

# LA PROXIMIDAD EN E. LEVINAS

## PROXIMITY IN E. LEVINAS

Pedro Ortega Ruiz<sup>1</sup>

Catedrático de Universidad. Murcia (España)

*“La responsabilidad es lo que, de manera exclusiva, me incumbe y que, humanamente, no puedo rechazar. Esa carga es una suprema dignidad del único. Yo no intercambiable, soy yo en la sola medida en que soy responsable. Yo puedo sustituir a todos, pero nadie puede sustituirme a mí. Tal es mi identidad inalienable de sujeto”* (E. Levinas).

### Resumen:

El autor aborda en este trabajo la proximidad en la obra de E. Levinas. Para el autor lituano, la proximidad se identifica con la subjetividad, o la misma identidad del sujeto. La proximidad no tiene una connotación “espacial”, cerca o lejos; ni tampoco se limita a una presencia “cara a cara” con el otro; abarca al “tercero” que sobrepasa al tiempo y al espacio. Para Levinas,

la proximidad no se da en un ser imaginario, ficticio, sino en un ser histórico, situado en el tiempo y en un contexto o circunstancia, en un ser de carne y sangre. La proximidad se da en un ser “asignado” al otro antes de toda elección o decisión; es una orden, un mandato que sólo al sujeto le incumbe y no puede rechazar sin poner en peligro su propia identidad. La proximidad la describe Levinas como un trastorno, una obsesión, un vuelco de nuestro psiquismo que rompe con nuestro letargo egoísta que nos impedía hacernos responsables *del* otro, quien nos libera de nuestro aislamiento ético. Es el otro (prójimo), desde la vulnerabilidad de su rostro, quien nos hace *humanos*. Para Levinas, el término proximidad es equivalente a subjetividad, responsabilidad, trascendencia, alteridad.

**Palabras clave:** *proximidad, subjetividad, responsabilidad, alteridad, ética.*

### Abstract:

In this paper the author discusses proximity in the work of E. Levinas. For the Lithuanian author, proximity is identified with subjectivity, or the very identity of the subject. Proximity does

<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/citations?user=1&oi=scholar>  
<https://orcid.org/0000-0002-3882-0544>



not have a “spatial” connotation, near or far; nor is it limited to a “face-to-face” presence with the other; it encompasses the “third” that transcends time and space. For Levinas, proximity does not occur in an imaginary, fictitious being, but in a historical being, situated in time and in a context or circumstance, in a being of flesh and blood. Proximity is given in a being “assigned” to the other before any choice or decision; it is an order, a mandate that only the subject is responsible for and cannot reject without endangering his own identity. Proximity is described by Levinas as a disorder, an obsession, an overturning of our psyche that breaks our selfish lethargy that prevented us from taking responsibility for the other, who frees us from our ethical isolation. It is the other (neighbour), from the vulnerability of his or her face, who makes us human. For Levinas, the term proximity is equivalent to subjectivity, responsibility, transcendence, otherness.

**Keywords:** proximity, subjectivity, responsibility, otherness, ethics.

## 1. Introducción

Leer a Levinas implica adentrarse en un mundo desconocido para una mentalidad formada en las categorías de la filosofía cartesiana. Abordar el concepto de “subjectividad” en Levinas significa cuestionar los cimientos de la filosofía occidental y de la misma cultura de Occidente. El concepto de autonomía, independencia, inherente al sujeto occidental, salta por los aires en la antropología y ética levinasianas. Para Levinas, la subjectividad es dependencia, sujeción al otro, no-indiferencia respecto del otro, hasta el punto de que la condición radical del sujeto es ser *rehén* del otro. El ser humano se define y constituye *desde* el otro y *para* el otro. La heteronomía constituye la estructura antropológica radical del ser humano. Sólo existe como humano en tanto que es dependiente, *rehén* del otro. Esta es la idea central que recorre toda la obra de E. Levinas. “Ello supone criticar frontalmente

el modelo de razón práctica desarrollado en el mundo moderno (...). Levinas nos explora, así, una forma de concebir la subjectividad y la alteridad completamente extraña a esa larga tradición del *conatus*” (Altuna, 2006, p. 246). La subjectividad es la clave de bóveda de toda la obra levinasiana: “Esta figura de la subjectividad es la piedra angular sobre la que reposa el edificio de todo posible sentido ético de la responsabilidad en ejercicio, relegando al olvido cualquier consideración de una responsabilidad anónima, sin sujeto” (González-Arnáiz, 2021, p. 56). Conceptos como asimetría, transcendencia, proximidad, significación del rostro... sólo se entienden y explican desde el nuevo concepto de subjectividad que introduce Levinas; se trata de una “nueva” antropología y “nueva” ética. Este nuevo concepto de subjectividad, en tanto que responsabilidad, significa un cataclismo, un “escándalo” en el pensamiento filosófico occidental; significa situarse en las antípodas de la filosofía cartesiana para quien el sujeto se identifica con la autonomía e independencia, *sujeto en sí y para sí*; filosofía en la que se ha inspirado la Ilustración y ha impregnado nuestras instituciones (entre ellas el sistema educativo) y nuestra manera de pensar y vivir, es decir, nuestra cultura.

Se dice que la obra de Levinas es un discurso “teórico” que ignora la realidad, los hechos del mundo. Es extraño que un hombre que ha vivido y padecido los acontecimientos sangrientos que generó el nazismo no haya dedicado tiempo a criticar la deshumanización producida por el totalitarismo. Levinas es de los pocos intelectuales y filósofos que se mantienen al margen de la contienda intelectual sobre el nazismo. Al contrario de Adorno y Horkheimer que sitúan en el centro de su actividad intelectual la crítica a una sociedad que había olvidado los principios que la alumbraron, Levinas se entrega por completo a la ardua tarea de iniciar un camino a la búsqueda de una nueva fuente de pensamiento (del *logos* al *pathos*) que dé



cuenta de lo que es el ser humano: un ser abierto al otro que, para existir como humano, depende del otro. Conceptos como subjetividad, trascendencia, proximidad, asimetría adquieren en Levinas un nuevo significado. Es la “nueva” antropología y la “nueva” ética que Levinas inaugura, situando al ser humano como radicalmente *otro* respecto del sujeto autónomo kantiano. No es la autonomía la que define al sujeto humano, sino su dependencia, ser rehén del otro desde su radical heteronomía (Bárcena y Mêlich, 1999).

