

# ASIMETRÍA Y TRASCENDENCIA EN E. LEVINAS

## ASYMMETRY AND TRANSCENDENCE IN E. LEVINAS

Pedro Ortega Ruiz<sup>1</sup>

Catedrático de Universidad.

Murcia (España)

*“El prójimo me emplaza antes de que yo le designe, lo que es una modalidad no del saber, sino de una obsesión y, con relación al conocimiento, un gemido de lo humano totalmente otro” (E. Levinas)*

### Resumen:

En este trabajo, el autor desarrolla los conceptos de asimetría y trascendencia, nucleares en la obra levinasiana. Conceptos enraizados en la tradición bíblica judía. Es imposible entender a Levinas si se prescinde de sus raíces judías. La asimetría y la trascendencia son conceptos

<sup>1</sup> Director del Colectivo Internacional de Pedagogía de la alteridad, REDIPE. Miembro del Comité de calidad de REDIPE. Artífice del paradigma del discurso pedagógico y de la praxis educativa Pedagogía de la alteridad. Pedro Ortega [portega@um.es](mailto:portega@um.es)  
Catedrático jubilado de Teoría de la Educación en la Universidad de Murcia, director de la Red Internacional de Pedagogía de la Alteridad (RIPAL, REDIPE). Jubilado Universidad de Murcia. [https://scholar.google.com.co/scholar?q=pedro+ortega+ruiz&hl=es&as\\_sdt=0&as\\_vis=1&oi=scholar](https://scholar.google.com.co/scholar?q=pedro+ortega+ruiz&hl=es&as_sdt=0&as_vis=1&oi=scholar)  
<https://orcid.org/0000-0002-3882-0544>

inspirados en los textos bíblicos. En Levinas, la trascendencia no es un salto en el vacío, no es un “añadido” al sujeto ya constituido, sino la esencia y origen de su misma subjetividad. Es la apertura al otro, traducida en responsabilidad, la que nos hace humanos. Pero esta responsabilidad se da entre seres reales, históricos. Es, por tanto, en la inmanencia donde acontece la trascendencia, es decir, la responsabilidad como acogida al otro; es en la relación ética del yo y el otro, en la que se rompe toda simetría o relación de igualdad, donde se origina la subjetividad. El sujeto humano se define, así, como un ser dependiente y necesitado del otro en su existencia *humana*.

**Palabras clave:** ética, trascendencia, asimetría, inmanencia, sustitución, judaísmo.

### Abstract:

In this work, the author develops the concepts of asymmetry and transcendence, nuclear in Levinas' work. These concepts are rooted in

the Jewish biblical tradition. It is impossible to understand Levinas without his Jewish roots. Asymmetry and transcendence are concepts inspired by biblical texts. In Levinas, transcendence is not a leap into the void, it is not an “addition” to the already constituted subject, but the essence and origin of its very subjectivity. It is openness to the other, translated into responsibility, that makes us human. But this responsibility is between real, historical beings. It is, therefore, in immanence that transcendence occurs, that is to say, responsibility as acceptance of the other; it is in the ethical relation of the self and the other, in which all symmetry or relation of equality is broken, that subjectivity originates. The human subject is thus defined as a being dependent on and in need of the other in his or her human existence.

**Keywords:** ethics, transcendence, asymmetry, immanence, substitution, Judaism.

## 1. Introducción

La lectura de la obra de Levinas exige adentrarse en un mundo desconocido y aparcas las categorías de pensamiento y de discurso en las que hemos transitado en la cultura occidental, marcada por una concepción idealista del hombre. Categorías como asimetría y trascendencia, como definitorias de la subjetividad, son del todo novedosas e inasumibles desde la filosofía idealista. Si algo define a esta filosofía es la defensa de la autonomía e independencia del ser humano, su resistencia a ser considerado un mero instrumento al servicio de los intereses de otros. Libertad, independencia, autonomía son las características que describen y definen al hombre de la sociedad occidental, al menos formalmente, tal como aparecen en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas (1948).

La obra levinasiana, en su conjunto, representa una ruptura total con la manera de pensar y

ordenar la vida personal y social que encarna la filosofía idealista. Esta ruptura no significa caer en la “barbarie”, sino construir e impulsar otro modo de ser del hombre y otro modo de relacionarse con el mundo y con los demás, quizás más *humano*, y por ello, más justo y solidario. Y no nos debería extrañar la posición intelectual de Levinas: todos pensamos, hablamos y vivimos *desde y en una* tradición cultural. Y Levinas piensa, habla y vive *desde y en una* tradición judía. Sostener, como hace Levinas, que la subjetividad es radicalmente *dependencia* del otro, significa poner en cuestión las vigas maestras sobre las que descansa el edificio de nuestra cultura.

Levinas desarrolla todo su pensamiento desde unas categorías y un lenguaje del todo nuevos y extraños para todo aquel que haya sido educado en la cultura occidental: Los conceptos de asimetría, trascendencia, responsabilidad, significación del rostro, subjetividad, sustitución sólo pueden producir rechazo y “escándalo” en un pensador occidental; conceptos de indudable raíz judía en la que encuentran su pleno sentido, y sólo desde esta tradición hebrea se puede entender a Levinas. Ello explica la enorme dificultad que la obra levinasiana ha encontrado para abrirse paso en el panorama filosófico de la segunda mitad del siglo pasado y del actual. Hoy, sin embargo, se empieza a hacer justicia a una de las figuras más relevantes en el campo de la ética como filosofía primera. Este fenómeno no es nuevo en la historia del pensamiento filosófico: Schopenhauer ya vivió la marginación de los intelectuales de su época por atreverse a cuestionar el origen de la moral hegeliano-kantiana (Ortega y Mínguez, 2007). Sus palabras son elocuentes a la hora de dedicar su obra: *El mundo como voluntad y representación*: “No a los contemporáneos ni a mis compatriotas, sino a la humanidad entrego mi obra, hoy terminada felizmente, en la confianza de que no la encontrarán inútil, aunque quizás su valor tarde mucho en ser

reconocido, pues este es el destino de todo lo bueno” (Schopenhauer, 1983, p. 8).

