



**UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA
NACIONAL**

Educadora de educadores

HACIA UNA PROPUESTA DE FORMACIÓN ANÁRQUICA DESDE LA
PERSPECTIVA FILOSÓFICA DE EMMANUEL LÉVINAS

Autora: Diana Melisa Paredes Oviedo


Director: Prof. Dr. Germán Vargas Guillén

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL
DOCTORADO INTERINSTITUCIONAL EN EDUCACIÓN
ÉNFASIS FILOSOFÍA Y ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA
BOGOTÁ

2018


Agradecimientos:

A la vida y a mi familia porque ellos me recuerdan, por un lado, mi finitud y, por otro, de dónde vengo y a dónde podré ir en noches en las que el deseo metafísico, en el más estricto sentido levinasiano, me lleva a aspirar a lo infinito.

 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL <small>Escuela de Pedagogía</small>	FORMATO	
	RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE	
Código: FOR020GIB	Versión: 01	
Fecha de Aprobación: 10-10-2012	Página 1 de 4	

1. Información General	
Tipo de documento	Tesis de grado
Acceso al documento	Universidad Pedagógica Nacional. Biblioteca Central
Título del documento	Hacia una propuesta de formación anárquica desde la perspectiva filosófica de Emmanuel Lévinas.
Autor(es)	Paredes Oviedo, Diana Melisa.
Director	Germán Vargas Guillén
Publicación	Bogotá. Universidad Pedagógica Nacional, 2018, 310 p.
Unidad Patrocinante	Colciencias.
Palabras Claves	Emmanuel Lévinas, Formación anárquica, Subjetividad ética.

2. Descripción
<p>Trabajo de grado doctoral en el cual la autora persigue la formulación de una propuesta de formación anárquica a partir del trabajo filosófico de Emmanuel Lévinas. De manera tal que, desde esta perspectiva, se aporte al campo de las teorías no afirmativas de la formación otra alternativa para pensar una educación que se aleje de la coacción, pero situando la ética como filosofía primera y como experiencia constitutiva de la subjetividad. Para su desarrollo partí de la siguiente idea: la formación de lo humano en el hombre, desde el punto de vista ético, solo es posible a partir de una relación asimétrica y anárquica entre el Yo y el Otro. Detrás de toda perspectiva antropológica que trate de asir o atrapar al otro se esconde un modo de totalitarismo que hace imposible, de entrada, cualquier posibilidad de humanización.</p> <p>En mi lectura de la obra de Emmanuel Lévinas surgieron una serie de conceptos centrales que abordé a lo largo de los diferentes capítulos del trabajo doctoral, ellos son: <i>anarquía, comunicación, ética, educación, enseñanza, filialidad, humanismo, lenguaje y substitución</i>. Emergieron como conceptos reiterativos de Lévinas en el desarrollo de su obra y mi meta se constituyó en mostrar, hasta donde fuese posible, los cambios de matiz en cada uno de ellos. En <i>Ética e Infinito</i> y <i>Ética del Infinito</i>, Lévinas nos presenta una manera de acercarse a su producción y destaca los conceptos a los que debemos prestar atención, por ello el modo en el que expone el andamiaje de sus reflexiones también sirvió de base a este momento de la investigación. Seguí cada uno de los conceptos directamente en la obra de Lévinas y en la de comentaristas o analistas del proyecto levinasiano; de ahí surgieron subconceptos o relaciones entre conceptos que se convirtieron en guía de la reflexión educativa que derivé de este corpus filosófico.</p> <p>Es decir, el primer objeto de este trabajo reconstructivo era, por un lado, exponer los vínculos de la propuesta filosófica levinasiana con la educación, esencialmente por la vía de la enseñanza como concepto desarrollado por Lévinas y, por otro, dar cuenta de los retos que supone para las teorías de la formación, o las propuestas educativas, una Filosofía que defiende <i>otro modo que ser</i> y que acoge un <i>Humanismo del otro hombre</i>. El esfuerzo consistió en abrir un camino al campo de</p>

 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL <small>Escuela de Pedagogía</small>	FORMATO	
	RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE	
Código: FOR020GIB	Versión: 01	
Fecha de Aprobación: 10-10-2012	Página 2 de 4	


las teorías de la formación desde una perspectiva ética en la que se defiende una negación de la constitución, ya sea de un Yo solipsista como meta de la existencia humana, o una defensa de la autonomía como culmen de nuestra realización. Este es un trabajo, entonces, que propone otro modo que ser a partir de una pregunta ¿Qué tal si pensamos la formación o la educación teniendo como norte la heteronomía del modo como la plantea Emmanuel Lévinas?

3. Fuentes

- LÉVINAS, Emmanuel. (1987). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca, Sígueme.
- LÉVINAS, Emmanuel. (1993). *El Tiempo y el Otro*. Barcelona, Paidós.
- LÉVINAS, Emmanuel. (1994). *Dios, la muerte y el Tiempo*. Madrid, Cátedra.
- LÉVINAS, Emmanuel. (1998a). Ética del Infinito. En: *La paradoja europea*. Barcelona, Tusquets.
- LÉVINAS, Emmanuel. (2001). *La realidad y su sombra. Libertad y mandato, Trascendencia y altura*. Madrid, Trotta.
- LÉVINAS, Emmanuel. (2002). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, Sígueme.
- LÉVINAS, Emmanuel. (2006^a). *De la existencia al existente*. Madrid, Arena Libros.
- LÉVINAS, Emmanuel. (2006b) *Difícil Libertad*. México, Fineo.
- LÉVINAS, Emmanuel. (2008). *Ética e Infinito*. España, La Balsa de Medusa.
- LÉVINAS, Emmanuel. (2009^a). Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger. España, Síntesis.
- LÉVINAS, Emmanuel. (2009b). *El Humanismo del otro hombre*. España, Siglo XXI.
- LÉVINAS, Emmanuel. (2009c). La conciencia no intencional. En: LÉVINAS, Emmanuel y POIRÉ, François. (2009). *Ensayo y conversaciones*. Madrid, Arena Libros, pp. 121-131.
- LÉVINAS, Emmanuel. (2013). *Escritos Inéditos 1. Cuadernos del cautiverio, Escritos sobre el Cautiverio y Notas filosóficas diversas*. Madrid, Trotta.
- LÉVINAS, Emmanuel. (2014). *Alteridad y Trascendencia*. Madrid, Arena Libros.
- LÉVINAS, Emmanuel. (2015). *Escritos Inéditos 2. Palabras y Silencio y otros escritos*. Madrid, Trotta.

4. Contenidos

El documento presenta los resultados de la investigación en tres capítulos: en el caso del primer capítulo vinculé lenguaje, ética y educación; el primero, el lenguaje, a partir de lo desarrollado en *Totalidad e Infinito* y en *De Otro modo que ser o más allá de la esencia*. En estas obras, el lenguaje es caracterizado con las expresiones “ontológico” y “no ontológico” o, en otras palabras, “Decir” y “Dicho”. Lo mencionado permite comprender el pensamiento levinasiano como un pensamiento en tensión, cuya finalidad no es la supresión de las diferencias sino la visualización de la persistencia de éstas en el núcleo de lo Mismo. En el caso de la ética, por ejemplo, se le relaciona en esta propuesta filosófica con el lenguaje no ontológico y con la experiencia. El lenguaje no ontológico es visto como acontecimiento ético, pues, el acontecimiento es experiencia de la alteridad y la diferencia como deferencia y es en el actuar frente al Otro con *deferencia* en donde, según Lévinas, se sitúan las posibilidades de la educación.

 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL <small>Escuela de Pedagogía</small>	FORMATO	
	RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE	
Código: FOR020GIB	Versión: 01	
Fecha de Aprobación: 10-10-2012	Página 3 de 4	


En el segundo capítulo vinculé *filiabilidad, educación y comunicación*. El primer concepto ha sido uno de los de mayor preocupación por parte del autor y es núcleo de su propuesta ética. La Filiabilidad se entiende como aquella condición o disposición del ser humano para “dar a la luz” aquello que le niega, en otras palabras: lo que significaría ser capaz de engendrar desde sí aquello que es diferente a sí mismo. Este fenómeno tiene muchos nombres: erotismo, sexualidad, fecundidad y, finalmente, paternidad. La meta a partir de esto aquí fue rastrear los distintos modos del fenómeno en que Lévinas expone la persistencia de la diferencia en el seno de eso que, al parecer, la pondría en peligro. El ser padre o madre, para este pensador, es la condición que rompe cualquier pretensión ontológica de mismidad en la especie.

Finalmente, en el tercer capítulo presento la manera en que Lévinas propone un modo de ver la filosofía, la educación, el sujeto y lo humano que superan cualquier demanda de reconocimiento de la diferencia. Este enfoque del reconocimiento solo perpetuaría, así fuese de manera sutil, formas de coacción en la educación. Lévinas responde a las exigencias de pensar la alteridad, pero en su teoría se trata de que solo ante la demanda del otro y en el surgimiento de una reacción de responsabilidad frente a su dolor me configuro como subjetividad, una subjetividad ética.

5. Metodología

En primer lugar, para el desarrollo de este trabajo de grado doctoral realicé un estudio exhaustivo de las definiciones y modos de nombrar tanto lo filosófico, como lo ético, lo humano y la educación en la perspectiva levinasiana. En este ejercicio reconstructivo, en la que seguí una línea cronológica en la obra de Emmanuel Lévinas, presté especial atención a su giro sobre la ética, la alteridad, el sufrimiento y la libertad como marcas constitutivas de su perspectiva antropológica. Se suma a lo anterior, que me ocupé del reconocimiento de las transformaciones en su mirada ontológica que va de sus reflexiones en su obra *Totalidad e Infinito* a la transgresión filosófica que expone en *De Otro modo que ser o más allá de la esencia*, pasando por el quiebre conceptual que supuso *Difícil Libertad* y su apuesta filosófica en el *Humanismo del otro hombre*. Este momento culminó en la formulación de un marco de referencia a lo largo de los dos primeros capítulos que me permitió pensar la filosofía y sus implicaciones en una propuesta de formación que no busca el cultivo de una subjetividad que se auto determine, afrontando las tensiones contemporáneas en cuanto al sentido de la humanización. Hasta este apartado de la tesis considero que logro ofrecer un marco claro de la obra filosófica levinasiana, que sirve de horizonte para nutrir el tercer capítulo de mi trabajo doctoral.

En segundo lugar, en el tercer capítulo, la investigación procede en dos niveles: nuevamente hay un momento de carácter reconstructivo de los conceptos *Anarquía* y *Substitución* en Lévinas, aunque retomados con el fin de relacionarlos con las Teorías de la Formación no afirmativas en las que se entiende la humanización –vinculada a la educación– como una experiencia que no responde a *un deber ser* o a una imagen *ideal* o *normativa de lo humano*. De este modo, el trabajo se transforma en un ejercicio especulativo, cercano a la Filosofía de la educación, que en algunos momentos apela al estilo descriptivo de Lévinas. Precisamente, en este tercer capítulo presento la

 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL <small>Escuela de Pedagogía</small>	FORMATO		
	RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE		
Código: FOR020GIB	Versión: 01		
Fecha de Aprobación: 10-10-2012	Página 4 de 4		

manera en que Lévinas propone un modo de ver la filosofía, la educación, el sujeto y lo humano que superan cualquier demanda de reconocimiento de la diferencia.

6. Conclusiones

La propuesta de Lévinas defiende la heteronomía como rasgo constitutivamente humano, producto de la demanda del Otro en calidad de motor de las acciones del Yo, porque sin el Otro o sin la alteridad no existe el Yo, sin la infinita posibilidad que ser no hay humanidad. Es por ello que el infinito levinasiano será el norte de una formación anárquica. El núcleo de una formación humana, desde Lévinas, es aprender el desasimiento como aquello que nos relaciona con lo otro y aceptar la obsesión por el Otro intematizable como la meta de mi trasegar por el mundo. Es aprender a luchar por la defensa de lo desconocido, para que pueda revelarse como tal y sin que sea necesaria una mediación; la defensa de la penumbra y del recogimiento como condiciones en las que también se engendra la vida y sin que exijan la presencia del “conocimiento” o del “conocer” como evidencia de verdadero aprendizaje o verdadera experiencia educativa, porque “el sentido ético de una tal exposición al Otro, que suponen la intención de formar un signo e incluso la significancia del signo, resulta desde entonces visible. La intriga de la proximidad y de la comunicación no es una modalidad del conocimiento (Lévinas, 1987, p. 101). Aquí encontramos la referencia implícita a esa trascendencia que hay en el lenguaje y el modo en que las relaciones, entre ellas la educativa, no se tejen bajo el amparo de las “palabras empíricas”, sino de la responsabilidad que nos hace únicos e infinitos a todos en la búsqueda de la justicia.

Elaborado por:	Diana Melisa Paredes Oviedo
Revisado por:	Germán Vargas Guillén

Fecha de elaboración del Resumen:	07	Dic.	2018
--	----	------	------

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO 1	8
LENGUAJE, ÉTICA Y EDUCACIÓN EN EMMANUEL LÉVINAS	8
LENGUAJE ONTOLÓGICO Y NO ONTOLÓGICO: EL DECIR Y LO DICHO	8
EXTERIORIDAD, ÉTICA Y EDUCACIÓN	29
CAPITULO II.....	70
FILIALIDAD, EDUCACIÓN Y COMUNICACIÓN	70
EROS, SEXUALIDAD Y FECUNDIDAD	70
FILIALIDAD Y PATERNIDAD	94
EDUCACIÓN: CARICIA Y COMUNICACIÓN	110
CAPÍTULO III.....	121
HACIA UNA TEORÍA DE LA FORMACIÓN ANÁRQUICA	121
PARTE I	121
ANARQUÍA Y SUBSTITUCIÓN.....	121
ANARQUÍA: HACIA LO NO-ORIGINARIO.....	121
SUBSTITUCIÓN	150
TOTALIDAD E INFINITO	168
DE OTRO MODO QUE SER O MÁS ALLÁ DE LA ESENCIA	169
SUBJETIVIDAD EN HUMANISMO DEL OTRO HOMBRE Y EN DE OTRO MODO QUE SER O MÁS ALLÁ DE LA ESENCIA.....	214
PARTE II	224
UNA FORMACIÓN ANÁRQUICA A PARTIR DE LA PROPUESTA FILOSÓFICA DE EMMANUEL LÉVINAS.....	224
EL CAMPO DE LAS TEORÍAS NO AFIRMATIVAS DE LA FORMACIÓN COMO ESCENARIO DE APROPIACIÓN DEL PROYECTO ANÁRQUICO DE EMMANUEL LÉVINAS.....	225
EL CAMPO DE LAS TEORÍAS NO AFIRMATIVAS DE LA FORMACIÓN	231
EL APORTE DESDE LA PROPUESTA FILOSÓFICA DE EMMANUEL LÉVINAS A LAS TEORÍAS NO AFIRMATIVAS DE LA FORMACIÓN.....	237
CONCLUSIONES	288
BIBLIOGRAFÍA	297

INTRODUCCIÓN

En esta tesis doctoral vuelvo a la filosofía de Emmanuel Lévinas y evalúo su potencial en el campo de las teorías de la formación. El desarrollo de tal propósito me exige precisar que Lévinas no construyó exactamente una propuesta de orden pedagógico, que piense la humanización, aunque sí se ocupó de un concepto que resulta crucial para este campo disciplinar, a saber: el *sujeto*. Lévinas vinculó la imagen de sujeto racional a un modo ontológico propio de Occidente, que ha conducido a totalitarismos de tipo político. Lo anterior, desde la consideración de que en toda ontología hay una pretensión de reducción de lo *múltiple* a lo *único*, que instituye modos oficiales de ver y pensar el mundo. A tal perspectiva ontológica, Lévinas opuso la ética como filosofía primera, es decir, el acontecimiento ético como escenario en el que el Yo y el Otro se encuentran sin que luchen por asimilarse, sino en el que se esfuerzan para no hacerlo. Con esto se revela una propuesta en la que el Yo no se funda como sujeto racional y autónomo sino que, por el contrario, es producido como subjetividad ética a través de la demanda que recibe desde el *exterior*., de eso que está fuera de sí y que nunca podrá reducir.

En el recorrido realizado pude enfocar este trabajo doctoral en las consecuencias de una perspectiva anárquica para el campo de las teorías de la formación, asumida aquí como humanización. Para ello abordé los siguientes conceptos en la obra de Lévinas *lenguaje, exterioridad, ética, comunicación, filialidad, anarquía y substitución*. A lo largo de tres capítulos expongo estos conceptos y los enlazo a mi propuesta de apropiarlos en el campo educativo, forjada con la motivación de entender la educación como “enseñanza y aprendizaje de la alteridad” en sentido levinasiano.

Debo indicar que esta tesis tiene el carácter de propuesta, es decir que se desarrolla a partir de mi interés principal de evaluar el modo como se reordenarían las reflexiones en el campo de la formación si aceptamos el reto levinasiano de lo anárquico. Partí de una idea que ahora formulo a modo de tesis: la formación de lo humano en el hombre, desde el punto de vista ético, solo es posible a partir de una relación asimétrica y anárquica entre el Yo y el Otro. Detrás de toda perspectiva antropológica que trate de asir o atrapar al otro se esconde un modo de totalitarismo que hace imposible, de entrada, cualquier posibilidad de humanización.

A continuación describiré el desarrollo de esta tesis doctoral. En primer lugar, realicé un estudio exhaustivo de las definiciones y modos de nombrar tanto lo filosófico, como lo ético, lo humano y la educación en la perspectiva levinasiana. En este ejercicio reconstructivo, en la que seguí una línea cronológica en la obra de Emmanuel Lévinas, presté especial atención a su giro sobre la ética, la alteridad, el sufrimiento y la libertad como marcas constitutivas de su perspectiva antropológica. Se suma a lo anterior, que me ocupé del reconocimiento de las transformaciones en su mirada ontológica que va de sus reflexiones en su obra *Totalidad e Infinito* a la transgresión filosófica que expone en *De Otro modo que ser o más allá de la esencia*, pasando por el quiebre conceptual que supuso *Difícil Libertad* y su apuesta filosófica en el *Humanismo del otro hombre*.

En mi lectura de la obra de Emmanuel Lévinas surgieron una serie de conceptos centrales que abordé a lo largo de los diferentes capítulos del trabajo doctoral, ellos son: *anarquía, comunicación, ética, educación, enseñanza, filialidad, humanismo, lenguaje y substitución*. Emergieron como conceptos reiterativos de Lévinas en el desarrollo de su obra y mi meta se constituyó en mostrar, hasta donde fuese posible, los cambios de matiz en cada uno de ellos. En *Ética e Infinito* y *Ética del Infinito*, Lévinas nos presenta una

manera de acercarse a su producción y destaca los conceptos a los que debemos prestar atención, por ello el modo en el que expone el andamiaje de sus reflexiones también sirvió de base a este momento de la investigación. Seguí cada uno de los conceptos directamente en la obra de Lévinas y en la de comentaristas o analistas del proyecto levinasiano; de ahí surgieron subconceptos o relaciones entre conceptos que se convirtieron en guía de la reflexión educativa que derivé de este corpus filosófico. Es decir, el primer objeto de este trabajo reconstructivo era, por un lado, exponer los vínculos de la propuesta filosófica levinasiana con la educación, esencialmente por la vía de la enseñanza como concepto desarrollado por Lévinas y, por otro, dar cuenta de los retos que supone para las teorías de la formación, o las propuestas educativas, una Filosofía que defiende *otro modo que ser* y que acoge un *Humanismo del otro hombre*. El esfuerzo consistió en abrir un camino al campo de las teorías de la formación desde una perspectiva ética en la que se defiende una negación de la constitución, ya sea de un Yo solipsista como meta de la existencia humana, o una defensa de la autonomía como culmen de nuestra realización. Este es un trabajo, entonces, que propone otro modo que ser a partir de una pregunta ¿Qué tal si pensamos la formación o la educación teniendo como norte la heteronomía del modo como la plantea Emmanuel Lévinas?

En el caso del primer capítulo vinculé lenguaje, ética y educación; el primero, el lenguaje, a partir de lo desarrollado en *Totalidad e Infinito* y en *De Otro modo que ser o más allá de la esencia*. En estas obras, el lenguaje es caracterizado con las expresiones “ontológico” y “no ontológico” o, en otras palabras, “Decir” y “Dicho”. Lo mencionado permite comprender el pensamiento levinasiano como un pensamiento en tensión, cuya finalidad no es la supresión de las diferencias sino la visualización de la persistencia de éstas en el núcleo de lo Mismo. En el caso de la ética, por ejemplo, se le relaciona en esta

propuesta filosófica con el lenguaje no ontológico y con la experiencia. El lenguaje no ontológico es visto como acontecimiento ético, pues, el acontecimiento es experiencia de la alteridad y la diferencia como deferencia y es en el actuar frente al Otro con *deferencia* en donde, según Lévinas, se sitúan las posibilidades de la educación.

En el segundo capítulo vinculé *filialidad, educación y comunicación*. El primer concepto ha sido uno de los de mayor preocupación por parte del autor y es núcleo de su propuesta ética. La Filialidad se entiende como aquella condición o disposición del ser humano para “dar a la luz” aquello que le niega, en otras palabras: lo que significaría ser capaz de engendrar desde sí aquello que es diferente a sí mismo. Este fenómeno tiene muchos nombres: erotismo, sexualidad, fecundidad y, finalmente, paternidad. La meta a partir de esto aquí fue rastrear los distintos modos del fenómeno en que Lévinas expone la persistencia de la diferencia en el seno de eso que, al parecer, la pondría en peligro. El ser padre o madre, para este pensador, es la condición que rompe cualquier pretensión ontológica de mismidad en la especie. Con este recurso, este pensador nos orienta a una comprensión de la educación y de la enseñanza en general como una extensión de la educación que ofrecen los padres a los hijos, quienes se hacen padres gracias al hijo indefenso al que deben proteger y que hayan en su indefensión la piedra angular de su trato. Esa es la síntesis de la altura del sufriente, quien con su precariedad educa a aquellos que le recibimos. El educador se atiene pues a la enseñanza de la fragilidad del recién llegado y por ello actúa con suma delicadeza ante él, ofreciéndole el mundo y, simultáneamente, protegiéndole del mundo.

En el primer momento de este trabajo construí un marco de referencia a lo largo de los dos primeros capítulos que me permitió pensar la filosofía y sus implicaciones en una propuesta de formación que no busca el cultivo de una subjetividad que se auto determine,

afrontando las tensiones contemporáneas en cuanto al sentido de la humanización. Hasta este apartado de la tesis considero que logro ofrecer un marco claro de la obra filosófica levinasiana, que sirve de horizonte para nutrir el tercer capítulo de mi trabajo doctoral.

En el tercer capítulo, la investigación procede en dos niveles: nuevamente hay un momento de carácter reconstructivo de los conceptos *Anarquía* y *Substitución* en Lévinas, aunque retomados con el fin de relacionarlos con las Teorías de la Formación no afirmativas en las que se entiende la humanización –vinculada a la educación– como una experiencia que no responde a *un deber ser* o a una imagen *ideal* o *normativa de lo humano*. Si bien se aclara que Lévinas de manera explícita no desarrolla una teoría de la formación, en sus obras sí describe el proceso educativo –especialmente la enseñanza y el aprendizaje en la relación filial– y delimita una idea de lo humano asociada a este encuentro con el Otro o, mejor, a la irresistibilidad ante lo Otro para poder ser Yo. De este modo, el trabajo se transforma en un ejercicio especulativo, cercano a la Filosofía de la educación, que en algunos momentos apela al estilo descriptivo de Lévinas, especialmente cuando trata de dar cuenta de las características del encuentro entre enseñantes y aprendices, la inversión de los roles, el papel de la pasividad en la educación y la humanización y el lugar de la ética en todo este proyecto. Precisamente, en este tercer capítulo presento la manera en que Lévinas propone un modo de ver la filosofía, la educación, el sujeto y lo humano que superan cualquier demanda de reconocimiento de la diferencia. Este enfoque del reconocimiento solo perpetuaría, así fuese de manera sutil, formas de coacción en la educación. Lévinas responde a las exigencias de pensar la alteridad, pero en su teoría se trata de que solo ante la demanda del otro y en el surgimiento de una reacción de responsabilidad frente a su dolor me configuro como subjetividad, una subjetividad ética. Tal como lo propone Strahn (2012), para Lévinas la formación desde

este enfoque supondrá un responder por el otro, de modo tal que detrás de lo *Dicho* en los contextos formativos se encuentra el *Decir*, componente preteórico, entendido como la intención de responder y exponerse ante lo Otro.

Volver a la filosofía levinasiana permite aportar a las reflexiones sobre la formación, desde un trabajo en cuyo núcleo se encuentren la radical otredad y los infinitos modos que ser; también ayuda a delinear una relación educativa bajo lo erótico y lo ético.

Finalmente, es preciso aclarar que esta investigación doctoral no es un trabajo de corte fenomenológico, pero no rehúye de algunos asuntos de estilo que el autor mismo sugiere en su obra. Por tal razón, preciso que en el desarrollo de la investigación me interesó recuperar el modo de trabajo levinasiano, cuyo eje es el lenguaje, y mostrar las coordenadas de la relación Maestro-Estudiante o Formador-Formando bajo el enfoque de la fenomenología del cuerpo vivido. Entendiendo ésta como la exigencia que hace Lévinas de esforzarnos por lograr en nuestro trabajo filosófico que el sujeto se muestre como infinito y para alcanzarlo se debe poner en relación con el otro (sujeto) y con el Otro (Dios), con lo que se presenta la posibilidad de ser y no el ser. Hay un deseo trascendental de que el ser aparezca en el rostro de ese otro, pero porque ese otro me interpela a que lo vea. Soy interpelada por el dolor del otro, por su sufrimiento me obliga a verle y reconocerle, pero también a responderle. Por eso fue necesario empezar y culminar la investigación con la referencia al lenguaje, porque éste abre la relación a lo infinito y radicalmente Otro: Dios. En el caso de lo educativo pretendo exponer la manera en que el discurso del enseñante introduce lo infinito en el aprendiz, sobre esto dice Vargas Guillén (2015):

Lo infinito, entonces, no es algo que está dado de manera “natural”; tiene que ser elaborado o figurado, creado o refigurado, recreado o reconfigurado. Lo que está allá, en la distancia, en lo infinito, es la justicia; siempre pretendida y nunca

del todo concretada. No se trata de un infinito abstracto o absurdo o inmaterializable; todo lo contrario, es un proyecto que se puede ir realizando en la interacción social, ética y políticamente (2015, p. 239).

En la relación formativa hay un Yo y un otro, se trata de hacerlos aparecer y de fenomenologizarlos, pero mostrando al Yo como fruto de la interpelación que hace ese Otro, o mejor, de la demanda infinita de justicia que se encarna en el rostro del aprendiz. Esta es la base de la experiencia ética que atraviesa todo este tercer apartado y que permite afirmar la imposibilidad de una experiencia educativa real que no contemple la potencia del estar *cara a cara* con el Otro. A esto le sigue la necesidad de recuperar la responsabilidad como estructura primera de la de la subjetividad, partiendo del supuesto que nuestra subjetividad se constituye –o mejor, se concreta– en la respuesta que damos a la demanda del otro, aunque ello implique la propia vida. Tal situación conduce a una revisión del sentido de lo “humano” en el marco de la formación, que ahora aparece caracterizado por su condición como sufriente, exigiendo una educación que se nutre del dolor del otro como irresistible para el Yo.

Nota: Todos los textos consultados en inglés, portugués, francés y catalán fueron traducidos por mí. Los errores de fondo y forma en las citas que se incorporan en el texto final son plenamente mi responsabilidad.

