado fuera del tiempo y del espacio, como sostiene el idealismo. Toda filosofía metafísica, y el idealismo lo es, sostiene que "hay *algo* en el mundo, en la vida, en los seres humanos, de *orden sustancial* y, por lo tanto, eterno, inmóvil e inmutable, algo, por tanto, que trasciende al cuerpo y que es independiente de él" (Mêlich, 2010, p. 23). La subjetividad en Levinas es una realidad *corpórea*, de carne y hueso, inmersa en la historia, en *una circunstancia*. Porque hay inmanencia, hay ética, hay subjetividad; porque el hombre es una realidad *contextual, situada*, hay ética, es decir, *responsabilidad*. Entre seres "ideales" no hay, ni puede haber responsabilidad. Las ideas no son responsables unas de otra. Prescindir de la realidad histórica del hombre, situarlo en "tierra de nadie", es hacer irreconocible la ética en Levinas.

La lectura de cada una de las páginas que configuran la magna obra de Levinas nos muestra el perfil de una concepción del hombre refractaria al idealismo que ha configurado toda una forma de pensar y vivir en la sociedad occidental. Todos los ámbitos del saber: social, económico, político, educativo, moral, religioso... han sucumbido a este paradigma. La Razón Ilustrada se ha impuesto como la única herramienta válida para "explicar" e interpretar al hombre y dictar su modo de pensar y vivir. El sistema socio-económico y el funcionamiento de las instituciones están fuertemente condicionados por el pensamiento idealista. Nada escapa a su control. La Razón Ilustrada "muestra una *querencia* inevitable al totalitarismo, a reducir la pluralidad a la unidad, la diferencia al Todo" (Ortega, 2016, p. 252), incluso a "la justificación de la violencia al degradar las experiencias de sufrimiento y de fracaso a la subcategoría de accidentes, mientras consideran esencial lo que no muere o siempre permanece" (Mate, 2011, p. 11). Y la experiencia nos muestra que "no hay un "modelo de ser" al que podamos remitirnos y ajustarnos para saber cómo ni de qué manera tenemos que habérmolas con los demás, con el mundo y con nosotros mismos" (Mêlich, 2010, p. 182). No hay un único paradigma que abarque todas las formas de pensar y vivir del ser humano. El hombre se resiste a ser "explicado" suficientemente desde cualquier paradigma. Es un ser poliédrico, con muchas caras, y todas le pertenecen, y ninguna, aisladamente, agota su realidad humana. Intentar hacerlo es caer en un reduccionismo mutilador que desfigura la realidad histórica, existencial del hombre.

2. El sujeto levinasiano es un ser *para el otro*

En los albores de la humanidad ya aparecen dos formas contrapuestas de entender la relación del hombre con el otro, una representada por Caín: "¿Acaso soy yo el guardián de mi hermano?", y otra puesta en boca de Yahvé: "¿Dónde está tu hermano Abel?" Estas dos formas de entender

la relación del hombre con el otro atraviesa la historia de la filosofía occidental. Descartes y Hegel, pasando por Kant, marcarán el apogeo y dominio de la corriente idealista que establece la autonomía del sujeto en su constitución como sujeto y su independencia en su relación con el otro. Es en el siglo XX cuando se produce la irrupción de otra manera de pensar al hombre como un ser *histórico, contextual, abierto* al otro de la mano de filósofos judíos (Buber, Rosenzweig, Horkheimer, Adorno...) y otros no judíos (Scheler, Jasper, Mounier, Heidegger, Ortega, Zubiri, ...). Pero es E. Levinas, filósofo judío, el que marca un giro radical de una concepción del hombre como *ser en sí y para sí*, a otra que lo entiende como *ser para el otro* desde su radical alteridad. "El para sí de la identidad ya no es para sí. La identidad de lo *mismo* en el "yo" le viene de fuera a su pesar, como una elección o como la inspiración al modo de la unicidad de lo asignado. El sujeto es para el otro, su ser desaparece para el otro, su ser muere en significación" (Levinas, 2011, p. 106).

El hombre es un ser *relacional*. La *relacionalidad* forma parte de su estructura antropológica. No es un ser *en sí y para sí*, sino que toda su razón de ser, como *humano*, está en el *otro* que le constituye como humano. No responde o se conjuga con la expresión: *Yo soy*, sino con el imperativo: *Sé tú*, que viene del *otro*. El hombre, en su existencia como humano, es una permanente actitud de "obediencia" al otro que viene de "fuera", "el extranjero, el huérfano y la viuda", en expresión de E. Levinas. Es un constante "*heme aquí*" sin posibilidad de renuncia o sustitución; es un ser consagrado al otro, asignado al otro sin posibilidad de elección. Significa la "instauración de un ser que no es *para sí*, que es *para todos*, que es a la vez ser y desinterés; el *para sí* significa conciencia de sí; el *para todos* significa responsabilidad para con los otros, soporte del universo" (Levinas, 2011, p. 185). Esta es la idea original y soporte de la ética levinasiana: su radical dependencia del otro, la alteridad