La asimetría y la trascendencia son conceptos nucleares en el pensamiento levinasiano. Para Levinas, nadie es sujeto por sí mismo; la subjetividad es un don que viene del otro; es la respuesta a la llamada del otro, a su invocación desde su estado de necesidad. Entre el yo y el otro no hay una relación de igualdad, sino de dependencia del yo al otro. En Levinas la autonomía del sujeto llevaría a establecer entre ambos (el yo y el otro) una relación ontológica, no ética, es decir, no responsable. Y es la responsabilidad hacia el otro la que posibilita la trascendencia, la salida de sí mismo para acoger y cuidar del otro. Este lazo de responsabilidad, de darse al otro, de sacrificarse por el otro es el que da el sentido de lo humano, ajeno a todo principio: “ética anterior a una fundamentación ontológica” (Uribayen, 2007, p. 179). “La pregunta ética por el *otro* sólo se puede formular si previamente el “yo” ha renunciado a “tematizar” al otro, a anular su alteridad; si ha renunciado al ensimismamiento de la “mismidad” y se ha instalado en la “exterioridad” (Ortega, 2024b, p. 27). Ello implica partir de un concepto del hombre como ser *histórico, vulnerable*, atado a la circunstancia, que ha hecho del contexto, de la situación el hábitat de su existencia; exige la “materialidad” del ser necesitado, precario, contingente para trascenderse en su demanda de ayuda y cuidado: “Por eso, nada nos impide sostener que la razón responsable como prototipo de respuesta incorpora lo *vulnerable* como otra de sus señas de identidad, para mostrar la sustantividad “material” en la que se sostiene y se despliega la relacionalidad” (González-Arnáiz, 2021, p. 203).

## 2. La asimetría en E. Levinas. Sus raíces judías

“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). Levinas subraya la no-indiferencia del yo respecto del otro, su indeclinable responsabilidad, la no-indiferencia que es la misma proximidad del prójimo: “Entre el uno que soy yo y el otro del cual respondo, se abre una diferencia sin fondo, que es también la no-indiferencia de la responsabilidad, significancia de la significación, irreductible a cualquier sistema. No-indiferencia que es la proximidad misma del prójimo por la cual solo se perfila un fondo de comunidad entre el uno y el otro, la unidad del género humano, debida a la fraternidad de los hombres” (Levinas, 2006, p. 14).

La posición intelectual de Levinas sobre la subjetividad rompe, drásticamente, con la herencia cartesiana en la que se ha instalado la filosofía occidental. Hasta la llegada de Levinas era impensable concebir la subjetividad como *dependencia* del otro, *sujeción* al otro, hasta el extremo de considerarla *rehén del otro*. Este modo de entender la subjetividad no tiene precedentes en el pensamiento filosófico occidental, es la originalidad de Levinas y, a la vez, piedra de “escándalo”. Para un pensador occidental, el sujeto se constituye como tal en cuanto conciencia de sí, dueño de sus actos que realiza como ser autónomo, independiente y, por ello, responsable de los mismos. Desde este concepto cartesiano del hombre el sujeto es el “yo” trascendental intercambiable por otro; es otro yo (*alter ego*) al que doy voz desde la intimidad de mi conciencia; es la substancia permanente (naturaleza humana) que a todos los humanos nos iguala, fundamento de nuestra dignidad. Levinas, por el contrario, rechaza “la inmanencia de la conciencia por la cual el sujeto no accede en realidad a la “trascendencia de la alteridad”. Frente a la actividad de la conciencia

que dota de sentido a los objetos que piensa (noemas), Levinas sostiene un sujeto cuya identidad se constituye pasivamente por la alteridad” (Palacio, 2013, 141)

Para Levinas, el sujeto es la *experiencia* del otro como totalmente otro, irreducible a la conciencia del yo; es el otro, desde su radical alteridad, que se me impone desde su “autoridad”, reflejada en su rostro, sin que me sea posible aceptar o rechazar esta responsabilidad. El sujeto en Levinas está *atado* al otro *a nativitate*, desde el comienzo mismo de su existencia. Es un ser que se “explica” y justifica desde el “afuera”, desde la exterioridad; es un ser que encuentra su razón de ser en alguien “extraño” a él que le define y constituye. “El sujeto es para el otro, su ser desaparece para el otro, su ser muere en significación” (Levinas, 2011, p. 106). El sujeto en Levinas descarta toda iniciativa del “yo” en la relación de responsabilidad entre el “yo” y el otro. La iniciativa viene del otro cuando invoca o demanda una respuesta compasiva. “Soy sujeto cuando aparezco *atado* con una responsabilidad que ni me he buscado ni procede del tiempo que domina mi conciencia” (Pintor-Ramos, 2011, p. 27). No hay una reflexión o ejercicio intelectual que me lleva a responder del otro; no hay una conciencia del yo que inicie o impulse una respuesta ética a la situación de necesidad del otro. La respuesta ética es *an-árquica*, no tiene principio o *arjé* en que apoyarse. Es “irreducible a la conciencia, incluso si la trastorna y, aunque traicionada, también tematizada en un Dicho en el que se manifiesta, la obsesión atraviesa la conciencia a contrapelo, inscribiéndose en ella como extranjera; como desequilibrio, como delirio, deshaciendo la tematización, escapando al *principio*, al origen, a la voluntad, al *arjé* que se produce en todo destello de conciencia” (Levinas, 2011, p. 165-166). La responsabilidad es “ese espacio intangible e insobornable que acontece entre la interpelación del otro y del sentirse en la obligación de responder como modalidad del hacer algo o de no hacerlo, junto a

la posibilidad de dar cuenta de lo llevado a cabo o de lo omitido. Sólo en este espacio (*sic*) -que es la relación – surge el acontecimiento de la responsabilidad moral” (González-Arnáiz, 2021, p. pp. 14-15). An-arquía, pasividad absoluta, deposición del yo, sujeción y “obediencia” al otro, “huella de Algo/Alguien que ya ha pasado, que me ha atravesado. Por lo que el *hecho de razón (...)* no es más que *caer en la cuenta* de que yo no comienzo en mí, sino que comienzo siempre *gracias* al otro (González-Arnáiz, 2021, p. 177).

El término “substitución” es, sin duda, el más apropiado para describir la *an-arquía* ética de Levinas. Antes de toda elección, de toda decisión como acto de mi conciencia, ya estaba “asignado” al otro, a hacerme responsable de él, sin posibilidad de rechazarlo; estaba obligado a responder de sus actos o “pecados” que yo no he cometido, ni tampoco he decidido redimir. Soy rehén del otro sin posibilidad de librarme de esta “servidumbre”. “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 puede retener” (Levinas, 2011, p. 183). El sentido profundo del concepto levinasiano de “substitución” se entiende mejor si se interpreta a la luz del concepto de “expiación” que aparece en el cap. 53 del profeta Isaías en el que Levinas se inspira:

“Y con todo eran nuestras dolencias  
las que él llevaba,  
y nuestros dolores los que soportaba.  
Nosotros le tuvimos por azotado,  
herido de Dios y humillado.  
Él ha sido herido por nuestras rebeldías,  
molido por nuestras culpas.

Él soportó el castigo que nos trae la paz,  
y con sus heridas hemos sido curados (...)

Fue arrancado de la tierra de los vivos;  
por nuestras rebeldías fue entregado a la muerte  
y se puso su sepultura entre los malvados  
y con los ricos su tumba  
por más que no hizo atropello  
ni hubo engaño en su boca.

Pero quiso Yahvéh  
quebrantarle con dolencias.  
Si se da a sí mismo en expiación,  
verá descendencia, alargará sus días,  
y lo que plazca a Yahvéh se cumplirá por su  
mano.