Pero si Levinas no elabora un discurso “social”, su ética, en cambio, constituye una dura crítica al pensamiento que subyace y alimenta una cultura de exaltación del hombre como ser soberano, sin más objetivos que la búsqueda de sus propios intereses. Está por hacer una lectura “social” de Levinas, su preocupación por situar al hombre, como ser responsable del otro, en el centro de su discurso. No debe ser la “razón instrumental” la que mueva la acción del hombre, sino aquella que promueve la fraternidad, la humanidad y la justicia. Esta finalidad está en cada página de la obra levinasiana, sólo hay que profundizar en ella para descubrirla. A propósito de la “mala conciencia” del europeo, Levinas hace una dura denuncia de lo que él considera complacencia con la Razón gloriosa, con la Razón triunfante del saber: “Pero la conciencia del europeo no está en paz en la modernidad esencial a Europa, que es también el momento de los balances. Mala conciencia al final de milenios de Razón gloriosa, de la Razón triunfante del saber; pero, al final, también, de milenios de luchas políticas fratricidas y sangrientas, del imperialismo disfrazado de universalidad, del desprecio por lo humano, de la explotación y, en este siglo de las dos guerras mundiales, de la opresión, los genocidios, el holocausto, el terrorismo, el desempleo y la miseria siempre incesante del Tercer Mundo, de las doctrinas despiadadas del nacional-socialismo” (Levinas, 1993, p. 223). Levinas no permaneció mudo y

ausente de lo que acontecía en la sociedad de su tiempo; atacó con dureza la doctrina sobre el hombre y su relación con los demás, base teórica de la frialdad e indiferencia que atraviesa a la sociedad y a las instituciones heredadas de la Razón Ilustrada.

El concepto de proximidad que desarrolla Levinas es una muestra de su preocupación social. Próximo (prójimo) no es sólo aquel con quien interactúa en un “cara a cara”, sino también el “tercero”, aquel distante en el espacio y en el tiempo. Éste es también mi prójimo, situando en el centro de preocupación al que sufre, al explotado y marginado por la sociedad, al ser humano sufriente olvidado por la filosofía idealista. Lo que se pide hoy a la filosofía no es que salga a la calle en defensa de los oprimidos, sino que sitúe el sufrimiento humano como centro de la reflexión filosófica; “que el sujeto que piense sea también el sujeto que sufre. Eso supone un vuelco radical de la filosofía porque si el sujeto que piensa es el que sufre, entonces el sufrimiento se convierte en lugar filosófico de la verdad, algo a lo que la filosofía no estaba acostumbrada” (Mate, 2018, p. 80). No otra cosa ha propiciado Levinas haciendo de la debilidad humana, de su vulnerabilidad, de su sufrimiento el punto de partida y de llegada de su *ética de la compasión*. No es la idea de la “dignidad” del hombre la que nos impulsa a responder de él en su situación de necesidad, sino el *sufrimiento inhumano* al que se ve sometido. Este giro radical en el concepto de la ética representa una enmienda a la totalidad de la ética kantiana. Levinas pone las bases para una praxis ética más apegada a la realidad cotidiana que envuelve la vida de cada sujeto, aquí y ahora. No es una ética “blanda” la que propone Levinas, sino una forma radical de afrontar la relación del hombre con los demás, su “estar en el mundo”. Es una crítica frontal a la ética formal kantiana, más preocupada por encontrar los mejores argumentos en defensa de los derechos humanos, que de



abordar el sufrimiento inhumano de tantas víctimas inocentes. “Los que siguen la estela de los derechos humanos tienen el problema de suplantar la realidad por la ficción o, mejor, de preferir una imagen presentable del ser humano a su triste realidad” (Mate, 2018, p. 110).

Aunque Levinas no trató explícitamente la educación como “tema” de estudio, sí ha propiciado, en cambio, la investigación educativa desde unos presupuestos teóricos que sitúan al ser humano (educando) en el centro de la educación educadora como ser histórico, situado en un contexto que le condiciona y le hace responsable del *otro* y de los demás: (Ortega y Mínguez, 1999; Ortega, 2004; Todd, 2008; Zhao, 2012; Ortega, 2016; Mínguez, Romero y Pedreño, 2016; Ortega y Romero, 2018; Matanky, 2018; Ortega y Romero, 2022; Mínguez y Espinosa, 2023; Ortega y Romero, 2023; Gutiérrez y Pedreño, 2023; González, 2023; Ortega, 2024a y 2024b)), estudios muy alejados del idealismo presente en el enfoque kantiano, elaborados, en su mayoría, en la Universidad de Murcia (España) y en CetyS-Universidad (Centro de Estudios Técnicos y Superiores), Mexicali, B. C. (México), bajo el paradigma de la Pedagogía de la Alteridad. Estudios que abarcan tanto los presupuestos teóricos como la aplicación a la práctica educativa de la ética levinasiana.

Acostumbrados a pensar de una “determinada manera”, es normal que un discurso tan disruptivo como el de Levinas nos produzca rechazo al poner en cuestión las vigas maestras que sostienen el edificio de nuestra cultura, es decir, nuestro modo de vida. La ética kantiana ha impregnado el pensamiento de la sociedad occidental, sus instituciones y la forma de vida de los individuos; ha invadido todos los ámbitos de la vida: economía, filosofía, política, educación, religión, moral... Nada ha escapado a su control. En la historia de la filosofía moral de Occidente podemos hablar de dos grandes patrones o modelos: Uno que tiene por modelo la *theoria*,

“como si el pensar fuera una luz con la que se ilumina la realidad gracias a la mirada del sujeto. Es el modelo que viene de Atenas, donde prima la especulación sobre la experiencia (...). El otro modo de pensar va de oído y tiene por modelo la escucha. Pensar es reaccionar a estímulos exteriores, a preguntas o interpelaciones que vienen de fuera de nosotros. Es el modelo de Jerusalén. 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, y gracias al cual nos constituimos, no sólo en sujetos morales, sino en sujetos sin más, lo llamamos compasión” (Mate, 2011, p. 165). A esta tradición “moral” pertenece E. Levinas.