irreductible al mismo, al "yo". Si se prescinde de la concepción antropológica que está en la base de la ética levinasiana, ésta se hace del todo irreconocible. Hay responsabilidad indeclinable hacia el otro porque el otro forma parte del sujeto (hombre) como pregunta y como respuesta. No hay subjetividad sin responsabilidad, como tampoco hay responsabilidad sin la apertura al otro como estructura antropológica, como modo de ser y de existir. La visión solitaria del yo ("yoismo"), desde Descartes, Kant y Husserl "han confundido con exceso el orden ontológico y el orden psicológico en su visión del individuo humano. Que la persona pensante sea irreductiblemente una realidad individual y autónoma, ¿exige acaso que el yo, expresión psicológica de la persona en el mundo de los fenómenos, haya de estar radical y cerradamente solo?" (Laín, 1968, p. 15), se pregunta Laín. Para este autor, "el solipsismo metafísico es una construcción mental artificiosa, injustificada y penúltima" (1968, p. 16).

No está suficientemente tratada la estrecha dependencia de la ética levinasiana respecto de una determinada concepción del hombre. La originalidad de su ética ha eclipsado su antropología. Y nada se puede explicar en Levinas si se pasa por alto la base teórica en la que se apoya. Es cierto que Levinas trata la responsabilidad en términos éticos como la estructura fundamental, esencial de la subjetividad. "La ética... no viene a modo de suplemento de una base existencial previa; es en la ética, entendida como responsabilidad, donde se anuda el nudo mismo de lo subjetivo" (Levinas, 2015, p. 79). Pero el mismo Levinas (2015, p. 80) dice a continuación: "La subjetividad no es un para sí; es, una vez más, inicialmente para el otro". La ética levinasiana responde a una estructura moral original, es decir, "la condición del ser humano en la que el sujeto se levanta ya, se despierta, como ser moral *teniendo que responder al otro y teniendo que responder de él*" (González-Arnáiz, 2021, p. 165). Es la irrupción del otro en el mundo del

"yo", el hecho de estar "habitado" por el otro, fracturado en su misma estructura antropológica la que le saca de la indiferencia, de la "tierra de nadie" y le sitúa frente a él como *alguien* que viene de un modo imprevisto. "No ser dueño de sí, sino rehén del otro, es lo que hace que el hombre sea un *extraño* para sí mismo porque depende de los demás" (Ortega, 2016, p. 253). "No somos los dueños de nuestra propia casa, somos extranjeros para nosotros mismos", escribe Mêlich (2021, p. 22). Es presencia o proximidad que "llega a su punto *superlativo* como mi inquietud que no cesa, se convierte en única, y desde ese momento uno olvida la reciprocidad como si se tratase de un amor del que no se espera correspondencia" (Levinas, 2011, p. 142); es pasión, inquietud, obsesión por el otro que no cesa, una relación responsable que "me cuestiona, me vacía de mi mismo y no cesa de vaciarme al descubrirme recursos siempre nuevos", escribe Levinas (1974, p. 56).

Estar "asignado" al otro no es el resultado de una elección. Por el contrario, el sujeto está unido al otro antes de ser reconocido, antes de ser elegido. "El rostro del prójimo significa para mí una responsabilidad irrecusable que antecede a todo consentimiento libre, a todo pacto, a todo contrato" (Levinas, 2011, p. 150). La heteronomía, la pasividad, la inquietud y la obsesión por el otro son características que definen a la ética levinasiana, inseparables de una antropología que concibe al sujeto como un ser que se "explica" y constituye *desde el otro y para el otro*. Esta interpretación de la subjetividad constituye la "piedra de escándalo" para la filosofía occidental; ni siquiera Heidegger (2012) se atrevió a llegar a tanto en su pretensión de superar una etapa en la filosofía dominada por el idealismo hegeliano. Heidegger busca en la inmediatez y originalidad de la conciencia la esencia de la subjetividad. Se percibe en este planteamiento de la subjetividad la influencia de Husserl. Tampoco Buber (1982) logra superar la barrera ontológica que separa al yo del tú.

La relación dialógica se da entre sujetos ya existentes, separados en una relación simétrica; la relación "entre" el *yo* y el *tú* no convierte al "yo" en rehén del otro. Solo hay un "desplazamiento" en la iniciativa a la relación "entre" el *yo* y el *tú* respecto al sostenido por Levinas, que siempre está en el otro, pero ambos (*yo* y *tú*) permanecen en una situación de igualdad: "El hecho fundamental de la existencia humana es el hombre con el hombre" (Buber, 1981, p. 146), resaltando la relación *con* el otro en un plano de simetría. El planteamiento de Buber tiene resonancias husserlianas cuando atribuye a la conciencia un papel determinante en la constitución del sujeto. "El hombre se torna un *Yo* a través del *Tú*. Aquello que lo confronta y desaparece, los fenómenos de la relación se condensan o se disipan. En esta alternancia la conciencia del compañero que no cambia, del *yo*, se hace más clara y cada vez más fuerte. Seguramente, ella aparece aún comprometida en la trama de la relación con el *Tú*; es la conciencia gradual de lo que tiende hacia el *Tú* sin ser el *Tú*" (Buber, 1982, p. 18). Levinas es muy crítico con la posición de Buber: "Si la relación con la ileidad fuese una relación de conciencia, "el" designaría un tema, como lo indica probablemente el "tú" en la relación *yo-tú* de Buber. Buber jamás ha expuesto positivamente el elemento espiritual en el que se produce la relación *yo-tú*" (Levinas, 2011, p. 57).