Por las fatigas de su alma,  
verá luz, se saciará.

Por sus desdichas justificará mi Siervo a muchos  
y las culpas de ellos soportará (Is. 53, 4-11).

Levinas tiene presente la tradición judía sobre el día de la “Expiación” (*kafár*) del Levítico: “Habló Yahvéh a Moisés diciendo: Además, el día décimo de este séptimo mes será el día de la Expiación en el cual tendréis reunión sagrada; ayunaréis y ofreceréis manjares abrasados a Yahvéh. No haréis en ese mismo día ningún trabajo, pues es el día de Expiación en el que se ha de hacer la expiación por vosotros delante de Yahvéh, vuestro Dios” (Lv. 23, 26-28). La idea de reconciliación con Yahvéh, a través de la figura del Siervo que carga con la culpa del pueblo judío, está presente en el Antiguo y Nuevo Testamento. No es imaginable el concepto de “sustitución” en Levinas sin una referencia a la “expiación” bíblica. Es tal el giro antropológico que el concepto levinasiano de sustitución significa, que Levinas no encuentra términos equivalentes en

el discurso filosófico de su época. La expiación es un concepto netamente judío, y Levinas, conocedor de la tradición hebrea, recurre a este término para exponer su concepto y significado de “sujeto”: Ser responsable del otro por pura “asignación”, sin posibilidad de elección, concepto absolutamente nuevo en la filosofía de Occidente. “La *sustitución* es la palabra definitiva de Levinas sobre el sujeto ético. En ella resuena la multiplicidad de hilos de la trama textual (...) La sustitución nombra la bancarrota absoluta de la identidad egológica: yo sustituyo al Otro, asumiendo – involuntariamente - su dolor y su culpa; al egocentrismo se opone una “egoicidad ética” cuyo centro gravitatorio es la alteridad. El no-yo del otro hombre aporta la sustancia ética del yo. Levinas propone, con la idea de la sustitución, una lectura de la subjetividad” (Sucasas, 1995, p. 264). Levinas, a través de la sustitución, sitúa a la subjetividad fuera del ámbito de la ontología para pensarla y tratarla como una actividad ética. Levinas se ve obligado a pensar la subjetividad desde la alteridad, lejos de las pretensiones autofundantes del ideal cartesiano de autonomía, es decir, “desde una situación donde la hegemonía corresponde a la alteridad metafísica y no al Mismo egoísta. Se trata de una “escena primordial”, visible tanto en la escucha obediente con que el judío recibe la Ley como en la acogida por parte del Mismo de la exigencia proveniente del rostro” (Sucasas, 1995, 225). La estrecha vinculación del pensamiento levinasiano con la tradición judía ha dado pie a que algunos críticos de Levinas piensen que su obra encuentra su mejor interpretación como “una filosofía *hermenéutica* del judaísmo, comparable a otras hermenéuticas de linaje fenomenológico” (Pintor-Ramos, 2011, p. 37).

La sustitución tiene un carácter sacrificial por el que la víctima inocente asume la culpa de los demás, carga con el peso de responder por los delitos de los otros: “Para mí el sufrimiento de la compasión, el sufrir porque otro sufre, no es más

que un momento de una relación mucho más compleja - y más completa - de responsabilidad respecto del otro. En realidad, soy responsable del otro incluso cuando comete crímenes, incluso cuando otros hombres cometen crímenes. Para mí, esto es lo esencial de la conciencia judía. Y creo que es lo esencial de la conciencia humana: todos los hombres son responsables unos de otros, y yo más que los demás” (Levinas, 1993, 133). Nadie, hasta ahora, se había atrevido a hacer responsable a otro de los crímenes que no había cometido. Y Levinas se ve obligado a dar este giro tan radical en su concepto de la subjetividad si quiere apartarse de una idea de sujeto que le lleva a introducir a la conciencia como elemento determinante de la constitución del mismo. Para la filosofía occidental la subjetividad va unida inseparablemente a un acto de la conciencia de sí. “Conciencia de”, “intencionalidad” son los términos en los que se mueve la fenomenología husserliana. El otro se convierte, necesariamente, en objeto de estudio, en tema u objeto de dominio. “Los pensamientos sin contenido son vacíos”, nos dice Husserl (1962, p. 203), los sentidos nos proporcionan datos *para* la inteligencia. Sin una conciencia que los interpreta serían simples estímulos sin respuesta. Para Levinas, “la experiencia del otro no es “ética” en el sentido habitual del término, sino que el lenguaje imperativo de la ética – frente al predicativo de la ontología - es el *tropo* más adecuado para aproximarme a esta experiencia lacerante y no neutralizable” (Pintor-Ramos, 2011, 32). Incluso en la intencionalidad axiológica husserliana, Levinas admite que “el *valor* no se adhiere a unos seres como consecuencia de la modificación de un *saber*, sino que proviene de una actitud específica de la conciencia, de una intencionalidad no teórica, irreductible desde un principio al conocimiento” (Levinas, 2015, p. 32), dando un paso más allá que el propio Husserl en su modo de entender la intencionalidad.

La “substitución” ha de entenderse en todo su significado. “No se trata de una actitud volitiva, emotiva o mística, que supondría un sujeto-conciencia previo. Se trata del sujeto en cuanto producido él mismo por la presencia del otro como responsabilidad y cuidado por él” (Oroz, 1998, p. 44). El sujeto levinasiano, en cuanto sustituto del otro, es pura pasividad, obediencia al otro, un “hème aquí” indeclinable. “La relación para con del otro no se inicia en mí mismo, sino en él. El carácter pasivo de la subjetividad evita los trastornos de una subjetividad disimulada. El otro no es término de mi experiencia como conciencia intencional, sino el origen de mi ser responsable y, por tanto, de mi unicidad” (Oroz, 1998, p. 44). La sustitución se entiende como una realidad *histórica*. El sujeto sufriente no es un ser extraño que viene de lejos, al contrario, “es el más próximo, es el otro de aquí y ahora. La era mesiánica no consiste en la paz que es la ausencia de guerras, sino en la paz con el prójimo” (Medina, 2010, p. 219).