Para la elaboración de este trabajo he utilizado, casi exclusivamente, las obras de Levinas, y singularmente su obra magna: *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, en la que trata extensamente la *proximidad*. Pintor-Ramos (2011, p. 14) escribe sobre esta obra en su introducción a la edición castellana: “El lector de esta obra puede quedar desconcertado por la realidad sin matices aparentes de la crítica de Levinas a la tradición filosófica, cosa por lo demás tan poco nueva en su obra que ya un crítico se preguntaba si Levinas no significaría “el fin de la filosofía”. Levinas, como cualquier otro autor, piensa y escribe desde una tradición concreta, desde “algún lugar”, y en Levinas la tradición o fuente de pensamiento es el judaísmo interpretado desde los textos bíblicos. La obra levinasiana, en su conjunto, es una filosofía hermenéutica del judaísmo, comparable con otras hermenéuticas de tipo fenomenológico. Hacer una crítica negativa de su obra por su adscripción a una determinada herencia cultural o tradición, significa admitir que es posible pensar y escribir desde el vacío, sin un lugar de referencia, como si el ser humano fuese un meteorito caído del cielo. Siempre se piensa, se escribe y se vive en una situación o contexto cultural que condiciona y determina nuestro



modo de pensar y vivir, y Levinas no es una excepción.

## 2. El sujeto en Levinas

La condición de “sujeto” en Levinas, es decir, ser *dependiente* del otro, *rehén* y *responsable* del otro no es una condición sobrevenida al sujeto ya constituido previamente: “La responsabilidad, en efecto, no es un simple atributo de la subjetividad, como si esta existiese ya en ella misma, antes de la relación ética. La subjetividad no es un para sí; es, una vez más, inicialmente para otro” (Levinas, 2015, p. 80). No hay un tiempo, un paréntesis en el que el sujeto levinasiano se ha visto “libre” del otro para constituirse en sujeto. No hay un principio o *arjé*, no hay un *a priori*, un comienzo a partir del cual empieza la existencia del yo como sujeto; hay, más bien, una *realidad moral originaria*, condición del ser humano como tensión que le mueve e impulsa a *tener que responder al otro y tener que responder de él*” (González-Arnáiz, 2021). Levinas (2015, p. 44) habla del “hay” (*il y a*) para referirse a la ausencia de principio o “arjé” en la existencia previa al existente; “un instante antes del tiempo” (Levinas, 2007, p. 100)). En el “hay”, hay “algo parecido a lo que uno oye cuando se acerca una concha vacía a la oreja, como si el vacío estuviera lleno, como si el silencio fuese un ruido” (Levinas, 2015, p. 44). El “hay” es como un ruido que retorna después de toda negación de ese ruido. Ni nada ni ser. (...). De ese “hay” que persiste no se puede decir que es la nada, aunque no haya ninguna cosa” (2015, p. 44). Es como una oscuridad infinita, un murmullo sin una causa detrás que lo provoque; es asombro, vacío, soledad. “Se trata de un tiempo que es anterior al comienzo” (Levinas, 2011, p. 150). El “hay” evoca las palabras del Génesis (1, 2): “La tierra no era más que soledad y coa; la faz del abismo estaba cubierta de tinieblas”. En otro lugar, Levinas afirma (2014, p. 80): “este concepto del “hay” representa el fenómeno del ser absolutamente impersonal. “Hay” pone el

simple hecho de ser sin que haya objetos. Es el ser en todo silencio, en todo no pensamiento, en toda manera de retirarse de la existencia”. Y la manera de salir de la “nada” es el encuentro con el Otro, capaz de romper el muro de la “mismidad”: “El lazo con el otro no se anuda más que como responsabilidad, y lo que de menos es que esta sea aceptada o rechazada, que se sepa o no cómo asumirla, que se pueda o no hacer algo concreto por el otro. Decir: heme aquí. Hacer algo por el otro. Dar. Ser espíritu humano es eso” (Levinas, 2015, p. 81). Esta apertura al otro, desde la responsabilidad, no es algo accidental que cualifica al ser humano, sino aquello que lo define y constituye: “El hombre libre está consagrado al prójimo, nadie puede salvarse sin los otros. Nadie puede quedarse en sí mismo: la humanidad del hombre, la subjetividad, es una responsabilidad por los otros, una vulnerabilidad extrema” (Levinas, 1974, p. 130). No es la autonomía e independencia del yo, como pretende la ética formal kantiana, la que constituye al yo en sujeto moral: “El hombre se constituye en sujeto moral no cuando se amarra a la propia autonomía y protesta de su inocencia, sino cuando se declara responsable de su hermano” (Mate, 2011, p. 57).

Para Levinas, “la condición ontológica se deshace, o es deshecha, en la condición o la incondición humana. Ser humano significa: vivir como si no se fuera un ser entre los seres. Como si por la espiritualidad humana, se voltearan las categorías del ser en un “de otro modo que ser” (Levinas, 2015, p. 84). La existencia *humana* radica en la “exterioridad”, es su sustrato básico: “*lo humano* del hombre no consiste en su pertenencia a un mundo – o en su “existencia -, sino en un estar permanentemente abocado al “afuera” más exterior, a ese que le anuncia lo otro por excelencia: *el otro hombre*, el extraño inapropiable” (Ayuso, 2015, p. 12). La subjetividad, en tanto que responsabilidad, se resuelve en una tensión constante de tener que responder del otro. “El ser es exterioridad:



el ejercicio mismo de su ser consiste en la exterioridad, y ningún pensamiento podría obedecer mejor al ser que dejándose dominar por esa exterioridad” (Levinas, 2002, p. 294). Pasividad extrema, total deposición del yo soberano cartesiano al otro, al “extranjero, al huérfano y a la viuda”, al que viene de “fuera”: “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 rechazar. La posición de sujeto es ya su deposición. Ser yo (y no Yo) no es la perseverancia en el ser, sino la sustitución de rehén que expía hasta el límite la persecución sufrida” (Levinas, 2019, p. 217). En esta pasividad del yo se derrumba el poder del Mismo y se origina el “sentido” en el ser. Sólo desde el otro y por el otro, el extraño, el de “afuera”, el ser puede tener *sentido*. Y esta pasividad del yo, que le afecta a su pesar, es el origen de la subjetividad, mejor dicho, es la misma subjetividad del sujeto, de su irrenunciable responsabilidad: “Esta elección anacrónica significa que, en la responsabilidad hacia otros, el yo es ya él mismo, obsesionado por el prójimo. El yo no comienza en la propia afección causada por un yo soberano y susceptible, en una segunda etapa, de compadecerse de los demás, sino a través del traumatismo sin comienzo, anterior a toda afectividad, del surgimiento de los demás, Aquí *el uno se ve afectado por el otro*. Se da una inspiración del uno por parte del otro, que no podría concebirse en términos de causalidad” (Levinas, 2019, p. 213). La responsabilidad es la subjetividad misma: Decir “sujeto” es afirmar al mismo tiempo “ser responsable”. Se define al ser humano como un ser “hablante”, comunicativo, resaltando la capacidad de la comunicación “hablada” como cualidad esencial de la especie humana. Pero el ser humano habla, se comunica “porque previamente *ha tenido que responder... al otro*” (González-Arnáiz, 2021, p. 145). Es su condición de ser responsable del otro, *tener que responder de él*, su naturaleza relacional ética la que le “obliga” a hablar. Es decir, ser

un ser *ético* (relacional) es la condición previa y necesaria para hablar.