La subjetividad en Levinas se sitúa en el ámbito de la *responsabilidad*, de la ética, no en el ámbito del "deber" que supondría la obediencia a una norma o ley que viene y se impone desde "fuera"; no nace de la obediencia a una ley o principio universal sobre los derechos humanos la que nos convierte en *humanos*, sino de nuestra respuesta responsable al sufrimiento del otro, de la *experiencia* del sufrimiento. "Solo siendo responsables del Otro, de su vida y de su muerte, de su gozo y de su sufrimiento, accedemos a la humanidad. Por eso, la pregunta ética no es "¿qué es el hombre?", sino ¿dónde

está tu hermano? (Gn, 4, 9-10)". Y la respuesta inhumana sería: "No soy el guardián de mi hermano". "¿Por qué he de sentirme responsable en presencia del rostro?" (Bárcena y Mèlich, 2000, p. 17).

En Levinas, el *yo* es "encausado", asignado, elegido sin decisión previa, sin un acto de la conciencia; es radical dependencia, obediencia al otro, pura pasividad: "La condición – o la falta de condición – de rehén se acusa en el *Yo* cuando se aproxima al prójimo. Pero también su *elección*, la unicidad de aquel que no puede ser sustituido. No es ya el individuo de un género llamado *Yo*, no es "un caso particular" del "*Yo*" en general. Es el *Yo* que habla en primera persona, como aquel a quien Dostoievski hace decir: "Soy el más culpable de todos", en la obligación de cada uno hacia los demás, el más obligado, el único. Aquel cuya obligación para con los demás es infinita; aquel que, sin preguntarse por la reciprocidad, sin plantearse preguntas acerca del otro en la proximidad de su rostro, jamás puede liberarse del prójimo" (Levinas, 1993, p. 196).

La relación con el otro (*para* el otro), en Levinas, es una relación *asimétrica* que acontece en la obediencia a la "autoridad" del rostro vulnerable del otro. El otro, en Levinas, no es un *yo* situado frente o junto a mí. Está en otro nivel: es "el extranjero, el huérfano y la viuda", en expresión de Levinas. "Lo que se afirma en la relación con el Rostro es la asimetría: en el punto de partida me importa poco lo que otro sea con respecto a mí, es asunto suyo; para mí, él es ante todo aquel de quien *yo* soy responsable" (Levinas, 1993, p. 150-151). Y nos da una definición de la ética como *cuestionamiento* del Mismo: "Un cuestionamiento del Mismo que no puede hacerse en la espontaneidad egoísta del Mismo, se efectúa por el Otro. A este cuestionamiento de mi espontaneidad, por la presencia del Otro, se llama ética" (Levinas, 2012, p. 67). Esta condición de ser *para otro* comienza en el *yo* antes de toda conciencia, antes de toda prescripción, "como si el

yo obedeciese antes de haber oído o entendido, como si la intriga de la alteridad fuese anterior al saber” (Levinas, 1993, p. 194). “Por eso, el Yo, como conciencia, siempre llega demasiado tarde a la cita. Y llega tarde porque precisa de una voz que le saque del sopor del psiquismo en el que está como recostado y viviendo su vida..., pero sin sentido alguno, sin dirección” (González-Arnáiz, 2021, p. 178). El hombre es *a nativitate* un ser *relacional*, un ser obligado a responder del otro. Y en esta relación responsable (ética) el ser humano *se dice* a sí mismo como sujeto. Este “decirse” es el fundamento de la subjetividad. Pero el “decirse” no depende de él, sino del otro que le invoca o demanda desde su radical alteridad. “El Yo – que soy yo mismo – se encuentra metido de lleno en un mundo relacional, sin proponérselo. Y, por eso, se ve en la *ob-ligación* de tener que responder, sin que pueda canalizar dicho requerimiento a través de discursos elaborados o preparados de antemano” (González-Arnáiz, 2021, p. 201).