La idea de la dependencia, constitutiva de la subjetividad, ya aparece en los albores de la humanidad. Todos sentimos en nuestro interior la voz que nos pregunta: *¿dónde está tu hermano?* La pregunta de Yahvéh a Caín atraviesa toda la historia de la humanidad. Cada ser humano lleva marcada en su frente la señal indeleble: prohibido su asesinato. Y de su seguridad y defensa Yahvéh se hace garante: “quienquiera que matare a Caín, lo pagará siete veces. Y Yahvéh puso una señal a Caín para que nadie le encontrase y le atacara” (Gn. 4, 14-15). Para los exegetas (judíos y cristianos) los relatos contenidos en los primeros 11 caps. del Génesis carecen de valor histórico, responden sólo a una interpretación de la conciencia colectiva del pueblo judío de la época, de la que el autor del Génesis se hace eco. El autor del Génesis tiene especial interés en destacar que Abel, el asesinado, es *hermano* de Caín. No es un desconocido, un extraño, sino alguien con quien Caín tiene una relación de fraternidad y de

responsabilidad, que no termina con la muerte de Abel, sino que sigue presente. Y en Abel estamos todos los humanos representados. Esta es la idea que el autor del Génesis quiere transmitir: todos los humanos somos hermanos; la fraternidad y la responsabilidad son categorías universales; nadie es extraño o enemigo del otro. Por ello, Yahvéh clama contra el crimen cometido por Caín: “¿Qué has hecho? Se oye la sangre de tu hermano clamar a mí desde el suelo” (Gn. 4, 10).

Levinas se inspira en esta tradición para desarrollar su fenomenología del rostro, su inagotable significación ética. Para Levinas, “El rostro es significación, y significación sin contexto. Quiero decir que el otro, en la rectitud de su rostro, no es un personaje en un contexto (...) Y toda significación, en el sentido habitual del término, es relativa a un contexto tal: el sentido de algo depende, en su relación, de otra cosa. Aquí, por el contrario, el rostro es, en él sólo, sentido. Tú eres tú. En este sentido, puede decirse que el rostro no es visto. Es lo que no puede convertirse en un contenido que nuestro pensamiento abarcaría; es lo incontenible, os lleva más allá. En esto es en lo que consiste el que la significación del rostro lo hace salir del ser en tanto que correlativo de un saber” (Levinas, 2015, p. 72). La significación ética del rostro es lo que me prohíbe matar, sin contexto, sin contenido verbal; lo hace desde la autoridad del rostro vulnerable del otro, sin mediar discurso o reflexión alguna sobre la dignidad del otro. Es una “orden” que sólo obedece a un sentimiento de compasión “cargado de razón”. La responsabilidad hacia el otro ya no obedece a un acto de mi conciencia o a una imposición que viene de “fuera”. Mi responsabilidad hacia el otro significa un vuelco total que sólo se explica por un cambio de mi “estatuto” como sujeto autónomo e independiente de la filosofía cartesiano-kantiana: “La subjetividad humana, interpretada como conciencia, siempre es actividad. Siempre puedo asumir aquello que

se me impone. Tengo siempre el recurso de consentir lo que padezco y de poner a mal tiempo buena cara. De forma que todo sucede como si yo estuviese siempre en el comienzo. Salvo en la proximidad del prójimo. Ahí se me requiere una responsabilidad que jamás he contraído y que se inscribe en el rostro del otro. Nada hay más pasivo que este cuestionamiento anterior a toda libertad” (Levinas, 1993, p. 76)

El mismo Levinas, en conversación con Ph. Nemo, confiesa sin rodeos su vinculación intelectual y personal con la tradición judía, y remarca que no ha tenido necesidad de conciliar las dos tradiciones: la filosófica y la bíblica: “Si ellas se han visto de acuerdo, probablemente es debido a que todo pensamiento filosófico reposa sobre unas experiencias pre-filosóficas, y a que la lectura de la Biblia ha pertenecido en mi caso a esas experiencias fundadoras. Ha jugado, pues, un papel esencial – y en gran parte sin yo saberlo – en mi manera de pensar filosóficamente, es decir, de pensar dirigiéndose a todos los hombres.” (Levinas, 2015, p. 26). Levinas hace suyo el nexo religioso entre Israel y Yahvéh como clave interpretativa del vínculo entre el Mismo y el Otro, presente en la intersubjetividad ética levinasiana. “La descripción levinasiana de la ética no es sino una recreación fenotextual de la religiosidad bíblica” (Sucasas, 1995, 224). Los conceptos centrales de la ética levinasiana: diálogo, rostro, asimetría, subjetividad, responsabilidad... son interpretados a la luz de la tradición judía. Es su punto de anclaje (Chalier, 2004); fuera de esta tradición, Levinas se hace irreconocible (Uribayen, 2005; Bornapé, 2019).

El concepto de asimetría, en la ética levinasiana, evoca la situación de necesidad, de vulnerabilidad del “otro” que demanda al “yo” una respuesta responsable, ética; es decir, reclama al yo que salga de su aislamiento egoísta para hacerse cargo de él. Asimetría que se da en la inmanencia del otro, en su desigualdad

frente al yo; y trascendencia cuando el “yo” sale de su santuario autosuficiente y se hace cargo del otro, responde de él. Sin asimetría no hay trascendencia, y sin trascendencia no hay subjetividad. Pintor-Ramos (2011, pp. 31-32) resume así el pensamiento de Levinas: “El otro me es “asignado” y me obliga sin posible escapatoria a ponerme en su lugar, no para suplantarle, sino para sufrir por él, ser su rehén y expiar sus pecados que yo no he cometido ni he decidido redimir (...) Antes que posible colaborador o enemigo, el otro se me impone hasta despertar mi compasión y mi amor, de este desgarrón en mi yo se alimenta mi efímera conciencia, en la cual quedan *huellas* (...) de una gesta irrecuperable para la memoria personal o histórica. Tengo que responder antes de poder decidir, antes de ejercitar mi libertad e incluso de reconocerla como tal o de reconocer su ausencia”.

### 3. La trascendencia

“Levinas se propone repensar la trascendencia por otras vías distintas de las tomadas por las filosofías modernas del sujeto. Para hacerlo, no se da una definición *a priori* de la trascendencia, sino que muestra cómo una “nueva trascendencia” constituye el sentido mismo de lo “humano”. La filosofía de Levinas se construye partiendo de una intuición no construida: la del surgimiento de la trascendencia como “*cuestión*” del Otro y sobre el otro. La trascendencia nace de la relación intersubjetiva” (Hayat, 2015, p. 11). Levinas saca la trascendencia de la relación intencional; el otro ya no pertenece al mundo del conocimiento para ser reconocido como sujeto digno de reconocimiento. “El deseo de reconocimiento no introduce en el sujeto una verdadera trascendencia dado que, a través del otro, es a sí mismo lo que el sujeto busca (...) Para que “una verdadera trascendencia sea posible hace falta que el otro concierna al Yo, permaneciendo a la vez exterior. Hace falta sobre todo que por su exterioridad misma – por

su exterioridad – el otro haga salir al Yo del sí” (Hayat, 2015, p. 11-12).