### 3. La proximidad, concepto nuclear en Levinas

Levinas describe la proximidad (pojimidad) en estos términos:

a) La proximidad se *aparta del concepto “espacial”*, de acercamiento o contigüidad. Para Levinas, la proximidad no se entiende sin la *humanidad*, sin el componente de la justicia, lejos de la contigüidad que puede evocar el término proximidad. “¿Será acaso la proximidad una cierta medida de intervalos trazados entre dos puntos o dos sectores del espacio, cuya contigüidad e incluso la coincidencia señalarían el límite? Pero en este caso el término de proximidad tendría un sentido relativo y dentro del espacio inhabitado de la geometría euclidiana un sentido prestado. Su sentido absoluto y propio supone la “humanidad”. Incluso se puede preguntar si la contigüidad misma sería comprensible sin proximidad – acercamiento, vecindad, contacto – y si la homogeneidad de este espacio sería pensable sin la significación humana de la justicia contra toda diferencia y, por consiguiente, sin todas las motivaciones de la proximidad cuyo término es la justicia” (Levinas, 2011, pp. 140-141). Hasta ahora, nadie había pensado en atribuir al término “proximidad” una significación que no fuera espacial, de vecindad o acercamiento, pero nunca se le había atribuido una significación de “humanidad” o de “justicia”. Para Levinas, la “proximidad” tiene una significación estrictamente *ética*, es decir, de responsabilidad: “En la proximidad el sujeto está implicado de un modo que no se reduce al sentido que adquiere la proximidad desde el momento en que un tercero la perturba exigiendo justicia en la “unidad de la conciencia trascendental”, desde que una conjunción se perfila en el tema y que, una vez dicha, reviste el sentido de una contigüidad” (Levinas, 2011, p. 141). La salida de sí, responder *del otro* “representa una fisura que



se instaura en lo Mismo hacia un Otro (Levinas, 2014, p. 80); significa apertura a la exterioridad, al otro; significa “proximidad del otro, origen de toda puesta en cuestión de sí” (2014, p. 80). No hay ninguna connotación “espacial” en el término “proximidad” utilizado por Levinas, tan sólo se subraya su dimensión ética.

b) La proximidad levinasiana está *atravesada por el “sentido”*, como razón de ser, finalidad, como significado y como orientación; un sentido que hace de los seres humanos no unos meros seres sociales, “seres que - están - CON - los-otros, sino seres que - son - PARA - los - otros; una orientación preoriginaria (...) que les impulsa a salir de su propia subjetividad hacia el Otro” (Altuna, 2006, p. 246). El rostro, reflejado en la proximidad del otro, es la categoría central en la ética de Levinas, su aportación más original al discurso filosófico. “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” (Levinas, 2015, p. 72). Y se presenta en el cara-a-cara con el otro como una “conmoción”, como un “trastorno” que nos despierta de nuestro letargo psíquico en el que nos tenía sumergidos nuestra tranquilidad de conciencia, nuestra tranquila mismidad. Y ello ocurre en el ámbito de la proximidad, que no se identifica con las características personales del otro. Al contrario, implica, de algún modo, no ver el rostro de alguien concreto. No importa su nombre, su aspecto físico. El rostro para Levinas está *desnudo*: “Más allá del *en-sí* y del *para-sí* de lo desvelado está la desnudez del hombre, más exterior que el afuera del mundo - paisajes, cosas, instituciones -, una desnudez que clama su carácter de extraña al mundo, su soledad, la muerte disimulada en su ser; pregonada, en el aparecer, la vergüenza de su miseria escondida, pregonada la *muerte del alma*”

(Levinas, 1993, 266). El rostro es significación inagotable reflejado en la proximidad en tanto que responsabilidad.

c) La proximidad *abarca al “tercero”*. La proximidad no se limita al rostro presente del otro, abarca al otro ausente, pero presente con una presencia igualmente exigente que la que origina el rostro herido, vulnerable del otro. Es el “tercero” del que habla Levinas (2014, p. 82): “La intriga de la alteridad nace antes del saber. Pero esta aparente simplicidad de la relación del Yo y del Tú, en su asimetría misma, está aún perturbada por la aparición del tercer hombre que ase sitúa al lado del otro, el tú. El tercero es él también un prójimo, un rostro, una alteridad inalcanzable”. Levinas no concibe al otro sin un tercero. La proximidad ética es *significancia*, es decir, responsabilidad. “La representación de la significación nace ella misma de la significancia de la proximidad en la medida en que un tercero rodea al prójimo” (Levinas, 2011, p. 143). Levinas sitúa la proximidad estrictamente en el ámbito de la ética, lejos de la conciencia que convertiría al otro en objeto de conocimiento: “La proximidad no se resuelve en la conciencia que un ser adquiere de otro ser al que estimaría próximo en tanto que éste se encontraría a su vista o a su alcance y en tanto que le sería posible captarlo, tenerlo o entretenerse con él en la reciprocidad del apretón de manos, de la caricia, de la lucha, de colaboración, del comercio o de la conversación” (Levinas, 2011, p. 143).

d) La proximidad *no es conciencia de poder y libertad*, convertida en “tema” u objeto de conocimiento. La proximidad no se encuentra en el saber en el que se muestran las relaciones con el prójimo, sino en la no-reciprocidad del *uno-para-el-otro*, en la inmediatez del otro para mí que es más inmediata que mi misma identidad. La proximidad es obsesión por el otro, intriga, pasión desbordada por el otro, des-interés: “Es un nudo cuya subjetividad consiste en ir al



otro sin preocuparse de su movimiento hacia mí o, más exactamente, en acercarse de tal manera que, por encima de todas las relaciones recíprocas que no dejan de establecerse entre yo y el prójimo, yo siempre he dado un paso más hacia él (...); de tal manera que en la responsabilidad que tenemos cada uno respecto al otro yo siempre tengo una respuesta de más que mantener para responder a su propia responsabilidad” (Levinas, 2011, p. 145). La proximidad es una extensión de la propia subjetividad; es significación, el uno-para-el-otro. No es una fusión con el otro, sino contacto con el otro que sigue siendo el otro: “Estar en contacto: no se trata ni de investir al otro para anular su alteridad, ni tampoco de suprimirme en el otro. En el propio contacto el que toca y el tocado se separan como si el tocado al alejarse, siendo ya otro, no tuviese conmigo nada en *común*; como si su singularidad, que no es anticipable y, por consiguiente, tampoco es representable, respondiese tan solo a la designación” (Levinas, 2011, p. 147).