CAPÍTULO 1

LENGUAJE, ÉTICA Y EDUCACIÓN EN EMMANUEL LÉVINAS

Lenguaje ontológico y no ontológico: el Decir y lo Dicho

La propuesta levinasiana piensa la primacía de la alteridad y de lo absolutamente otro como condición previa a la constitución de la subjetividad. En 1986, Emmanuel Lévinas expuso en las conversaciones que sostuvo con Francois Poirié el reto que implicó, a lo largo de su obra, el tratamiento del lenguaje vinculado a esa idea de lo Otro: “¿Debe ser el lenguaje pensado únicamente como comunicación de una idea o de una información y no también –y quizá sobre todo– como el hecho de abordar al *otro* como otro?” (Lévinas y Poirié, 2009, p. 76). El hablar en el proyecto levinasiano se entiende como arriesgarse a un acercamiento al otro, pero en ese acercamiento eso que le digo al otro no agota la potencia sobre aquello que hay que decir y de lo que queda por decir; se busca situar al lenguaje como intento de comunicación y no como expresión del pensamiento, en otras palabras, como una apelación o una exposición al otro a la manera de una súplica.

Cuando hablo me reencuentro con el otro, con lo extraño y lo desconocido, con eso que está afuera y que, en definitiva, me permite hablar; no puedo unírmele, pero sí me acerco a él gracias a una palabra soberana, dirigida al otro en un cara-a-cara exigente y doloroso.

Esta idea de lenguaje se empieza a construir con mayor solidez en *Totalidad e Infinito*.¹ En la primera parte de la obra mencionada, Lévinas da cuenta del tipo de vínculo que existe entre lo Mismo y lo Otro y señala que “la relación del Mismo y el Otro es el lenguaje” (2002 p. 63), pero antes de llegar a esta idea se enfoca en la concepción de Deseo de lo

¹ En adelante me concentraré en lo expuesto allí por Lévinas, pero trabajaré con otros autores que ayuden a componer un cuadro general de este tema.

Otro y los peligros que encierra lo Mismo. El primero abre a la trascendencia y el infinito, mientras que el segundo conduce a la totalización y la normalización. A continuación desarrollaré estas ideas, e hilaré la discusión hasta llegar a una visión de lo educativo vinculado al lenguaje y a la ética.

De manera frecuente, el mundo ha sido pensado como algo que puede aprehenderse para nuestra satisfacción y también como fenómeno que podemos comprender, con el fin de encontrar las estrategias que permitan responder de mejor modo a sus necesidades; sin embargo, Lévinas advierte que esto no agota la experiencia humana. La vida humana está atravesada por un *Deseo Metafísico* o un *Deseo de lo absolutamente Otro* que no retorna al sí mismo, este deseo pone la mirada en un país en el que no nacimos y, además, carece de parentesco con lo deseado, de entrada “el deseo metafísico tiene otra intención: desea el más allá de todo lo que puede simplemente colmado. Es como la bondad: lo Deseado no lo calma, lo profundiza” (Lévinas, 2002, p. 58). Esto implica que el deseo no une o no nos acerca a la esencia, mantiene la separación entre los seres y hace que nos nutramos positivamente de este alejamiento, que sintamos hambre del Otro. Desear supone una aventura, una imposibilidad de anticipar la situación que ocurrirá, y será un acto absoluto si el ser que desea es mortal y lo deseado invisible, es decir, si lo deseado no está dado y no se tiene idea de él. En términos convencionales, no nos podemos adecuar a algo que no podemos anticipar o de lo que no logramos tener comprensión, por ello el *ver* no marca esta relación propuesta por Lévinas o el *tocar*, sino el oír esa ruptura; en ese sentido, estamos ante un deseo sin satisfacción que espera el alejamiento, la alteridad y la exterioridad de lo otro.

Creo necesario detenerme y profundizar en el tema del deseo en lo que sigue, de manera tal que se comprenda la irrupción que supuso esta otra visión. Para Lévinas, en la filosofía

occidental hay dos corrientes que han marcado el pensamiento: una que lleva a la identificación con lo mismo y otra conduce hacia lo absolutamente Otro. A esta última se vinculan el deseo y la metafísica. El deseo no es visto aquí como necesidad puesto que “en el fondo del deseo comúnmente interpretado, se encontraría la necesidad; el deseo señalada un ser indigente incompleto o despojado de su grandeza pasada” (Lévinas, 2002, p.57). Tal interpretación del deseo contiene el eco de lo Mismo, sintetiza el esfuerzo de la totalización, ya que desear alude a la necesidad de recuperar lo perdido, de apropiarse lo que el mundo le ofrece, en otras palabras, de retornar a un lugar o un estado de plenitud del que se supone ha participado el Yo.

El ser que desea bajo los parámetros de la necesidad es alguien que resulta egoísta y lucha por su unidad. Bajo la directriz del deseo metafísico no se aspira al retorno, puesto que “es deseo de un país en el que no nacimos. De un país completamente extraño, que no ha sido nuestra patria y al que no iremos nunca” (Lévinas, 2002, p. 58). Ya no hay goce, no hay utopía de unidad del Yo como meta última de la existencia, o meta más noble, porque en ella encuentra Lévinas los gérmenes de la destrucción que ha acompañado a la humanidad. La guerra nace, según este autor, por ese esfuerzo de ignorar lo Otro y tornarlo todo plenamente hacia mí porque me pertenece, pero “el deseo metafísico no reposa en ningún parentesco previo. Deseo que no se podría satisfacer (Lévinas, 2002, p.58). Solo en esta estructura del deseo se haya la posibilidad de una actuación ética, responsable y buena de los seres humanos, quienes como seres probablemente satisfechos, alimentados por la búsqueda de satisfacción, deponemos nuestro egoísmo y buscamos la perseverancia de lo absolutamente Otro, porque “el deseo metafísico tiene otra intención: desea el más allá de

todo lo que puede simplemente ser colmado. Es como la bondad: lo Deseado no lo calma, lo profundiza”. (Lévinas, 2002, p.58).

La condición de este deseo trascendente es la falta, “su movimiento mismo está articulado por la carencia fundamental de un objeto que nunca se tuvo y que por ello tampoco podrá poseerse. (Marchant, 2006, págs. 17). El deseo es impulso hacia la relación con el otro, nos dice Lévinas que “el deseo metafísico tiende hacia lo *totalmente otro*, hacia lo *absolutamente otro*”. (Lévinas, 2002, p.57), hacia lo infinito en cuya relación no hay agotamiento sino ensanchamiento porque es un deseo que desborda al ser infinitamente. Así, da lugar entonces a la pregunta por la exterioridad, permitiendo de paso la crítica al pensamiento que reduce todo a lo Mismo, se abre camino a lo Otro del ser.

Como seres existentes establecemos relaciones biológicas con el mundo que resultan vitales para preservar la vida. El problema radica en reducir todas nuestras relaciones al mismo esquema de necesidad, la salida al encierro que genera nuestra propia condición es la pregunta que motiva parte de esta reflexión levinasiana, porque para Lévinas,

El Deseo es deseo de lo absolutamente Otro. Fuera del hambre que se satisface, de la sed que se calma y de los sentidos que se aplacan, la metafísica desea lo Otro más allá de las satisfacciones, sin que sea posible realizar con el cuerpo algún gesto para disminuir la aspiración, sin que sea posible esbozar alguna caricia conocida, ni inventar alguna nueva caricia (Lévinas, 2002, p.58).

Nuestra existencia tiene alternativas en el plano metafísico, podemos no aceptarlo, pero eso implica una renuncia a lo que ofrece la exterioridad. Las promesas de libertad, aunada a

la constitución del Yo de manera solipsista, se convierten en la cárcel del hombre mismo, esa que le impide ver al Otro. La apuesta es emprender el camino del “deseo sin satisfacción que, precisamente, espera el alejamiento, la alteridad y la exterioridad de lo Otro” (Lévinas, 2002, p.58). Un camino en donde lo deseado es infinito e invisible y las relaciones que se entablan no encajan dentro de categorías definidas, en sentido contrario las quiebra al no existir ideas sobre ellas. Al deseo del infinito no le interesa la satisfacción, ni el intercambio. Es producto del don, de la gratuidad, por ello ni asimila ni integra. Lo que existe es un hambre de lo absoluto, de lo infinito, “privilegiar lo Infinito es dar Voz al oprimido, al débil, es denunciar todo tipo de *totalitarismo* en favor de la *fecundidad*” (Mèlich, 1998, p. 190). El deseo llega a ser deseo ético porque es deseo de otro que jamás se poseerá. La relación que se teje entre hombres desde este deseo, es una relación caracterizada por la diacronía donde se está al servicio de ese otro que no se puede anticipar, llego siempre tarde a la demanda o apelación del otro, a ese lenguaje que procede de la altura del sufrimiento del otro.

El anterior es quizás es el mejor modo de representar esa insaciabilidad del deseo metafísico, que no es precisamente la búsqueda de la inmortalidad, sino la ausencia de posibilidades de nombrar lo que se busca con el fin de no disolver en el Mismo a lo Otro, por ello no hay representación en la relación que propicia este deseo. Nos dice Lévinas “que toda representación se deja interpretar esencialmente como constitución trascendental. El Otro con el que el metafísico está en relación y *que reconoce como otro* no está simplemente en otro sitio” (Lévinas, 2002, p.62). Observo que el Deseo metafísico es la erosión del absoluto del ser, presencia de lo deseable revelada y cuyo objetivo es el Otro porque se va al Otro a través del deseo. Condición que se traduce de manera concreta en la

oposición a la ontología y, de plano, a la injusticia, puesto que la “[F]ilosofía del poder, la ontología, como filosofía primera que no cuestiona el Mismo, es una filosofía de la injusticia” (Lévinas, 2002, p.70). Nos encontramos sumidos en el reino de la Ontología que retorna lo Otro al Mismo, que estimula la libertad como estandarte social y con ello pretende la identificación del Mismo como ese que no se deja alienar por el Otro, por el contrario busca subsumirlo y, por esta vía, se renuncia al Deseo Metafísico o, lo que es lo mismo, a la posibilidad de experimentar lo absolutamente Otro sin esperar reciprocidad y sin suelos que apoyen nuestro actuar. Sin embargo, si aceptamos la propuesta de Lévinas de un deseo metafísico, éste aparece en la separación infinita que me pone en relación con el otro, porque el deseo del otro no se aliviará jamás, “su aproximación revelará aún más la profunda distancia y separación que es esencial a su alteridad” (Marchant, 2006, p. 126). Experimentar el deseo metafísico implica sentir el infinito, no como una idea a comprender o a aprehender, sino como algo inabordable, apertura constante que no puede ser contenida porque perturba, esta es la esencia de lo metafísico. Recordemos que para Lévinas:

La metafísica, la trascendencia, el recibimiento del Otro por el Mismo, del Otro por Mí, se produce concretamente como el cuestionamiento del Mismo por el Otro, es decir, como la ética que realiza la esencia crítica del saber. Y como la crítica precede al dogmatismo, la metafísica precede a la ontología (Lévinas, 2002, p.67).

El deseo es impulso hacia la relación con el otro y ese otro se revela como infinito. En la relación con el infinito no hay agotamiento sino ensanchamiento. Deseo que desborda al ser infinitamente, puesto que lo infinito en Lévinas no es asumido como lo inmenso, es imposibilidad misma de cualquier medida. Lo infinito es la desmesura, pero “la desmesura

medida por el Deseo es rostro” (Lévinas, 2002, p.85). Ese rostro, que no es representable en modo alguno, es trascendente y desmedido también se encuentra por fuera del tiempo lineal o cronológico, así como del espacio lineal; ese rostro es el que anhela el deseo, lo que acontece siempre siempre un movimiento de desplazamiento y separación entre el Yo y el rostro puesto que tiende hacia lo absolutamente otro, así “a través del deseo se sitúa la alteridad en la dimensión de altura e ideal. El deseo de lo invisible es la metafísica levinasiana” (Marchant, 2006, p. 131). El deseo de lo Otro se entiende en Lévinas como socialidad, al tener en su núcleo un Yo que se dirige a lo Otro vaciándose de sí mismo y comprometiéndose éticamente con él. Esto implica ser bondadoso con el otro, tomar responsabilidad por él sin esperar reciprocidad. Así es que surge el sentido en Lévinas, de esa relación con el rostro del Otro en la que no puedo conocerle plenamente y me veo fuera de mí en esa acción. No se busca una unidad perdida en esta relación, el deseo mantiene las ansias de lo absolutamente otro como lo que se revela y que no lo comprendo porque escapa a la tematización.

La pregunta por la exterioridad puede ser planteada gracias al deseo metafísico y con ello se abre la puerta a la crítica del pensamiento que reduce todo a lo mismo. Al no alojarse lo deseable en lo sensitivo no existe manera en que apacigüe a los sentidos o que estos lo ayuden para hacerse pleno, recordemos que para Lévinas “el Deseo es una aspiración que lo Deseable anima; nace a partir de su «objeto», es revelación. Puesto que la necesidad es un vacío del alma, parte del sujeto (Lévinas, 2002, p.85). Se trata de una aspiración sin falta previa que lo determine, por ello puede dar lugar al mundo al mover siempre a un afuera renovado con cada encuentro. Lo particular de esta propuesta es que “El Deseo es deseo en un ser ya feliz: el deseo es la desdicha del dichoso, una necesidad de

lujo” (Lévinas, 2002, p.86); en otras palabras, no es un Yo desdichado que busca unificarse, es el movimiento de un Yo que sabe que cuenta con una alternativa ontológica que lo tranquiliza, pero lo transforma en un ser egoísta que no quiere encarnar o que se encuentra impedido para ello porque las voces de los sufrientes no se pueden acallar.

Entre el Yo y el Otro se da una relación de amor, no obstante cabe precisar que el amor según Lévinas se entiende como deseo metafísico que aspira a lo otro invisible que me enseña desde la altura de su sufrimiento y que no tiene retorno. Se trata la defensa de una metafísica no ontológica en donde lo que se desea es al Otro como otro. Prima en este vínculo la solidaridad, aquél que se arriesga a establecerlo gana enemigos por la amistad con el huérfano, el extranjero, la viuda y el pobre, se abre entonces a una responsabilidad preontológica con el otro.

Esto invisible, mencionado atrás, tiene altura; me reencuentro con él, pero no para capturarlo porque no puedo pensarlo, a lo sumo solo podré escuchar los pasos o ruidos de sus movimientos. Lo descrito aquí es la experiencia de la trascendencia como deseo e inadecuación y para comprender esto Lévinas propone que entendamos el Yo como identidad misma incapaz de tener una relación metafísica con lo Otro porque trata de subsumir lo diferente a él, de modo que a través de una experiencia psíquica lo apropia. Este modo de acción, el de la subsunción, Lévinas lo denomina egoísmo, que no se trata de una simple constitución de sí por la vía de la tautología o de la oposición al Otro. De esto se colige que la relación entre el Mismo, el Yo, con el Otro, no puede ser de representación, pues:

lo Otro metafísico es otro como una alteridad que no es formal, con una alteridad que no es un simple revés de la identidad, ni de una alteridad hecha de

resistencia al Mismo, sino con una alteridad anterior a toda iniciativa, a todo imperialismo del Mismo (Lévinas, 2002, p. 62).

Lo Otro es absolutamente Otro, es el extranjero sobre el que no se tiene poder, pero hay que partir del hecho que yo también soy un extranjero y otro, somos el Mismo y el Otro sin que ello implique una adición. Volviendo a lo que es esencial para Lévinas, la relación entre el Mismo y el Otro distinto a mí se da en el lenguaje, sin que ello implique que los términos pongan límite a este encuentro porque el Otro sigue siendo trascendente al Mismo. Así las cosas, esta relación funciona, inicialmente, en el discurso en el que se mantiene la separación:

El discurso, por el hecho mismo de mantener la distancia entre yo y el Otro, la separación radical que impide la reconstitución de la totalidad, y a la que se aspira en la trascendencia, no puede renunciar al egoísmo de su existencia; pero el hecho mismo de encontrarse en un discurso, consiste en reconocer al Otro un derecho sobre ese egoísmo y así, en justificarse (Lévinas, 2002, pp. 63-64). En el discurso el Yo se afirma y, simultáneamente, se inclina ante lo trascendente, por ello culmina en la bondad o, en el mismo sentido, en ese estar y ser para el Otro. Pero, no creamos que se trata de una bondad de carácter esencial, estamos hablando de la bondad como disposición de servir al Otro. Por su parte, el pensamiento no se ocupa de categorizar al Otro, básicamente *pensar* es asumido por el autor como hablar con el Otro, responder a su altura; de forma curiosa también este hablar es denominado “religión” y se entiende como la respuesta al llamado del Otro sufriente, el ¡Heme aquí! Ese acto en el que pongo mi vida para que la tomen de ser necesario, en el que asumo el lugar del Otro como respuesta y como esfuerzo por protegerle. En ese sentido, la relación ética es posible, en la medida que la relación con el otro tenga la estructura del lenguaje, es decir,

como aquella en la que se obliga a respetar al otro y, simultáneamente, se mantiene la separación o diferencia entre el Otro y el Mismo. El lenguaje pone a raya cualquier esfuerzo de la ontología, especialmente en lo que corresponde a su necesidad de asumir al otro como representación y, por esa vía, subsumir su alteridad; también descalifica cualquier esfuerzo por tematizar y comprender al Otro gracias a una suerte de iluminación, asumido como una especie de apropiación de él sin que me afecte su presencia.

Con este giro, emerge una propuesta no ontológica del lenguaje cuyo primado es el de la afectación corporal y sensible que provoca en mí lo extraño y exterior, y tiene como una de sus metas el entrar en una relación con el otro sin anularlo y sin tener que traerlo al presente. Le preocupa a Lévinas la recuperación de la función expresiva del lenguaje, por ello llega a una renuncia de la sincronización del Mismo con el Otro y a la aceptación de un tiempo anacrónico en el que se encuentra ese Otro. Esto permite que, en cuanto tal, el lenguaje es calificado como hospitalario y amigable con ese que siempre se me escapará, pero ante quien me dono. Por lo anterior no pertenece a la representación, sino que mantiene un conflicto permanente de sentidos, en otros términos: hay ausencia de literalidad en el lenguaje y se emprende una defensa de la abertura inconmensurable e inconceptualizable que comunica el Otro. Ese Otro es temporalidad anárquica porque no puedo presentificarle y, bajo esas circunstancias, demanda a cada paso un desdecir de lo dicho, de modo que no se aniquile su absoluta alteridad.

Esta es la tarea que se propone Lévinas: adelantar un trabajo demoledor de ese lenguaje ontológico para abrir las posibilidades a otros modos que ser y expone su meta titánica en *De Otro modo que ser o más allá de la esencia* de la siguiente manera: romper el lenguaje ontológico con el que se ha nombrado el ser y, por vía negativa, mostrar que “el lenguaje

no se reduce a un sistema de signos que duplican los seres y las relaciones, concepción que se impondría si la palabra fuese Nombre” (Lévinas, 1987, p. 83).

Los seres humanos contamos con el lenguaje. El principal problema que tenemos es que hemos dado un lugar dominante a la representación como función central de éste, con el fin de recuperar el principio o fundamento de las cosas, dejando de lado el presente, o mejor, su condición temporal. A pesar de ello, Lévinas acepta que es una posibilidad que en la fluencia verbal o temporal de la sensación, la denominación designe o constituya identidades. La temporalidad resulta vital para Lévinas porque, con este recurso, comprende el modo en que se ha asumido hegemónicamente el lenguaje, modo que describo a continuación: el tiempo abre una claridad en lo sensible, descubre el pasado de las cosas y reúne este pasado a través de la retención y la memoria. Aquí la palabra cumple una función identificadora en la que se reconocen las cosas “en tanto que algo”; a renglón seguido, esta acción hace posible enunciar la idealidad de lo mismo en medio de lo diverso. Lévinas agrega a esta idea que “la identificación es *kerigmática*. Lo dicho no es simplemente signo o expresión de un sentido, sino que proclama y consagra a esto en tanto que tal” (Lévinas, 1987, p. 84). Con este giro muestra que en el lenguaje hay un exceso. Se mueve entre la pasividad y la actividad, no se agota en el signo, sino que se sustenta en eso que se ha oído decir; en otros términos, en una *doxa* sin la que el lenguaje estaría distante de lo sensible y se mostraría incapaz de nombrarlo e identificarlo. Dicho por el propio Lévinas:

La palabra es nominación tanto como denominación o consagración de “esto en tanto que esto” y de “esto en tanto que tal”; se trata de un decir que es también entendimiento y escucha absorbidas en lo dicho, obediencia en el seno del

querer (“pretendo decir esto o aquello”), kerigma en el fondo de un *fiat* (1987, p. 85).

Existe un dicho anterior a las lenguas, mucho antes de que éstas hayan sido recibidas. Este decir previo expone, en efecto, la experiencia o la significa en todos los sentidos. Para ilustrar este asunto pensemos en las lenguas históricas de los pueblos, éstas adquieren un lugar dentro de cada comunidad comprendiendo su función como orientadoras y polarizadoras de la diversidad que ha sido tematizada a su gusto. Con estas consideraciones Lévinas se opone al análisis husserliano, especialmente en lo dicho en la primera de las *Investigaciones Lógicas*. La palabra o lo dicho no es simplemente signo de un sentido, aceptar esto sería caer en un carácter ontologizante de la palabra; el fin de todo esto es abrirse a una palabra que, al mismo tiempo, proclama o consagra una identificación de esto y aquello en medio de lo dicho.

Por esta vía de análisis, si bien la identidad de los entes se remite a un decir teleológico, éste se orienta hacia el *kerigma* de lo dicho. Este movimiento logra que tal identificación se absorba y olvide, mostrando que la referencia es un *Decir correlativo de lo Dicho* o, en otros términos, que idealiza la identidad del ente constituyéndolo, recuperando lo irreversible, “coagulando la fluencia del tiempo en un “algo”, tratando, aportando un sentido, tomando posición ante ese “algo” fijado en el presente, re-presentándose y arrancándolo de este modo a la labilidad del tiempo” (Lévinas, 1987, p. 85). Contamos con un *Decir* tendido hacia lo *Dicho* o, expresado de otra manera, con un *Decir* que se absorbe en él al ser su correlativo y que nombra un ente en la claridad que aparece como fenómeno en el tiempo, aunque éste podrá siempre ser identificado en otro *Dicho*.

Es posible afirmar, a partir de este recorrido inicial por el tema, que las cosas no están ahí esperando ser nombradas, ellas están constituidas por el *Decir*. En consonancia con lo dicho, los signos no hacen que las cosas sean de manera efectiva, el lugar de estos signos es lo *Dicho*, o los vocabularios históricamente constituidos en los que las posibilidades son múltiples. Su hecho de ser susceptibles de ser designados y la resonancia no es, en conjunto, algo que se añade a los fenómenos, está en ellos. El ser se manifiesta, la esencia se dice, en otros términos, es posible la tematización del ente porque en lo *Dicho* la diacronía del tiempo se sincroniza, según Lévinas, en tiempo memorable, aunque:

La significación del decir va más allá de lo Dicho; no es la ontología quien suscita al sujeto parlante. Por el contrario, es la significación del Decir, que va más allá de la esencia reunida en lo Dicho, la que podrá justificar la exposición del ser o la ontología (Lévinas, 1987, pp. 87-88).

La indicación de Lévinas es que detrás del ser y su mostración se escucha la resonancia de otras significaciones olvidadas en la ontología y que reclaman investigación.

Para ampliar estas ideas quiero traer a colación lo expuesto por varios autores sobre el modo en que Lévinas se ocupa del lenguaje, específicamente: Federico Viola, Pedro Rojas, Bernhard Waldenfels, Sandra Pinardi y Marta Palacio. Cada uno ayuda a precisar el sentido y papel de lo Dicho y el Decir y el modo en que el Lévinas luchó contra la ontología a partir de esta distinción².

Federico Viola en su artículo *Acontecimiento y sentido. La ética como metafísica de la alteridad* (2008) realiza un ejercicio interesante en el que ofrece un ejemplo sobre el modo en que Lévinas procede en su trabajo deconstructivo del lenguaje ontológico. Propone, para

² Aunque en la parte final de *De Otro modo que ser* se mueva del Decir a lo Dicho cuando aparece el tercero, es decir: cuando aparece la pregunta por la justicia.

comprender este modo, iniciar con la reconstrucción de la crítica levinasiana al carácter ontológico del sentido como marca característica de la filosofía desde Jonia hasta Jena, y sintetiza las preguntas que expone este pensador así:

¿Acaso toda la “sed” de sentido, todas las preguntas de un hombre, desde el niño hasta el anciano, se responden en y a través de la pregunta qué es ser? ¿O hay, acaso, detrás de la pregunta ontológica más fundamental una más originaria aún, más crítica aún, que no se reduciría a la pregunta ni a la alternancia entre ser y no ser? (Lévinas citado por Viola, 2008, p. 153).

Posteriormente, Viola procede a analizar los acontecimientos cuyos significados, según Lévinas, no son agotados por la ontología, sino que, por el contrario, se encargan de poner en tela de juicio su pretensión de englobar la humanidad. La selección de ellos se hace dando prioridad a aquellos que determinan la existencia del hombre concreto, pero que no se agotan en la mundanidad del mundo al no reducirse a su aparecer o fenomenalidad. Los acontecimientos inquietantes a los que alude Viola son la muerte y el deseo, pues, conducen al pensamiento a ir más allá de aquello que pretende abarcarlos o explicarlos. Se perfilan como acontecimientos sin mundo, incapaces de ser reducidos a una totalidad clausurada y con toda la posibilidad de abrir un Infinito inabarcable, un más allá en donde se encuentra el rostro del Otro en la ética.

Viola también describe el desmontaje –en ese movimiento de desdecir lo dicho– que hace Lévinas a los conceptos vida, tiempo, muerte y deseo. Lo primero que hace Lévinas es mostrar la manera en que se ha normalizado la muerte y cómo ha sido despojada de su condición como posibilidad de otro modo que ser, de modo que se ha reducido a la condición del hombre como “ser hasta la muerte”. Según Viola, Lévinas expone esta

estatización del fenómeno y la quiebra al hacer evidente la apertura que supone la muerte, la imposibilidad de reducirla a la nada o al reverso del ser y las implicaciones inhumanas de esta negación del sufrimiento que supone la finitud; concluyendo que la muerte aparece como pasividad pura que no puede ser realizada por hombres libres sino que debe ser asumida por aquellos que la padecen.

No creo posible continuar sin señalar que en esa muerte, pensada a partir del tiempo, emerge la vida como un estar hacia el Otro, un disponerse. Lo segundo que hace este Lévinas es lanzar una hipótesis: “el tiempo le permite a los seres humanos relacionarse con la alteridad, con la espera paciente en el tiempo que se asume como esperanza. La nota es puesta en otro lugar, ahora se indica que con el Deseo o la esperanza nos abrimos a lo Infinito, a Dios como inasumible porque viene de fuera; se colige que esa apertura a lo infinito es producto de la pasividad pura del sujeto, deseamos metafísicamente, pero “este Deseo metafísico, como lo llama Lévinas, es la aspiración en el hombre hacia lo totalmente otro, hacia lo absolutamente otro” (Viola, 2008, p. 166).

Para Lévinas, la relación con lo Infinito tiene un significado positivo, al entenderse como *Deseo del Bien* se constituye como deseo insaciable de estar para el Otro. Deseo que se hace efectivo en la subjetividad como responsabilidad, esto es, como la referencia ineludible al Otro respecto de mí y respecto de Dios o, de manera clara, como referencia al prójimo. Con este paso se salva la trascendencia del Infinito, que no se reabsorbe en la inmanencia de la representación sino que permanece absuelto de la relación y se mantiene separado en el Deseo.

Tentativamente, es posible afirmar, siguiendo la línea de Viola, que el trabajo analítico de Lévinas se centra en la descripción de la realidad del bien, de la conciencia y de la subjetividad, así como la realidad misma de la intersubjetividad.