Levinas introduce en su discurso sobre la ética el concepto de “substitución” como categoría nuclear de su ética. Esta es la clave que mejor explica la dimensión del hombre como un ser *para* el otro. La substitución levinasiana está inspirada en la “expiación” bíblica. Substitución y expiación son términos sinónimos con significados idénticos. El Segundo Isaías, en los cánticos del Siervo de Yahvé (Is. 42-56), describe ampliamente el perfil del Siervo que se ofrece en sacrificio a Yahvé para expiar los pecados de su pueblo. El concepto de substitución en Levinas encaja perfectamente con el concepto bíblico del mismo: “No he hecho nada y siempre he estado encausado, perseguido. La ipseidad dentro de su pasividad sin *arjé* de la identidad es rehén. El término Yo significa *heme aquí*, respondiendo de todo y de todos. La responsabilidad para con los otros no ha sido un retorno sobre sí mismo, sino una crispación exasperada, que los límites de la identidad no pueden retener” (Levinas, 2011, p. 183). Responder *del otro*, sin

previo consentimiento, es la mayor muestra de pasividad y obediencia de la que es capaz el sujeto. Ser “asignado” al otro para sufrir por él, sin posibilidad de traspasar mi responsabilidad a otro, es la mayor apuesta ética de Levinas. La substitución es una obsesión, una intriga, una inquietud lacerante que no reconoce descanso. Es una permanente tensión del yo hacia el otro desde el vaciamiento del “yo”, que no significa alienación “puesto que el Otro en el Mismo es mi substitución del otro conforme a la *responsabilidad*, por la cual, en tanto que *irreemplazable*, yo estoy asignado” (Levinas, 2011, p. 183). Quien expía no es un ente abstracto; “es esa expiación original e involuntaria porque es anterior a la iniciativa de la voluntad, anterior al origen” (Levinas, 2011, p. 188). Para Levinas no hay ser humano que pueda decir “soy yo” sin decir al mismo tiempo “soy tú”, el *otro* que invoca mi nombre y me llama a la existencia *humana*. Es el *otro* quien, desde lo más íntimo de nuestro ser, nos reclama su reconocimiento, nos anuncia su presencia. El otro es la “mala conciencia” para el “yo”. “Es cuestión que no espera respuesta a modo de informaciones. Cuestión que apela a la responsabilidad” (Levinas, 2014, p. 38). Sin el *otro* nos diluiríamos en una idea abstracta de hombre sin identidad humana. Es el *otro* quien nos hace *humanos*.

La substitución levinasiana ha levantado fuertes críticas entre los teóricos de la ética (Miller, 2017), hasta el punto de calificar de “mixtificación” al discurso de Levinas. Miller le acusa de hacer un discurso esotérico, de no desprenderse de sus raíces o creencias judías. “Quizás, por ello, alguien prefiera pensar que se trata de una filosofía *hermenéutica* del judaísmo, comparable a otras hermenéuticas de linaje fenomenológico” (Pintor-Ramos, 2011, p. 17). Quizás la crítica que se vierte sobre la ética levinasiana tenga más que ver con la “extrañeza” que produce en el modo de pensar de la filosofía occidental, reacia a desprenderse de una antropología que ha ido de la mano de la ontología,

instalándose, con ello, en un discurso esencialista.

En el fondo de este rechazo a la subjetividad levinasiana se percibe la resistencia al *nuevo* concepto de *trascendencia* que introduce Levinas (2014). Para él, la trascendencia no está *allá arriba*, en un mundo ideal, sino *acá abajo*, dentro de nosotros cuando hospedamos y acogemos al otro, cuando nos hacemos responsables de él. "Lo absolutamente Otro... conserva su trascendencia en el seno de la historia" (Levinas, 2012, p. 64). La trascendencia "es la responsabilidad misma como apertura radical al otro, responsabilidad que no hemos elegido y de la cual no nos podemos desprender" (Ortega, 2022, p. 29). Hay trascendencia porque hay inmanencia, porque hay seres humanos que acogen y se hacen cargo del otro, porque responden *del* otro, porque hay *experiencia* de la compasión. "Lo "radicalmente trascendente" únicamente se puede expresar desde lo "radicalmente inmanente" (Mêlich, 2010, p. 23). La inmanencia de la vulnerabilidad del otro hombre necesitado de compasión, Levinas (2014, 36) la expresa en estos términos: "La muerte del otro hombre me pone en tela de juicio y en cuestión, como si de esta muerte invisible al otro que se expone, yo me convirtiera, por mi eventual indiferencia, en cómplice... y como si yo mismo tuviera que responder de esta muerte del otro y de no dejar al otro solo en su soledad mortal".

Otra de las críticas al paradigma ético de Levinas se refiere a la *libertad*. Estar "asignado" al otro sin posibilidad de elección cuestiona la libertad, dimensión nuclear de la subjetividad. Pero Levinas aborda la libertad desde el ámbito de la ética, desde la responsabilidad, no desde la ontología. Solo el hombre es libre, se constituye en *sujeto*, cuando se hace cargo del otro, cuando sale de la indiferencia y asume la condición de rehén del otro. "Paradójicamente, es en tanto que *alienus* – extranjero y otro – como el hombre no está alienado" (Levinas, 2011, p. 115); lo que

podría considerarse pérdida de libertad, desde la filosofía cartesiana, se convierte en la razón de ser del hombre libre para Levinas. El ámbito de la ética no es el ámbito de la ontología; Levinas no los confunde; y hace una dura crítica del concepto de la libertad en la filosofía occidental: "Tal es la definición de la libertad: mantenerse contra lo Otro a pesar de la relación con lo Otro, asegurar la autarquía de un yo. La tematización y la conceptualización, por otra parte inseparables, no son una relación de paz con el Otro, sino supresión o posesión del Otro. La posesión, en efecto, afirma lo Otro, pero en el seno de una negación de su independencia" (Levinas, 2012, pp. 69-70).