e) La proximidad es “*asignación*” del sujeto al otro: “Desentendiéndose de toda esencia, de todo género, de toda semejanza, el prójimo, *primer venido*, me concierne por vez primera, aun cuando fuese un viejo conocimiento, un viejo amigo, un viejo amor implicado desde hace mucho tiempo en el tejido de mis relaciones sociales; me concierne dentro de una contingencia que excluye el *a priori*. Al no venir a confirmar ninguna señal enviada previamente, al margen de todo, *a priori*, el prójimo me concierne a través de su exclusiva singularidad sin *aparecer*” (Levinas, 2011, pp.147- 148). Y describe esta “asignación” y sujeción al otro con la figura del rostro: “El No matarás” es la primera palabra del rostro. Ahora bien, es una orden. Hay, en la aparición del rostro un mandamiento, como si un amo me hablase (...) El rostro me pide y me ordena. Su significación es una orden significada. Matizo que si el rostro significa una orden dirigida a mí, no es de la manera en que

un signo cualquiera significa su significado: esa orden es la significatividad misma del rostro” (Levinas, 2015, pp. 75 y 81-82). La proximidad es un “trastorno” ontológico, un vuelco total de nuestro psiquismo que despierta de un largo sueño que le impedía responder del otro y encontrar su propia identidad.: mi no-indiferencia respecto del otro. “Este no reposo puede concretarse como responsabilidad hacia los otros, responsabilidad sin escapatoria, unicidad irremplazable El despertar es la intriga de la ética o la proximidad del otro” (Levinas, 2019, pp. 172-73).

f) La asignación al otro *carece de toda lógica, de toda argumentación fundada en la razón*: “Estoy como ordenado desde fuera, traumáticamente dirigido sin interiorizar por medio de la representación y el concepto la autoridad que me dirige. Sin poder preguntar: ¿Qué tiene que ver conmigo? ¿De dónde le viene el derecho a dirigirme? ¿Qué es lo que he hecho para ser de golpe deudor?, pregunta Levinas (2011, p. 149). Y la respuesta no la encuentra en la conciencia: “La conciencia deja intactos y distantes tales correlatos. La conciencia no viene a interponerse entre mí y el otro o, cuando menos, sólo surge ya sobre el fondo de esta relación previa de la obsesión, relación que ninguna conciencia sería capaz de anular y de la cual es una modificación la propia conciencia” (2011, p. 149). Levinas encuentra en la proximidad, no en la conciencia, la supresión de esta distancia entre el yo y el otro, hasta convertirla en la identidad misma : “La proximidad,entanto que supresión de la distancia, suprime la distancia propia de la conciencia-de. El prójimo se excluye del pensamiento que lo busca y esta exclusión tiene una cara positiva: mi exposición a él, anterior a su aparecer, mi retraso sobre él, mi sufrir desatan lo que es identidad en mí. La proximidad, supresión de la distancia que significa la “conciencia-de”, abre la distancia de la dia-cronía sin *presente común* donde la diferencia es pasado que no se puede alcanzar, un porvenir que no se puede imaginar,



lo no-representable del prójimo respecto a lo cual permanezco retrasado, obsesionado por el prójimo, pero donde esta diferencia es mi contracorriente y se inscribe en ella como extranjera, para indicar una heteronomía, un desequilibrio, un delirio que sorprende a su origen, que se levanta antes que el origen, anterior al **arjé**, al comienzo, que se produce antes de cualquier vislumbre de la conciencia. Es una anarquía que detiene el juego ontológico en el que el ser se pierde y se reencuentra. En la proximidad, el yo está anárquicamente retrasado respecto a su presencia y es incapaz de recuperar dicho retraso. Esta anarquía es persecución, es el dominio del otro sobre el yo, que deja a este sin habla” (2019, p. 208).

La “asignación” al otro no es fusión o posesión; nadie desaparece, y permanece la proximidad y la dualidad en el encuentro del yo y del otro. Es, por el contrario, la condición necesaria para un encuentro pleno con el otro: “La apertura al otro y la comunicación con él no son plenas más que cuando se viven como un estar asignado o confinado a la responsabilidad por él. El otro no está próximo a mí por algún conocimiento que yo tenga de él, sino tan sólo por una responsabilidad que me compromete por él, antes de toda certeza a su propósito y con independencia de tal cosa” (Chalier, 1995, p. 92).

g) La proximidad, en Levinas, *acontece en un ser histórico*, concreto, aquí y ahora (Ortega, 2024a), en un ser capaz de sufrir y gozar, en un ser de carne y sangre. “La proximidad, la inmediatez es gozar y sufrir por el otro. Pero yo no puedo gozar y sufrir por el otro más que porque soy-para-el-otro, porque soy significación, porque el *contacto de la piel es todavía la proximidad del rostro, responsabilidad, obsesión del otro, ser-uno-para-el-otro*; se trata del propio nacimiento de la *significación* más allá del *ser*” (Levinas, 2011, p. 153). Sólo un sujeto *histórico* puede ser *para-el-otro*: “Sólo un sujeto que come puede ser para-el-otro o significar.