Otra aproximación que nutre esta discusión sobre el tratamiento que Lévinas da al lenguaje es la Pedro Rojas en su texto *La ética del lenguaje: Habermas y Lévinas* (2000), en el que defiende que el Lévinas se centra en la pragmática del lenguaje. En la postura levinasiana cuando se habla a alguien, pragmáticamente, se establece una relación intersubjetiva, esto implica un nivel de lo dicho (sin agotarse en ello) y un movimiento para decírselo a alguien. Según la interpretación de Rojas (2000), Lévinas introduce una distinción profunda entre el *Decir* y lo *Dicho*, yendo un paso más lejos de análisis del lenguaje que sostenían las distinciones entre los locucionario e ilocucionario. Ahora el *Decir* está a la base de la relación interpersonal. Es exposición que supera el discurso racional en el que se intercambian pruebas y argumentos. Se puede entender como comunicación pero, puntualmente, como condición de toda comunicación que no se reduce, simplemente, al fenómeno de la verdad y a su manifestación concebida como una combinación de elementos psicológicos, o como pensamiento en un Yo que lo hace pasar a otro Yo; o como mensajes a través de un signo que designa a este pensamiento, percepción del signo por el otro Yo y desciframiento de éste.

Cuando me expongo al Otro todos estos elementos descritos ya están situados frente a él, al no poder resultarme indiferente y al no reducirse nuestra interacción con ese Otro a la comunicación de un mensaje. Esa apertura de la comunicación irreducible a la circulación de información es la que instauro el *Decir*. Por su parte, en lo *Dicho* se inscriben contenidos y éstos, a su vez, se transmiten a la interpretación y descodificación efectuadas por el Otro. Asistimos a un descubrimiento arriesgado de sí en la sinceridad y la ruptura de la interioridad, así como en el abandono de todo abrigo en la exposición; el *Decir* señala que el otro no me es indiferente, que su presencia me ocupa e importa y trastoca mi existencia desde un principio. Hablar es, ante todo, reconocer, esta situación, “confesar que la

proximidad del otro es anterior a toda posición cognoscitiva frente al mundo” (Rojas, 2000, p. 44).

La siguiente perspectiva la ofrece Bernhard Waldenfels quien recoge el reto levinasiano en cuanto al lenguaje y lo expone en su texto *El Decir y lo Dicho en Emmanuel Lévinas* (2005). Waldenfels inicia mostrando que esta distinción que propone Lévinas entre lo dicho y el decir surge “inmediatamente *desde el hablar y desde el lenguaje mismo*, sin ser por ello una mera distinción lingüística. De allí que devenga una auténtica *autodiferenciación del habla*” (2005, P. 153). Waldenfels se propone defender un *Decir* con/sin *Dicho* porque se opone a todo purismo del *Decir* que evoque el peligro de un fundamentalismo ético. Primero encuentra un lazo entre el *Decir* y lo *Dicho* porque no tenemos puro *Decir* o puro *Dicho*, sino experiencias límite que se aproximan a cada uno de estos extremos. Después propone, analizando el habla, que “tan pronto como algo es dicho, acontece algo que no pertenece ni al reino de las palabras ni al reino de las cosas, sino que acaece (*sich abspielt*) entre palabras y cosas” (2005, p. 154). El lazo entre ambas experiencias es coindicado a través de medios lingüísticos, como pronombres demostrativos y personales o tiempos verbales. No obstante, Lévinas le permite pensar ese *Decir* como anterior a los signos de la palabra que liga, esto porque es anterior a “sistemas lingüísticos y significados relucientes” –en tanto él forma el “pró-logo de los lenguajes” (2005, p. 154).

Si se sigue esta idea, es posible entender este *Decir* como un acontecimiento del hablar, que solo bajo ciertas condiciones puede ser interpretado como acto de habla; en su caso más extremo, el *Decir* tiende a no decir nada, al repetir lo *Dicho* o a decir nada al rechazar lo *Dicho*, según Waldenfels. Todo este movimiento revela que el *Decir* es indicado en lo *Dicho*, pero de manera simultánea lo trasciende porque “Decir significa para Lévinas *hablar a (l) otro*, antes que uno diga algo, y esto más allá de todo *Dicho*” (2005, p. 157). El

Decir como acontecimiento o experiencia implica un *quien*, un *a-quien* y un *para quien*, con ello se remarca una de-posición o dis-locación del sujeto, aunque éste siga siendo unicidad irremplazable, encuentra en el *Decir*, el lugar para mostrar su subjetividad. Si ampliamos esta idea: el *Decir* aparece como multívoco, atravesando con frecuencia el umbral del callar, somos los hombres los que nos aferramos a lo *Dicho*.

Por su parte, Sandra Pinardi también plantea en su texto *Notas del Decir y lo Dicho en Emmanuel Lévinas* (2010) que resulta necesario indagar sobre la distinción entre el *Decir* y lo *Dicho* en la obra de este filósofo para situar con claridad lo ético. Muestra cómo, a partir de esta distinción, a Lévinas le resultó posible proponer una comprensión ética del lenguaje, en la que la significación y la expresión fuesen capaces de superar las “limitaciones y determinaciones del lenguaje sistemático de la ontología, del ser y las esencias” (Pinardi, 2010, p. 33).

El lenguaje ontológico se entiende en este Lévinas como incapaz de dar cuenta de la experiencia “cara a cara” con el otro, es decir: imposibilitado de dar cuenta de la experiencia ética. La autora describe las características de la comprensión pre-ontológica del lenguaje en la que se intenta responder a las características del lenguaje del dar-se y de la palabra que se ocupa de lo in-apropiable. El *Decir* desnuda la condición pasiva del sujeto, precisando que no se trata de que aquí emerja una conciencia intencional, sino de un decir testimonial. El lenguaje ontológico se identifica con lo *Dicho* que “opera por ello mismo designando, es decir, a la vez, denominando y consagrando. En lo Dicho se constituyen las identidades, lo *Mismo* se identifica, se enuncia y se afirma como idealidad” (Pinardi, 2010, pp. 37-38). La autora muestra que para Lévinas lo *Dicho* corresponde a un sistema de nombres que identifica entidades, que duplica los entes, designa sustancias,

acontecimientos o relaciones, en síntesis: sustantiviza, convierte la significancia en significado y modula temporalmente al ente.

Lévinas, según Pinardi, señala que en lo *Dicho* tiene lugar la ontología y le opone el *Decir* como un intrincado juego de alusiones y afirmaciones. Se recupera un lenguaje como montaje o mosaico carente de hilo argumental que, por su parte, presenta al sujeto como subjetividad que se ofrece, sufre y es bondadosa a su pesar. Se asume el lenguaje como apertura, comunicabilidad, acercamiento y responsabilidad, por ello es “necesario medir el peso pre-ontológico del lenguaje, en lugar de tomarlo únicamente como un código, cosa que ciertamente es” (Pinardi, 2010, p. 40). El filósofo de Kaunas logra hacer explícita la necesidad de un análisis preontológico del lenguaje, que pueda expresar esa relación ética. Con lo cual se da lugar a lo in-apropiable, un darse no ontológico que no se interesa por la aparición sino de recuperar la huella de lo indefinido. La alternativa aquí es hacerse cargo de lo infinito y trascendente, pero sin comprenderlo sino dándose, abandonándose y exponiéndose a eso absolutamente in-apropiable.

Cabe aquí preguntarnos ¿Qué importancia tiene esta distinción entre el *Decir* y lo *Dicho*? Al respecto, Waldenfels señala que si hacemos caso a Lévinas, “únicamente la seriedad está en unión con la responsabilidad del decir, mientras que el juego nos entrega a lo Dicho y al ser” (2005, p. 163). Reconocemos en el *Decir* ese responder para el otro, esto implica un alejamiento a la formación de estereotipos y modelos y un movimiento en el habla que nos lleva al grito o al saludo e, incluso, al silencio. En suma, en el *Decir* estaría la latencia de un habla que se interrumpe a sí misma, que deja espacio para otro decir y para el decir de otros.

Si una investigación se enfoca en explorar y apropiarse la propuesta del lenguaje levinasiano tiene que retroceder de lo *Dicho* al *Decir*, pero para ello debe “pasar siempre de

nuevo a través de los órdenes de lo dicho” (Waldenfels, 2005, p. 157). Esta es una acción en la que el discurso se retrasa respecto de sí mismo, donde la diacronía del *Decir* pasa por la sincronía de lo *Dicho*. En el caso concreto de los hablantes, o quienes se involucran en el habla, se despliega una escena en la que me expongo; hay una exposición al Otro, una que va impedir que me sienta cómodo en mi piel. En el *Decir* se despliega el mandato del Otro, ahora “el otro me arrebató la palabra de la boca: mi hablar comienza en otro lugar, fuera de mí mismo” (Waldenfels, 2005, p. 162).

En el lenguaje, para Lévinas, existe una primacía del Otro. El habla está dirigida a ese otro, ante quien deseo abrirme, un deseo que, según Palacio, pasó de ser erótico en sus primeras obras a constituirse en deseo metafísico en las correspondientes a su madurez. Sea en uno u otro libro, Lévinas se ocupa de una relación deseante en la que el deseo, precisamente, se constituye en puente de salida del *ego* hacia la exterioridad. Cuando hablo respondo, pero mi respuesta es distinta a la posesión o a la identificación propia del Mismo, de manera que se constituye un lenguaje como palabra que responde y se responsabiliza del otro, porque “el lenguaje es un trascendental empírico que, en cuanto proximidad y respuesta al otro, posibilita la relación ética” (Palacio, 2013, p. 145). Existe entonces, tal como se mencionó inicialmente, un deseo metafísico que me mueve a una relación con el otro sin que exista una intencionalidad o saber reflexivo frente a la alteridad, o sin que haya un Dicho que prefigure; se perfila aquí un decir abierto.

El lenguaje se dirige al otro que es mi interlocutor, salgo a la alteridad sin retornar a mí y sin realizar síntesis de esa relación. Este es el proceso de constitución del sujeto, gracias al llamado del otro que le interpela a dar respuesta. Para concluir por ahora, siguiendo a Lévinas y a los demás autores sobre el tema en cuestión, podemos afirmar que el lenguaje

compartido no es el de la representación e identificación, sino el del diferir y el de la ausencia.

Aprender del exterior

Totalidad e Infinito tiene como subtítulo *Ensayo sobre la exterioridad*. En principio no resulta claro hacia qué apunta el autor con esta expresión, pero en la medida en que desarrolla su trabajo nos vamos percatando de su crítica radical al modo como creemos conocer los seres humanos gracias a la ciencia, esto es: por medio de la experimentación. Lo preocupante no es solo que hemos instituido a la experimentación como modelo del conocer, genera mucha más inquietud que también la empleemos en nuestras relaciones con los otros seres, entre ellos, otros seres humanos. Para enfrentar esta cosificación del mundo y de los seres, Lévinas construye un sentido para la expresión “rostro” que la evita. En principio, acude una definición del “rostro” como vulnerable, frágil y doliente. Posteriormente a la descripción se enfoca en lo que el “rostro” produce en cuanto a una respuesta ética y, finalmente, muestra el modo en que, desde el “rostro se abre la pregunta por el lenguaje y el tiempo.

Considero que Lévinas parte de la siguiente idea en su investigación: el “rostro” se entiende como la presencia del otro hombre en el seno de una intersubjetividad ética, la presencia innegable de la alteridad. La reducción del Otro al Mismo ha hecho posible una ruptura real entre las conciencias; algo similar ocurre con la reducción de lo múltiple a la totalidad y esto porque al negar al Otro se niega la relación ética en sí misma. En su análisis del “rostro” y “la alteridad”, Lévinas explica el precio que ha implicado hacer de la autonomía el supremo principio que funda, por un lado, al sujeto racional que conoce vía experimentación –siendo tal autonomía la que hace posible el pensar totalizante de éste–; y,

por otro, que constituye un tipo de intersubjetividad, en la que la relación entre sujetos se traduzca en un dar y un recibir simétrico. De manera precisa, la cuota pagada de toda esta acción fue la renuncia a la ética.

Dando continuidad a la exposición de Lévinas en esta obra, es necesario rescatar su trabajo fenomenológico y la manera en que describe la relación rostro-exterioridad. *Totalidad e Infinito* se ocupa de una fenomenología del rostro, en cuyo núcleo hay desnudez porque la aparición del Otro como fenómeno, como rostro, exige de mi parte el encararle; esta relación es de exposición porque, concretamente, el Otro es el que hace posible mi aparición, a despecho de otras interpretaciones no soy yo quien le otorga sentido al Otro y a lo otro a través de una conciencia intencional. Nos presenta Lévinas un rostro solidario ante a los otros, porque los hace posibles y permite, efectivamente, detener la totalización que los borraría en su singularidad bajo los nombres de Ser, Uno o Estado, Sobre esta condición Lévinas afirma que “la expresión que el rostro introduce en el mundo no desafía la debilidad de mis poderes, sino mi poder de poder. El rostro, aún cosa entre cosas, perfora la forma que, sin embargo, lo delimita” (Lévinas, 2002, p. 211). En ese sentido, el rostro es un dato intematizable y es exposición de la vulnerabilidad absoluta, una con la que el homicidio podría acabar, de tal manera que se niega de forma absoluta eso inagotable que hay en él; el rostro del Otro es el que expresa y desgarrar lo sensible, pero también es el que de manera simultánea proporciona el material para su negación total. En sí mismo, al mostrarse el rostro como absolutamente independiente de mis facultades, voluntad o esfuerzo es el único al que querré matar, porque pone de cara eso que no soy y que no podré conocer, pero que necesito para ser. Por tal razón, lo infinito del rostro nos revela el *no matarás* como único imperativo y su manifestación es epifanía ética que

presenta su vulnerabilidad como esa que me conduce a no anularlo porque, realmente, solo cuenta con su fragilidad para enfrentarme.

El rostro aparece en la obra de Lévinas como una categoría metafísica y ética que le permite presentar una relación con el Otro acompañada con la trascendencia. ¿Qué crítica se encarna entonces en esta noción de rostro? Según Lévinas, hasta el momento nos hemos dirigido a las personas intentando capturar sus rasgos en diferentes definiciones y, por este camino, terminamos tratándolas como objetos, algo que ya se había mencionado. El rostro del hombre no puede describirse, no hay manera de traducirlo en palabras, simplemente podemos percibirle con sobrecogimiento y estar ante su desnudez y vulnerabilidad; se nos revela y acontece.

Retomando la pregunta formulada líneas atrás considero que, ante la cosificación del rostro, Lévinas opone su santidad como elemento que define nuestro modo de tratarlo. He aquí la razón de mantener la asimetría entre el Yo y el Otro, evitar el triunfo de la totalidad o, del mismo modo, el triunfo de la muerte. Para Lévinas, el Otro siempre será superior gracias a su sufrimiento y, por ello, no puedo capturarla bajo ningún nombre. Lo único que puedo hacer es estar próximo, asumir mi responsabilidad ante él y sustituirlo. Como en la relación ética no se parte de un lenguaje positivizado, sino con una expresión de los múltiples nodos del sufrimiento, me constituyo en próximo a quien le afecta eso que le pasa al Otro, precisamente, porque aunque sufre a veces no sabe cómo decirlo o no puede decirlo, simplemente acontece su exposición y no puedo evadirlo. Antes de conocerle ya soy responsable de él y, finalmente, el Otro me constituye, pues solo en mi relación con él se consolida mi subjetividad, me hace libre porque permite que aflore mi bondad y se rompa la tendencia de afirmar la categorización como el eje de las relaciones entre seres humanos. Se trata de una asunción de la existencia definida por lo radicalmente Otro que

presenta lo infinito y la multiplicidad como irreductibles, pero cuya meta es la paz y la justicia. Por ello, el trabajo levinasiano exige un ocuparnos de manera constante de la injusticia que se encarna en cada rostro (extranjero, viuda, huérfano, pobre), con la abierta intención de hacer visible el rostro del sufriente. En ese orden, en su propuesta nos muestra que:

Lo infinito se presenta como rostro en la resistencia ética que paraliza mis poderes y se erige dura y absoluta desde el fondo de los ojos. Sin defensa, con desnudez y miseria. La comprensión de esta miseria y de esta hambre instauro la proximidad misma del Otro. Pero así es como la epifanía de lo infinito es expresión y discurso. La esencia original de la expresión y del discurso no reside en la información que darían acerca de un mundo interior y oculto. En la expresión un ser se presenta a sí mismo. El ser que se manifiesta asiste a su propia manifestación y en consecuencia me llama. Esta asistencia, no es lo neutro de una imagen, sino una solicitud que me toca desde su miseria y su Grandeza (Lévinas, 2002, p. 213).

La experiencia del Prójimo es de vital importancia en *Totalidad e Infinito*, allí el autor expresa que ser Prójimo es la propia experiencia fundamental y objetiva del sujeto. Esta figura, la del Prójimo, desborda cualquier clasificación que trate de reducir el Yo a la *cogitación*; es por ello que el Prójimo se aleja del poder o de la libertad que ha sido adjudicada al Yo moderno y se evidencia la desproporción existente entre ambos, acción que abre las puertas a la conciencia moral. Entonces el Prójimo abre a la conciencia moral, entendida ésta como una conciencia que no se reduce a alguna modalidad de la conciencia psicológica sino que, contrariamente a lo pensado, es su condición.

Para aclarar un poco lo expuesto, desde la perspectiva de Lévinas la conciencia –en el sentido inverso a la visión convencional en la que aparece como autónoma y autorreguladora– inhibe la libertad que experimentamos a través de ella cuando se encuentra ante el Prójimo, pues su rostro cuestiona abiertamente la felicidad del Yo, es una mala conciencia que destrona cualquier pretensión de autonomía. Esto porque:

La cercanía hacia el Otro no es para conocerlo; por tanto, no es esta una relación cognoscitiva, sino una relación de tipo meramente ético, en el sentido de que el Otro me afecta y me importa, por lo que me exige que me encargue de él, incluso antes de que yo lo elija. La relación del yo con el Otro tampoco es conceptualización. Esta equivale a la reducción del Otro al Mismo en el pensamiento de Lévinas. La relación no parte del sujeto hacia el Otro, decidida desde mi libertad, sino que siempre viene inicialmente hacia mí. Así, Lévinas saca a la filosofía del reducto de la subjetividad, que parte de un “yo pienso”, para situarla en la pasividad. Pasividad anterior a la libertad, que no permitiría configurar la respuesta como un “yo puedo”. Sería la pasividad originaria del Bien que no da lugar a la elección. Esto se traduce en la imposibilidad moral de exigir al Otro lo que me exijo a mí (Giménez, 2011, p. 342).

A todo esto le sigue asumir que cada hombre, en cuanto rostro, es la manifestación de la diferencia frente a lo que le produce. Así se logra la afirmación de la infinita posibilidad como marca de lo humano y la clausura de cualquier interpretación de la vida como modos de manifestación de lo Mismo. Es necesario anotar que el infinito no es algo acabado; si bien sabemos que su núcleo es la justicia, debe reelaborarse en cada encuentro, en cada interacción social, ética y políticamente. Otra manera de describir esta apertura es que no se

trata de que a algo pensado le corresponda un pensamiento, más bien de que a algo pensado le corresponden acciones o proyectos que vayan haciendo más justa la vida.

El filósofo lituano abre un reino de la motivación donde entendemos de qué somos capaces, pero asumimos el límite de ello como acción que ayuda a cumplir con esa demanda de justicia. La invitación levinasiana es a adelantar una actuación a contracorriente, en donde el Otro es quien parece expulsado de cualquier lugar, es el extranjero que me demanda y sus gritos son inaudibles para aquellos que solo lo tematizan. No obstante, también está el que me ofende o maltrata a quien puedo perdonar y, por este camino, abrir la ruta de la justicia que está en lo alto. Perdonar lo imperdonable y renunciar a la tematización que abre lo intematizable son los dos elementos de este proyecto ético que se nutre de la exterioridad, del llamado y de la justicia que viene de fuera y no de mí.

Como podemos ver, la propuesta levinasiana se ocupa de la trascendencia, en cuyo centro se encuentran perdonar lo imperdonable y destronar la tematización, tirando de su argumentación en ella. Además de lo dicho previamente se prescinde de la correlación *noesis-noema* postulando como trascendente lo Otro o infinito. Con esta operación, el sujeto no es quien nombra el mundo y lo apropia por una vía lingüística, sino que se manifiesta como infinito, algo que se logra gracias a la relación con el otro (sujeto) y con el Otro (Dios). Es justo allí donde radica la posibilidad de ser y no el ser. Hay una intención trascendental de que el ser aparezca en el rostro de ese otro, pero porque ese otro me interpela a que lo vea. Soy interpelado por el dolor del otro, su sufrimiento me obliga a verle, genera en mí vergüenza y deseo de responder porque sé que tengo su vida en mis manos, no interesa si lo nombro o si soy capaz de describir las causas de su dolor y creer que, de este modo, la deuda con él se saldó. Se necesita una respuesta que ayude a salvar la vida y a enfrentar el dolor. En el momento en el que el Otro, expuesto en múltiples yoes, se

expresa, yo también puedo expresarme, me veo espoleado a ello porque es una relación que se teje en el sufrimiento, por tanto, mi respuesta pone de manifiesto mi altura moral.

Recapitulando lo dicho hasta aquí, el rostro no es lo que se ve, es la persistencia de la negación de eso que se ve porque está implícito en todo lo otro. La relación con el rostro y su multiplicidad abre en este filósofo la relación con el infinito como aquello que se desborda, que puede ser una u otra cosa. Por tal motivo, el rostro es inaprehensible, se resiste a la posesión que pueda hacerse de él y justo aquí el autor da cuenta de esas coordenadas que rompen ese movimiento de captura. Persiguiendo tal fin se proponen las tensiones rostro y ética, rostro y razón. Este ejercicio reconstructivo es la antesala para la discusión sobre el lenguaje, o sobre la manera como el discurso instaura la significación, pero teniendo que reconocer que persiste un resto inclasificable detrás de la pretendida objetividad del lenguaje. Por tal razón que Lévinas señala que:

El rostro en el que se me presenta el Otro – absolutamente otro – no niega el Mismo, no lo violenta como la opinión, la autoridad, o lo sobrenatural taumatúrgico. Permanece al nivel de quien lo recibe, sigue siendo terrestre. Esta presentación es la no-violencia por excelencia, porque, en lugar de herir mi libertad, la llama a la responsabilidad y la instaura. No-violencia, mantiene sin embargo la pluralidad del Mismo y del Otro. Es paz (Lévinas, 2002, p. 216).

Esta cita alude a una bella descripción del encuentro y relación entre otros que, como sabemos es de carácter ético. En ella se anuncia el aprendizaje, un aprendizaje del uno frente al otro en cuyo centro se encuentra la búsqueda de la justicia como modo de responder a la injusticia que acontece efectivamente. El punto de partida de este fragmento es que algo se escapa siempre en la relación con el otro y la no-violencia se entiende,

propriadamente, como la exigencia de mantener esa imposibilidad de la delimitación lingüística.

En el lenguaje, para Lévinas, existe una primacía del Otro, pues “el rostro habla. Habla en la medida en que es él el que hace posible y comienza todo discurso” (Lévinas, 2008, p. 73). El habla está dirigida a ese otro, es la manifestación de mi deseo de abrirme a él, por eso estamos frente a una relación deseante en la que el deseo se constituye en puente de salida del *ego* hacia la exterioridad, hacia lo infinito, y este movimiento es un acceso a la idea de Dios, solo el desear abre a lo infinito no así el poder, el querer, o el conocer. Lévinas señala algo sobre este asunto:

Pienso, en lo que a mí concierne, que la relación con el Infinito no es un saber, sino un Deseo. He intentado describir la diferencia entre el Deseo y la necesidad por el hecho de que el Deseo no puede ser satisfecho; que el Deseo, de alguna manera, se alimenta de sus propias hambres y aumenta con su satisfacción (Lévinas, 2008, p. 78)

En términos de comunicación, Yo hablo y respondo cuando el rostro del Otro me interpela, pero mi respuesta es distinta a la posesión o a la identificación propia del Mismo. El lenguaje es asumido como palabra que responde y se responsabiliza del Otro, haciendo posible la relación ética, una relación con el otro que tiene la estructura del lenguaje, es decir, aquella en que se obliga a respetar al Otro y, simultáneamente, a mantener la separación o diferencia entre el Otro y el Mismo. Creo necesario recordar que el Otro no violenta el Mismo, sino que lo acoge; con ello se rompe el círculo de destrucción y asimilación que ha marcado la historia del pensamiento occidental. Considero necesario, además, citar aquí la idea misma del Otro que Lévinas expone.

El Otro no es para la razón occidental un escándalo que la pone en movimiento dialéctico, sino la primera enseñanza razonable, la condición de toda enseñanza. El pretendido escándalo de la alteridad, supone la identidad tranquila del Mismo, una libertad segura de sí mismo que se ejerce sin escrúpulos y a quien lo extraño solo trae malestar y limitación. Esta identidad sin tacha, liberada de toda participación, independiente en el yo, puede perder sin embargo su tranquilidad si lo otro, en lugar de atacarlo al surgir en el mismo plano que él, le habla, es decir, se muestra en la expresión, en el rostro y viene de lo alto (Lévinas, 2002, p. 217).

Amerita recordar en este punto que la ontología parte de la necesidad de asumir al Otro como representación y, por esta aproximación, subsumir su alteridad. En el lenguaje ontológico, como vimos en el apartado anterior, hay un esfuerzo por tematizar y comprender por iluminación a ese Otro, o por apropiarlo y por no ser afectado por él en este movimiento. La propuesta no ontológica del lenguaje que hace este autor implica el primado de la afectación corporal y sensible que me provoca lo extraño y exterior, así como entrar en una relación con el otro sin anularlo y sin tener que traerlo al presente.

Puedo afirmar que, el proyecto levinasiano del lenguaje se trata de la recuperación de la función expresiva de éste; a través de este camino se llega a una renuncia de la sincronización del Mismo con el Otro y al reconocimiento de un tiempo anacrónico en el que se encuentra ese Otro. El lenguaje es hospitalario y amigable con ese que siempre se me escapará, pero ante quien me dono, por lo anterior no pertenece a la representación, sino que mantiene un conflicto permanente de sentidos, hay ausencia de literalidad expresa y se defiende la abertura inconmensurable e inconceptualizable como característica constitutiva de esta relación. Ese Otro es temporalidad sin principio alguno que no puedo presentificar y

que demanda un desdecir de lo dicho a cada paso, de modo que no se aniquile su absoluta alteridad.

En lo dicho hasta aquí podemos observar que Lévinas critica el lenguaje ontológico de la ciencia en general, incluida la filosofía, porque ha secuestrado la experiencia de la alteridad del Otro, o la posibilidad del encuentro amoroso con lo distinto a mí. A ello se agrega, desde la perspectiva de Joan-Carles Mèlich, quien siguiendo a Lévinas indica que: “la historia de la cultura occidental es la historia de la idea de Totalidad, no tanto por el solipsismo de lo Mismo, del Yo, cuanto por su orgullosa soberanía, porque “carece de límites” (Mèlich, 1998, p. 24). El pensador catalán aprehende de Lévinas una interpretación de nuestra cultura como la que está marcada por una suerte de imperialismo de eso que pone de manifiesto cualquier diferencia, algo que hemos logrado gracias al totalitarismo de la razón instrumental que pretende explicar el comportamiento de todo lo existente y proponer que es posible encausar el rumbo de las cosas. En otras palabras: hemos tratado de destruir la exterioridad domesticándola con las palabras. Detrás de las acciones totalitarias del saber se esconde un peligro latente y es la tendencia a la ruptura de nuestras tradiciones y pensamientos que, a la vista de algunos, resultan diferentes y requieren de asimilación para lograr ser legitimados dentro de un cuerpo social “mayor”. El totalitarismo, más allá de Auschwitz como fenómeno puntual y asumido como estructura del mal, deriva su naturaleza de la negación de toda diferencia, pluralidad o alteridad, en suma, se entiende como la negación de la libertad. En los presupuestos de Lévinas está que solo es posible ser libres en el marco de la pluralidad, la diferencia y la exterioridad. Estas formas totalitarias se cuelan en el lenguaje y, por ello, Lévinas dedica gran parte de sus esfuerzos por develar el totalitarismo gramatical que subyace en el monolingüismo de nuestra época.