La trascendencia, para Levinas, no puede venir del yo, trascendiéndose a sí mismo, en un círculo vicioso, sino del otro cuando demanda una respuesta responsable, ética a su situación de necesidad (Romera, 2004). Trascendencia que implica “vigilancia extrema frente a su prójimo absolutamente otro. Vigilancia que no es la de una mirada. Vigilancia de una responsabilidad que, de Yo al otro, es *trascendencia* en la cual la alteridad del otro, irreductible, me concierne en tanto que elegido e irremplazable, y así único, y así solamente único, en esta identidad de yo por encima de toda forma, fuera de todo orden que el trabajo de la constitución trascendental ya supone” (Levinas, 2015, p. 24). Para Levinas el rostro del otro, en su inagotable significación, es “mala conciencia” que, “en su mortalidad, me quiebra el suelo sólido en el que como simple individuo me posiciono y persevero ingenuamente – naturalmente – en mi posición. Mala conciencia que me pone en cuestión. Cuestión que no espera respuesta teórica a modo de informaciones. Cuestión que apela a la responsabilidad (...) que no es la privación del saber de la comprensión y de la aprehensión, sino la excelencia de la proximidad ética en la sociabilidad, en su amor sin concupiscencia” (Levinas, 2014, p. 38). En Levinas, el Yo es la crisis misma del ser como humano, hasta el punto de cuestionarme “si mi ser está ya justificado” (2014, p. 38). Lo “humano” es el retorno a la mala conciencia, al temor de preferir la injusticia cometida a la injusticia padecida, al temor de haber antepuesto el interés particular al bien del otro. Es la trascendencia ética, trastorno y pasión, intriga y obsesión por el otro. ¿Esta obsesión por el otro, significa la negación del Yo? En absoluto. “Dándose es como el yo renuncia a sí, pero también como *da vida a su primogenitura*. Cabe así entender que la ética es una *explosión* de la ontología (...) es más

ontológica que la ontología” (Ayuso, 2015, p. 16).

Para la filosofía idealista, inmanencia y trascendencia se han visto como dos “mundos” contrapuestos. La trascendencia se ha considerado como un mundo “superior”, incontaminado, libre de los placeres materiales (mundanos) al que una vida virtuosa debe aspirar. Para Levinas, la inmanencia es condición necesaria para la trascendencia. Sólo *desde* y *en* la inmanencia puede haber trascendencia, porque sólo en la inmanencia, en el otro vejado, humillado, podemos ser compasivos, salir de nosotros, pasar a la “otra orilla”, hacernos cargo del otro. No nos compadecemos de seres abstractos, de entes universales sin una historia detrás, sino de individuos con una biografía hecha de éxitos y fracasos, de alegría y de tristeza, de dolor y de gozo, es decir, de seres *históricos*. “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” (Ortega, 2024a, p. 22). Para Levinas, la subjetividad, en tanto que responsabilidad, es una realidad *corpórea*, inmersa en una circunstancia. “Porque hay inmanencia, hay ética, hay subjetividad; porque el hombre es una realidad *contextual, situada* hay ética, es decir, *responsabilidad* (Ortega, 2024a, p. 24).

Para Levinas, la trascendencia es *responsabilidad*. Es la renuncia a sí mismo, la salida del santuario del yo la que posibilita hacerse cargo del otro, responder a la necesidad del otro. Pero la respuesta responsable, *ética* no viene de “lo alto”, traducido en un deseo virtuoso de beneficencia, sino del interior del ser humano, de las entrañas de compasión hacia el que sufre, hacia el necesitado de acogida y cuidado. Es el otro, ser concreto, histórico el que nos mueve a compasión, él nos hace *compasivos*,

*responsables, seres humanos*. A él le debemos nuestra condición humana de sujetos; él es el que pone en cuestión nuestro yo supuestamente soberano, autosuficiente; él es el que nos pone en guardia permanente sobre la adecuación de nuestra respuesta a la necesidad del otro. “Lo humano es el retorno a la interioridad de la conciencia no-intencional, a la mala conciencia, a su posibilidad de temer la injusticia más que la muerte, de preferir la injusticia padecida a la injusticia cometida y lo que justifica el ser a lo que lo asegura” (Levinas, 2015, p. 38).

En Levinas, el tiempo para la respuesta responsable, es decir, para la trascendencia no se atiene al tiempo invertido en una operación intelectual al modo de “yo pienso”. La urgencia para responder no da lugar a ningún rodeo. Más aún: no da lugar a argumentar, a reflexionar sobre la bondad o conveniencia de responder aquí y ahora. No hay una fuente o principio superior a quien acudir para justificar nuestra respuesta. La respuesta ética se justifica en sí misma. “El rostro del *otro* me concierne sin que la responsabilidad-para-con-otro que él ordena me permita remontar hasta la presencia temática de un ente que sería la causa o fuente de esta orden. No se trata, en efecto, de recibir una orden percibiéndola primero y obedeciéndola después en una decisión, en un acto de voluntad. La obligación de la obediencia precede a la escucha de la orden en esta proximidad del rostro.

Obediencia precediendo a la escucha de la orden – lo que mide o acredita una extrema urgencia del mandato donde se aplazan para siempre las exigencias de deducción que podría poner un “yo pienso” al tomar conocimiento de un orden” (Levinas, 2015, pp. 40-41). La trascendencia es inseparable de la asimetría. Desde la igualdad del yo y del otro no hay trascendencia posible. Sólo nos movemos a compasión ante el otro necesitado; sólo salimos de nosotros, de nuestro yo cuando somos interpelados por el otro. La igualdad ética impide la compasión,

la respuesta responsable. Y el otro siempre es pregunta, siempre nos cuestiona, nos interpela. En la asimetría descansa la responsabilidad y, por tanto, la trascendencia. Esta es la crítica que Levinas hace a la ética dialógica de M. Buber al situar en un mismo plano de igualdad ética al yo y al tú (...) “el Rostro es también el “No matarás”. Un no matarás que también puede explicitarse más: es el hecho de que no puedo dejar a otro morir solo, de que hay una suerte de apelación a mí; vemos así, y esto es lo que me parece importante, que la relación con otro no es simétrica,. No es en absoluto como en Martín Buber; cuando llamo Tú a un sujeto (*je*), a un Yo, tendría, según Buber, a ese Yo ante mí como aquel que me llama Tú. Habría entonces una relación recíproca. De acuerdo con mi análisis, al contrario, 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, pp. 130-131). Levinas es contundente en la afirmación de la asimetría: “En la relación con los Otros que aún no ha interpretado, esta presencia en sí es, para empezar, una derrota por parte del otro. El sujeto, el famoso sujeto que reposa sobre sí mismo, queda desarmado por el otro, por una exigencia o una acusación sin palabras y a la que no puedo responder con palabras, pero cuya responsabilidad no puedo rechazar” (Levinas, 2019, p. 217). La posición de sujeto es ser rehén del otro, deposición de una supuesta “soberanía” que, paradójicamente, va a significar su “liberación” y la consecución de su estatus de sujeto cuando se convierte en rehén del otro que expía por sus delitos o “pecados”. “Pero es preciso llegar hasta ahí. Porque sólo entonces asistimos a una descosificación del sujeto, a la dessubstancialización de esta condición o situación incondicional que califica el sometimiento del sujeto” (Levinas, 2019, p. 217)