La significación, el uno-para-el-otro sólo tiene sentido entre seres de carne y sangre” (Levinas, 2011, p. 132). La vulnerabilidad es inherente a la proximidad, es decir, a la subjetividad: “La subjetividad del sujeto es la vulnerabilidad, la exposición a la afección, sensibilidad, pasividad más pasiva que cualquier pasividad” (Levinas, 2011, p. 103). Levinas se desmarca de todo idealismo en su concepto del hombre: “Porque la subjetividad es sensibilidad – exposición a los otros, vulnerabilidad y responsabilidad en la proximidad de los otros, uno-para-el-otro, esto es, significación – y porque la materia es el lugar propio del para-el-otro, el modo como la significación significa antes de mostrarse como *Dicho* dentro del sistema de sincronismo, dentro del sistema lingüístico, es por lo que 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 la ética de un ser humano precario, provisional e inadaptado. “Por esta razón, por su provisionalidad que le obliga a una incesante relectura y recontextualización de sus opciones, respuestas y decisiones, el ser humano es un incesante *aprendiz*, es decir, un ser en constante proceso de formación, de transformación y de deformación” (Mêlich, 2002, p. 15). Es un ser no preparado o equipado para vivir “a la intemperie”, ha de improvisar constantemente sus respuestas. Acudir a los “grandes principios morales” para justificar una conducta es un ejercicio que sólo está al alcance de unos pocos y, en la práctica, inútil ante la urgencia de tener que responder, aquí y ahora, a la demanda inaplazable del otro. De otro lado, “Estas “grandes ideas” basadas en en “grandes principios” han generado, a través de la historia, grandes horrores” (Ortega, 2013, 419). La ética formal kantiana se acomoda bastante bien a las exigencias de un ser imaginario, pero no a las de un ser humano que, para seguir existiendo, tiene que “habérselas” con la ambigüedad, con la incertidumbre del presente y del futuro.



Es un ser que vive en “despedida”, que tiene en la inadaptación (no encaje) su tarjeta de identidad. La sombra de Hegel es demasiado larga; se hace presente en toda la historia del pensamiento filosófico occidental. Para él, todo acontecimiento ha de atribuirse a un razón última: la razón divina: “Damos por supuesto, como verdad, que en los acontecimientos de los pueblos domina un fin último, no la razón de un sujeto particular, sino la razón divina” (Hegel, 2005, p. 98). Con este antecedente no es de extrañar que la ética kantiana, de raíz idealista, se muestre reacia a ver la realidad y la sobrevuele, sobre todo aquella realidad que le es más incómoda.

#### 4. A propósito de la proximidad en E. Levinas: Consideraciones

Mientras en la filosofía occidental el itinerario “sigue siendo el de Ulises cuya aventura en el mundo solo ha sido un retorno a su isla natal, una complacencia en el Mismo, un desconocimiento del otro” (Levinas, 1974, p. 49), Levinas, por el contrario, inaugura un “nuevo” camino, inspirado en el viaje sin retorno de Abraham a la tierra prometida, al *otro*. En Levinas, todos los caminos confluyen en la proximidad (proximidad). Es el *otro* la fuente originaria de la subjetividad. La “mismidad” del yo se rompe por la tensión inaplazable e irresistible de *tener que responder del otro*. No hay lugar para un sujeto autónomo, *en sí y para sí*. El *para el otro*, la dependencia respecto del otro, ser rehén del otro se constituye en principio de la subjetividad en tanto que responsabilidad: “En la responsabilidad para con el Otro la subjetividad es tan sólo esta pasividad ilimitada de un acusativo, que no es la consecuencia de una declinación que hubiese sufrido a partir del nominativo. Acusación que sólo puede reducirse a la pasividad del Sí mismo en tanto que persecución, pero también persecución que se vuelve expiación. Sin la persecución el Yo levanta la cabeza y cubre el

Sí mismo (...). Yo estoy “en sí” por los otros”, afirma Levinas (2011, p. 180).

Pero el “nuevo” sujeto del que habla Levinas “no es el representado por un ser poderoso que se pasea por la realidad “poniendo nombre” a todo, y así con dominio, sobre todo. Esta *nueva* cultura de la responsabilidad requiere, más bien, una nueva manera de entender la subjetividad, porque la realidad que pisa el sujeto no es una realidad que domine, sino más bien una realidad que le cuestiona y ante la que se siente interpelado a tener que responder, incluso a riesgo de su desaparición” (González-Arnáiz, 2021, p. 55-56). El rostro del otro, en su vulnerabilidad, pone en cuestión al Yo en su existencia como ser *en sí y para sí*. Hay un traumatismo, un vuelco que impide al Yo permanecer en sí y tener que responder del otro. Y en esta demanda o acusación al Yo por el otro, desde su debilidad, se origina la subjetividad. Paradójicamente, la debilidad y la vulnerabilidad del rostro, su desnudez, es el punto que marca la caída del imperio del Yo, su soberanía y dominio sobre el otro. Es la proximidad, como no-indiferencia, la que impulsa la respuesta responsable, ética al otro que se presenta sin previo aviso. “No-indiferencia que es la proximidad misma del prójimo, por la cual sólo 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, 1974, p. 12). Debilidad del rostro que desafía no la “debilidad de mis poderes, sino mi poder de poder” (Levinas, 2002, p. 211). Lo *humano* consiste en perturbar, cuestionar la mismidad del yo, en despojarlo de su poder, “en sacudirlo éticamente” (Ayuso, 2015, p. 13).

A través del concepto de “proximidad” Levinas nos lleva al punto de partida de todo su discurso: el ser humano como ser *dependiente* del otro, *responsable* del otro, en una relación de asimetría, sin reciprocidad, resaltando la radicalidad de la heteronomía, de la alteridad



como constitutiva del ser humano. Y marca el punto de no retorno o vuelta a una ética que, al contemplar al sujeto como ser *en sí*, se ha mostrado incapaz de dar cuenta de su relación con el otro. Es la cuenta pendiente de la ética kantiana: su permanencia en el Yo, en el *sí mismo*, como sujeto de atribuciones éticas sin posibilidad de salir de sí y reconocerse en el otro como dependiente de él en su constitución de sujeto moral. En Kant hay demasiada ontología y poca ética: “yo soy yo y él es él. Somos seres ontológicamente separados” (Levinas, 1993, p. 136). Para Levinas, la filosofía occidental ha sido, desde Platón, una ontología, es decir, “la reducción de “lo otro” a “lo mismo”, la negación y la fagocitación de la alteridad y de la diferencia. “Ontología” es *violencia*, es sinónimo de violencia. En cambio, la ética es, para el filósofo lituano, la respuesta que el yo da a la demanda, a la *apelación* que reclama el “otro”, un otro frágil, vulnerable, un otro que no tiene poder, un otro doliente” (Mêlich, 2010, p. 140).