La subjetividad, como rehén del otro, no es la subjetividad de la "esencia". La substitución y la responsabilidad, como modo de libertad, no tienen cabida en el discurso ontológico. Levinas sitúa en la imposibilidad de desentenderse del otro, en la imposibilidad de alejarse del otro, la razón de ser o causa de la libertad. El hombre es libre porque no puede alejarse del otro, no puede dejar de responder de él. Y se pregunta de dónde viene la limitación de la libertad: "Es extremadamente importante saber si la sociedad, en el sentido corriente del término, es el resultado de una limitación del principio que dice que el hombre es un lobo para el hombre; o si, por el contrario, resulta de la limitación del principio según el cual el hombre es *para* el hombre" (Levinas, 2015, p. 69). Para Levinas lo social, con sus instituciones y sus leyes proviene de la limitación de "lo infinito que se abre en el seno de la relación ética de hombre a hombre" (Levinas, 2015, p. 69). Es la ética el ámbito de la libertad, el ámbito de la relación responsable del hombre *para* el hombre; aquella relación que se da entre seres concretos necesitados de compasión.

Levinas (2014) habla de una libertad "vigilada", avergonzada de sí misma. Vergüenza por sentirse culpable cuando la ejerce porque

“cuando decido libremente algo solo tengo en cuenta mis intereses, desconociendo no solo la presencia del otro, sino su autoridad. Su autoridad le viene de que tiene la llave de acceso a la humanidad, una llave de la que cada cual puede disponer siempre y cuando uno se haga cargo de la debilidad del otro” (Mate, 2018, p. 146). La posición de Ortega y Gasset sobre la libertad difiere de la sostenida por Levinas. Rechazando la concepción eleática (inmutabilidad, estabilidad, permanencia) del hombre, Ortega y Gasset (1975, p. 49) defiende que la sustancia del hombre es precisamente “cambio”: “Ser libre quiere decir carecer de identidad constitutiva, no estar adscrito a un ser determinado, poder ser otro del que se era y no poder instalarse de una vez y para siempre en ningún ser determinado. Lo único que hay de ser fijo y estable en el ser libre es la constitutiva inestabilidad”. La existencia humana, nuestra vida, no es “una entidad que cambia accidentalmente, sino al revés, en ella la “sustancia” es precisamente cambio, lo cual quiere decir que no puede pensarse eleáticamente como sustancia” (1975, p. 51). La posición del filósofo español en nada coincide con el enfoque de Levinas sobre la libertad; la posición de ambos se sitúa en un plano muy distinto: el uno obvia el plano ético, se fija en la observación de la experiencia de la vida; Levinas, en cambio, sitúa la libertad en una *nueva* trascendencia, como responsabilidad hacia el otro desde la inmanencia.

La posición ética de Levinas ha generado, inseguridad, miedo entre los teóricos del discurso moral-ético. Acostumbrados a la “seguridad” que genera la ética kantiana, abrazarse a una ética que todo lo deja a la intemperie genera inquietud e incertidumbre, la “mala conciencia” de no haber sido lo suficientemente responsables en la respuesta al otro necesitado: “Cuando digo “cumpló con mi deber” estoy mintiendo, puesto que no estoy nunca liberado frente al otro” (Levinas, 2014, p. 84). El paradigma ético levinasiano implica asumir la incertidumbre que conlleva la

conducta ética; es un paso arriesgado. Pero el miedo a lo que puede pasar siempre ha estado presente en la historia de la humanidad; siempre ha sido una obsesión del hombre dominar el tiempo y nunca lo ha conseguido. Es consecuencia de su condición natural de ser un animal biológicamente inacabado. Acostumbrarnos al miedo, al riesgo, a la inseguridad es una disciplina que siempre será una competencia por aprender. Y es un paso que necesita “el discurso ético de responsabilidad moral para dar cuenta de una subjetividad ex-puesta, merced a la cual el sujeto se ve obligado a dar una respuesta, inaugurando así el territorio del significado moral de todo comportamiento humano significativo” (González-Arnáiz, 2021, p. 218).