El asunto no es sencillo, tras este fenómeno de captura de lo exterior acontece la creación de las condiciones de aparición del mal, pues, como telón de fondo de Parménides y de la concepción eleática del ser hay un totalitarismo ontológico que impulsa, a futuro, toda forma de totalitarismo político. Recordemos que en el proyecto levinasiano la relación Yo-Tú es ética, mientras que la relación Yo-Tú-Él abre el campo a la justicia y a la política que, considerando las demandas democráticas, ha optado por la subsunción de lo singular en lo mayoritario. Volviendo a la concepción ontológica que critica el filósofo, en ella “todo es idéntico a todo y nada es exterior a nada” (Mèlich, 1998, p. 28). En ese sentido, estamos ante lo inmanente, también nos encontramos de cara al llamado por la identidad y enfrentados a la negación de la trascendencia que se sintetizan en la negación de la exterioridad y de la diferencia; llamado considerado un esfuerzo por reducir la complejidad y la contingencia, pero que, al ser aceptado, trae consigo el pago de un precio: acabar con el misterio mismo de la existencia que subyace en la alteridad.

Considero que valdría la pena afirmar que la existencia de la exterioridad, la imposibilidad de reducir el mundo a mis categorías interiores, hace posible que existan lenguajes no científicos, lenguajes que nos ayudan a relacionarnos con lo exterior.

Es plausible preguntarnos en este punto, de la mano con Lévinas, ¿Por qué tanta resistencia ante la multiplicidad o exterioridad? Con el rastreo realizado hasta aquí de la obra de Lévinas, me percaté que cuando pensamos en lo exterior estamos ante el otro extraño, ese que para nuestro presente resulta sospechoso y hasta representante del mal, en tanto asumido como lo desconocido y lo abismal que éste puede representar, he allí el foco de la resistencia a lo múltiple. Gracias a la razón unilateral eliminamos al otro por absorción, aniquilando así lo distinto o lo incontrolable y queriendo instaurar lo *Dicho* y disolver el *Decir*. Como consecuencia de esta pretensión confiamos plenamente en el

control que, en apariencia, reside en nuestro interior y hace posible conceptualizar todo, pero en Lévinas lo exterior, como innombrable e incontrolable, termina por ser eso que nos abre a la trascendencia.

En este sentido, Lévinas halla en este esfuerzo por aniquilar la exterioridad una posible causa de la barbarie en la especie humana. Entendida esta última como del sometimiento de lo diferente a lo Uno o al Todo. Esta idea es apropiada por Joan-Carles Mèlich, quien se inclina a pensar que las formas de lo colectivo se pueden identificar con la totalidad que propone Lévinas, pero, por su parte y a pesar del aparente triunfo de ella, es la muerte del individuo la que reta todo este fuerza homogeneizante, recordemos que si bien el ser es inmortal los individuos mueren biológicamente. La totalidad desconoce la muerte, solo hay el Todo y este desprecia de la radical alteridad, pero a pesar de sus esfuerzos siempre llegan las voces de esa finitud a retarla, “la muerte del paria, del niño, del amante, del extranjero, es la expresión física de la barbarie. La barbarie habla el lenguaje de la muerte” (Mèlich, 1998, p. 69). Pero ante la exterioridad de la muerte, porque el que muere es el otro, se responde al Otro eliminándolo, torturándolo, convirtiéndolo en instrumento del poder. La consecuencia potente de esto es que, aunque se busquen muchas justificaciones, la muerte nunca es fenómeno o conocimiento o experiencia, “el tiempo del acontecimiento de la muerte es el tiempo de la exterioridad, de la “irrelación” de alteridad que me “pone delante” del otro, en toda su desnudez y en toda mi desnudez” (Mèlich, 1998, p. 73). La muerte del otro hombre es la llamada a una respuesta que no podemos eludir, interrumpe mi comodidad, rompe la intencionalidad y fractura cualquier esfuerzo de hacer cierta conciencia sobre ella. No podemos olvidar que cuando asumo al otro como rostro, reconozco que “se dirige a mí invitándome a una relación en la que él cuenta más que yo,

es decir, según la definición levinasiana de este término, que me pide que consienta a la santidad” (Giménez, 2011, p. 340).

Consentimos ejercer la violencia sobre Otro cuando rechazamos su santidad y cuando nos resistimos a darle prioridad por encima del Yo, este propiamente sería el triunfo de la totalidad, así la muerte rompe en dos sentidos mi existencia: por una parte, si mato al otro es porque rechazo su santidad y la inminencia de su muerte, por otra parte, interrumpe mi tranquilidad.

Al concentrarme en la respuesta a la posible muerte del Otro entiendo que es mi responsabilidad darla, siendo ésta comprendida de una manera tal que no es posible verla como producto de condiciones internas del Yo a las que puede apelar como preparatorias para hacerse bueno, se afirma que la responsabilidad se constituye gracias a un acontecimiento: la voz del Otro o de la memoria de las víctimas que lastima a ese Yo. Por esta vía es que llegamos a comprender el sentido que tiene en Emmanuel Lévinas ese aprendizaje gracias a la pura exterioridad y al *Decir* que la atraviesa, pues eso que me llama está antes de toda palabra, es libre y no se sujeta a lo *Dicho*. Esa voz es una huella al margen de cualquier significación, es un rostro que no remite a nada y que no significa nada, traigo a colación la interpretación de Judith Butler quien explica lo dicho de un mejor modo:

En dicha situación, somos interpelados; el Otro se dirige a nosotros por medio del lenguaje. Dicho lenguaje comunica la precariedad de la vida, estableciendo la tensión que define una ética de la no violencia. La situación discursiva no es lo que se dice o, incluso, lo decible. Para Lévinas, la situación discursiva consiste en el hecho de que el lenguaje arriba como una demanda que no

deseamos, de la que quedamos cautivos en un sentido original –si es que no somos, en los términos de Lévinas, rehenes de ella– (Butler, 2009, p. 175).

Volviendo a lo presentado, Lévinas critica el esfuerzo de la filosofía occidental por fortalecer la identidad del Mismo y asimilar, por esta vía, el Otro a lo Mismo. Si bien en *Totalidad e Infinito* emplea un lenguaje espacial muy amplio para dar cuenta de esta relación, explorará otro de los elementos cruciales para o afirmar la totalidad o negarla: el Tiempo. Lévinas revela que existen dos modos de comprender el tiempo, el primero es verlo como sincrónico, esto conduce a que en la perspectiva de la identidad el “[t]iempo aparece como un flujo de *vivencias* del Mismo, del Ego” (Mèlich, 1998, p. 110); el segundo es un modo de comprenderlo sin que excluya al Otro, por el contrario, el Tiempo se traduce como la relación con lo absolutamente Otro.

El tiempo se describe como no intencional, por lo cual es relación con el otro cara-a-cara, pero es una relación en la que se expone como no lineal, sino como ruptura o acontecimiento que se produce a través de la llamada del exterior que grita y que surge sin que haya algún acuerdo previo del que se derive. Es un tiempo que se conmueve frente al dolor y al sufrimiento, por tal razón no se trata de algo inmanente o de la conciencia, en oposición a ello en esta propuesta se caracteriza por ser un vínculo con la exterioridad. No obstante, no es una ruptura pacífica la que acontece ante nosotros, se desarrolla aquí un tiempo de no reposo ante la llamada que urge, que inquieta y que impide seguir impassible. Todos estos elementos mencionados configuran el “acontecimiento” como tiempo no lineal, fruto del encuentro violento con el Otro quien pide mi ayuda. Este es otro de los modos con que se logra hacer esfumar cualquier pretensión de control del mundo y cualquier ilusión de fusionar el Yo y el Otro, a saber: el recurso al Tiempo. Ahora éste es

concebido como diferencia. Quisiera ilustrar este giro trayendo a colación la descripción que hace Lévinas en su obra *Dios, la muerte y el tiempo* acerca de este tema:

La duración del tiempo como relación con el infinito, con lo incontenible, con lo Diferente. Relación con lo Diferente, que sin embargo, no es indiferente, y donde la diacronía es como el *en* del “otro *en* el mismo”, sin que el Otro pueda entrar en el Mismo. La consideración de lo inmemorial hacia lo imprevisible. El tiempo es, a la vez, ese “Otro en el Mismo” y ese Otro que no puede estar unido al Mismo, que no puede ser sincrónico. El tiempo sería, por consiguiente, la inquietud del Mismo por el Otro, sin que él Mismo pueda más comprender al otro, englobarlo (1994, pp. 30-31).

En la relación con la muerte del otro se experimenta la duración del tiempo como vínculo con el infinito. El tiempo es la intensidad del dolor que me comunica el Otro y deviene contexto de alteridad en el que se constituye la identificación de Yo con ese que es distinto. Para Lévinas el carácter único de Yo solo se logrará cuando exista una relación ética con el Otro caracterizada por la responsabilidad, en ese orden, solo en la relación con lo diferente, con el Otro se establece la identidad de uno mismo. La relación con la muerte del otro, desde la perspectiva del filósofo, se da entonces como una excepción respecto de la perspectiva platónica que la comprende como ver el ser e, igualmente, respecto de la perspectiva heideggeriana que la entiende como un tender hacia la nada. Vincularse a la muerte del Otro es una emoción de la que no tenemos un saber previo, es una inquietud en lo desconocido que abre una pregunta profunda en la cual el tiempo no puede ser entendido como la limitación de ser, sino como su relación con el infinito en la que la muerte no es anonadamiento; al contrario, la muerte es la pregunta necesaria para que dicha relación con

el infinito y el tiempo se produzca. Los mismos problemas, o la misma inquietud, se presentan con relación a la muerte propia. Pero Lévinas aclara que para constituir la identidad del Yo es fundamental este encuentro con lo diferente que hay en la muerte del otro. Este encuentro con la alteridad. Justo en este cara-a-cara el Yo desarrolla su carácter único. El Yo entendido como la identidad de uno mismo, que estaría constituida por la imposibilidad de hacerse reemplazar; y simultáneamente, por el no saber, por el sinsentido de la muerte.

Morir es esencial en el proyecto levinasiano porque es la revelación del tiempo del otro que, efectivamente, rompe el tiempo lineal. Lo anterior permite asimilarlo como tiempo de la alteridad y de la diferencia. La ruptura mencionada es la que permite el surgimiento de la ética, gracias resquebrajamiento del Yo, hecho que a su vez tiene como efecto directo la pérdida de su aparente superioridad a partir de la diacronía que introduce la voz que demanda. La muerte del Otro como posibilidad cruel es, en cierto modo, la voz del otro que arrasa mi tranquilidad, algo evidente si consideramos que no es una voz que se encuentre articulada y que pueda descifrar, es un gemido o un murmullo doliente e incómodo de lo que está afuera.

El llamado doloroso hace que giremos nuestra cabeza y miremos al Otro, lo único que podemos hacer porque no es posible categorizarlo; el sonido que escucho es incomprensible y me atrae con una fuerza que no radica en su inteligibilidad, pues el otro precede cualquier re-conocimiento y es a quien le doy una respuesta sin esperar que sobrevenga la gratitud sobre mí. El impacto de lo exterior es radical en el Yo, nos constituye como sujetos responsivos “contra nuestra voluntad o, tal vez, para decirlo más apropiadamente, antes de la formación de nuestra voluntad” (Butler, 2009, p. 165). El Yo no puede sobrevivir por sí solo, el sentido del ser no está dentro de cada quien, se encuentra en la exposición a la

vulnerabilidad del Otro quien tiene un derecho a existir superior al mío; la exterioridad que sobreviene me ordena no matarla y en ella resuena un sonido de sufrimiento. Puestos ya en escena, cuando respondo por ese Otro exterior a mí, tratar de comprender los sonidos que me dice, significa despertarse a la condición precaria de la vida misma; condición que resulta compleja pues la vulnerabilidad del Otro, tal como se ha mencionado, me tienta a destruirlo, pero, de modo simultáneo, me demanda no hacerlo.

Para cerrar este apartado afirmo que si el Otro se revela en términos de acontecimiento a través de su condición sufriente creo que vale la pena preguntarnos, siguiendo a Lévinas, ¿Qué es el sufrimiento? ¿Por qué hay autoridad en el sufrimiento? En *El Sufrimiento inútil* Lévinas nos permite comprender con amplitud su idea sobre éste. En principio, el sufrimiento es un dato de la conciencia como lo serían también la experiencia del color, del sonido, del tacto; pero, en segundo lugar, es inasumible, a pesar de lo que quiera indicar la conciencia misma. El sufrimiento es excesivo, se manifiesta en demasía y no logramos agruparlo o categorizarlo. Sin embargo, tal como hemos descrito hasta aquí, el sufrimiento es esencial en este proyecto filosófico, toda vez que “es pasividad”, a pesar de su mal, o de aquello que la conciencia ve como mal; en otras palabras, el sufrimiento no se tematiza, se padece, no es el rostro contrario de actividad alguna, experimentamos cosas que hacen vulnerable nuestra sensibilidad porque:

En rigor, el mal no puede describirse mediante la pasividad, sino que el padecer se comprende a partir del mal. El sufrimiento es un puro padecer. No se trata de una pasividad que degradaría al hombre como un ataque a su libertad, pues el dolor la limitaría hasta el punto de comprometer la conciencia de sí y de no permitir al hombre, en la pasividad de su sufrir, más identidad que la de una cosa (Lévinas, 1998b, pp. 154-155).

El hombre que sufre se encuentra abrumado y sobrepasado por el mal, no se puede resistir a él. El mal nos niega hasta el límite, nos hace sufrir y nos estanca, tal como ocurre con muchas enfermedades en las que el dolor, como manifestación del sufrimiento, añade más angustia al hombre. ¿Cómo valorar ese sufrimiento? ¿Tiene sentido? Resolver estas cuestiones no es una tarea fácil, pero el autor nos da ciertas pistas que pueden incorporarse a las reflexiones sobre educación. La experiencia del sufrimiento abre a cada uno a la solicitud de auxilio, pero ocurre que mi sufrimiento es inútil desde su origen, pero puedo, paulatinamente, darle un sentido y lograr que se transforme en sufrimiento no inútil entendido como el sufrimiento por el sufrimiento del otro. Sin embargo, el sufrimiento del otro es inadmisibile, es decir, no inaceptable, sino que resulta inconcebible contribuir a su perpetuación si tengo claro que destruye al Otro, por eso me mueve a actuar como respuesta a su invocación o su llamado.

A Lévinas una de las cosas que más le preocupó, en cuanto al sufrimiento, es que existen muchos riesgos en torno a él, por ejemplo, tornar el sufrimiento propio y ajeno como algo que vale la pena, o algo que debo padecer para recibir, al final del camino, un premio. O por ejemplo, el gran problema que dejó el siglo XX al transformar este sufrimiento en algo banal, sin sentido, en matar por matar y en causar mal sin razón alguna (si es que hay razón para ello). Sí, de entrada, el sufrimiento del Otro me constituye éticamente y me mueve a una respuesta, bajo estas nuevas coordenadas resulta grotesco aceptarlo o, para ser más precisos, perpetuarlo; por ello, la pregunta que formula Lévinas, que traigo a continuación, se presenta cada vez con más fuerza:

¿No debería proseguir una historia que apela ante todo a los recursos del yo en cada uno y a su sufrimiento inspirado por el sufrimiento de otro hombre, a su

compasión, que es un sufrimiento no inútil (o amor), que ya no es sufrimiento “en vano” y que tiene sentido pleno? (Lévinas, 1998b, p. 164).

La apuesta de Lévinas es por una perspectiva del sufrimiento que denomina “interhumana”, como aquella en la que históricamente asumamos que somos no indiferentes los unos por los otros, esta no-indiferencia no se entiende como reciprocidad o contrato previo que me obliga. Nos ocupa aquí el recurso de los unos al auxilio de los otros, anterior a cualquier banalización de la alteridad que se concrete en una suerte de comercio de buenas intenciones.

A modo de síntesis, sobre esta relación con la exterioridad, gracias al Otro, que propone Lévinas, acudo a Judith Butler para pensar lo siguiente:

Parece que el “Rostro” de lo que él denomina el “Otro” me hace una demanda ética, aunque no sabemos qué nos demanda. El “rostro” del otro no puede ser leído buscando un sentido secreto, y el imperativo que transmite no es inmediatamente traducible a una prescripción que pueda formularse lingüísticamente y cumplirse” (Butler, 2009, p. 166).

Es dolorosa su presencia porque rompe el ensimismamiento y la autocomplacencia, por eso el rostro que reclama una respuesta me produce molestia e incomodidad, porque se expresa por medio de sonidos que aún no son lenguaje o con lo que ya dejó de serlo y, así, me muestra la precariedad de la vida. Nunca hay una cara definida para el rostro, para esa exterioridad, cuya personificación conduce a una forma de totalitarismo y a prácticas de exclusión. No podemos olvidar que lo expresado en ese rostro es el sufrimiento humano y no existe un modo de representarlo, simplemente emerge en cada trayecto y hace posible el milagro del encuentro ético o de la experiencia ética.

La ética como experiencia

La ética es vista en el proyecto de Lévinas, especialmente en sus obras *Totalidad e Infinito*, *Ética e Infinito* y *De otro modo que ser o más allá de la esencia* como la aceptación de responsabilidades y como el cuidado del otro. Ella existe en donde hay relaciones de otredad, pero estas relaciones no son construidas voluntariamente, sino que son relaciones que preceden cualquier relación, por ello quiero iniciar este apartado con la siguiente referencia al tema: “Al develamiento del ser en general, como base del conocimiento, como sentido del ser, le antecede la relación con el ente que expresa; el plano ético precede al plano de la ontología” (Lévinas, 2002, p. 214).

Queda claro que los planos ético y ontológico son diferentes y que el primero precede al segundo. Sin embargo, cabe entonces preguntarse por las características de este plano ético y por la finalidad del trabajo del autor al ocuparse de éste. Lo primero que vale la pena aclarar, especialmente en lo expuesto en *Totalidad e Infinito*, es que Lévinas no está preocupado por producir una nueva “teoría ética” que ayude a encausar los comportamientos morales. Él mismo afirma que su tarea en esta obra “no consiste en construir la ética; intento tan solo buscar su sentido” (Lévinas, 2008, p. 76). Lo segundo, en esa búsqueda de sentido y revisando diferentes perspectivas como las de Kant y Heidegger, encuentra dos asuntos problemáticos para la ética: la autonomía como centro del proyecto ético y la primacía de lo ontológico. En el caso del primer asunto, concibe que la autonomía y la voluntad, entendidas como las que me permiten universalizar las máximas de mis acciones, son profundamente inquietantes, pues en ellas se trata al otro como un “algo” a quien se atiende desde la superioridad del Yo y que, en definitiva, no juega un papel trascendente en cuanto a los motivos de mis acciones. En cuanto al segundo asunto, nos

dice que la ética se perfila como una respuesta a la inquietud por lo que le ocurre al Otro y que no puedo impedirlo; no me torno moral por buena voluntad, o porque gracias a la razón haya logrado universalizar las máximas de mis acciones, lo hago porque respondo a un mandato surgido de ese encuentro del rostro como el lugar en el que surge la conciencia moral, esto porque:

La epifanía del rostro como rostro, introduce la humanidad. El rostro en su desnudez de rostro me presenta la indigencia del pobre y el extranjero; pero esta pobreza y este exilio que invocan a mis poderes, me señalan, no se entregan a estos poderes como datos, siguen siendo expresión del rostro. El pobre, el extranjero, se presentan como iguales. Su igualdad en esta pobreza esencial, consiste en referirse a un *tercero*, así presente en el encuentro y al que, en el seno de su miseria, el Otro sirve ya. Se une a mí. Pero me *une* a él para servir, me manda como un señor (Lévinas, 2002, p. 226).

Viene bien recordar que es en el rostro en el que se manifiesta el Otro en su vulnerabilidad y ordena. No obstante, me interesa con esa referencia rescatar la descripción que hace el fenomenólogo de ese encuentro con la indigencia y el dolor en el rostro del Otro como la base de la respuesta ética. Estamos entonces, tal como se ha sugerido en otros apartados, ante una relación asimétrica, tema que resultó relevante en el libro mencionado y que le permitió concluir que, en la relación intersubjetiva se hace evidente que soy responsable del Otro sin esperar su respuesta recíproca y que, siendo más radicales, soy responsable de la responsabilidad del Otro. Justo cuando soy cuestionado por éste en el encuentro cara-a-cara, justo en ese momento, inicia la relación ética. Sin embargo, hay un paso más allá, esta conexión se concreta en la respuesta generosa ante los que sufren en

ausencia de cualquier pretensión de buenas intenciones en el hombre, recordemos que el fenomenólogo nos advierte que esa fragilidad también nos reta a matarla y se le puede matar con la desidia, con el desinterés y la insensibilidad.

Volviendo a la preocupación por lo ontológico –algo que traje a colación en la primera referencia de este apartado a *Totalidad e Infinito*– ésta conducirá a Lévinas a abrir un abismo entre la ontología y la ética. En la última, en cuanto experiencia, el otro rompe cualquier pretensión de identidad y superioridad del Yo, le obliga a bajarse de un sitio y ubicarse en un suelo ético. Comprender este camino –el camino de la superación de la ontología con la ética en la obra levinasiana– solo es posible si retomamos, de cierto modo, la crítica que hace a Heidegger en su descripción de la relación con el ser (aclaro que la exposición que realizaré sobre este suceso es breve).

Heidegger en primer lugar, en sus investigaciones encuentra que la relación con el ser que establece cada conciencia ha de entenderse como la que hace emerger una estructura de *precomprensión* que hará posible el acto teórico. Así las cosas, el conocimiento se entiende como algo derivado y no fundante, en otras palabras: es una segunda actividad que está anclada en estructuras anteriores a las de la conciencia intencional. A la base de la comprensión y del conocimiento se encuentra una metafísica, una comprensión del ser como estructura fundamental del *Dasein*. La *epojé* como cambio de actitud para poder comprender este giro, es necesaria en Lévinas, pero se realiza libremente en términos teóricos, es decir, el filósofo realiza esta acción de suspensión y sustracción para mirarse vivir, realmente no se anula el mundo o la vida, se mira con mayor detalle la porción de mundo que a cada quien corresponde. Lévinas ofrece la recuperación de una vía concreta de acceso a la subjetividad a través de la crítica a la intencionalidad.

La intencionalidad describe un modo de ser fundamental de la existencia humana, a través de ella somos capaces de llegar al ser mismo de las cosas, de este modo pasamos de una teoría del conocimiento a una teoría del ser. Contamos ahora con un modo de la conciencia que nos permite entrar en contacto con el ser, la intuición, que no se puede reducir a la teoría y que se encuentra en el centro mismo de la existencia y su acontecer temporal. Lévinas muestra eso y devela el esfuerzo de la fenomenología por oscurecerlo, excusándose en la necesidad de inaugurar una ciencia eidética. Para él, la intencionalidad no se encuentra en el plano de lo teórico exclusivamente, se trata del descubrimiento de la dimensión finita y temporal de la subjetividad; tenemos entonces una intencionalidad que apunta a la trascendencia, pero que se sustenta en un modo de tematización o actividad del pensamiento, algo que cuestionará con fuerza Lévinas.

En segundo lugar, con este giro fenomenológico Lévinas defiende algo que denominará posteriormente como un humanismo del otro hombre que, esencialmente, pretende evitar todo solipsismo o egoísmo como estructura fundamental del hombre. Ocurre algo interesante con la exposición que hace de la intencionalidad, bajo este nuevo enfoque, en el momento en el que el yo es proyectado al exterior por ella. La intencionalidad no regresa a sí mismo, se abre a la alteridad mediante el reconocimiento del otro, a quien identifica y trata como huésped; en otras palabras, el ser cognoscente deja que el ser conocido se manifieste y, por este camino, se entabla una relación real entre los seres y no un ejercicio de dominio de carácter ontológico de uno sobre otro. Cuando el ser marcha hacia la exterioridad se dirige a la verdad, una que no debe arrancar o sustraer violentamente sino que se le manifiesta en ese Otro. El ser tiene un deseo de trascendencia, un deseo metafísico, que le hace buscar lo insaciable, lo Otro o lo Infinito. El ser que desea es mortal

y finito, pero su deseo se enfoca en aquello que no podrá colmarse o reducirse, porque siempre mantendrá lo Otro su exterioridad y su multiplicidad. Al respecto nos dice Lévinas:

La relación con un ser infinitamente distante –es decir, que desborda su idea – es tal que su autoridad de ente es ya invocada en toda pregunta que pudiéramos plantearnos sobre la significación de su ser. No se interroga sobre él, se lo interroga. Siempre nos da la cara. Si la ontología –comprensión, abarcamiento del ser– es imposible, no es porque toda definición del ser suponga ya el conocimiento del ser, como había dicho Pascal y que Heidegger refuta en las primeras páginas de *Sein und Zeit*; es porque la comprensión del ser en general no puede dominar la relación con el otro. Esta domina aquella. No puede salirse de la sociedad con el Otro, aun cuando considere el ser del ente que él es. La comprensión del ser se dice ya al ente que vuelve a surgir detrás del tema en el que se ofrece. Ese “decir al Otro” –esa relación con el Otro como interlocutor, esa relación con un ente– precede a toda ontología. Es la relación última del ser. La ontología supone la metafísica (2002, p. 71).

El sentido de la ética se traduce en que el yo se funda a partir de su experiencia con la condición doliente y sufrida del rostro del otro, pero la apelación del rostro es una orden. Este cuestionamiento, esa demanda que se dirige a mí, no se resume, para Lévinas, en la angustia ante mi muerte, como es el caso de Heidegger. Al contrario desborda la ontología del *Dasein* heideggeriano. Pero tampoco puede comprenderse en términos epistemológicos o gnoseológicos: “No existe ningún conocimiento de esta relación excepcional”. La muerte del otro es una emoción que, a diferencia de la fenomenología husserliana, no tiene como base la representación, es una afectividad que no posee intencionalidad y que no

puede ser tematizada” (Mèlich, 2010, p. 193). La ética expone a los individuos a la exterioridad, a la diferencia absoluta que se manifiesta en el lenguaje, no en uno articulado, pero sí en uno en el que realiza el llamado y que hace posible la enunciación. La ética como ruptura muestra que soy rehén del llamado del otro, es la respuesta a su demanda la que quiebra mi pretendida unicidad; no pide permiso, nos llega desde fuera y nos pide que nos entreguemos al otro y nos encarguemos de él. No puede olvidarse que la voz del extranjero rompe el tiempo y abre una grieta insalvable; a esto se agrega que, justo esta abertura, muestra la existencia de un lenguaje previo a toda ley y a toda regla. Bajo estas condiciones es que puede acontecer la ruptura de la indiferencia frente al Otro, esto hace que el acontecimiento del encuentro con el Otro, no el hecho cognoscible, sea objeto de ataques desde diferentes perspectivas teóricas al contener el germen de lo ético que hace explotar la condición humana.