La proximidad, en Levinas, nos lleva a una “nueva” ética, fundamentada no en argumentos de la razón, sino en la respuesta responsable al sufrimiento del otro. Es el que sufre, el necesitado de compasión el origen y fuente de la ética, no supuestos principios universales a disposición de unos pocos: “La experiencia del sufrimiento es algo singular que escapa tanto a una idea abstracta como a una imagen colectiva” (Mate, 2018, p. 130). Es el hombre herido junto al camino que va de Jerusalén a Jericó quien mueve las entrañas del buen samaritano, no una concienzuda reflexión sobre la dignidad de la persona. “La ética no nace de la voluntad de poner en práctica principio moral alguno, sino de dejarse atrapar por el sufrimiento del otro, de la necesidad de aliviar la suerte del otro. Es el *sentimiento*, cargado de razón, el que nos impulsa a compartir con el otro su sufrimiento o necesidad, no nuestras ideas acerca de la dignidad de la persona. Es la compasión hacia el hombre herido, sufriente, el origen de la ética,

no un deber que cumplir fundado en una razón trascendental, no corpórea, como sostiene la ética kantiana” (Ortega y Romero, 2019, p. 142).

La ética de Levinas, desde la proximidad, se configura como una respuesta provisional y precaria a la demanda inaplazable del otro, que irrumpe en nosotros sin previo aviso, rompiendo nuestras normas y nuestros códigos de “buena conducta”. Es la ética que sólo obedece al mandato del otro, y éste vulnerable y necesitado. “Frente al mundo moral de la ética kantiana, ya prefijado de antemano, la ética levinasiana se desenvuelve en la incertidumbre, en la provisionalidad como el mismo ser humano. Nada está definitivamente conquistado; nos vemos obligados a dar respuestas éticas, porque las ya dadas solo responden a la necesidad del otro en una situación concreta, singular e irrepetible” (Ortega y Romero, 2022, p. 246).

Este concepto levinasiano de la ética no es, en modo alguno, un “brindis al sol”, como tampoco lo ha sido la ética formal kantiana. Todas las éticas tienen sus consecuencias en la construcción y ordenación de la sociedad. ¿Alguien duda de que la ética formal kantiana ha configurado la sociedad occidental, impregnando todas sus instituciones? Los resultados, con sus luces y sus sombras, están a la vista. La ética levinasiana, a diferencia de la ética kantiana, favorece la necesaria presencia de los marginados, explotados y desahuciados de la sociedad (los sufrientes) en la reconstrucción de su vida y en su participación en la construcción de una sociedad justa y solidaria. La visión del mundo que tiene el hombre marginado no coincide con la idea del mundo y de sociedad de la persona acomodada; el esclavo no habla ni piensa como la persona libre. Y las propuestas sociales suelen venir siempre de aquellos que tienen voz y medios para hacerse oír. ¿Quién ha autorizado a los acomodados para hablar y tomar decisiones en nombre de aquellos a quienes desconocen y dicen representar? Hablar y decidir en nombre



de los otros es propio de aquellos que se esconden detrás de una igualdad abstracta que invisibiliza a las víctimas del atropello social e impide afrontar el drama de los pobres y de los excluidos en su raíz. Es una ética que “desplaza nuestra responsabilidad moral “al reino de los cielos”, a un teatro metafísico (Mêlich, 2010), no al “reino de la tierra” donde cada ser humano debe resolver sus problemas” (Ortega, 2013, p. 408). La ética levinasiana, por el contrario, pone los pies en la tierra de los desiguales y promueve la incorporación de los sufrientes, de todos los caídos junto al camino, a la tarea de su propia liberación y a la construcción de una sociedad justa y solidaria; y hace justicia con todos los desheredados, excluidos de un justo y equitativo reparto de bienes.

La ética no se resuelve en el discurso (teoría), es, ante todo, *praxis*. No busca tranquilizar la conciencia, sino cuestionar, interpelar, denunciar lo que “está siendo” y debería ser de “otra manera”, haciendo frente a la situación de inhumanidad que envuelve a personas concretas, no a seres imaginarios sacados de las estadísticas. “Tendríamos que dejar de pensar la ética en términos de “bien” o de “deber” e intentar imaginarla desde el tiempo, desde la pluralidad de perspectivas, desde las sombras y desde las ambigüedades, desde la vergüenza y desde la compasión” (Mêlich, 2021, p. 174). La ética levinasiana hace suyo el sufrimiento del otro desde la incertidumbre de la respuesta adecuada y suficiente; es una ética de la *compasión* que clausura la ética de la “buena conciencia”. La construcción de una “nueva” sociedad, fundamentada en la justicia y la solidaridad, vendrá de la mano de aquellos que han sufrido la inhumanidad en su vida, o no vendrá. Son los que sufren quienes pueden abrirnos la puerta a una ética con los pies en la tierra y descubrir las raíces del mal, condición indispensable para abordarlo, desde la racionalidad. Y nadie conoce mejor el mal que aquel que lo padece, no porque se lo han

contado, sino porque lo vive en su propia carne. Dejar hablar a los que sufren es la condición primera para llegar a conocer la “verdad”, las raíces del mal.

La ética levinasiana no sólo nos pregunta por el sufrimiento de los marginados y heridos de hoy, también por los abandonados del pasado; nos interpela por los proyectos de vida de tantos inocentes que se quedaron a mitad de camino. Esos proyectos frustrados nos acusan, caen de nuestro lado. La ética no puede trazar una línea divisoria en el tiempo, señalando un “antes” y un “después”, eximiendo de responsabilidad a sus actores. Lo que somos hoy no se puede desvincular de nuestro pasado, y tampoco de lo que serán las generaciones futuras: “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). La ética levinasiana es *memoria*, sitúa el sufrimiento en la historia, no como un destino del hombre, sino como un acontecimiento histórico que nos interpela. La *memoria* del sufrimiento es un antídoto contra la tendencia a invisibilizar el mal, obstaculizando su análisis crítico; pero también impide mirar hacia adelante y preguntarnos si otro mundo más justo y solidario es posible.