Considero que la substitución en Levinas es un paso obligado en él si se parte de una concepción antropológica que entiende al hombre como un ser constituido en sujeto *desde* el otro y *para* el otro. Si la apertura del hombre hacia el otro es constitutiva de su identidad como ser humano, entonces la *dependencia* antropológica respecto del otro se convierte en la clave “explicativa” o causa de su *condición humana*. La condición de rehén del otro, la pasividad y la obediencia al otro serán una mera consecuencia. Levinas es coherente con su punto de partida, y llega, en su discurso, arriesgado, inédito, “escandaloso”, hasta sus últimas consecuencias: “Esta manera de ser para el otro, es decir, de ser responsable por el otro es algo terrible puesto que significa que si el otro hace cualquier cosa soy yo el responsable. El rehén es aquel que hallamos responsable de lo que no ha hecho. El que es responsable por la falta de *otro*. Soy en principio responsable y ello antes de la justicia que distribuye, antes de las medidas de la justicia” (Levinas, 2014, p. 84).

3. Consideraciones finales

“Un siglo marcado perdurablemente por el odio hacia el otro hombre, el desprecio cotidiano hacia él y la sordera ante su llanto somete a

todos a la tentación del nihilismo, una de cuyas crueles vicisitudes es el individualismo de las sociedades occidentales" (Chalier, 1995, p. 9). Los filósofos contemporáneos a Levinas no supieron hacer frente a este planteamiento destructivo de la sociedad de su tiempo. Las esperanzas puestas en la Ilustración se tornaron en decepción (Horkheimer y Adorno, 1994): genocidios, guerras, exilios masivos forzados, limpieza étnica... "Basta echar una ojeada a nuestro más reciente pasado y a la situación actual para ver hasta qué punto una concepción idealista del hombre se torna una defensa demasiado débil para detener tanta barbarie" (Ortega y Romero, 2019, p. 170). Y "no estamos hablando de una época histórica remota, de un pasado clausurado, si es que existe algún pasado que lo esté, al que nos enfrentemos desde la distancia tranquilizadora de historización, sino de una herida abierta y quizás no cicatrizable" (Zamora, 2004, p. 24). Lo que nos ha ocurrido y "nos está pasando" no son sucesos acaecidos por obra del destino o por azar; están *causados* por una manera de pensar, de concebir al hombre y al mundo en la que todo se condiciona al propio interés, al margen de la relación ética que nos vincula con el otro y con los demás. Tratar de argumentar la inhumanidad de tanto sufrimiento sería una ofensa para las víctimas, pues es un hecho que quienes lo han padecido, han vivido para contarlos. "Es preciso dejar atrás el horizonte en que matar, extorsionar o torturar son vistos como excesos circunstanciales que pueden borrar tan pronto como el ejecutor decida abandonarlos" (Zamora, Mate y Maiso, 2016, p. 11).

No considero que el idealismo sea una fuerza del "mal", pero al entronizar al Yo como un *absoluto* está convirtiendo al otro en un ser instrumental. "El yo es la crisis misma del ser y del ente en lo humano" (Levinas, 1993, p. 177). Lo *humano* no está en el ser, ni en el ente, sino en *alguien* concreto. La filosofía idealista cartesiana no representa el "mal absoluto", pero tampoco la tabla de salvación de la humanidad, como auguraba la

Ilustración. El idealismo representa una concepción antropológica que hace del hombre un ser universal, arrancado del tiempo y del espacio, de la "circunstancia" que le vincula a la experiencia y a la historia; lleva en su seno la instrumentalización del ser humano hasta convertirlo en objeto de dominio y de mercancía; e instaura la "frialidad" como relación cotidiana entre los individuos. Y "no es algo que se elija de modo consciente, sino que se impone a los individuos de espaldas a su conciencia, y al mismo tiempo facilita su supervivencia" (Maiso, 2016, p. 54); la ética a la que conduce la convierte en un discurso sin historia ni memoria, en un mundo universalista de ficción, no por ello menos perverso. Para el idealismo la justicia proviene o nace del *acuerdo o consenso* (Rawls), o del debate en torno al mejor argumento (Habermas) entre todos los afectados por una situación injusta. Este método (procedimental), en sí, no busca reparar el daño de los que sufren, en su lugar solo busca equiparar lo justo con el buen argumento, y la decisión colectiva con lo que es justo. Una vez más el idealismo sobrevuela la *experiencia* de sufrimiento del otro concreto y se instala en el mundo de la razón. La antropología levinasiana, por el contrario, rechaza de plano esta idea del hombre y su relación con los demás. No somos responsables frente a una idea, sino ante el daño que infligimos al otro inocente.

La condición *histórica, contextual* del hombre obliga a Levinas a rechazar la concepción del hombre desde una perspectiva idealista. Para él, el hombre no solo es una realidad "adverbial", sino un ser abierto al otro, dependiente del otro, que para existir como humano debe dar un rodeo, *pasar por el otro*. "La subjetividad no nace de la reflexión sobre la dignidad de la persona, sino de un mandato inapelable del rostro indefenso, vulnerable del otro; no nace de la autonomía o autoafirmación kantiana, sino de la presencia del otro que demanda una respuesta responsable" (Ortega, 2022, p. 13). La antropología y ética levinasianas no hablan de la dignidad de la

persona desde un mundo ideal de hombre, sino desde la vulnerabilidad y necesidad que siempre le acompañan. Es el ser humano vulnerable el que nos interpela y cuestiona nuestra indiferencia. Y para ello no es necesario acudir al mejor argumento, ni a un acuerdo o consenso.