En *De Otro modo que ser o más allá de la esencia*, Lévinas profundiza su propuesta sobre la ética y se concentra en “la responsabilidad como la estructura esencial, primera, fundamental, de la subjetividad” (Lévinas, 2008, p. 79). La primera consecuencia de lo anterior es resituar lo ético no como un suplemento de una base existencial previa, sino como aquello en lo que se anuda la subjetividad misma. La segunda consecuencia es que se rompe la idea de la pre-existencia de la subjetividad, ésta solo es tal en la misma relación ética; la subjetividad es para otro y no para sí. La tercera consecuencia es la condición única de mi respuesta al Otro en el seno de la relación ética, parafraseando la idea: soy especial como producto del llamado que ese Otro me hace a mí y solo a mí, en ese sentido:

La responsabilidad para con el otro es el lugar en que se coloca el no-lugar de la subjetividad, allí donde se pierde el privilegio de la pregunta *dónde*. Allí es donde el tiempo de lo *dicho* y de la *esencia* deja escuchar el decir pre-original,

responde a la trascendencia, a la dia-cronía, al descarte irreductible que navega aquí entre lo no-presente y todo lo representable, descarte que a su modo – un modo que habrá que precisar – sirve de signo al responsable (Lévinas, 1987, p. 57).

Ahora se completa el edificio levinasiano, la ética se vincula con el *Decir* porque, en cuanto experiencia, se da gracias a que el exterior se expresa con fuerza en el sufrimiento del Otro; en otras palabras, el sufriente aparece o acontece. El Otro me invoca y me demanda en la voz de ese que no tiene voz, del humillado, la víctima o el paria. Se dibuja una ética en cuyo centro se encuentra la heteronomía, o la dependencia de ese Otro como punto de partida de la relación, no la autonomía, y también se sitúa en ella una subjetividad ética como rehén del otro.

La experiencia ética es diaconía o servicio al otro antes que diálogo con él. Lo expresivo en su rostro ordena mi actuación, lo soporto, soy responsable de él y estoy sujeto totalmente a él. En términos levinasianos diríamos que la carne se hace verbo al acercarse al rostro del Otro y la caricia se transforma en decir, pero al no poder traducir a un lenguaje normativo esa relación podría terminar destruyéndola, solo queda el lenguaje ético como el medio para expresar, o mejor describir, ese acontecimiento. Recordemos que:

Sostener que la relación con el prójimo, que se cumple incontestablemente en el Decir, es una responsabilidad para con este prójimo, que *decir significa responder del otro*, es por lo mismo no encontrar ya más límite ni medida a una tal responsabilidad, la cual nunca ha sido contratada dentro del campo que abarca la memoria humana y se encuentra a merced de la libertad y del destino del otro hombre, libertad y destino incontrolable para mí. Esto significa entrever

una pasividad extrema, una pasividad sin asunción en la correlación con el otro y, paradójicamente, en el mismo decir puro (Lévinas, 1987, p. 99).

El acto del *Decir* se entiende entonces como una suprema pasividad de la exposición al otro, pues el sujeto depone su soberanía y actúa respondiendo desde y en su sujeción al otro para y por el otro. El *Decir* es una acción de una singularidad sujeta a otro, se instala entre el desconocido y yo expresando una significancia sensible que es previa a cualquier consideración. En este orden, asistimos, por un lado, al descerrojamiento de la comunicación y al descubrimiento arriesgado de sí mismo de la subjetividad, quien se elabora a partir de la pregunta; por otro lado, a la configuración de una subjetividad caracterizada por la afectividad, pasividad y exposición. Es la pasividad la que hace posible la sujeción de la subjetividad al otro, aquello que agencia la relación intersubjetiva ahora con criterios diferentes, dado que no se trata de un problema epistémico sobre el acontecer, sino un asunto en el que el otro me afecta; de este modo, soy sensible ante el Otro independiente de cualquier relación de conocimiento.

El enfoque que ofrece Lévinas es que la significación es sensibilidad y eso que conocemos como Yo es el producto de la síntesis entre lo Mismo y lo Otro, identidad y alteridad. La afirmación de sí del Yo es para existir pero, a su vez, es una existencia marcada como “existir para el otro”. La identidad expuesta aquí muestra un Yo que es capaz de unificarse a través de la separación o del saberse responsable ante otro o ante lo Otro. Ser Yo no supone entonces una identidad autónoma capaz de autoafirmarse, el eje de la propuesta levinasiana es la apuesta por descentrar la identidad del Yo gracias a que se debe a la alteridad. No es posible que el Yo se adecúe al otro, lo máximo que puede hacer es darse o donarse al otro o de manera gratuita.

Adoptar esta perspectiva no resultó sencillo para el autor, efectivamente, en sus obras *Totalidad e Infinito* y *De Otro modo que ser o más allá de la esencia* ofrece un panorama bastante amplio sobre su comprensión de la ética como experiencia, en tanto que la entiende como la respuesta que surge de la inquietud por el Otro y su vida, quien aparece ante mí no por mi voluntad y me obliga a mirarle. La relación ética es una expresión de la relación con el infinito, algo que repite Lévinas hasta la saciedad. También repite que lo infinito desborda nuestra comprensión, por ello solo contamos con la experiencia de lo absolutamente Otro, de eso que no cabe en nuestro pensamiento y que se constituye en la experiencia por excelencia. En ese sentido, la experiencia por excelencia es la ética, porque es la relación en la que rompo mi cotidianidad.

La perspectiva levinasiana de la ética que he expuesto ha sido interpretada por diferentes autores, cuyos enfoques creo pertinente referenciar a manera de cierre de este apartado. El primero es Joan-Carles Mèlich, quien considera que si bien Emmanuel Lévinas no negará la universalidad, propone que los seres vayamos

Hacia ella a partir de la inquietud moral suscitada por la vida de las singularidades. La obligación moral no está anclada pues, según él [Lévinas], en la conciencia de un principio universal, como pensaba Kant. El imperativo ético surge frente a la vulnerabilidad de cada hombre (Mèlich, 2010, p. 143).

Este imperativo se traduce en una obligación que no busco en mi conciencia o en una ley moral que hay en mi interior, surge como responsabilidad producto de la demanda que el otro sufriente me hace.

Por su parte, Simon Critchley propone que para Lévinas el núcleo de la experiencia ética “es también la demanda de un *Faktum*, pero no tanto de un hecho de la razón kantiano

como de lo que podríamos llamar un 'hecho del otro'" (Crichtley 2010, p. 80). El hecho al que se refiere nuestro filósofo es, de manera clara, el rostro del Otro. La responsabilidad, bajo este enfoque, se sitúa antes que la libertad y antes que cualquier proceso de orden cognoscitivo que le permita al hombre apropiarse de la realidad. En el horizonte surge la experiencia de una demanda de tipo heterónomo que cuestiona y pide una respuesta ante su dolor, esta es la esencia de la experiencia ética y Simon Crichtley lo aclara de la siguiente manera: "La experiencia ética es heterónoma: la demanda del otro, la apelación que proviene de su rostro y que me sitúa frente a una obligación que no he elegido, cuestiona mi autonomía" (2010, p. 80). Algo crucial para Lévinas al construir su proyecto: no dejar en manos de la buena voluntad humana el atender el dolor del Otro a la espera de un pago por ello.

Bajo este enfoque, solo queda sufrir por el otro y la respuesta ética que se le ofrece se encuentra más allá del conocimiento, se sitúa en una responsividad radical vista. Siguiendo nuevamente a Mèlich es preciso verlo "como respuesta, como el dar una respuesta que nunca se disuelve en la respuesta dada" (Mèlich, 1998, p. 107). Sin embargo, el rostro del otro produce varios enunciados, "a la vez: transmite agonía, vulnerabilidad, al mismo tiempo que una prohibición divina en contra del asesinato" (Butler, 2009, p. 170). La no-violencia que encierra la responsividad ética, siguiendo a Lévinas, no es fruto de una condición pacífica en el hombre, por el contrario, es una respuesta fruto de la tensión entre el poder matar y el no deber hacerlo, entre el temor de sufrir violencia y el de infligirla.

Como vimos en todas las referencias hechas al filósofo lituano, el sujeto ético es determinado heterónomamente gracias a esta demanda excesiva. En esa medida, nunca podré corresponder plenamente a la demanda que se me pone en frente, por ello persiste una inadecuación fundamental entre la respuesta y la demanda. Este hecho configura como

asimétrica la relación con el otro, “Es decir: el sujeto se relaciona con algo que excede su capacidad de relación” (Crichtley, 2010, p. 81). Con ello se abren las puertas a una relación contradictoria que es ética. Lo anterior hace que la demanda ética sea profundamente traumática pues deja su huella o rastro en el sujeto, y, además, viene de fuera, de una fuente heterónoma. Como puede observarse, la experiencia ética inicia cuando respondo a una demanda infinita, unilateral e irresoluble; esta acción hace que aflore la responsabilidad como la que funda mi “individualidad” porque solo Yo puedo dar esa respuesta, aunque no la comprenda.

Al ser la experiencia ética una en respuesta a una demanda infinita nunca resultará suficiente, eso hace que el potencial de la experiencia no se agote en mi reacción y me obliga a estar dispuesta todo el tiempo hacia el otro y sin esperar nada. Esta imagen, de acuerdo a Duch y Mèlich (2009), le permite al pensador mostrar que la gratuidad es otra nota característica de la ética, su funcionamiento no se explica como un intercambio económico en el que la matriz obedece a una cosificación de las relaciones. La apuesta es por una ruptura de ese “obligatorio intercambio”, por eso debe ser una forma de donación que rompe la lógica del “doy y me das”, solo así se logra que el Otro no limite al yo, sino, por el contrario, que lo potencie y lo haga libre. “La presencia del otro, su mirada, su palabra, su demanda, instauran la libertad, la *difícil* libertad del yo.

La ética reclama el “trato con la palabra”, “el trabajo con la palabra”, con mi palabra, evidentemente, pero sobre todo con la *palabra* del otro, dando y acogiendo” (Duch y Mèlich, 2009, p. 190). Por tal razón, la ética no es ontología, no se agota en el desarrollo de sistemas categoriales que ayuden a comprender y recrear los patrones que orientan las acciones morales de los sujetos y, mucho menos, recurre a la autonomía como piedra de toque para la fundación de la subjetividad.

En la perspectiva levinasiana ese Otro, como absolutamente otro o infinito, me pide que no lo mate y lo hace desde su vulnerabilidad, me muestra que su vida está en mis manos y se resiste a ser aniquilado, pero desde su fragilidad. Emerge con el Otro una suerte de resistencia o imposibilidad de matar que, nuevamente con Mèlich, “no es ni ontológica ni política, sino ética, y que la presencia (y autoridad del rostro es una presencia vulnerable, una presencia desnuda)” (2010, p. 145).

Todo lo dicho previamente es crucial porque el Otro, finalmente, es quien me enseña con su altura magistral y su enseñanza se traduce en mi responsabilidad ante su dolor y mi compromiso para la no ocurrencia del mal. Se trata de una enseñanza en la que no tiene cabida el adoctrinamiento o de una educación en la que el nacimiento del Otro ante mis ojos y su condición de acontecimiento imposibilita la repetición serial de cualquier respuesta o experiencia. Para cerrar tentativamente, creo que en este apartado, fruto del breve recorrido expuesto, es posible afirmar que sin Otro no hay ética, sin ética no hay Otro y sin la conjunción de ambas no habría educación, sino instrucción serial.

La educación: aprendices y maestros

El horizonte en el que se sitúa Emmanuel Lévinas para hablar de la educación, o mejor, la relación maestro-alumno es, como ha mencionado en diferentes escritos, el hebreo. Nuevamente en las conversaciones que sostuvo con Poirié ofrece una síntesis de esta cuestión y la enuncia así: “En el pensamiento hebreo la relación de maestro a alumno es más paternal que la relación de padre a hijo, es algo absolutamente extraordinario, hay más deberes del hijo respecto de su maestro que respecto de su padre” (Lévinas y Poirié, 2009, p. 92). Es importante precisar que el papel del hijo y la paternidad son esenciales en el

proyecto del filósofo, aunque también lo es lo femenino tal como lo describió en *Difícil Libertad*.

Entre padre e hijo acontece la filiación, entendida esta como fenómeno que interrumpe la persistencia de lo idéntico en su identidad. El Yo, como idéntico por excelencia, cuando tiene un hijo se ve enfrentado a alguien separado de él, pero cuya muerte le concierne y le importa más que la suya.

El hijo hace cosas, tiene otro destino diferente al del padre, pero que, de manera simultánea, también es su destino, al respecto y de manera íntima nos dice Lévinas que “hay también en mí la responsabilidad con relación al hijo y hay en su alteridad algo que desborda mi finitud misma” (Lévinas y Poirié, 2009, p. 91). También hay filiaciones de otros tipos, por ejemplo con las obras que producimos, éstas serían libros abiertos al mundo que serán enfrentados por la interpretación y lectura de otros quienes harán parte de su destino, aunque leerán la obra libremente y la interpretarán según su ser. Lo común de todas estas filiaciones es que hay fraternidad, o la puesta en marcha de la relación en la que el Otro me concierne y me importa por su condición de extranjero que sufre dolor; sin embargo, la filiación entre padre e hijo tiene un elemento agregado distinto y es que el padre quiere ocuparse del hijo, no puede dejarlo a su suerte, de manera clara: daría su vida por él tal como Abraham con Isaac. La experiencia de lo filial se afirma fenoméricamente en el carácter sagrado de toda criatura. Lévinas nos recuerda que ningún ser humano ha querido su existencia, no se ha autoproducido, y eso hace que seamos libres y que tengamos también un carácter glorioso y absoluto, condición que describo de la siguiente manera: en esa respuesta a la demanda del Otro pongo de manifiesto algo que no puede expresarse con códigos, pero dejo intacto lo absoluto del Otro para el que escucha. No se trata de una

relación en la que busque la luz o la claridad del Otro, en ella se pone en juego lo ausente y lo inaccesible en mi deseo de responder a los gritos de ese otro.

La educación aparece como experiencia en la que el maestro se encuentra con el alumno en una relación filial. Se trata de sujetos que están cara-a-cara y en una relación de uno-para-el otro sin que se exija simetría y reciprocidad o, si recogemos las características del sujeto ilustrado, sin que esté determinado por la racionalidad, la autodeterminación, la capacidad de decisión y una carga moral. Lévinas propone que ser un sujeto significa estar sujeto al otro; esta sujeción se entiende como una subordinación a la responsabilidad. En otras palabras, ante la demanda infinita del otro emergo como subjetividad única, pues solo yo puedo responder a ese llamado; en este caso, el que educa es el Otro, quien desde la altura de su finitud me demanda algo. Esta relación se constituye como educativa gracias a que ha sido construida a través de una relación con la alteridad, o por medio de una interpelación que supone una infinita responsabilidad con el Otro, así las cosas, indica Strhan: “la posibilidad del sujeto ético se revela ya como un rastro de muchas condiciones del lenguaje, el conocimiento y la facultad de relacionarse” (2012, p. 40). Acepto que en el proyecto levinasiano hay sujetos, pero la subjetividad se funda en un estar para el Otro, en darse y responder a la llamada de éste y no en la auto-posición del Yo.

A partir de este supuesto, toda educación es predicada ya de mi ser, en cuanto sujeto ético, por eso es necesario comprender, siguiendo la interpretación de Lévinas que hace Strhan, de la relación Yo-Otro así: a) El Otro posee una altura magistral desde la que me guía, es desde su vulnerabilidad y exterioridad que se definen los caminos de mi aprendizaje. b) La relación con el Otro, más que enseñar y aprender, debe abrir caminos que excedan lo que está directamente planeado. c) Es asimétrica, pues el Otro como maestro nos muestra las dinámicas en nuestros encuentros con lo extraño. La maestría del

Otro radica en que es muy vulnerable y pone su necesidad frente a mí. Sobre este último punto propone Strhan que “aunque mi responsabilidad es infinita, lo que significa esta responsabilidad es ejercitarse siempre en los vínculos de la familia humana y la fraternidad que conducen la responsabilidad por mí mismo” (Strhan, 2012, p. 39). Filiación sin absorción, o amor sin reducción a la mismidad, el movimiento es hacia la persistencia de la alteridad.

Creo necesario aclarar algo sobre el Otro antes de seguir avanzando en este apartado. Cuando hablamos del Otro no es una persona específica, no es “ese que está allí y que puedo ver o determinar”, por eso su maestría radica en que reclama el rostro, pero renuncia a la cara. Su superioridad se concentra en su vulnerabilidad potente, aunque no logro decir qué o quién es porque eso sería traerlo con categorías del Mismo. Esa relación entre seres que no se pueden “ver” es la que logra que el Yo aparezca como el resultado de la enseñanza o de un vínculo pre-lingüístico con el otro, en sentido estricto, como resultado de lo carente de principio o anárquico. No podemos bajar la guardia ante esto, si bien el lenguaje puede mostrar la relación ética infinita, también puede ser totalizante y por ello debemos estar vigilantes a la aparición de esta tendencia, así como a la inclinación del pensamiento y las acciones por este camino de lo absoluto.

En esta versión del encuentro de sujetos queda en tela de juicio la idea de que la palabra es signo, pues si la aceptamos se tendrían sujetos que se manifiestan revestidos de un mito en el que son ellos mismos, pero envueltos en relaciones que los designan y que son recordadas, precisamente, a través de la palabra.

Ha hecho carrera esa perspectiva en la que la palabra y el lenguaje son signo del pensamiento o camino para la manifestación de la idea, según Lévinas:

Podemos decir, pues, que cualquiera que sea el papel atribuido al lenguaje más allá de su papel de signo, no se lo libera de su obediencia al pensamiento. Y es que la función de decir se reduce para los filósofos al *nombrar* y se reduce a ello a causa de la concepción que se forman del pensamiento (Lévinas, 2015, p. 55).

No obstante, faltan más elementos para poder delimitar el giro en el lenguaje que impulsa el pensador lituano y sus consecuencias en el encuentro educativo. Si partimos del supuesto que la tarea del lenguaje va más allá de ser signo, “dicho de otra manera, el lenguaje no tiene solo que designar el pensamiento, sino que hacer silencio” (Lévinas, 2015, p. 56), y mantiene ese carácter liberador, nos situamos en un horizonte que sigue siendo complejo, pues se trata de un lenguaje que alcanza una intimidad silenciosa del pensamiento con el ser. A partir de ello Lévinas colige, siguiendo a Platón, que para pensar es necesaria una oposición de sí a sí mismo similar al lenguaje, cuya característica esencial es que haya un cara a cara entre preguntas y respuestas, pero en medio de ello el silencio. Esta tesis postula la existencia de pensadores que acceden, individualmente y por sus medios, en silencio al ser y eso se encuentra antes de la palabra. En ese orden de ideas, hay un habla que se sitúa en esa verdad previa que el lenguaje se encarga de nombrar y actualizar como universal.

Todo lo anterior tiene una serie de consecuencias: 1. Detrás de la pluralidad de pensadores hay una sola razón cuyo fraccionamiento es accidental. 2. El lenguaje repara esa fisura metafísica de la verdad. 3. Que la verdad es una revelación silenciosa del Ser a una razón. Estas consecuencias resultan vitales en la crítica de Lévinas a la filosofía occidental pues, de acuerdo a él, la tesis nodal de esta filosofía es que “El Ser es lo que se revela a la Razón” (Lévinas, 2015, p. 57) y su esencia se explaya en el darse y dejarse captar, en su

fosforescencia. A pesar de acoger el silencio como elemento del lenguaje, resulta insuficiente este esfuerzo para romper la condición ontológica de éste, pues:

El ser es idea o concepto o, también, la Razón es correlativa del Ser. Su posición –su tesis– es por eso mismo su tematización, su presencia de tema. Por ello, el hablar que comunica es un hablar que designa, es un hablar que nombra. Es el nombre lo que se presenta como la parte principal del discurso (Lévinas, 2015, p. 57).

La esencia de la palabra consiste en que muestra la existencia del ser, le permite revelarse. Todo lo abordado hasta aquí ayuda a concluir tentativamente que el Ser posee una estructura y un sistema, algo que para este filósofo es la manifestación de la totalidad, y se hacen visibles gracias a la exposición en un lenguaje coherente y organizado que abre la posibilidad de totalización, porque, en sentido estricto, el pensamiento que atraviesa el lenguaje ya contiene la totalidad y éste, por su parte, al exponer la fosforescencia que le corresponde deviene totalización de la totalidad.

Estudiar el lenguaje a partir de su relación con el silencio y desde un enfoque en que es visto como signo del pensamiento obliga al investigador a enfrentarse a la persona que habla, al pensamiento que el lenguaje traduce y al tipo de relación que instaura la palabra. Aquí la discusión se encamina hacia la ontología, o tal como lo nombra Lévinas “la economía general del ser”, en la que el hombre aparece como “voluntad de dominio” por su posición de sujeto que comprende al ser. La propuesta de Lévinas es de una relación con el otro sin fusión con él o absorción y, por ende, de cuestionamiento sobre el modo en que el lenguaje ha ayudado con ello. El reto es abandonar la idea de dominio y del heroísmo tanto

en el lenguaje como en las relaciones entre los hombres, pues el objetivo de la vida humana no es convertirnos en Dios, sino en manifestar la bondad de lo infinito en nuestras acciones.

Devolviéndonos un poco en el desarrollo de los argumentos, toda esta crítica al lenguaje y este modo de entender la sociabilidad le permiten a Lévinas acercarnos a su descripción de la relación social que se realiza entre sujetos, quienes no se hallan unos al lado de otros girando en torno a un contenido común, sino que están uno *para* otro –uno *cara al otro* sin el *intermediario* de un contenido común–, dicho de otro modo: “no es el contenido común lo que hacía posible, sino que la comunicación debe hacer posible el contenido común; es decir, que nosotros hemos partido de la enseñanza –ante todo de una razón [Tú]– “(Lévinas, 2015, p. 70).

Lo enunciado previamente permite plantear que la socialidad no se puede reducir al poder o a la coexistencia de la participación en algo común. La socialidad se lleva a cabo realmente en todas “las relaciones concretas entre individuos, entre amos y esclavos, entre padres e hijos, entre hombre y mujer, más que en la obediencia a las reglas anónimas de la moral y del derecho. No es la sociedad mi *partenaire* en la relación social, sino el otro” (Lévinas, 2015, p. 62). En ese sentido, la relación social se sitúa más cerca de la relación erótica en la que me conmuevo ante el otro, y aprendo de la maestría de su altura, me enseña desde ese afuera sufriente, siguiendo la argumentación de este pensador “en el fondo de todas las relaciones sociales se halla la que une a maestros y discípulos: la enseñanza” (Lévinas, 2015, p. 63). La enseñanza comporta una significación pues, como hemos expuesto hasta aquí, la palabra que pronuncia el maestro no cumple una función de signo que nombra un objeto o que presenta una idea, por ello no se remite a nuestra visión convencional de lo escolar, sino que es el resonar mismo del sujeto como acción. Esto nos ubica frente a una visión de la enseñanza en sentido antropológico amplio porque se trataría

de aprender a ser humanos; no se trata de la palabra en el lenguaje corriente en la que ésta tiene un significado y es signo, la palabra educativa tiene como función primera el resonar del ser, “la sonoridad en su conjunto describe la estructura de un mundo en el que lo otro puede aparecer” (Lévinas, 2015, p. 69). Como manifestación del llamado del que me hará ser y que ofrecerá muchos mundos posible, algo que Lévinas denomina *La razón como tú*.

Pero cabría aquí la pregunta ¿Cómo entender esa razón como *tú*? De acuerdo al filósofo la razón como *tú* es lo que implica la enseñanza, tal cosa significa que la racionalidad no radica en el Yo, fruto de un proceso solipsista, sino en la existencia de ese Otro y en la admisión de la distinción entre yo y tú, “no en el plano de la afectividad, no solo en función de nuestra animalidad, sino en el plano de la razón misma. Se da una transmisión de razón a razón” (Lévinas, 2015, p. 61). No interesa o preocupa ver al Otro, se trata de escucharle, de aceptar eso que viene de fuera que puede ser grito o súplica y que funciona como plegaria constante que no puedo convertir en interioridad, a pesar de que la sensación de oírle sí opere internamente. Nos muestra el autor un lenguaje en educación donde el sonido supera el grafema y que, llevado a su límite en el grito, se presenta como sonoridad pura o palabra que ha perdido su significación.

Enseñar y aprender son momentos esenciales de esta relación. Las palabras que se emplean en la relación educativa tienen sentido, no por las imágenes asociadas a ella, sino porque nos hacen llegar objetos desde fuera, nos los enseñan; aprendemos nociones que vienen de otra razón, de la alteridad, que están asociadas al sonido de las palabras, por ello “aprender no es comunicación de un pensamiento (lo que sería volver a la preexistencia de los pensamientos respecto de la palabra y, por tanto, fatalmente a una armonía preestablecida), sino relación primera: hallarse ante otra razón, existir metafísicamente” (Lévinas, 2015, p. 69). Estas relaciones se complejizan, pues el paso de lo individual a lo

general o de lo implícito a lo explícito supondrán un Maestro y una Escuela, pues “la doctrina hablada, pensar expresivamente, supone escuela y enseñanza” (Lévinas, 2015, p. 69). Simultáneamente implican la persistencia del sonido detrás de las palabras que tratan de consagrar la simultaneidad del mundo, se trata de un sonido como signo de un Mí con un Él; en esencia, el lenguaje devela aquí su condición paradójica en la enseñanza

La palabra es signo, pero un signo que no transmite un pensamiento más que para ocultar el ser del sujeto y su acontecimiento misterioso de la intersubjetividad. Signo también que, tallado en el elemento del sonido, confiere a las nociones significadas una relación con el misterio del ser, o sea, la función de símbolo que rompe, por consiguiente, la continuidad del universo luminoso (Lévinas, 2015, p. 75).

En *Totalidad e Infinito*, Lévinas rechaza la idea del lenguaje como comunicación o reciprocidad. La autoridad del Otro va más allá del plano del discurso. En *De Otro modo que ser*, el lenguaje es definido como comunicación. Para explicar este giro o nuevo acento, Lévinas apela a las categorías del *Decir* y lo *Dicho*. La comunicación no se reduce al fenómeno de la verdad, es decir que no es primariamente un modo de cognición; el lenguaje como comunicación es aventura de la subjetividad que se arriesga a la incertidumbre de la respuesta del Otro. En ese sentido, el lenguaje es un encuentro de dos personas completamente únicas donde el uno se expone al otro como la piel se expone a aquello que la hiere. También en esta última obra se incorpora en la discusión sobre el Sujeto el modo en que el vínculo con el Otro se expresa: substitución, anarquía y sensibilidad. Así las cosas, se desancla plenamente la subjetividad de las reflexiones de la verdad, el tiempo y el ser (en el plano de lo *Dicho*); se presenta el sujeto en el *Decir*,

aparece como sensibilidad animada inicialmente por las responsabilidades, por ende, emerge a través de esa respuesta hacia el Otro que solo es posible por aproximación a éste.

Desde el enfoque levinasiano, todas mis relaciones con los otros que fundan mi sensibilidad dependen de ser expuestas a sus heridas. Las nociones de subjetividad aquí mencionadas toman distancia de la ontología, el nuevo camino es el de una subjetividad que tiene una relación previa con el Otro, pero una relación de extranjería, de exilio porque me ofrezco al Otro para poder volver a mí, se trata de substituir al sí mismo por el Otro que me llama de manera infinita,

Yo no esto deprivando al Otro de su identidad, substituyo mi identidad por la suya; la substitución que Lévinas describe es bastante ilustrativa sobre cómo la subjetividad depende de la destitución y ruina del sujeto autosuficiente y autónomo, la demanda de responsabilidad insatisfecha significa que siempre estoy tarde (Strhan, 2012, P. 54).

Una educación que tenga como norte esta perspectiva supondrá, para Strhan (2012), siguiendo a Lévinas, que el eje sea la heteronomía y no la autonomía racional solipsista. La heteronomía se entiende como ser gobernado por otros, pero no en términos kantianos, o mejor por un mandato desde fuera o desde la altura magistral del rostro del sufriente que, en suma, contiene las bases de una demanda ética por justicia. Ahora, el objetivo no es aprehender y aprender información o desarrollar habilidades, el corazón del proyecto educativo es mostrarle a cada alumno que es rehén de ese otro en las situaciones cotidianas y se explora en la escuela los modos en que se reconocería la responsabilidad del sujeto como fuente de su unicidad. Asistimos, entonces, a la deconstrucción del sujeto como el

producto del discurso social y se le piensa no como autosuficiente o como fin en sí mismo, si bien es libre pero para responder al llamado del Otro.