Levinas se muestra muy crítico con las filosofías dialógicas de la intersubjetividad que rompen con la asimetría, núcleo de la ética levinasiana: “Puede preguntarse, sin embargo, si el *tuteo* no coloca al Otro en una relación recíproca, y si esta reciprocidad es original. Por otra parte, la relación yo-tú conserva en Buber un carácter formal: puede unir el hombre a las cosas tanto como el hombre al hombre. El formalismo yo-tú no determina ninguna estructura con la relación concreta” (Levinas, 2002, p. 92). Tampoco se siente cómodo con Husserl al afirmar: “La relación ética que sostiene el discurso no es, en efecto, una variedad de la conciencia cuyo radio parte del yo. Cuestiona el yo. Este cuestionamiento parte del otro... La idea de lo infinito sobrepasa mis poderes. No viene de nuestro fondo a priori y, por ello es la experiencia por excelencia” (Levinas, 2006, p. 209). Para Levinas, la relación del Mismo con el Otro no es intencional, teorética, “sino desiderativa, ética... ya no hay intencionalidad o saber reflexivo frente a la alteridad absoluta del otro, solo hay un “deseo metafísico” del otro como inagotable tensión del yo hacia el absoluto del otro; deseo que no termina nunca de abarcar la alteridad del otro, excedencia o auténtica trascendencia” (Palacio, 2013, p. 142). La relación ética con el otro es obsesión, intriga, aspiración ilimitada sin final para responder *del* otro; es una relación radicalmente *corpórea, inmanente, contextual*. “Desde esta perspectiva no tiene ningún sentido seguir hablando de “razón *pura* práctica”, al modo de Kant, sencillamente porque no existe, ni puede existir. La razón, si es una razón “humana” (y por tanto también con posibilidades inhumanas), es *impura*. Esto significa que *la razón siempre es corpórea*. No hay relación práctica (o razón ética) libre del cuerpo y, por lo mismo,, del tiempo y del espacio, de la experiencia y de la finitud. La razón *pura* práctica es ajena a lo humano” (Mêlich, 2010, p. 108). La relación ética con el otro se sitúa “acá abajo”, en el mundo de los seres humanos. Pero el “mundo” no es una realidad física, inerte que exista fuera

o aparte de nosotros. Por el contrario, forma parte de nuestra vida, está *dentro* de nosotros; por lo mismo es una realidad constantemente interpretada como cualquier realidad humana que cae bajo el control del hombre. El ser humano es un permanente hermeneuta del mundo; consume su vida *interpretando el mundo* de acuerdo con las múltiples formas de interpretación que recibe de la cultura a la que pertenece. Por ello, la inmanencia siempre se da en una forma cultural concreta; y por ello, también, hay distintas formas de trascendencia o de responder a la necesidad del otro.

Algún autor (Pintado, 2024) sitúa a Levinas en la corriente filosófica del personalismo, al igual que a Buber y a Mounier. En el caso de Levinas es un grave error. La ética levinasiana parte de unos presupuestos teóricos alejados del personalismo. La relación ética entre el yo y el otro es una relación asimétrica en la que la iniciativa siempre parte del otro. En el personalismo, por el contrario, la relación entre el yo y el tú es simétrica, es decir, se da en un plano de igualdad. Mientras en Levinas la constitución del sujeto se da en una relación de *dependencia* del yo respecto del otro, en el personalismo es esta misma relación simétrica *entre* el yo y el tú la que constituye a ambos en sujetos: “El hecho fundamental de la existencia humana es el hombre con el hombre” (Buber, 1981, p. 181), resaltando la relación *con* el otro en un plano de igualdad.

Se podría deducir que la ética levinasiana conduce inexorablemente al fracaso por la enorme dificultad que comporta su cumplimiento. Hacerse cargo del otro, incluso de sus crímenes sin posibilidad de elección; asumir la tarea de responder del otro en cualquier circunstancia; hacer de la propia vida una permanente vigilancia, una constante obsesión por el servicio al otro está fuera del alcance de cualquier ser humano. Es una ética que se sitúa en un mundo utópico para seres

irreales. Levinas es muy consciente de que su propuesta ética encierra una gran dificultad; que representa una ardua tarea, y que complica la vida hasta límites insospechados. Levinas sostiene que “a pesar de la podredumbre, de la amplitud del mal realizado en nombre del bien, subsiste lo humano bajo esta forma del uno para el otro en la relación de uno al otro. El otro como rostro, testimonio extraordinario de mi libertad, que me ordena asumir la alteridad hasta el infinito, que me elige para su servicio y que representa el trastorno ético del ser, y que lo va a llevar a la vía del desinterés ético. La venida de lo humano a lo ético pasa por este sufrimiento ético, trastorno que porta todo rostro, incluso en un mundo ordenado” (Levinas, 2015, p. 86). Levinas, en su comentario del libro de V. Grossman *Vida y destino*, describe la situación que vive Europa en la época de Hitler y Stalin. La vida en esta sociedad se caracteriza por el desprecio absoluto a la persona, la negación de los derechos humanos. Pero en esa hecatombe o ruina humana hay espacio también para la bondad, una “loca bondad” que escapa a toda ideología, la bondad fuera de todo sistema, de toda religión, de toda organización social, la bondad de la gente sencilla, iletrada, la que comparte el pan con el hambriento y hospeda al forastero. “Esta santidad de lo humano no puede decirse a partir de ninguna categoría. ¿Estaremos entrando en un momento de la historia en la que el bien debe ser amado sin promesa? (...) ¿Estaremos en puertas de una nueva forma de fe, una fe sin triunfo, como si el único valor incontestable fuera el de no alcanzarla?”, pregunta Levinas (2015, p. 86). “La primera y última manifestación de Dios sería la de ser sin promesa”, responde el mismo Levinas (2015, p. 86)..

La ética levinasiana es una filosofía primera, una propuesta para “dar cuenta” de nuestra relación con el otro, no un programa de conducta. Levinas sólo pretende “explicar” que la relación del yo con el otro se produce en la *dependencia* del

yo respecto del *otro* en una relación asimétrica. Permanece, por tanto, en el ámbito del discurso, de la reflexión, en el ámbito del “saber”, y no pretende enseñarnos qué debemos hacer. Ello no cuestiona, ni predice el final de la ética. La responsabilidad (ética) es inherente a la constitución misma de la subjetividad; responde a la “condición *originariamente* moral del ser humano” (González-Arnáiz, 2021, p. 168). La ética como discurso y la ética como praxis se perciben como dos “mundos” distintos y separados: uno, el de la reflexión teórica (mundo del saber); otro, el de la praxis (mundo de la vida cotidiana). La subjetividad no llega a ser *ética sólo* cuando responde del otro, como si antes de responder estuviese en “tierra de nadie”, en un vacío ético: “La subjetividad es ya una subjetividad ética por la peculiar estructura óntica que adquiere cuando *cae en la cuenta* de que tiene que pasar por los otros y de que tiene que contar con los demás para decirse y para ser “alguien”, i.e., para tener sentido, dando sentido a lo que hace” (González-Arnáiz, 2021, p. 179)