Se hace necesaria una reorientación de nuestro discurso antropológico y ético que posibilite una praxis ético-moral cuyo centro sea el otro en su radical alteridad. No hay conducta ética posible sin una base antropológica en la que se fundamenta. Siempre hablamos y pensamos desde una circunstancia, desde una determinada cultura como forma de existir y vivir, desde una determinada concepción del hombre. Siempre hablamos, pensamos y vivimos desde una determinada cosmovisión, consciente o inconscientemente asumida. El paradigma cartesiano, y su derivación kantiana, ha colonizado el discurso ético-moral, reduciendo otros enfoques a lo residual o a la resistencia. Esta colonización no solo se da en el ámbito de la filosofía, también, y más, en el discurso pedagógico. En pedagogía este "olvido" es alarmante: Se elaboran propuestas educativas sin explicitar desde dónde se justifican o explican; se hacen propuestas contradictorias dentro de un mismo programa de intervención, dando lugar a actuaciones que caen más en el campo de las ocurrencias que en el de una actuación coherente y razonable. La cultura occidental se ha forjado sobre dos pilares fundamentales: uno que tiene por modelo la especulación (*theoria*) sobre la experiencia, como regla de interpretación de la realidad, representado por Atenas; y otro, en el que pensar, es reaccionar a estímulos exteriores e interpretaciones que vienen de fuera de nosotros, representado por la tradición judía, por Jerusalén. En este último modelo, "lo importante es el otro, lo que tiene valor estructural es la alteridad ya que nos constituimos gracias a la llamada del otro. A ese movimiento que viene del otro... lo llamamos compasión" (Mate, 2011, p. 165).

Reorientar nuestro discurso obliga a hacer de la *circunstancia* el punto de partida de la antropología y de la ética. Es decir, nos obliga a situarnos en el otro concreto, como ser *histórico*. Por ello, es muy difícil elaborar un discurso ético coherente desde un paradigma idealista, si se pretende aliviar o sanar el daño y el sufrimiento infligido a tantos inocentes. El idealismo, por su propia naturaleza, se sitúa por encima o al margen de las situaciones reales que envuelven a los humanos, sobre todo si esta realidad le es incómoda. Levinas representa una enmienda a la totalidad de la visión idealista del hombre. La apertura del hombre al otro, desde su radical alteridad, estar atado al otro desde una responsabilidad indeclinable, hacer de la trascendencia un lazo ético con el otro concreto, son características o dimensiones que definen el perfil antropológico y ético del hombre que subyace en el paradigma levinasiano.

Reconozco que es difícil remover las vigas maestras que sostienen el edificio de nuestra cultura occidental; que hay resistencias, activas y pasivas (Mate, 2018), a sumergirse en una aventura intelectual de resultado incierto. La inercia, el miedo al riesgo operan contra el cambio y la innovación. Y la respuesta a una situación ético-moral, alejada de una justicia equitativa y compasiva, no se hace esperar. La obra de E. Levinas, como fuente de pensamiento, nos puede ayudar a encontrar la respuesta adecuada y oportuna desde una praxis ético-moral con rostro *humano*. Es necesario "pensarnos de nuevo", preguntarnos qué nos está pasando y a dónde queremos ir. Es necesario situar al otro en el centro de nuestro discurso y de nuestra preocupación; que su experiencia de sufrimiento se convierta en pregunta y dejemos de ver el sufrimiento como "asunto" del otro, ajeno a nuestros intereses. "La respuesta moral ante la miseria ajena no admite demora, ni fundamentación, sino poner fin a una situación de injusticia" (Ortega, 2006, p. 513).

Levinas nos invita a enfrentarnos a la ontología si queremos pensar en el hombre, "pues el ser no permite pensar en lo humano. Por el contrario, mientras el ser signifique el horizonte insuperable del hombre, lo humano no puede advenir" (Chalier, 1995, p. 11); nos invita a pasar a la "otra orilla", a abandonar la fortaleza del Yo e instalarnos en la vulnerabilidad del otro, del "extranjero, del huérfano y de la viuda"; nos impele a transitar por la senda de la compasión, a darle a nuestra conducta y a la sociedad un rostro *humano*. "Millones y millones de hombres no toleran ya ser "instrumentos", y aspiran a ser "personas" en el doble orden del hecho y el derecho. Quien hoy no lo vea así, no entiende el tiempo en que vive" (Laín, 1968, p. 401).