Para concluir este apartado creo pertinente recuperar algunas líneas generales de lo trabajado hasta aquí: 1) El cara-a-cara es el punto de partida de la relación ética que está a la base de la relación educativa, este punto lo ubica Lévinas aún en el campo metafísico. En ese encuentro con el Otro no puedo caer en rodeos, no logro esquivarle y allí acontece la religión:

como primera relación con el *otro*, el cara-a-cara abre la vía, si lo puedo decir así, de la ética y, quebrándose en el momento de la aparición del Tercero (de otro Otro), conduce a la Justicia, es decir, a la equiparación de los hombres y a su necesaria *comparación* ante la Ley (Poirié, 2009, p. 36). 2).

2) Soy responsable del otro sin esperar reciprocidad aunque me costara la vida, como hay asimetría entre el otro y el yo hay sujeción al otro porque siempre lo que le ocurre a él es más importante que lo que pasa conmigo. 3) La relación entre el Yo-Tú es de un Yo-para-Otro en la que no hay dominación o sometimiento, mis buenas acciones no exigen el reconocimiento del Otro; en sentido contrario, muestran la tarea por hacer. La educación sería uno de los actos de bondad a los que se abre un Yo frente a la vida desnuda y frágil del Otro. Se trata de un acto de bondad en el que no ejerzo poder sobre el otro a quien amo en su alteridad, en su condición invisible y de extranjería

CAPITULO II

FILIALIDAD, EDUCACIÓN Y COMUNICACIÓN

Eros, sexualidad y fecundidad

Debo iniciar este apartado aclarando que el Otro, en la relación educativa, es quien nos educa con su *altura magistral* entendida como su precariedad y necesidad de mi respuesta, su llamado nos hace responsables y hay una respuesta a la voz que clama, que emerge de la responsabilidad del Yo ante su dolor y fragilidad. La relación con el Otro es una relación erótica, pero bajo una nueva lectura del eros como aquél en el que no se busca la fusión con el otro, sino que se rompe la identidad. Al respecto nos dice Lévinas en *Ética e Infinito* que “en el eros se exalta entre seres una alteridad que no se reduce a la diferencia lógica o numérica la cual distingue formalmente cualquier individuo de cualquier otro” (2008, p. 57). De esto se colige, al menos tentativamente, que es en lo erótico en donde se expulsa la diferencia y la necesidad de mantener la multiplicidad en nuestra existencia, y si se pretende derivar una propuesta de formación de esta perspectiva filosófica, ésta necesariamente debe vincularse a la erótica levinasiana. A continuación expongo las razones por las que señalo esto.

El amor, que se manifiesta en la filialidad y en la paternidad, es uno de los temas centrales a lo largo de la obra de Lévinas. Lo encontramos en *El Tiempo y el otro*, *De la Existencia al Existente*, *Totalidad e Infinito*, *Ética e Infinito* y *De Otro modo que ser o más allá de la esencia*. En ellas, nuestro autor muestra que el amor humano es ambiguo por varias razones: 1) Se sitúa entre la trascendencia y la inmanencia: se dirige hacia el Otro, el

amigo, el hijo, la amada o los padres, un objeto, etc.; pero, también “designa un movimiento por el cual el ser busca aquello a lo cual se ligó antes de haber tomado la iniciativa de la búsqueda y, a pesar de la exterioridad en la que se encuentra”. (Lévinas, 2002, p. 265). 2) Nos movemos hacia lo múltiple, pero también volvemos hacia nosotros mismos a través de nuestra afinidad con los otros y el modo en que esto determina nuestra conducta hacia ellos. En ese sentido, existe un solapamiento entre deseo y necesidad: mientras que el primero es metafísico, la segunda puede responder a asuntos de orden biológico; sin embargo, en su lectura del amor ese “deseo de lo múltiple”, como metafísico, se asume, simultáneamente, como una necesidad insoslayable. Recordemos algunas palabras del *Tiempo y el Otro*: “el amor no es una posibilidad, no se debe a nuestra iniciativa, es sin razón, nos invade y nos hiere y, sin embargo, el *yo* sobrevive en él (Lévinas, 1993, p. 132). El amor es una necesidad del Otro, un hambre de la diferencia, pero que no es absorbida en la relación y tampoco me absorbe, esencialmente aquí es que se mantiene la alteridad. 3) Se materializa un pudor insuperable en el amor, pero resulta impúdica la presentación de una desnudez lasciva: el amado o la amada se presentan desnudos en su fragilidad, pero es en ella misma que logran rehuir a la luz y mantenerse en lo oculto como eso que les caracteriza. No obstante, la desnudez es la exposición de una existencia desbordante, que se me presenta materialmente y que corre el riesgo de ser totalizada porque puedo profanar lascivamente ese cuerpo y relacionarme de ese modo con él. El rostro femenino, según Lévinas, es el que reúne esta claridad y esta sombra, de manera simultánea, contiene la castidad y la decencia en conjunto con la obscenidad. 4) La caricia, como modo de relación, se mueve entre el tacto y lo intocable. Lévinas indica que “la caricia es un modo de ser del sujeto en el que el sujeto, por el contacto con otro, va más

allá de ese contacto. El contacto en cuanto sensación forma parte del mundo de la luz. Pero lo acariciado, propiamente hablando, no se toca (Lévinas, 1993, pp. 132-133).

El amor le permite a Lévinas abrirse a la alteridad, a lo no ontológico y a esos otros modos que ser y en su empresa conceptual se ocupa del vínculo erótico entre amigos, entre hombre y mujer y en la familia. Detengámonos un momento, con el marco sobre el amor expuesto creo necesario partir de ciertos supuestos sobre éste para el desarrollo de este capítulo y de una propuesta de formación anárquica en el tercero. Los supuestos que merecen atención son: 1) El amor no es producto de nuestra voluntad; 2) El amor irrumpe en nuestra existencia y 3) El amor no nos absorbe, nos pone de cara a otro.

El amor juega un papel esencial en la relación con el otro. El *eros*, aunque ambiguo, aparece en esta versión inicial como algo que acontece entre seres que reconocen la imposibilidad de reducir su alteridad a una diferencia de orden lógico o numérico, tal condición se traduce en la falta de elementos para distinguir, de manera efectiva y definitiva, un ser de otro. Es necesario ir despacio en este terreno, especialmente si consideramos que de esto Lévinas deriva los conceptos de *filialidad*, *fecundidad* y *paternidad* que resultan potentes en su propuesta ética. Además tales indicaciones han servido para recibir comentarios contrarios de autoras como Simone de Beauvoir³, quien proscribía la idea de lo femenino expuesta por Lévinas, o Luce Irigaray⁴, quien recupera el potencial de la fecundidad en esta propuesta filosófica.

En una de sus primeras obras, *De la Existencia al Existente*, Lévinas vincula al eros con lo femenino y esto último con la alteridad; también expone una versión inicial de su

³ El alcance de la crítica que hace Simone de Beauvoir se puede encontrar en la obra de Catherine Chalié (1982). *Figures du féminin. Lecture d'Emmanuel Lévinas*. También se puede consultar a Tina Chanter (2001) *Feminist Interpretations of Emmanuel Lévinas*.

⁴ Destaco los siguientes textos de Luce Irigaray *The Fecundity of Caress. A Reading of Lévinas* (1993), *Totality and Infinity*, "Phenomenology of eros".

planteamiento sobre la diferencia sexual como “diferencia entre «géneros» lógicos y sexuales: mismidad/varón-alteridad/mujer. El autor anuda y articula tres categorías que permanecerán solidarias de aquí en más: la «diferencia sexual» con la «erótica» y la «fecundidad»” (Palacio, 2011, p. 674).

Casi al final de esta obra de juventud, Lévinas se aventuró con esta primera interpretación del amor como ese modo en que es posible captar la alteridad del otro. Mostró que en la luz, fenómeno que denominará posteriormente la *totalidad*, las relaciones que se van tejiendo no son tales. Algo que caracteriza a un mundo bañado por la luz es que está compuesto de seres definidos a quienes, en principio, veo como distintos a mí, pero que al ser iluminados tienen un sentido y es como si vinieran a mí; esa es la imagen del mundo comprendido en el que me encuentro solo y en una existencia única. La soledad tiene un significado ontológico definitivo y radical pues constituye una de las vivencias esenciales de ese Yo que se ha construido como mismidad. Sin embargo, Lévinas introduce las preguntas por el Otro y las relaciones que sostengo con éste y afirma lo siguiente:

No es posible captar la alteridad del otro, que debe romper lo definitivo del yo, con ayuda de ninguna de las relaciones que caracterizan la luz. Digamos, como avance, que el plano del eros permite entreverlo, que el otro por excelencia es lo femenino, por medio de lo cual un tras-mundo prolonga el mundo (Lévinas, 2006a, p. 103).

En este pasaje se sugieren varias cosas: a) Lo ontológico no se ocupa de la alteridad, o al menos no con el fin de comprenderla y mantenerla en su diferencia. Su reino es el de la luz vinculada a los esfuerzos que realizamos por aclarar el mundo y hacerlo cognoscible; b) Es en el plano del *eros* en el que puede entreverse eso “Otro”. Se trata de un eros que no se

orienta a la posesión sino a un vínculo que no absorbe (algo que trabajará en obras posteriores) c) Lo femenino aparece como lo que no puede incluirse en los modos de nombrar el ser, la mujer surge como el otro por excelencia.

Podemos observar que, desde los inicios de su pensamiento, para Lévinas «lo femenino» es la *différance*; alude a eso que no designa el plano del ser, ni puede ser incorporado en su registro. En ese orden de ideas, lo femenino se califica como alteridad sexuada. Debe rescatarse que con frecuencia este autor, para referirse a lo femenino, hace alusión a la mujer empírica, aunque en algunas ocasiones en *Totalidad e Infinito* lo identifica como lo humano abstracto.

Prosiguiendo en el ejercicio reconstructivo, en su obra *El Tiempo y el Otro* Lévinas vuelve sobre la pregunta por la alteridad y el vínculo de ésta con lo femenino. Por un lado, nos dice que “el otro en cuanto otro no es solamente un *alter ego*: es lo que yo no soy. Y no lo es por su carácter, por su fisonomía o su psicología, sino en razón de su alteridad misma” (Lévinas, 1993, p. 127). Luego de lo cual aclara que cualquier relación intersubjetiva no es recíproca ya que la alteridad del otro hace que sea de tal naturaleza, puesto que si fuese simétrica la relación ya no habría tal porque no existiría otro con el que vincularse, serían lo mismo e intercambiables. Agrega a esta descripción de la relación entre el Yo y el Otro que el Yo es poderoso y el Otro es vulnerable. No podemos confundirnos, el autor pretende que empecemos a entender esta relación como aquella que conduce a una ética responsiva, tal como se expuso en el apartado anterior, en la que ese Yo para subjetivarse necesita del Otro, pero no para reemplazarlo o para apropiarlo, sino para ayudarlo y preservar su diferencia.; concluyendo que ese espacio intersubjetivo no es, a su vez, conceptual o espacial.

Por otro lado, ante las preguntas ¿Quién es el otro? Y ¿Cómo llega a verse su rostro? Lévinas opta por su primera interpretación de lo femenino, nos dice que lo femenino es la forma original de la alteridad, refiriéndose aquí a la diferencia sexual, vista como diferencia ontológica o como estructura formal que hace posible la aparición de lo absolutamente contrario que, además, por tal condición no puede ser asimilado por el Otro logrando mantener la multiplicidad del ser:

Hemos de buscar, pues, las huellas de la forma original de esta relación con el otro en la vida civilizada. ¿Existe alguna situación en la que aparezca en toda su pureza la alteridad del otro? ¿Existe alguna situación en la que el otro no posea la alteridad como simple reverso de su identidad, que no obedezca a la ley platónica de la participación en la que todo término contiene lo mismo y, por ello, contiene lo otro? ¿No habría una situación en la que un ser poseyese la alteridad a título positivo, como esencia? ¿Qué clase de alteridad es aquella que no se reduce pura y simplemente a la oposición de dos especies de un mismo género? Pienso que lo contrario absolutamente contrario, aquello cuya contrariedad no es afectada para nada por la relación que puede establecer con su correlato; la contrariedad que permite que un término retenga absolutamente su otredad es lo femenino (Lévinas, 1993, pp. 127-128).

No se trata de que lo femenino sea visto como el reverso de lo otro, y para mostrar esto Lévinas acude a la narración sobre Adán y Eva en el Génesis y a la comparación que ofrece Platón sobre el amor vulgar y la relación erótica en el *Simposio*. El filósofo propone entender lo femenino como causante de la irrupción a la aparente cadencia del ser, con ello se rompe la idea de que pensemos en una pareja de amantes (hombre-mujer) busca unirse o retornar a la unidad porque han hecho parte de lo mismo, luego fueron separados y,

finalmente, dedican su vida a recuperar la unidad inicial. El amor es visto como aquél que plantea la asimetría de la intersubjetividad que, por su parte, remite a la relación erótica como punto de partida y solo posible gracias a la diferencia sexual.

Nos previene Lévinas de comprender el sexo como una diferencia específica entre otras, por el contrario, ésta se encuentra al margen de la división lógica entre géneros y especies. Vale la pena retomar su idea de que la diferencia sexual es entendida como una estructura formal del ser, o como esa que hace parte de su constitución esencial e impide proclamar su unidad. El mismo Lévinas en *Ética e Infinito*, conversando con Philippe Nemo, aclara que en esta obra de juventud lo femenino es otro para un ser masculino, “no solo porque es de naturaleza diferente, sino también en tanto en cuanto la alteridad es, de alguna manera, su naturaleza” (Lévinas, 2008, p. 57). Con este norte, eso que se configura en la relación erótica no es otro atributo en el Otro, sino un atributo de alteridad en él. Masculino y femenino no son vistos en términos de reciprocidad que organiza el modo en que interactúan; aquí lo femenino es descrito como lo *de por si otro*, es decir, como el origen del concepto mismo de la alteridad. La diferencia sexual tampoco puede ser asumida como una contradicción. Tendríamos que preguntarnos aquí ¿Por qué no son contradictorios? Para Lévinas la contradicción del ser y la nada los reduce uno a otro, no deja espacio alguno entre ellos. De este modo, la nada se convierte en ser, pues acontece en el plano del ser en general. Esto lo previene frente a la inclinación a asumir la diferencia sexual bajo este parámetro, pues uno subsumiría al otro al entenderse como negación de rasgos esenciales del otro. Finalmente, esta diferencia sexual tampoco es dualidad de términos complementarios, “porque dos términos complementarios presuponen un todo preexistente” (Lévinas, 1993. pp. 128-129). Decir que la dualidad sexual presupone un todo es plantear de antemano el amor como fusión. Si atendemos lo mencionado al iniciar el apartado, el

amor es patético, esencialmente, porque está constituido por una dualidad insuperable de los seres. Es visto como una relación con aquello que se nos oculta para siempre, es por tal motivo que no neutraliza la alteridad, sino que la conserva. Lo doloroso de la voluptuosidad es ser dos, siempre diferentes e incapturables; así, el otro en cuanto otro nunca puede ser reducido al modo de un objeto que podamos poseer o, que vía apropiación, se convierta en un nosotros.

En la relación erótica el Otro se retira en su misterio, ese que el autor identifica con lo femenino, visto como lo esencialmente Otro, sin que eso derive en la noción romántica de la mujer como desconocida o misteriosa. Hay que evitar interpretaciones del misterio de lo femenino que lo hagan algo etéreo, pues, como ya dijimos ni siquiera en la forma más prosaica de su aparición desaparece al ser asumido como una fuga ante la luz. Lo femenino es incognoscible e insujetable, la forma de existir de lo femenino consiste en ocultarse y el pudor sería la manifestación de este ocultamiento. Aceptemos lo anterior, “de modo que esta alteridad de lo femenino no consiste en una simple exterioridad como la de un objeto. Tampoco es consecuencia de una oposición de voluntades” (Lévinas, 1993, p. 130). Lo femenino, o mejor, la diferencia sexual es una estructura de la vida fáctica que expulsa la existencia de una relación no-intencional en la que el Yo y el Otro se encuentran en un espacio anterior a la intencionalidad. Sin embargo, la descripción que hace Lévinas del Yo y el Otro ha causado reacciones diversas, por ejemplo, Palacio (2011) considera que el Yo es sexuado y masculino y, justamente, coincide con el Yo viril que el autor está criticando como el dominante y totalizador presente en la historia de la filosofía, en otras palabras: para Palacio, Lévinas cae preso bajo las mismas formas de trabajo filosófico que intenta desmontar. Mientras que el “otro sexo” es la mujer como alteridad absoluta, haciendo de la mujer una identidad esencial. La crítica es pertinente, pero en esta tesis se recupera de este

esfuerzo inicial de Lévinas de haber señalado que la sexualidad es la que introduce el pluralismo en la realidad y se concreta en la fecundidad, o defensa de la persistencia de la diferencia que, a su vez, la hace posible. La relación práctica con el otro sexo es el primer momento de acceso a la alteridad, pero para llegar a esta reflexión Lévinas ha enfrentado tres grandes asuntos: 1) El poder “viril” del sujeto hipostático; 2) La pregunta por lo que hace posible la relación con los demás; y 3) el eros como el camino que allana las relaciones humanas, como relaciones personales con la alteridad. Se destrona así esa condición viril del sujeto, ahora la posibilidad de toda relación se sitúa en la pasividad y se propone la relación con la alteridad femenina como acceso a un tiempo abierto al porvenir de la otredad.

Estas consideraciones sobre lo femenino y la alteridad le permitieron, en su momento, a Lévinas sostener un pluralismo ontológico al reconocer la condición múltiple de la realidad y a retomar esta multiplicidad como base de la subjetividad. También logró postular que la socialidad humana opera a partir de la proximidad con el otro, como absolutamente otro, en un espacio asimétrico que hace imposible la fusión, o confusión, de ese Yo y ese Otro en un Todo. Finalmente, avanzó en su crítica al discurso totalizador de la filosofía, pues encontró en ella algo que rompe o algo diacrónico que identifica con lo femenino, con el amor y con “lo aún no”. Retornando a la idea de amor, luego de la exposición de sus elaboraciones en estas dos obras, resulta claro por qué para Lévinas un amor en el que opera la confusión entre dos seres resulta una falsa idea romántica, pues lo propio de la relación erótica es ser dos, y que el otro sea en tal encuentro absolutamente otro.

Para avanzar en el tema, partimos del supuesto que, en sus obras de juventud, Lévinas afirma que lo femenino es la otredad, «misterio», y la expresión positiva de la alteridad, «lo esencialmente otro». Idea que sufre fuertes transformaciones en *Totalidad e Infinito*, obra

en la que su propuesta del eros cambia radicalmente, ahora: el lenguaje del amor es el del arrullo y la risa, mientras que el lenguaje de la justicia abre la relación ética. Lo anterior permite afirmar que “el lenguaje que marca la relación ética carece de lo erótico” (Katz, 2007, p. 336). ¿Por qué esta transformación en su pensamiento? El autor en sus investigaciones ha descubierto que, a despecho sus reflexiones en 1947, la relación amorosa entre los amantes es un retorno a lo mismo y no resulta pertinente para la idea que tiene sobre la relación ética, especialmente al referirse a la descripción de ella que hace Sartre en el *Ser y la Nada* y, nuevamente, a lo que narra Aristófanes en el *Simposio*. Del primero retoma la idea de que el amante no solo se interesa en amar al otro, sino que espera ser amado como retribución de su acción, por ello no es una relación que mire hacia lo infinito. Del segundo, sigue presentando objeciones a la explicación del amor en la que la fusión amorosa es deseable.

Tal como se indicó al iniciar este apartado, en esta obra aparece de manera explícita una de las principales ambigüedades del amor: es inmanente y trascendente a la vez. El amor es un acontecimiento en el que el sí mismo retorna a sí, pero en el que también va más allá de sí hacia Otro. El rostro del amado revela eso que no se es aún, un futuro lejano, y me dirijo a él, pero mi deseo de ir hacia él está atravesado por mi necesidad de hacerlo. En ese sentido, el Otro también se presenta como un objeto de mi necesidad, pero se mantiene en su alteridad. Esta idea cuenta con una connotación más amplia, pues lo erótico se vincula con lo femenino y con la fecundidad como camino a lo infinito. El nacimiento, especialmente el de un hijo, marca esa ambigüedad del amor. Considero necesario traer a colación una de las ideas sobre este tema que es recurrente en esta obra:

El hijo ansiado en la voluptuosidad no se ofrece a la acción, sigue siendo inadecuado a los poderes. Ninguna anticipación lo representa, no lo proyecta, como se dice hoy. El proyecto inventado o creado, insólito o nuevo, sale de una cabeza solitaria para iluminar y comprender. Se vuelve luz y convierte la exterioridad en idea. De suerte que se puede definir el poder como la presencia en un mundo que, por derecho, se convierte en mis ideas. Luego es necesario el encuentro del Otro en tanto que femenino, para que advenga el porvenir del hijo más allá de lo posible, más allá de los proyectos (Lévinas, 2002, p. 277).

Como ya indicamos, la relación erótica hombre-mujer resulta insuficiente para mostrar las características de la alteridad. Justamente, la figura del hijo ayuda al filósofo a tratar de resolver este asunto: lo amado, lo femenino que está más allá y que se sitúa en lo ético, aparece como forma del *eros* que se necesita (poseer a la amada), pero también como fecundidad (deseo de ese futuro, posibilidad del hijo). Lo amado está en el exterior, en el más allá impredecible e incontrolable del hijo, y por eso mantiene la condición de lo ético como afuera.

Para el autor, lo amado como algo parecido a la relación con un hijo puede ajustarse a su pretensión frente al *eros*. En primer lugar, un niño, como un recién llegado, no tiene responsabilidad al nacer, es despreocupado, sugerente y algo torpe en sus movimientos. El amado llega a ser visto como un infante, logrando así un estatus de persona y abonando el espacio de la responsabilidad por ese que no puede valerse por sí. Bajo esta nueva interpretación, también lo femenino pasa a ser visto como semejante al niño en cuanto a la carencia de responsabilidad, recordemos que aquí el autor no se refiere a la mujer empírica, sino a ese *otro modo que ser* frente a la razón occidental que se ufana de ser responsable de sí, capaz de determinarse de forma autónoma y de autorregularse. Lo segundo, por la crítica

que hace a la política como homogeneizante y totalitaria, va a enarbolar esta sociedad íntima de dos como cerrada y privada; en esa sociedad privada hombre y mujer logran sostener una relación cara-a-cara, que se trasladará a la relación que tienen padre y madre con el infante y en la que se sigue defendiendo lo dual como eje de lo ético. En tercer lugar, si el niño es el futuro o el futuro es el niño, es el modo en que el amor se puede escapar a sí mismo, es decir, la manera en que se puede soslayar a esa condición de acontecimiento que le permite al sí mismo volver sobre sí.

En la relectura que Lévinas hace de la narración del Génesis, éste encuentra en el llamado a que los seres humanos nos multipliquemos un mandato a salir de lo egológico y a comprender que nuestra existencia no es un-para-sí, sino un para-otro. Tenemos a alguien a quien amar y alguien por quien existir, es por eso que la multiplicación es la que nos pone de cara a lo trascendente, no el vínculo erótico entre hombre y mujer aunque este sea nuclear en ello.

Ni saber, ni poder. En la voluptuosidad, el otro –lo femenino– se retira en su misterio. La relación con él es una relación con su ausencia; ausencia en el plano del conocimiento, lo desconocido; pero presencia en la voluptuosidad. Ni poder: la iniciativa no se ubica al comienzo del amor que brota en la pasividad de la herida. La sexualidad no es en nosotros ni saber, ni poder, sino la pluralidad misma de nuestro existir (Lévinas, 2002, p. 285).

Lo femenino es ausencia y presencia, pero sigue siendo la alteridad radical del Otro; no es saber porque no puede ser pensado por el Yo masculino, solo puede ser enfrentado por éste y le reta desde su posición en la exterioridad. El pluralismo que indica esta cita solo puede concebirse al darse un movimiento hacia la trascendencia. Así tenemos a un Yo

(varón) que va hacia el Otro (mujer), mostrando que el sexo es una alteridad radical que pasa del deseo erótico a un deseo metafísico por ese más allá. De este modo, se rompe la participación en la totalidad porque en ese desplazamiento del Yo hacia el Otro miro al futuro (lo que aún no es), a sabiendas que tampoco tengo conocimiento de lo que será.

Hay varios cambios en esta interpretación de lo femenino en *Totalidad e Infinito*. El punto de partida de Lévinas es introducir nuevamente la erótica como la que quiebra la totalidad, en sus trabajos anteriores esto era posible gracias a la diferencia sexual vista como diferencia ontológica, la transformación aquí es que la diferencia ontológica ahora es la que demarcará la distancia entre la totalidad y lo infinito porque, como vimos, la relación erótica puede devolvernos a lo mismo. Sin embargo, lo femenino sigue, inicialmente, caracterizado como alteridad absoluta y, ante ello, el Yo actúa en el plano ético. Posteriormente, para resolver este *impasse*, Lévinas indica que lo femenino da lugar a lo trascendente en esta relación y en lo infinitamente posible: “a la relación con tal porvenir, irreductible al poder sobre los *posibles*, la llamamos fecundidad (Lévinas, 2002, p. 277). La diferencia sexual es crucial, en tanto que, vía fecundidad, introduce la multiplicidad en el mundo gracias a la gestación de un nuevo ser que rompe la estructura egológica del saber y el poder. En este sentido, la sexualidad se presenta como la multiplicidad misma de la existencia.

Finalmente, es posible afirmar que hay dos espacios para lo femenino: a) El interior de la morada que le permite al sujeto separarse del mundo. b) Dentro de la relación erótica en la que se da un Yo-Tú. La mujer aparece como el Tú u otro radical y el varón como el Yo. Lo femenino es el equívoco, la diferencia, eso que va más allá de lo que se ve.

Como mostré, hasta este punto de su obra Lévinas identifica lo femenino con expresiones como acogida, morada del sujeto y hospitalidad. Al señalársele como

interioridad, lo femenino le permitirá al sujeto separarse del mundo, pues es su resguardo y no le exige autorregularse o demarcar las acciones que deben hacerse. No se trata de una diferencia sexual como aquella que le da forma a la realidad como multiplicidad, en esta obra se ofrece una redefinición de la diferencia ontológica entre el ser y el ente, asumida ahora bajo las expresiones “totalidad” e “infinito”, que luego serán la “mismidad” y la “alteridad”. La finalidad de este movimiento es mostrar que el ente no se reduce al ser, el ente aparece en una exterioridad total distinta a la mismidad del ser que no podrá ser subsumida bajo la luz de este; de otro modo, en este proyecto se trata de un ente que se resiste a la luz de la presencia ontológica. A partir de estas ideas, es posible afirmar que el amor es visto en este punto por Lévinas como suprema diferencia que está a la base de las relaciones entre los seres, un sentimiento que los une y al mismo tiempo los separa.