Llevar estas consideraciones a la educación “implica ayudar, desde la propia incertidumbre y el testimonio, a que el otro recorra su propio camino sin la certeza de alcanzar el destino buscado. Implica desprenderse de unas “certezas” que nos han acompañado demasiado tiempo y que han hecho de la educación una tarea *in-significante*, alejada de la vida de cada educando” (Ortega y Romero, 2019, p. 166); implica asumir que el educando vive en un contexto o situación concreta, condición necesaria para que podamos dialogar: “Pensar es dialogar con la circunstancia. Nosotros tenemos siempre, queramos o no, presente

y patente nuestra circunstancia; por eso nos entendemos. Mas para entender el pensamiento de otro tenemos que hacernos presente su circunstancia” (Ortega y Gasset, 1975, 107); implica asumir que la experiencia del educando es contenido inexcusable de la tarea educadora (Ortega y Romero, 2021); implica asumir que la educación es una aventura, una tarea incierta que “lidia siempre con “materia viva”, esto es, con seres humanos, y no con objetos inanimados” (Biesta, 2017, p. 20); implica partir de otro modo de entender al hombre y de otro modo de relacionarse con los demás, otro modo de “estar en el mundo”, es decir: asumir que “la cuestión central en educación es ética, no radica en las estrategias y métodos que utilizamos para enseñar. Estos sólo se justifican y se legitiman desde la concepción del hombre que sustenta todo proyecto educativo. Y este punto de partida es lo primero que el educador debe establecer como soporte de la acción educativa. Lo demás, son “añadidas” (Ortega y Gárate, 2017, p. 199); implica asumir la necesidad de “empezar de nuevo” en una actividad siempre deudora del aquí y del ahora; implica asumir como tarea principal aquella que responde mejor a las exigencias de toda educación: ayudar a vivir como *humanos*. Pero una educación con rostro *humano* sólo será posible si está propiciada por una sociedad *humanizada*, si la enseñanza de valores y actitudes está arraigada en la comunidad familiar, vecinal, educativa, religiosa y política que nos permita acondicionar nuestra “casa común” para hacerla más habitable para todos (Cortina, 2021). La educación es tarea y responsabilidad de todos.

## Referencias bibliográficas

- Altuna, B. (2006) Sobre el sentido de la ética y el sentido del saber (una aproximación a Levinas), *Isegoría*, 35, pp. 245-263.
- Ayuso, J. M. (2015) Presentación de la edición española, en: Emmanuel Levinas *Ética e infinito* (Madrid, Machadolibros).
- Bárcena, F. y Mèlich, J. C. (1999) La palabra del otro. Una crítica del principio de autonomía en educación, *Revista Española de Pedagogía*, 57, 214, pp. 466-483.
- Chalier, C. (1995) *Levinas. La utopía de lo humano* (Barcelona, Riopiedras).
- Hegel, G. W. (2005) *Lecciones sobre la historia de la filosofía universal* (Madrid, Tecnos).
- Biesta, G. (2017) *El bello riesgo de educar* (Madrid, SM).
- Cortina, A. (2021) *Ética cosmopolita. Una apuesta por la cordura en tiempos de pandemia* (Barcelona, Paidós).
- González-Arnaíz, G. (2021) *Ética y responsabilidad* (Madrid, Tecnos).
- González, C. A. (2023) El testimonio, su valor ético y pedagógico para responder al otro y mejorar al mundo, en: R. Mínguez y L. Linares (coords.) *La pedagogía de la alteridad* (Barcelona, Octaedro), pp. 139-163.
- Gutiérrez, M. y Pedreño, M. (2023) La responsabilidad en Levinas en clave pedagógica: hacia la construcción de un mundo más humano, en: R. Mínguez y L. Linares (coords.) *La pedagogía de la alteridad* (Barcelona, Octaedro), pp. 61-87.



- Levinas, E. (2011) *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (Salamanca, Sígueme) 5ª edic.
- Levinas, E. (2014) *Alteridad y trascendencia* (Madrid, Arenalibros).
- Levinas, E. (2015) *Ética e infinito* (Madrid, Machadolibros).
- Levinas, E. (1993) *Entre nosotros* (Valencia, Pre-textos).
- Levinas, E. (2002) *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (Salamanca, Sígueme) 6ª edic.
- Levinas, E., (1974) *Humanismo del otro hombre* (Madrid, Siglo XXI).
- Levinas, E. (2007) *De la existencia al existente* (Madrid, Arenalibros).
- Levinas, E. (2019) *Dios, la muerte y el tiempo* (Madrid, Cátedra) 9ª edic.
- Matanky, E. (2018) The temptation of pedagogy: Levinas's educational thought from his philosophical and confessional writings, *The Journal of Moral Education*, 52, 3, pp. 412-427.
- 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. (2002) *Filosofía de la finitud* (Barcelona, Herder).
- Mêlich, J. C. (2021) *La fragilidad del mundo* (Barcelona, Tusquets).
- Mínguez, R.; Romero, E. y Pedreño, Mª. (2016) La pedagogía del Otro: bases antropológicas e implicaciones educativas, *Teoría de la Educación. Revista Interuniversitaria*, 28, 2, pp. 116-183.
- Mínguez, R. y Espinosa, J. L. (2023) La compasión, principio de la pedagogía de la alteridad, en: R. Mínguez y L. Linares (coords.) *La pedagogía de la alteridad*, (Barcelona, Octaedro), pp. 113-139.
- Ortega y Gasset, J. (1975) *Historia como sistema* (Madrid, Revista de Occidente) 7ª edic.
- Ortega, P. and Mínguez, R. (1999) The role of compassion in moral education, *The Journal of Moral Education*, 28, 1, pp. 5-17.
- Ortega, P. (2004) Moral education as pedagogy of alterity, *The Journal of Moral Education*, 33, 3, pp. 271-291.
- Ortega, P. y Gárate, A. (2017) *Una escuela con rostro humano* (Mexicali-México, Cety-Universidad).
- Ortega, P. (2013) La pedagogía de alteridad como paradigma de la educación intercultural, *Revista Española de Pedagogía*, 256, pp. 401-422.
- 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. (2018) La pedagogía de la alteridad como paradigma de la educación para la paz, *Teoría de la Educación. Revista Interuniversitaria*, 30,1, pp. 95-116.



- Ortega, P. y Romero, E. (2021) El valor de la experiencia del alumno como contenido educativo, *Teoría de la Educación. Revista Interuniversitaria*, 33, 1, pp. 89-100.
- Ortega, P. y Romero, E. (2022) La educación moral a partir de Levinas: Otro modelo educativo, *Revista Española de Pedagogía*, 282, pp 233-249.
- Ortega, P. y Romero, E. (2023) La acogida en educación a partir de Levinas, en: R. Mínguez y L. Linares (coords.) *La pedagogía de la alteridad* (Barcelona, Octaedro), pp. 87-113.
- 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. 23-38.
- 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), pp. 11-39.
- Todd, S. (2008) Welcoming and Difficult Learning: Reading Levinas with Education, en: Egea Kuehne D. (ed). *Levinas and Education: At the Intersection of Faith and Reason*, (New York, Routledge), pp. 170-184.
- Zhao, G. (2012) Levinas and the mission of education, *Educational Theory*, 62, 6, pp. 659-675.