"Bajaba un hombre de Jerusalén a Jericó, y cayó en manos de salteadores, que, después de despojarle y golpearle, se fueron dejándole medio muerto. Casualmente, bajaba por aquel camino un sacerdote y, al verlo, dio un rodeo. De igual modo, un levita que pasaba por aquel sitio le vio y dio un rodeo. Pero un samaritano que iba de camino llegó junto a él, y al verle tuvo compasión, y acercándose, vendó sus heridas, echando en ellas aceite y vino; y montándole en su propia cabalgadura, le llevó a una posada y cuidó de él. Al día siguiente, sacando dos denarios, se los dio al posadero y dijo: "Cuida de él y sis gastas algo más, te lo pagaré cuando vuelva" (Lc. 10, 30-35). Es el camino de la ética de la compasión, el que propone Jesús de Nazaret en esta parábola, el que puede cambiar nuestras relaciones de frialdad e indiferencia hacia el otro en lazos de fraternidad.

Cualquier otra opción es dar un rodeo, hacerse cómplice del sufrimiento, de la vejación de tantas víctimas inocentes que reclaman justicia, equidad y solidaridad compasiva. La ética de la compasión implica bajar de nuestra "cabalgadura", de nuestra reputación y dignidad, mancharnos el vestido y asumir la causa del otro.

Hasta que los otros (marginados) no recuperen la dignidad de la que se les ha despojado, yo no puedo reclamar la mía.

Referencias bibliográficas

- Bárcena, F. y Mêlich, J. C. (2000) *La educación como acontecimiento ético* (Barcelona, Paidós).
- Bauman, Z. (2022) *Modernidad y Holocausto* (Madrid, Sequitur).
- Bauman, Z. (2003) *Modernidad líquida* (México, FCE).
- Biesta, J. J. (2017) *El bello riesgo de educar* (Madrid, SM).
- Buber, M. (1981) *¿Qué es el hombre?* (México, FCE).
- Buber, M. (1982) *Yo y Tú* (Buenos Aires, Nueva Visión).
- Chalier, C. (1995) *Levinas La utopía de lo humano* (Barcelona, Riopiedras).
- González-Arnáiz, G. (2021) *Ética y responsabilidad* (Madrid, Tecnos).
- Heidegger, M. (2012) *Ser y tiempo* (Madrid, Trotta).
- Horkheimer, M. y Adorno, Th. W (1994) *Dialéctica de la Ilustración* (Madrid, Trotta).
- Laín, P. (1968) *Teoría y realidad del otro. II* (Madrid, Revista de Occidente).
- Levinas, E (1974) *Humanismo del Otro Hombre* (Madrid, Siglo XXI).
- Levinas, E. (2011) *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (Salamanca, Sígueme).
- Levinas, E. (1993) *Entre nosotros* (Valencia, Pre-Textos).

- Levinas, E. (2014) *Alteridad y trascendencia* (Madrid, Arena Libros).
- Levinas, E. (2015) *Ética e infinito* (Madrid, Machado).
- Levinas, E. (2012) *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (Salamanca, Sígueme) 6ª edic.
- Maiso, J. (2016) "Sobre la producción y reproducción social de la frialdad", en: J. A. Zamora; R. Mate y J. Maiso (eds.) *Las víctimas como precio necesario* (Madrid, Trotta), pp. 51-69.
- Mate, R. (2011) *Tratado de la injusticia* (Barcelona, Anthropos).
- Mate, R. (2018) *El tiempo, tribunal de la historia* (Madrid, Trotta).
- Mêlich, J. C. (2010) *Ética de la compasión* (Barcelona, Herder).
- Mêlich, J. C. (2021) *La fragilidad del mundo* (Barcelona, Tusquets).
- Miller, A. (2017) "Levinas. Ethics or Mystification", *Journal of Philosophy of Education*, 51, 2, pp. 524-537.
- Ortega y Gasset, J. (1975) *Historia como sistema* (Madrid, Revista de Occidente), 11ª edic.
- Ortega, P. (2006) "Sentimientos y moral en Horkheimer, Adorno y Levinas", *Revista Española de Pedagogía*, 215, pp. 503-524.
- Ortega, P. (2016) "La ética de la compasión en la pedagogía de la alteridad", *Revista Española de Pedagogía*, 264, pp. 243-264.
- Ortega, P. y Romero, E. (2019) *A la intemperie. Conversaciones desde la pedagogía de la alteridad* (Barcelona, Octaedro).
- Ortega, P. (2022) "Prólogo", en: R. Mínguez Vallejos y L. Linares Borboa (coords.) *La pedagogía de la alteridad. Un compromiso ético con otro modo de educar* (Barcelona, Octaedro).
- Pintor-Ramos, A. (2011) "Introducción a la edición castellana", en: Emmanuel Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (Salamanca, Sígueme).
- Zamora, J. A. (2004) *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie* (Madrid, Trotta).
- Zamora, J. A.; Mate, R. y Maiso, J. (2016) "Prólogo", en: J. A. Zamora; R. Mate y J. Maiso (eds.) *Las víctimas como precio necesario* (Madrid, Trotta), pp. 9-12.