Es notorio en las obras de madurez el giro de la comprensión de Lévinas sobre el amor, la subjetividad, la alteridad y lo femenino. En adelante solo me referiré a lo propuesto en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* y en *Ética e infinito*. Uno de los temas centrales en *De otro modo que ser* es la subjetividad y la alteridad sin acudir a la imagen de la mujer como aquella que representa la alteridad por excelencia. Ante las críticas por su exégesis de la Biblia, especialmente en su interpretación del mandato “amar al prójimo como a sí mismo”, el autor aclara que su idea de amor no parte de un amor a sí mismo como la base del amor al otro, este será uno de los asuntos de los que se ocupe en esta obra: las características de este amor y su exposición en la relación de proximidad que hace posible la subjetividad. De entrada, la relación erótica sigue sosteniéndose como aquella en la que hay asimetría, es una relación no recíproca en la que el Otro es quien me demanda y me constituye, entendiendo este acontecer del Otro sobre mí como *pasividad*. A renglón seguido, Lévinas deja también claro que la preocupación de sus reflexiones es extender la

idea de subjetividad como solo posible a través de la condición de ser susceptible a una demanda infinita, esto le permite pensar la subjetividad como algo que solo se constituye en pasividad y sujeción. Adelantándome un poco recojo aquí su postura frente a este tema:

La subjetividad del sujeto es la vulnerabilidad, la exposición a la afección, sensibilidad, pasividad más pasiva que cualquier pasividad, tiempo irrecuperable, dia-cronía de la paciencia imposible de ensamblar, exposición constante a exponerse, exposición a expresar y, por tanto, lo mismo a Decir y Dar (Lévinas, 1987, p. 103).

Nuevamente va al lenguaje en estas reflexiones, pero lo ve como aquel en el que se expone la demanda y en el que es posible responder a ella. Por ello, su primer movimiento es reemplazar las expresiones de la tradición filosófica, para él totalizantes, por otras en las que se sostenga la absoluta alteridad, de esa manera “esencia”, “totalidad”, “sustancia”, “infinito” y “exterioridad” son desplazadas por “proximidad”, “substitución”, “obsesión”, “recurrencia” y “anarquía” como los términos adecuados para la descripción de lo que está más allá del ser. Sin embargo, Lévinas reconoce que esto solo se insinúa y que jamás puede tematizarse, o que la ontología tampoco precede este encuentro. La proximidad con ese otro se entiende como una aproximación original a éste previa al lenguaje, es decir, anterior al dicho ontológico y al ser. Antes de que el Yo designe, ya ha sido asignado Yo por el Otro, puesto que solo se puede ser-para-otro, no-indiferente y desinteresado. Estamos entonces ante una pasividad que no es vista como opuesta a la acción, sino como una afección original que afecta al Yo no intencional y, por ello, esta pasividad señala una responsabilidad an-árquica, en ese sentido “el sujeto, pues, no se describe a partir de la intencionalidad propia de la actividad representativa, de la objetivación, de la libertad y de

la voluntad, sino que se describe a partir de la pasividad del tiempo” (Lévinas, 1987, p. 107-108). La ética que se dibuja aquí articula la sensibilidad con el lenguaje que, en calidad de *Decir*, responde originariamente al sufrimiento del Otro y se traduce en ser uno-para-el-otro. Voy a referirme a dos pasajes en la parte final en *De Otro modo que ser* que ilustran este matiz:

El infinito me ordena al “prójimo” como rostro, sin exponerse a mí y tanto más imperiosamente cuanto más se estrecha la proximidad. Orden que no ha sido la *causa* de mi respuesta, ni siquiera una cuestión que la hubiese precedido en un diálogo. Orden que yo encuentro en mi propia respuesta, la cual en tanto que signo hecho al prójimo, en tanto que “heme aquí”, me ha hecho salir de la invisibilidad, de la sombra en la cual mi responsabilidad podría haber sido eludida [...] Obediencia que precede a la escucha de la orden, el anacronismo de la inspiración o del profetismo es, conforme al tiempo recuperable de la reminiscencia, más paradójico que la predicción del porvenir mediante un oráculo (Lévinas, 1987, p. 228-229).

La obediencia precede a la orden misma, la responsabilidad funda el modo en que me relaciono con mi prójimo. Solo queda darse gratuitamente al otro, sin esperar nada a cambio, solo a través de la sensibilidad al otro puedo tener lenguaje y conocimiento. Estoy en deuda con el Otro porque al elegirme, además de hacerme responsable, me permite hacerme sujeto. Esta sensibilidad es comparada por el autor “con lo femenino solo bajo la figura «materna» del donarse y llevar al otro en sus entrañas (Palacio, 2011, p. 672). Se presenta, bajo este enfoque, un sujeto ético que deriva su subjetividad de ese poder ser afectado por la vulnerabilidad y sufrimiento del Otro. Observamos, pues, que el sí mismo se formó a través de su orientación heterónoma hacia la exterioridad porque solo un sujeto

es capaz de responder, éste descubre su unicidad y, solo con este movimiento, comprende la potencia de su libertad.

En las conversaciones que sostienen Philippe Nemo y Lévinas, recogidas en el texto titulado *Ética e Infinito*, nuevamente aparece el tema de lo femenino y lo masculino, el amor, la filialidad y la fecundidad. A lo largo de ellas, Lévinas aprovecha para hacer muchas aclaraciones sobre estos conceptos y espera evitar tantos equívocos al respecto. Lo primero en que insiste es que deberíamos leer todas esas alusiones a las diferencias ontológicas entre lo masculino y lo femenino desde otra óptica: “en lugar de dividir la humanidad en dos especies (o en dos géneros), quisieran significar que la participación en lo masculino y lo femenino fuese lo propio de todo ser humano” (Lévinas, 2008, p. 59). Se trataría entonces de estructuras que están presentes en todos los seres humanos y no de géneros separados que contengan unas condiciones esenciales que los hagan hombre o mujer. Lo segundo, que el amor se reafirma como aquel modo de relación con el otro, sin ser relación de conocimiento, en el que el Yo logra, de manera auténtica, la salida fuera del ser; el amor, más que conocimiento, va a implicar tiempo, porque, como dijimos, lo amado está en ese futuro. A esta relación la denomina aquí como *filialidad*, de la que nos dice que es más misteriosa porque “es una relación con el otro en la que el otro es radicalmente otro, y donde sin embargo, es, de alguna manera, yo; el yo del padre tiene que ver con una alteridad que es suya, sin ser posesión ni propiedad” (Lévinas, 2008, p. 60). Lo tercero, frente a la limitante que pudo suponer la asunción de la relación materno-paterna como aquella en la que se resuelve lo ético, Lévinas propone que la *filialidad* biológica es tan solo la primera figura de la *filialidad*, pues esta disposición a tratar al otro en relaciones que sostengan lo “más allá de lo posible” puede darse entre aquellos que no tienen vínculo biológico.

Me detendré brevemente en estas consideraciones sobre la *filiabilidad*. Como se dijo, no es necesario tener hijos para experimentar la potencia de relaciones en las que se ame lo futuro e ingobernable; en esos casos, el autor señala que se puede tener una actitud paternal pues “considerar al otro como su hijo es precisamente establecer con él esas relaciones que yo llamo “más allá de lo posible” (Lévinas, 2008, p. 61-62). El amor aquí es filiación y fraternidad, asumida desde un ángulo en el que se trata de relaciones de parentesco sin bases biológicas; en ellas soy llamado por otros, quienes usan mi nombre y en esta acción soy elegido por ellos, soy reconocido; o, en otros términos, tengo una relación con esos otros.

Para cerrar este apartado me concentraré en dos asuntos. El primero, retomar algunas breves consideraciones de otros autores sobre el amor, lo femenino y la fecundidad según Lévinas. El segundo, mencionar algunas críticas que se han hecho a estos temas, esencialmente a la propuesta sobre lo femenino o la femineidad que hemos abordado.

En primer lugar, Marta Palacio (2011) considera potente la propuesta levinasiana sobre la mujer, toda vez que el autor la asume así: “lo radicalmente otro(a) del sujeto es la mujer quien es una de las primeras figuras positivas de la trascendencia o de la exterioridad” (p. 671). Lo femenino no es visto como débil o distinto, sino como manifestación de lo infinito en la especie humana o de lo otro de mí, dicha manifestación hace posible acoger lo distinto ya no como negación, sino que, “por el contrario, lo femenino es una fuga, un movimiento de retirada, una ausencia, y en este sentido es lo que le permite pensar en una alteridad radical. (Palacio, 2011, p. 670). La luz, la omnicomprensión objeto de crítica en Lévinas ha sido caracterizado por lo androcéntrico, entendiéndolo éste como el esfuerzo occidental por reducir lo múltiple a lo mismo, es por ello que recoger la asimetría masculino-femenino hace parte del esfuerzo de este autor por exponer otro modo “en que el otro en cuanto otro

no puede reducirse a un objeto conceptualizable o fenómeno englobable en la intencionalidad del sujeto. Lo femenino es «una fuga ante la luz» (Palacio, 2011, p. 672). Hacer que la mujer derive del varón es una manera de subsumirla, de conceptualizarla, pero definirla como lo oculto, como lo otro ofrece la esperanza de la diferencia para los seres humanos.

La mujer es morada, es acogida, pero como hemos mencionado no se refiere a la mujer en términos biológicos, sino a las alternativas de la humanidad de la penumbra, el cuidado, la protección y el vivir para-el-otro. En ese sentido, la mujer o lo femenino hace posible la heteronomía como núcleo de la existencia humana que quiebra la autonomía como única vía para la realización de la especie. El amor entre hombre y mujer es la escena en la que dos seres distintos que jamás han estado unidos y que, por tal motivo, no buscan renovar una fusión preexistente sino que se comprometen a acoger la diferencia y a defender eso que es distinto.

Lo anterior da pie a otras ideas, pero ahora de dos autores: Joan-Carles Mèlich Y Lluís Duch. Como vimos, lo femenino se va transformando en el proyecto levinasiano hacia las figuras de la paternidad y la fecundidad, en otras palabras, hacia lo familiar. Sobre esta idea de lo familiar, a la luz del proyecto levinasiano, nos dicen Mèlich y Duch que la familia tiene su fundamento y su apoyo en un arte que podríamos denominar:

El “arte de la pater(mater)nidad, que es muy frágil y valioso, que pone de relieve que aquello que es más importante y decisivo en la convivencia familiar es la preocupación por el otro. Por ello, tal y como ya hemos subrayado anteriormente, la familia se debería ocupar y preocupar del cuidado de la deferencia hacia el otro (2009, p. 191).

Disponerse a la deferencia es algo que se aprende, al menos inicialmente, en el seno de la familia. Un escenario donde dos seres se disponen a hacer vivir un nuevo ser que se les parece, pero que también los antagoniza. El hijo no es posesión del padre o la madre, aunque los necesita para vivir; también introduce la multiplicidad de manera mucho más clara, entendida como las infinitas posibilidades de ser, pero, de manera simultánea muestra cuan frágil es al llegar al mundo y el nivel de su necesidad de protección de aquellos a quienes hace ser de otro modo con su presencia. Podemos aceptar con Duch y Mèlich que, luego de todo este desarrollo, Lévinas nos muestra en *Totalidad e Infinito* que “el eros rompe toda posesión de sí mismo, toda identidad inmutable” (Duch y Mèlich, 2009, p. 230). El eros en la familia es una manifestación del modo en que, como indica Simmons (2003), el Yo es llamado a una responsabilidad por el otro, una que es concreta porque hay que ayudarlo a vivir, asimétrica porque no se espera que el hijo pague por el amor o los cuidados ofrecidos, se la ha donado amorosamente un cuidado e infinita porque no acaba y se ajusta a las demandas de ese ser desde su precariedad. La responsabilidad de los padres con su hijo viene desde una relación anárquica con ese otro hijo, situación que permite afirmar que la ética precede la ontología.

Voy a referir tres críticas importantes que se han hecho a la propuesta de lo femenino que desarrolla Lévinas, no con el fin de profundizar en ellas, sino mostrar que el autor aun da qué pensar:

- 1) La primera crítica que citaré es la de Enrique Dussel, quien en su texto *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*, publicado en 1975, señalaba que el cara-a-cara originario, que oponía Lévinas a la fenomenología intuicionista, es el del eros; éste, a su vez, acontece entre un varón y una mujer. Pero la mujer aparece descrita como la pasividad e interioridad de la morada o el resguardo de la casa, “es decir, su

descripción aliena a la mujer en una visión todavía machista de la existencia” (Dussel, 1975, p. 8). También señala en esta obra que la educación del hijo es un asunto que queda mal planteado, así como la cuestión del hermano o lo que se refiere a lo político. Dussel no encuentra en Lévinas una explicación de las mediaciones que orientan al modo de “dar de comer al hambriento” o “socorrer a la viuda”. Al respecto, Dussel afirma que:

Lévinas es el genio de la negatividad, pero no puede articular una arquitectónica *positiva* de las mediaciones en favor del otro [...] La *antipolítica* como negatividad escéptica y deconstructiva es fundamental, pero también es necesaria la política crítica o de la liberación constructiva e innovadora (2003, pp. 115-116).

Para Dussel, Emmanuel Lévinas señala el carácter negativo de la totalidad como negación del Otro, pero no habla de una nueva totalidad más justa que reconozca a los múltiples otros que surgen de una relación que desborda los límites de la relación ética. Ese sería el orden de lo político donde la alteridad del Otro se ve necesitada de mediaciones, de comparaciones; allí se tiene que concretar la figura del Otro en el interior de una Totalidad histórica: *el Estado*. Se habla de la voz del otro, pero no se dice cómo escucharle y cómo responderle desde una praxis liberadora. Superar a Lévinas significó para Dussel abordar la cuestión del otro desde América Latina y desde la analogía de lo latinoamericano como el Otro que sufre. Lo anterior porque para Dussel al Otro hay que concebirlo no solo como mera individualidad, sino como una totalidad cultural e histórica. Como otro geopolíticamente definido.

García (2011) plantea que Dussel se interesó en la obra de Lévinas en la década del 70 por pensar las mediaciones —tema que Lévinas no profundizó— que apunten a ese mundo más justo a partir de: el nivel mundial (centro-periferia); a nivel nacional (élites-masas, burguesía nacional-pueblo); a nivel erótico (mujer-varón); a nivel pedagógico (cultura elitista-cultura popular); finalmente, a nivel religioso (el problema del fetichismo).

2) La segunda crítica se encuentra en el libro *Adiós, a Emmanuel Lévinas* (1998) de Derrida. Éste expone con mayor claridad la tensión en la visión de lo femenino que encontró el filósofo francés en la obra levinasiana. Esta exposición toma la forma de una lectura con dos cabezas. Por una parte, Derrida acepta que para Lévinas lo femenino no está necesariamente asociado a un ente particular que sería “la mujer”. Por otra parte, según Derrida, para el autor de *Totalidad e infinito* lo femenino parece designar solamente “la feminidad de «la mujer»” (1998, p. 64). En este enfoque, la “mujer” no podría asumirse como un modo de ser anatómico-ontológico de esa apertura y misterio que representan los labios, sino, de forma mucho más trivial, “la compañera del hombre”. La pregunta de Derrida es “¿Hay que escoger entre dos lecturas incompatibles?” (1998, p. 65).

En primera instancia, Derrida nos recuerda que para Lévinas no hay separación entre lo “Otro” y lo “femenino”. En esta versión inicial, son vistos ambos términos como sinónimos, subsumidos el uno en el otro. La feminidad de la mujer sería la hospitalidad o la acogida, no una modalidad de ella. Es por esto que no se puede reducir lo femenino a la mujer empírica, sino a esa interioridad abierta que funge como morada e intimidad, pero como se dijo, no se reduce a la mujer concreta. En segunda instancia, las reflexiones del autor en las que se asume lo femenino como

un dato ontológico parecen acompañarse de comentarios conservadores sobre la mujer como lo pudoroso, que se contiene y se preserva en su fragilidad. Al parecer, la separación que espera hacer el autor de la interioridad ética de lo femenino de ese modo en que opera la mujer interior no se efectúa.

3) La tercera crítica procede de dos autoras que han reconstruido las tensiones que ha producido dentro de la tradición feminista el proyecto levinasiano. La primera es Catherine Malabou de la Universidad de París X, ella en su artículo *El sentido de lo femenino: sobre la admiración y la diferencia sexual* de 2009 realiza una reconstrucción de la crítica que un sector feminista hace a Lévinas. Esencialmente, este sector parte de las lecturas antagónicas que Jacques Derrida encuentra en la idea levinasiana de lo femenino. Nos encontramos, así, frente a la posibilidad de lecturas incompatibles. Por un lado, estamos ante “una especie de manifiesto feminista”, dice Derrida, puesto que Lévinas llega a “confiar la apertura de la acogida al «ser femenino» y no al hecho de las mujeres empíricas”. Lo femenino, así considerado, sería el nombre del “origen pre-ético de la ética” (Derrida, 1998, pp. 62- 63. Por otro lado, reconocemos que:

Es preocupante [...] la asignación tradicional y androcéntrica de ciertos rasgos a la mujer (interioridad privada, domesticidad apolítica, intimidad de una socialidad que Lévinas califica como una «sociedad sin lenguaje», etc.). ¿Acaso la libertad de lo femenino y la proliferación de géneros no se encuentran reconducidos a la díada, y la diferencia ontológica no acaba olvidándose en provecho de una “diferencia sexual” que se cierra sobre sí misma demasiado rápido? (Malabou, 2009, p. 292).

Se encuentra una tensión entre ambas lecturas. Malabou, siguiendo a Derrida, menciona que no logran superarse estas visiones encontradas y, al parecer, Lévinas tampoco contribuye a su resolución. Es por ello que, aunque paradójico, las lecturas o que defienden el proyecto levinasiano o que lo critican tienen la misma raíz. Se necesita de un estudio exhaustivo sobre las transformaciones de este concepto y del modo como se fue desplazando la discusión a la subjetividad, la anarquía y la substitución.

La segunda autora nuevamente es Marta Palacio, profesora de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina), en su artículo *La diferencia sexual en el pensamiento de Emmanuel Lévinas* publicado en 2011. Ella señala que a pesar de lo ventajosas que, en principio, resultan las consideraciones del autor sobre la mujer y lo femenino; desafortunadamente, al rastrear todos sus textos y por la estructura argumentativa de la obra levinasiana, tanto la mujer como lo femenino sufren paulatinamente una reducción y se caracterizan por quedar incorporados, a través de la función reproductiva, a la paternidad, la trascendencia o fecundidad del yo masculino:

En última instancia, lo femenino que sirve como principio diferenciador para quebrar el monismo del sujeto ha quedado subordinado a la trascendencia del yo paterno y, hasta diríamos, es un elemento casi superfluo ya que la propia trascendencia está en la fecundidad del yo masculino (Palacio, 2011, p. 679).

En pocas palabras, persiste el tratamiento androcéntrico en gran parte de la propuesta levinasiana al momento de referirse a lo femenino. Como le ocurre al autor cuando intenta transgredir el lenguaje ontológico en *Totalidad e Infinito* y no

logra este cometido, pasa algo semejante al tratar de desligar la mujer empírica de lo femenino ético.

FILIALIDAD Y PATERNIDAD

La filosofía ética de Emmanuel Lévinas se ocupa, esencialmente, del origen anárquico de la subjetividad. Su filosofía es una filosofía de la trascendencia que, de acuerdo a sus investigaciones en *De la existencia al existente*, se lleva a cabo en la excedencia o en la salida del ser, lo cual acontece en el nacimiento. Apoyado en los conceptos de la filosofía husserliana, Lévinas sostiene que el Yo no solo percibe al mundo, sino que se relaciona con lo otro. A ése que se encuentra con el Otro, con el rostro del otro, Lévinas lo denomina “Yo liberado de sí”. Esto puede entenderse como trascendencia, pues el Yo sale de sí para ir hacia el otro. Sin embargo, en ese salir de sí el Yo no tendría que encontrarse con el otro desde sus esquemas o consideraciones. El Yo liberado de sí se acerca al Otro desde lo que el otro es, desde la suspensión —*epoché*— de pensamiento totalizante y englobante que niega la alteridad del otro. Lo humano es, pues, de acuerdo con Lévinas, posibilidad de este movimiento del Yo quien teme a la injusticia y no a la muerte. Es posible afirmar que lo humano hace posible la relación del Yo con el Otro. Quiero traer aquí la siguiente idea del pensador de Lévinas para ilustrar un poco más este asunto:

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 a la muerte, de preferir la injusticia padecida a la injusticia cometida y lo que justifica el ser a lo que lo asegura (2014, p. 38).

Lo humano surge en la relación con el Otro, justo cuando se rompe con la ontología, o con la conciencia intencional que ha ayudado en la tradición occidental a la reducción del

ser al ente. Su cometido, bajo lo dicho, es la defensa de lo humano y de la subjetividad como algo que se produce en escenarios prerreflexivos, de tal manera es evidente que “Lévinas expone un nuevo modelo de subjetividad definido en términos de afectividad, pasividad y exposición. Existe una estructura ética posibilitada por una alteridad implícita en toda experiencia (García, 2012, p. 209). Volviendo a la crítica que el pensador lituano formula a lo intencional, es precisamente en la intencionalidad en la que se pretende convertir al otro en contenido de la conciencia o se busca hacer del otro un contenido de la interioridad que adquiere su sentido gracias a la conciencia. En su apuesta filosófica, la relación con el Otro no tiene de inmediato la estructura de la intencionalidad. No es *apertura a o intención de*, entendida como apertura al ser. Ni tampoco el Otro se abre a la conciencia. El conocimiento pasa a ser visto como algo derivado y no fundante, o como una actividad segunda que está anclada en estructuras muy anteriores a las de la conciencia intencional.

Bajo este nuevo enfoque, en el momento en el que el Yo es proyectado al exterior no regresa a sí mismo, sino que se abre a la alteridad mediante el reconocimiento del Otro a quien identifica y trata como huésped. Para Lévinas el ser cognoscente deja que el ser conocido se manifieste y, gracias a esta nueva ruta, se entabla una relación real entre los seres y no un ejercicio de dominio de carácter ontológico de uno sobre otro. Cuando el ser marcha hacia la exterioridad se dirige a la verdad, una que no se debe arrancar o sustraer violentamente sino que se le manifiesta al Yo en ese otro. Algo posible porque, según su interpretación, el ser tiene un deseo de trascendencia, un deseo metafísico, que le hace buscar lo insaciable, lo Otro o lo Infinito. Esto sin obviar que el ser que desea es mortal y finito, pero su deseo se enfoca en algo que no podrá colmarse o reducirse, porque siempre mantendrá lo Otro, su exterioridad y su multiplicidad.

La experiencia de la finitud y mortalidad de ese ser le permitirá reconocer el cambio en el modo de tratar sus experiencias. La muerte, al ser repentina, nos abre las posibilidades ante lo Infinito, pero no debe entenderse que Lévinas recoge la idea del hombre como ser para la muerte, su propuesta es que somos seres contra la muerte. El tiempo será el aún no dicho para la muerte y este acontecimiento es un misterio para el hombre; ahora bien, el tiempo es el lapso que abre la subjetividad entre el nacimiento y la muerte, en el que crecen libertad y conciencia, en ese sentido el tiempo será siempre nuevo nacimiento. El porvenir en la propuesta levinasiana nos pone en relación con lo Otro, con la alteridad. El tiempo entonces es un impulso que nos mueve hacia el exterior y nos remite a una relación cara-a-cara con el otro en el presente. La muerte supone una relación con la alteridad, con lo cual se cumple la trama que tiene en mente el autor para que se logre la constitución de nuestra subjetividad, a saber: arrojarnos fuera de la propia identidad y avanzar en el reconocimiento del otro que no soy yo.

La *filiabilidad* aparece en el universo levinasiano como el modo en que ese sujeto definido en términos de pasividad, afectividad y exposición, manifiesta esa imposibilidad de reducir al Otro. Además, es el modo de la subjetividad que se opone a la conciencia intencional mencionada en apartados anteriores, por eso creo necesario, antes de avanzar, reconstruir brevemente qué entiende el autor por conciencia intencional, prestando atención al origen de este concepto y al alcance de su crítica. Para ello me remitiré inicialmente a la obra de Lévinas titulada *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*⁵. En el numeral seis

⁵ Hay dos citas de Husserl que a Lévinas le llamaron potentemente la atención para el desarrollo de su crítica a la intencionalidad, son tomadas de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* en la que escribe: “La intencionalidad es lo que caracteriza la conciencia en sentido estricto y lo que justifica que se designe la corriente entera de las vivencias a la vez como corriente de conciencia y como unidad de una conciencia. [...] Entendimos por intencionalidad la peculiaridad de las vivencias de ‘ser conciencia de algo’. Ante todo nos salió al encuentro esta maravillosa peculiaridad, a la que retrotraen todos los enigmas de las teorías de la razón y de la metafísica, en el cogito explícito: una percepción es percepción de algo, digamos

del primer capítulo de este libro, titulado *La obra de Edmund Husserl*, nuestro filósofo se ocupa de la intencionalidad. Inicialmente, expone su punto de partida y realiza un resumen del proyecto husserliano que retomo a continuación:

La célebre proposición según la cual “toda conciencia es conciencia de algo” o que la intencionalidad caracteriza esencialmente a la conciencia –resume la teoría husserliana de la vida espiritual: toda percepción es percepción de lo percibido, todo juicio es juicio de un estado de cosas juzgado y todo deseo lo es de lo deseado (Lévinas, 2009a, p. 50).

Según Lévinas, en todos los niveles de la vida espiritual, defendidos por Husserl, el pensamiento es mención de algo e intención. Lo pensado aparece como idealmente presente en el pensamiento, eso significa que el pensamiento, gracias a la intencionalidad, contiene de forma ideal otra cosa distinta, por lo cual, de antemano, no se remite a la relación entre objetos reales y, cuya meta, es conceder un sentido. Los objetos se encuentran en la exterioridad y representan, de manera simultánea, la exterioridad del pensamiento que lo mienta, pero, también, aparecen determinados por la estructura misma del pensamiento que tiene un sentido y que se inclina al polo de identidad que él mismo define. A Husserl le interesa, siguiendo la explicación de Lévinas, fundamentar la trascendencia a partir del sentido y no de la existencia concreta del objeto.

El sentido va a estar caracterizado por la identificación de una unidad, esta unidad es la que será el objeto de pensamiento, de esta manera “para Husserl, pensar es identificar” (Lévinas, 2009a, p. 52). En su reconstrucción de Husserl encontrará que “identificar” y

de una cosa; un juzgar es un juzgar de una relación objetiva; una valoración, de una relación de valor; un desear de un objeto deseado, etc.” (Husserl, 1985 § 84).

“tener sentido” son sinónimos, ya que la intencionalidad de la conciencia es considerada como la acción a través de la cual la multiplicidad de la vida espiritual reencuentra una identidad “ideal” y, simplemente, dicha multiplicidad realiza la síntesis. Los objetos encuentran su lugar en esta síntesis en la que se produce la identificación, poniendo de manifiesto que toda la vida espiritual es asumida como partícipe de la representación.

Varios aspectos preocuparon a Lévinas con este giro propuesto por Husserl. Lo primero, la introducción en la filosofía de una idea en la que el pensamiento tiene sentido, condición que le da facultades para categorizar incluso a lo absolutamente indeterminado, con esta interpretación del pensar el acto que conduce a la identificación nunca acabaría. Lo segundo que le preocupó es que, tal como se mostrará en la cita, Husserl vincula la identificación con la búsqueda de evidencia y de luz frente a cualquier situación. Lo tercero que le causa inquietud es que Husserl relaciona espíritu e intelección, intelección y luz. Finalmente, lo cuarto que le preocupa es que el fenomenólogo sitúa la luz de la evidencia como la única forma de vincularnos con el ser. A continuación una cita que describe con potencia la lectura levinasiana del proyecto husserliano:

Toda intención es una evidencia que se busca, una luz que tiende a hacerse.

Decir que a la base de toda intención —incluso afectiva o relativa— se encuentra la representación equivale a concebir al conjunto de la vida espiritual desde el modelo de la luz (Lévinas, 2009a, p. 54).