¿Final de la ética? Afortunadamente, son muchos los buenos samaritanos de hoy que dan de comer al hambriento y visten al desnudo, visitan al enfermo y al encarcelado y dedican parte de su vida a aliviar el sufrimiento del otro. Son los que dan a nuestra sociedad un rostro *humano*. Y lo hacen de un modo anónimo, sin invocar teorías o categorías ético-morales. Las entrañas de misericordia no se atienen a principios ético-morales, son an-árquicas. Levinas afirma que “el hombre no es solamente el ser que comprende lo que significa el ser, como quería Heidegger, sino el ser que ha entendido y comprendido el mandamiento de la santidad en el rostro del otro hombre” (Levinas, 2014, p. 134). Pero esta “comprensión de la santidad” no es patrimonio de personas cultas o formadas, sino de aquellos que responden a la llamada del otro sin más argumentos que la necesidad de ayudar al hombre abandonado o

herido. “¿El rostro del otro no es el lugar original donde la trascendencia invoca una autoridad que nos interpela de un modo irrenunciable?”, pregunta Levinas (2014, p. 24). Esta pregunta que formula Levinas la puede responder cualquiera que se deje llevar por la compasión hacia el ser humano necesitado de ayuda y cuidado. Las guerras y genocidios que nos aterrorizan y humillan no predicen el final de la ética, son, más bien, la medida de inhumanidad y barbarie a la que hemos llegado. ¿Por qué somos responsables, ayudamos al otro y nos compadecemos de él?; es un acontecimiento “misterioso” (Schopenhauer, 1993) “por cuanto no sólo se resiste de entrada a toda teorización por parte del *homo capax* que busque reducirle, sino también porque alberga en él el tesoro escondido de la subjetividad ética; del sujeto moral en su condición de ser respondiente y con capacidad de respuesta. Y, por eso, sujeto responsable” (González-Arnáiz, 2021, p. 15).

La praxis de la trascendencia, traducida en responsabilidad (compasión), es la argamasa que mantiene las estructuras sociales y les da un rostro *humano*. Es en la situación de necesidad, vulnerabilidad del hombre herido (inmanencia) donde nace la demanda de ayuda y cuidado; es aquí, en la inmanencia del sufrimiento del ser humano necesitado donde se oye la voz que reclama ser atendido. Esta llamada a la compasión es la que libera al “yo” de su aislamiento y le abre al otro, a la trascendencia. La trascendencia es resultado de la responsabilidad, y ésta del amor, de la renuncia de sí mismo. Nadie se complica la vida por otro si no es por amor: “La caridad es imposible sin la justicia, y (...) la justicia se deforma sin la caridad” (Levinas, 1993, p. 147).

#### 4. Consideraciones finales

Las reflexiones hasta aquí desarrolladas conducen a una revisión profunda de nuestro discurso pedagógico y, también, de nuestra praxis educativa. Son muchos los pensadores del siglo pasado quienes consideran que la Ilustración, y la racionalidad tecnológica que le acompaña, “ha provocado una distorsión importante de la realidad y ha forzado hasta límites insospechados lo existente concreto para que encajara en el plan ideal, armónico, justo y perfecto” (Uribayen, 2007, p. 174). Ello ha dado lugar a una educación idealista, sin contexto, insignificante. Nos ha llevado a una antropología y una ética que se ha desentendido del hombre real, histórico para instalarlo en el mundo de las “bellas ideas”, tan fantástico como falso. “La filosofía idealista ha propiciado la ocultación de la realidad, nos ha llevado a un mundo de ficción, representado por un ideal de hombre que sólo existe en el universo de las “bellas ideas”, a costa de ignorar la cara incómoda de otra realidad, la de aquellos que padecen a diario las falsas proclamas de los derechos humanos por quienes se consideran sus únicos propietarios y administradores” (Ortega, 2024b, p. 26). Y la educación pierde su sentido originario si prescinde o ignora las experiencias de vida en las que se enmarca la existencia concreta de cada individuo.

La ética levinasiana es una exigencia para asumir la *experiencia* del otro como contenido educativo (Ortega y Romero, 2020). La relación ética no se establece entre seres ideales, arrancados del tiempo y del espacio. El otro es el ser que sufre y goza, el ser que tiene como compañeras de viaje la incertidumbre y la vulnerabilidad; el ser que, para existir como humano, ha de estar en permanente vigilia porque su vida es un constante “quehacer”. De este modo, la educación se perfila como una *construcción ética* nunca acabada, como una

respuesta responsable al otro, aquí y ahora con el que siempre estamos en deuda.

No podemos afirmar que el camino seguido, hasta ahora, en nuestra tarea de educar haya sido un camino de éxito. Las muchas sombras ocultan las luces. La sociedad de la frialdad e indiferencia, del individuo aislado en *su* mundo, ajeno a los intereses de su comunidad, que ha renunciado a ejercer de ciudadano en la defensa de sus derechos, no es ajena a una manera de pensar, a una cultura propiciada por la filosofía idealista que ha impregnado todas las instituciones. Revertir este “orden de cosas” implica remover las vigas maestras que lo sostienen y apostar por otra fuente de pensamiento que “explique” y tenga en cuenta al hombre real, no una imagen idílica del mismo. Implica alejarnos de la querencia a retornar a nuestra “isla natal”, como Ulises, y apostar por Abraham en su viaje sin retorno a la tierra prometida. Implica abandonar la filosofía occidental centrada en “asimilar al otro, en neutralizar la alteridad, y salir hacia “fuera”, al exterior, al otro” (Ortega, 2024b, p. 27). Implica asumir la realidad del otro, herido y necesitado (inmanencia), como punto de partida de la acción educativa y hacer de la trascendencia, como responsabilidad hacia el otro, un estilo de vida.

Cuanto hemos escrito sólo se puede sostener si se admite, como presupuesto de partida, el carácter *histórico y relacional* del ser humano. Fuera de estos parámetros, el hombre se diluye en ideas universales del todo ajenas a lo que conocemos sobre el hombre a través de la experiencia. Nuestra existencia es estructuralmente *relacional*, y, por ello, ética. Cuando venimos a este mundo heredamos una “gramática”, es decir, una cultura o conjunto de signos, símbolos, gestos, costumbres y tradiciones que nos vinculan con nuestros antepasados, con las generaciones presentes, pero también con las venideras (Mêlich, 2010).

Ninguno de los seres humanos es un verso suelto en la infinita cadena humana. Cada individuo está vinculado a un pasado, a un presente y a un futuro; es hoy lo que otros han sido antes que él, y es anticipo de lo que otros serán después de él: “Pero la experiencia de la vida no se compone sólo de las experiencias que yo personalmente he hecho, de mi pasado. Va integrada también por el pasado de los antepasados que la sociedad en que vivo me transmite” (Ortega y Gasset, 1975, p. 55). El ser humano es un ser ético, responsable más allá de lo imaginable, abierto al otro y al mundo en su tarea de tener que vivir con los demás. No es una estructura “eterna”, inmutable, permanente, ajena al cambio y al tiempo, sino un conjunto de “estructuras existenciales” o “formas” que hacen posible habitar el mundo, “formas” que se concretan en cada tiempo y en cada situación. Lo que uno es depende del lugar en el que se encuentra” (Méllich, 2021, p. 59), de la *cultura* en la que se fragua la forma concreta de existir de cada ser humano. Por ello, la immanencia y la trascendencia adquieren formas distintas de realización en cada individuo, en el tiempo y en el espacio. Y por ello la tarea de educar no puede ser ajena a la realidad cultural del hombre, diverso, también, en su forma de realizar la immanencia y trascenderse respondiendo *del* otro.

La ética levinasiana representa un choque frontal con nuestras categorías mentales heredadas de la filosofía cartesiano-kantiana. Ni la antropología ni la ética sustentada por la filosofía idealista se tienen en pie desde el pensamiento levinasiano. Ello complica, y mucho, elaborar propuestas educativas a partir de otro paradigma, como el de Levinas, que nos resulta desconocido, extraño y hasta, posiblemente, hostil. Cambiar las bases teóricas que guían o han guiado nuestro discurso y nuestra praxis educativa supone un enorme esfuerzo, acompañado de una arriesgada generosidad. Volver a empezar, a recorrer un camino que ya se tenía por

andado, no es fácil de asumir. Y sin embargo, *empezar de nuevo* está en la misma raíz de toda acción educativa y de la ética. En la tarea de educar siempre se está ante una *nueva* situación, ante una *nueva experiencia*, singular e irrepetible; en la educación siempre se está ante un acontecimiento singular: el *comienzo de algo nuevo, un nuevo nacimiento*. “La educación es como el agua del río, si nos sentamos a contemplarla nunca veremos la misma. Ésta discurre delante de nosotros y nunca es la misma” (Ortega, 2015, p. 9). De otro lado, la ética, por su misma naturaleza, es siempre la respuesta al otro que se nos presenta sin previo aviso; es una respuesta provisional al otro ser histórico en una situación concreta, contingente de necesidad; es, por tanto, una respuesta singular, *nueva*, en una *nueva* situación. Y la educación, en tanto que acción atravesada de principio a fin por la ética, participa de esta característica: la singularidad, la provisionalidad y la *novedad* en cada acto educativo.

### Referencias Bibliográficas

- Ayuso, J. M.<sup>a</sup> (2015) Presentación de la edición española, en: Emmanuel Levinas. *Ética e infinito* (Madrid, Machadolibros) pp. 11-17.
- Bornapé, A. (2019) Memoria y judaísmo en Emmanuel Levinas, *Enfoques*, 31, 1, pp. 69-89.
- Buber, M. (1981) *¿Qué es el hombre?* (México, FCE).
- Chalier, C. (2004) *La huella del infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*, (Barcelona, Herder).
- González-Arnáiz, G. (2021) *Ética y responsabilidad* (Madrid, Tecnos).

- Hayat, P. (2014) La filosofía como totalidad y trascendencia, en: *Emmanuel Levinas. Alteridad y trascendencia* (Madrid, Arenalibros), pp. 9-19.
- Husserl, E. (1962) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (México, FCE).
- Levinas, E. (1993) *Entre nosotros* (Valencia, Pretextos). Levinas, E. (2011) *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (Salamanca, Sígueme).
- Levinas, E. (2015) *Ética e infinito* (Madrid, Machadolibros).
- Levinas, E. (2014) *Alteridad y trascendencia* (Madrid, Arenalibros).
- Levinas, E. (2002) *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (Salamanca, Sígueme).
- Levinas, E. (2006) *El Humanismo del otro Hombre* (Madrid, Siglo XXI) 6ª edic.
- Levinas, E. (2019) *Dios, la muerte y el tiempo* (Madrid, Cátedra) 9ª edic.
- Medina, J. (2010) Las influencias teológicas judías en el pensamiento de Emmanuel Levinas, *Pensamiento y Cultura*, 13, 2, pp. 205-221.
- Mêlich, J. C. (2010) *Ética de la compasión* (Barcelona, Herder)
- Mêlich, J. C. (2021) *La fragilidad del mundo* (Barcelona, Tusquets).-
- Oroz, J. (1998) El rostro del otro y la trascendencia, *Revista de Filosofía*, 23, 1, pp. 35-50.
- Ortega y Gasset, J. (1975) *Historia como sistema* (Madrid, Revista de Occidente) 7ª edic.
- Ortega, P. (2015) La educación es un nuevo nacimiento, *Revista Redipe*, 4, 9, pp. 6-21.
- Ortega, P. y Romero, E. (2020) El valor de la experiencia del alumno como contenido educativo, *Teoría de la Educación. Revista Interuniversitaria*, 33, 1. pp. 89-110.
- Ortega, P. (2024a) El "otro" en la antropología de E. Levinas, *Revista Redipe*, 13, 1, pp. 21-34.
- Ortega, P. (2024b) El "otro" en la ética de E. Levinas. Implicaciones para la educación, *Revista Redipe*, 13, 3, pp. 27-38.
- Ortega, P. y Mínguez, R. (2007) La compasión en la moral de A. Schopenhauer. Sus implicaciones pedagógicas, *Teoría de la Educación. Revista Interuniversitaria*, 19, pp. 117-137.
- Palacio, M. (2013) La posición de Levinas en el giro hermenéutico: el lenguaje como ética, *Areté. Revista de Filosofía*, Vol. XXV, 1, pp. 133-152.
- Pintado, O. (2024) *Emmanuel Levinas. Pensar lo impensable* (Madrid, Ciudad Nueva).
- Pintor-Ramos, A. (2011) Introducción a la edición castellana, en: *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (Salamanca, Sígueme).
- Romera, L. (2004) *Finitud y trascendencia* (Pamplona, Eunsa).
- Sucasas, A. (1995) Redención y sustitución: el sustrato bíblico de la subjetividad ética en E. Levinas, *Cuadernos salmantinos de Filosofía*, 22, 1, pp. 221-265.

Schopenhauer, A. (1993) *Los dos problemas fundamentales de la ética* (Madrid, Siglo XXI).

Schopenhauer, A. (1983) *El mundo como voluntad y representación* (México, Porrúa).

Uribayen, J. (2005) *Las raíces del humanismo de Levinas: el judaísmo y la fenomenología* (Pamplona, Eunsa).

Uribayen, J. (2007) De otro modo que la política y la historia: la ética an-árquica de E. Levinas, *Daimon. Revista de Filosofía*, Suplemento I. pp. 173-179.