Este modelo de la luz lo identifica plenamente con el primado de la identidad de lo Mismo como unidad originaria, nota característica de la filosofía occidental⁶. Esta

⁶ Idea que retoma de Franz Rosenzweig (1997), el cual, para describir la filosofía occidental, en su obra *La Estrella de la Redención* se refiere a que va «de Jonia a Jena», es decir, de Tales de Mileto y Parménides a

propuesta deriva, según Lévinas, en las filosofías de la conciencia que “no pueden dar cuenta de la alteridad como estructura misma. En esta tradición, el carácter primario de la relación sujeto-objeto se deriva de la idea de un sujeto pre-lingüístico y, por ende, pre-social (García, 2012, p. 203). La intencionalidad es considerada una defensa de la adecuación en la que quien piensa logra dominar lo Otro que desaparece como tal al poder ser pensado. Esto acontece cuando el Otro es visto como *noema*, la destrucción de su alteridad está a la mano gracias a que la conciencia intencional hace su trabajo: eliminar la diferencia entre el yo y el objeto o suprimir la distinción entre el interior y el exterior.

Este campo es el que clasifica Lévinas bajo la etiqueta “Filosofías de la totalidad”, cuya característica es pretender que todo encaje de un modo ordenado y para lograrlo es necesario evitar al máximo cualquier duda. Le opone a este proyecto una fenomenología que no busque lo común o lo único, sino la recuperación de la alteridad como elemento clave, con este nuevo enfoque se rompería plenamente la identidad que había introducido Husserl. La defensa de la alteridad la traduce este pensador como apología radical de la libertad y oposición frontal a la inhumanidad que subyace en las generalizaciones ontológicas, porque en sus términos se logra arrancar la *ipseidad* del yo y se pone de frente al rostro del Otro a través de la bondad. Estamos de cara a una fenomenología de la trascendencia que prescinde de la correlación *noesis-noema* y cuyo trascendente es lo Otro o infinito y que demanda una fenomenologización del sujeto, de manera que se presente como infinito a partir de la relación que sostiene con el otro (sujeto) y con el Otro (Dios), abriendo todo este nuevo marco la *posibilidad de ser* y abandonando cualquier pretensión de *abrir el ser*. Hay una intención trascendental de que el ser aparezca en el rostro de ese

Friedrich Hegel. De la antigüedad filosófica ligada a Asia y Grecia a la modernidad asociada al proyecto alemán. Toda ella marcada por la tendencia hacia lo uno como meta, uno que niega la diferencia.

Otro, pero porque el Otro me interpela a que lo vea. Nuevamente y para que no haya lugar a dudar, el dolor del Otro, su sufrimiento, me obliga a verle y reconocerle, pero también a responderle. En el momento en el que el Otro, expuesto en múltiples yoes, se expresa, yo también puedo expresarme, me veo inducido a ello. Esta relación entre el Yo y el Otro es una relación que se teje en el sufrimiento, solo así es posible ver la diferencia sin pretender capturarla.

Estamos en el camino que amplía las características de la relación entre otros que propone este filósofo. Recordemos que este encuentro es de carácter ético y en él se anuncia el aprendizaje, un aprendizaje del uno frente al otro en cuyo centro se encuentra la injusticia que acontece y frente a la que resultaría inmoral permanecer imperturbables (hacia allá nos conduciría el conocer y no el responder por el dolor del Otro). Este es el núcleo de la “subjetividad ética” de acuerdo a Lévinas, en oposición a una “subjetividad producto de la intelección”; la primera atiende el llamado a la justicia y se constituye en ese movimiento y la segunda se funda en el esfuerzo por tematizar y comprender el mundo.

Esta subjetivación ética va a resultar muy importante por las implicaciones en la elaboración ética levinasiana, porque la va a oponer al sujeto de la afirmación ontológica, o, entendido de otro modo, defenderá a partir de ella la afirmación de lo humano en cada existencia, teniendo como punto inicial la responsabilidad ética por el *Otro*.

Lévinas, si bien desarrolla una crítica a la filosofía, no se queda en un ejercicio especulativo, su interés es diagnosticar las características de las relaciones interpersonales y criticar el modo en que ellas defienden la afirmación del Yo a partir de la negación del Otro. Solo en la fractura de la seguridad del Yo, que se ampara en su capacidad de volver a sí mismo luego de haber salido al mundo y en su potencia para capturar eso otro, reduciendo su potencia, es posible pensar en una relación concreta con otro. Es aquí donde

tiene cabida plena la *filialidad* como ese modo en que la subjetividad ética puede, por un lado, abrirse a lo múltiple y ser deferente con ello y, por otro, hacerse otra diferente a sí misma sin lograr, y sin buscar, capturar esa diferencia bajo la figura de la paternidad.

La primera forma de *filialidad* es la que tiene una base biológica, tal como se expuso en el apartado anterior, traer un hijo al mundo o un recién llegado hace de esta relación una que nos abre a la radical novedad. Ante la pregunta ¿Puede el Yo convertirse en diferente de sí mismo? La respuesta de Lévinas es ¡Sí!, la paternidad, entendida como la relación con un extraño que, sin dejar de ser distinto a mí, es Yo. Un hijo no es una obra de la que pueda desligarme, pero tampoco un objeto del que me pueda apropiarse sin más. Cuando me refiero al tipo de relación con mi hijo no existe un lenguaje económico que explique lo que allí sucede y tampoco epistemológico, soy en mi hijo, pero él es distinto a mí, sobre esto nos dice Lévinas: “A mi hijo no lo *tengo* sino que, en cierto modo, lo *soy*. Aunque la expresión ‘soy’ tiene en este caso un significado distinto de su sentido eleático o platónico” (Lévinas, 1993, p. 135). No soy mi hijo fruto de la empatía, de manera que pueda ponerme en su lugar, soy él por ser su padre como forma del *eros* que le abre la puerta al porvenir, a eso que aún no es y, siendo radicales, no sé qué será. El padre no es causa del hijo, sino que el hijo como posibilidad me hace padre desde su vulnerabilidad y precariedad al nacer.

Devolviéndonos un poco, hablar sobre la paternidad en Lévinas requiere una breve referencia a la *filialidad*. La filiación nos pone de cara a la fraternidad en el proyecto de Lévinas, inaugura una relación con el Otro en la que el Otro es radicalmente otro, pero también ese otro soy Yo. La *filialidad* es, de este modo, una relación en la que reconozco que de mí procede lo diferente, en otras palabras implica que me contiene, pero también que me supera. Este tipo de relación encuentra en la relación paterna, en la familia, en la relación con los amigos y ¿por qué no? en la relación entre maestro-discípulo, escenarios

para explayarse. Me concentraré en la relación padres-hijo, porque en ella “el yo del padre tiene que ver con una alteridad que es suya, sin ser posesión ni propiedad” (Lévinas, 2008, p. 60). La presencia del hijo abre las posibilidades de la alteridad y es, de manera simultánea, una invitación a la responsabilidad humana. En ese sentido, el hijo es el inicio de la vida del otro, independiente a la mía, pero forma parte de mí. La relación paterna es vista en su obra como la fecundidad en su máxima expresión, ya que muestra una relación Yo-Otro que se convierte en la trascendencia misma.

Cada hijo es primogénito y único en esa relación con los padres, y el padre o la madre son únicos en la respuesta que dan a su hijo. Nacer es exteriorizarse porque la condición del hijo, siguiendo a Lévinas, es de ser un extraño. La relación entre padre e hijo es de extranjería, de alteridad absoluta; como podemos ver, es la relación educativa primaria de los seres humanos en la que, de cierta manera, nos identificamos y, de otra, nos distinguimos.

La reciprocidad de la paternidad, la filialidad, la relación padre-hijo, indica a la vez una relación de ruptura y un recurso. Ruptura, renegación del padre, comienzo, la filialidad cumple y repite, en todo momento, la paradoja de una libertad creada. Pero en esta aparente contradicción y, en la modalidad del hijo, el ser *es* infinita y discontinuamente, histórico sin destino (Lévinas, 2002, p. 286).

El vínculo entre padre e hijo no es de dominación, sino de trascendencia, por tal motivo es una relación en la que se abre las puertas a otros *modos que ser*; pero no es algo voluntariamente decidido por el padre, a éste le sobreviene del hijo quien resulta irreductible a su ser. Nos aproximamos a una relación en la que se exponen la trascendencia

y la exterioridad con mucha potencia porque el nacimiento de un niño es la manifestación de la radical novedad, su fragilidad nos hace responsables y su debilidad le da sentido a la alteridad misma, en esencia, el recién nacido afirma su aceptación de no ser como su padre y reconoce que lo necesita para vivir. Volviendo a lo dicho, la relación padre-hijo da forma a parte de los vínculos que pueden tejerse en otros escenarios.

Antes de proseguir, creo necesario precisar que lo ofrecido por Lévinas es un ejemplo en el que el rostro del niño se abre al padre, solicitando acogida, hospitalidad o cuidado y el padre no puede sustraerse de ello porque haría que su hijo muriese; por ello, la paternidad muestra en suma medida el modo en que se es de esa fragilidad del otro que me llama a acogerlo, porque me demanda solo a mí y me pide que le ceda el paso, que le deje ser y que le salve de la muerte inminente.

Otro detalle importante de la paternidad es que es la primera experiencia que prepara al niño frente al mal, cuyo germen se encuentra en las formas totalizantes que niegan tanto lo nuevo como lo otro posible. Cuando un niño nace lo acoyo sin poder tematizarlo, sin saber qué va a ser de él, pero lo auxilio porque reconozco su fragilidad y el modo en que me llama, padezco su precariedad y soy sensible a él porque he expuesto mi cuerpo al dolor del suyo. Esta relación de proximidad, no me autoriza para poseer al recién llegado, aunque reconozco que en mí está la posibilidad de la multiplicidad, no lo alcanzo a percibir por mis propias fuerzas y será el nacimiento del Otro el que haga presente esa radicalidad de la exterioridad y la persistencia de la multiplicidad. En la relación erótica se ansía al hijo, pero no es posible anticiparlo o proyectarlo en sus condiciones particulares. Aunque el padre tenga una idea de su hijo y que éste, al nacer, parecería ajustarse a sus ideas, sus manifestaciones y acciones mostrarán que está más allá de lo posible y de los proyectos

preparatorios de su familia. Quiero anotar que en *Totalidad e Infinito* esa radical diferencia del hijo la identifica Lévinas con lo femenino de la existencia de la siguiente manera:

Ninguna anticipación lo representa, no lo proyecta, como se dice hoy. El proyecto inventado o creado, insólito o nuevo, sale de una cabeza solitaria para iluminar y comprender. Se vuelve luz y convierte la exterioridad en idea. De suerte que se puede definir el poder como la presencia en un mundo que, por derecho, se convierte en mis ideas. Luego es necesario el encuentro del Otro en tanto que femenino, para que advenga el porvenir del hijo más allá de lo posible, más allá de los proyectos (Lévinas, 2002, p. 277).

Como sabemos, a la relación con el porvenir, irreducible en términos ontológicos, se le denomina en el proyecto levinasiano *fecundidad* y se define como el modo en que el ser infinito se produce como tal en cada subjetividad, especialmente en la relación padre-hijo. Quiero retomar una idea de Lévinas que ilustra su carácter: “la fecundidad que engendra, la fecundidad realiza la bondad: más allá del sacrificio que impone un don, el don del poder del don, la concepción del hijo (Lévinas, 2002, p. 279). La *fecundidad* como un más allá de lo posible es visto por este pensador como lo constitutivo de la paternidad, asumida como deseo insaciable de ese otro y como bondad; por un lado, al nacer el hijo, el deseo no se satisface porque no puede controlarse la nueva situación que ocurrirá y, por otro, también los padres cumplen el deseo al querer engendrar un ser bueno, a un ser que sea bondad de la bondad porque se busca el bienestar de ese nuevo y que, en cada caso particular, la muerte no tenga la última palabra.

En la *fecundidad*, por ende en la paternidad, se manifiesta la trascendencia. Allí los vínculos no están mediados por la intencionalidad, no existe un poder de los padres para

apropiarse de esa nueva vida y producirla. En *Totalidad e Infinito* nos recuerda Lévinas, tal como mencioné antes, que en la *fecundidad* está presente la alteridad de lo femenino, de esta manera “la subjetividad erótica se constituye en el acto común del sensible y de lo sentido, como el ser de Otro y, por ello mismo en el seno de una relación con el Otro, en el seno de una relación con el rostro (Lévinas, 2002, p. 280). La *fecundidad* permite trascender la luz e ir más allá del ser, es la manifestación trascendente de la bondad que se ha engendrado y el producto del encuentro de dos seres que desean ir más allá de la sustancia y lograr la paternidad, dos seres que dejan a un lado su egoísmo y el deseo de retornar a sí, para encontrarse en una unidad que no agote o absorba la multiplicidad. Asistimos entonces al drama del Yo, en el que lo intersubjetivo de la paternidad lo pone de cara a aquello que lo arranca de su *egología*, de esa búsqueda de retribución en la relación erótica, algo que le resulta irresistible porque el padre quiere a su hijo y desea que esté bien; sabe que, en el fondo, ser padre se lo debe a ese hijo que es y no es él, y también que él ha sido quien se ha dispuesto para engendrar la multiplicidad.

Lo femenino, como se indicado, le otorga a la *fecundidad* ese misterio, ese retirarse de la luz, al menos en la versión de *Totalidad e Infinito*. En ese sentido, en el amor de los amantes hay pasividad, pues la penumbra reta a la luz y la ausencia a la presencia; esto hace que resulte imposible tematizar el encuentro amoroso y mucho menos al hijo. El amor se trata de perseguir algo que me rehúye, el misterio hace que el deseo erótico se mantenga y el hijo hace que el deseo de trascendencia, de metamorfosis, diferencia y transformación se exponga en su máxima expresión, por eso para Lévinas en la sexualidad se encuentra la pluralidad misma de la existencia. Quisiera que retomáramos las palabras del mismo autor en las que se esfuerza por describir el modo que se teje esa relación padre-hijo:

Pero la relación del hijo con el padre a través de la fecundidad, no se efectúa solamente en el recurso y ruptura que el yo del hijo realiza en tanto que yo ya existente. El yo adquiere su unicidad del yo del *Eros* paternal. El padre no causa simplemente el hijo. *Ser* su hijo, significa ser yo en su hijo, ser sustancialmente en él, sin que no obstante se mantenga allí idénticamente (Lévinas, 2002, p. 286).

Esta cita puede sintetizar la manera en que se manifiesta la *fecundidad* como ese poder sobre lo posible que nos descubre como un Yo quien le dona la vida a un descendiente y ante el que se obliga a preservarle en su diferencia. Tener un hijo es abrirse a la discontinuidad y a la multiplicidad, lanzarse a la aventura de lo desconocido y evitar la idea de destino o de un camino predeterminado para la existencia. Un ser en la medida que sea “un ser capaz de otro destino que el suyo, es un ser fecundo (Lévinas, 2002, p. 289). Cada uno sabe que, inevitablemente, morirá, pero se prolonga en el Otro, que es diferente a mí; en la línea que me conduce del nacimiento a la muerte, el hijo rompe y abre otras líneas temporales distintas a las mías y, a su vez, sus líneas se quebraran con cada descendiente. Esto lleva al traste la imagen de una historia lineal y la pretensión de lo único, al ser padre soy otro y soy yo mismo de manera simultánea. En consecuencia, en la obra de Lévinas, la paternidad introduce la discontinuidad temporal, hace frente a la vejez y al destino, algo que, como subraya el Lévinas, se puede extender a otras relaciones de *filialidad* no biológica.

Se inaugura una apuesta filosófica en la que la propuesta es que los hombres construyan sus relaciones considerando a los otros como hijos, como seres distintos a él mismo, pero que, a su vez, son él. Algo así podría asumirse en la educación, especialmente en la relación

maestro-discípulo. Sobre esto, Lévinas señala esto como “filiación y fraternidad –relaciones de parentesco sin bases biológicas– metáforas corrientes de nuestra vida cotidiana. La relación de maestro discípulo no se reduce a ellas, pero ciertamente las comporta (Lévinas, 2008, p. 62). ¿Cómo trasladar precisamente esta visión a la educación? ¿Cuáles serían las consecuencias de una propuesta formativa que recoja esta manera de entender lo humano? De esto me ocuparé en los capítulos siguientes, por el momento quisiera cerrar este apartado refiriéndome al lugar de la familia en todo este proyecto y luego pasaré a unas precisiones sobre el proyecto levinasiano.

Desde la perspectiva de Lluís Duch y Joan-Carles Mèlich (2009), quienes se han apropiado de la propuesta levinasiana para pensar la educación, la familia aparece en la obra levinasiana como el lugar natural de la acogida. Estos autores proponen que para que la acogida pueda ser calificada como educativa, debe ser un acontecimiento ético. “Un ‘acontecimiento ético’ que, en primera línea, debe ser producido por la codescendencia como ‘estructura de acogida’, la cual pone en práctica la coordinación efectiva y afectiva que es propia de los cuerpos vivos” (p. 187). En cuanto ético, este acontecimiento familiar se comprende como una relación responsiva y gratuita con el otro. En la respuesta del padre al hijo, del cuidado que le ofrece, se expresa la condición de la ética como respuesta a la apelación que hace el hijo desde su fragilidad. La familia es estructura de acogida por la deferencia y por la libertad que le permite al recién llegado, esa libertad surge de la existencia de esos espacios íntimos que hacen posible la otredad y que no intentan controlar los hechos que allí acontecen. No obstante, la intimidad del hogar, penumbra y misterio, se equilibra con la vigilancia de los padres sobre los hijos, de manera que se cumpla con el llamado de cuidar a los nuevos en su condición frágil sin asfixiarles.

La familia tiene su fundamento y su apoyo en el denominado “arte de la pater(mater)nidad” descrito por Lévinas y reconstruido en este apartado. En todas las referencias se rescata que lo esencial en este arte es la preocupación por el Otro. Se espera que el recién llegado aprenda eso, por ello “la familia se debería ocupar y preocupar del *cuidado de la deferencia* hacia el otro” (Duch y Mèlich, 2009, p. 191). Estamos tan ocupados en procurar la identidad y la distinción que se ha desplazado en las estructuras de acogida la deferencia, como eje de la vida familiar, y se ha tornado invisible su vínculo con el erotismo, la donación y la hospitalidad. Aprender a ser deferente es abrirse a la donación en la relación con el Otro, el darse gratuitamente bajo esas diversas maneras de la filialidad lo aprendo en mi familia y, probablemente, lo podré asumir como el modo de relacionarme con los otros y con el mundo. La familia prolonga ese secreto, o misterio de lo absolutamente Otro, en ella se entrecruzan el hacer parte de una comunidad, el forjamiento del temperamento y la personalidad de los nuevos, pero también se pone en juego la intimidad como espacio en el que los padres ayudan a la afirmación de la libertad de sus hijos, pero también les proporcionan cuidado. No podemos olvidar que “la relación familiar, como toda relación educativa, no solo es donación, sino que también es construcción o configuración de la identidad” (Duch y Mèlich, 2009, p. 192), vista esa identidad como algo provisional que sufre redefiniciones en el espacio íntimo de la familia en el que se permite una relación personal consigo mismo y sin los otros.

Esta intimidad es esencial para la ética porque exige de los participantes el involucrarse totalmente en la vida del hogar como espacio donde acontece la relación de la caricia y no del tacto, del susurro y no del señalamiento que categoriza. La apuesta de Lévinas es que la relación íntima mantenga el núcleo de lo dual, en el que se da un encuentro Yo-Tú como encuentro único y de plena atención a la singularidad, no de consensos como ocurriría si

hubiese un tercero, sino de disposición a ese Otro en su unicidad. De acuerdo a Lévinas, en la medida que se amplíe la comunidad, es posible que se generen unidades objetivas por encima de los individuos. Finalmente, la familia es una de las estructuras de acogida de los niños nuevos o extranjeros, también lo son la escuela, la vida pública y la religión; de ellas se espera que ayuden a enfrentar la actual fragmentación en las relaciones sociales. Si en ellas se educa para la deferencia, se lograrían las mediaciones que mencionaba Dussel en el campo pedagógico y, quizá, este sería el camino para evitar el mal que subyace en toda relación totalitaria.

Antes de proseguir al siguiente subcapítulo en la que se harán referencias más amplias a cierta manera en que ha sido apropiada la propuesta levinasiana en el plano educativo y a modo de síntesis frente a lo dicho, quisiera precisar algunas ideas de la mano con otros autores. Lo primero, considero, junto con Critchley, que frente a una subjetividad que se funda en una conciencia intencional opone Lévinas una subjetividad ética, porque “la relación ética acontece al nivel de la sensibilidad prerreflexiva y no al nivel de la conciencia reflexiva. El sujeto ético es un sujeto sentiente y no un ego consciente” (Critchley, 1999, p. 188). En la propuesta levinasiana se parte de que algo se escapa siempre en la relación con el Otro, que no puede ser captado o apropiado porque la relación no es de tematización plena.

Lo segundo, en consonancia con todo lo desarrollado hasta aquí, es posible afirmar con Mondragón (1997) que la apuesta de Lévinas “es la crítica a la interiorización del poder en el terreno subjetivo del Yo, es por tanto la crítica al ejercicio público o privado del poder que se aleja de la determinación ética (Mondragón, 1997, p. 86). El único modo de relación real que podemos tener con los otros es el estar expuestos a su dolor, desde Lévinas “la exposición al otro es desinterés, proximidad, obsesión por el prójimo; obsesión a su pesar,

es decir dolor” (Gibu, 2010, p. 121). Podríamos tratar de tomar distancia de esta interpretación, quizá situarnos en el plano del deber, pero, de un modo u otro, nos muestra Lévinas que este camino nos lleva a la aridez en nuestras relaciones, puesto que no soy capaz de ver al otro y simplemente lo reduzco a mí.

Lo tercero y final en es que el ser-para-otro de la paternidad, maternidad, filialidad y amor se entiende como donación que atraviesa la matriz paterno-materna que propone al autor e implica una entrega incondicional “donde la relación materna es claramente significativa en su desvivirse por la humanidad naciente” (Millán-Atenciano y Tomás y Garrido, 2013, p. 193).

Educación: caricia y comunicación

En este apartado inicié con algunas referencias biográficas de Lévinas, de manera que podamos percibir ciertas características de su praxis docente que ofrecen derroteros a un proyecto educativo que se nutra de su propuesta filosófica. No pretendo buscar explicaciones a sus temas de trabajo en estas obras, simplemente quiero tomar nota de algunos detalles históricos que cribaron su pensamiento. A reglón seguido, considerando que el filósofo no desarrolló una teoría educativa, pero que resulta necesario avanzar en estos vínculos, me concentraré, en un momento inicial, en la reconstrucción de su concepto “caricia” y, en un segundo momento, mostrar la manera en que diferentes autores lo han interpretado y lo han llevado a reflexiones en el plano educativo.

Por más de treinta años Lévinas fue director de la *École Normal Israélite Orientale* (ENIO) en París. En esta institución se encargó de la formación de maestros que irían a muchas partes del mundo, especialmente a países árabes, pero también de pensar el sentido

de la educación judía y el significado de ser israelí. Su meta no era propagar el modo de vida judío como modelo de la humanidad, pero con el tiempo fue retomando elementos de la matriz cultural judía para pensar a la humanidad. El filósofo llegó a esta institución a finales de la década del 40 cuando había acontecido Auschwitz. Su estancia como Director estuvo marcada por su exigencia en cuanto a la disciplina, su capacidad de ocuparse del cuidado de los jóvenes en la Calle 59 D´Auteuil y de las jóvenes en Versalles y por las sesiones de los sábados en las que se estudiaba el Talmud.

Hasta 1979 asumió la función de director y durante estos más de treinta años generó afectos y rechazos. Quiero traer a colación una cita de Salomón Malka, quien en su libro *Emmanuel Lévinas. La vida y la huella* propuso una pregunta a los antiguos estudiantes de la ENIO en el Centro Comunitario de París, quienes se reunieron allí en 2000 con ocasión de la conmemoración de la muerte del filósofo, la pregunta fue: ¿Hubo discípulos entre ellos (los estudiantes)? Cuestión que generó diferencias profundas entre los asistentes pues algunos recordaban que se sintieron bastante desorientados en sus clases de Filosofía y de Rashí los sábados, a continuación referencio dos apartados que muestran los efectos de la enseñanza impartida por el pensador:

Gabriel Cohen reaccionó de esta manera: Cuando se estaba ante él, había un monopolio de la palabra. Era él quien hablaba. En cuanto se le planteaba una pregunta, al instante se sentía incómodo; en realidad, se desestabilizaba y perdía el hilo de sus ideas. Resultaba bastante sorprendente, y quizá eso explique que nunca haya tenido discípulos. Y añade nostálgico: a pesar de toda la consideración y todo el afecto que se le profesaba, creo que en cierta manera estaba sobredimensionado para la Escuela Normal Israelita. Era un 48 para una talla 42 (Malka, 2006, p. 94).

Otro estudiante intervino, su nombre era Jean Ellouk, pertenecía a las primeras promociones de la ENIO y se contaba como un fiel al director:

He sido alumno de Lévinas en filosofía. Mantuve una relación muy especial con él. Muy distinta de lo que oigo. Ahora me percaté de que era increíble, pero me permitía discutir con él, por así decirlo, de igual a igual. A parte de los cursos de 'filo' los sábados, he dado paseos con él por los jardines de la ENIO, por el lugar en que estaba la reproducción de Miguel Ángel. Dábamos la vuelta y charlábamos. De filosofía, de fenomenología, de psicología. Esa experiencia me ha marcado, hasta el punto de que por aquel entonces creía poder seguir ese camino. Las cosas se han desarrollado de otro modo, pero, en todo caso, puedo decir que el contacto con él era fácil, y que admitía la discusión y que le contradijesen. No solo estaba el curso magistral; se podía hablar con libertad (Malka, 2006, pp. 94-95).

Esta es la imagen del maestro, alguien que era severo, pero que se abría al otro. Ese que, según Catherine Chalié y Ami Bouganim (2008), esperaba a los estudiantes para la oración en la mañana y en la noche; ese que estaba en la sinagoga orando y estudiando en simultáneo. Lévinas rechazaba cualquier pedagogía que le pusiera en un lugar excelso y que demeritara las capacidades de sus estudiantes, a él le interesaba dirigir su inteligencia, especialmente la de esos judíos de la *Diáspora* que veían en este espacio un escenario de aculturación distinto en el que su condición de extranjería era la marca común.

El Lévinas maestro se formó al mismo tiempo que el Lévinas filósofo. Cuando llegó a la ENIO ya estaba escribiendo *Totalidad e Infinito*. Le corresponde ser el maestro que sufre la condición de la deshumanización en los campos de concentración y que experimenta la

acogida a los judíos de la *Diáspora*. Cuando se retira nunca deja de estar en contacto con ella y en sus recuerdos, cuando bordea los ochenta años y se le invita a recordar su pasado. Según Malka (2006), señala que consideró estos años como una misión histórica que debía encarar y de la que aún se siente orgulloso.

El autor no habló propiamente sobre Pedagogía, pero tal como hemos mostrado hasta aquí, si hizo alusiones a la figura discípulo-maestro como análoga a la figura padre-hijo; también su praxis educativa ha dado qué pensar en el campo de la filosofía de la educación y de la pedagogía⁷. Según Joan-Carles Mèlich (2014a) una de las principales críticas que se derivan de la propuesta levinasiana es que la educación y la pedagogía en Occidente han estado ligadas a la virilidad y tienen como meta resistir el dolor y despreciar la femineidad por ser sinónimo de debilidad en esta cultura. Recordemos que en su sistema filosófico Lévinas vincula lo viril con la meta totalizante de la filosofía o los diferentes sistemas de pensamiento, en virtud de ello, cuando alude a la clasificación del otro, al menos al esfuerzo, inmediatamente emplea la idea de la garra que trata de apresarle y a lo varonil como su correlato. Justo esta descripción es la que da cabida a la caricia como vínculo o forma de comunicación ética, a la garra le opone la caricia como aquella que rompe la clasificación y como la acción en la que me acerco al otro sin calificativos, sin intereses porque “la caricia es la espera de ese puro porvenir sin contenido. Está hecha del aumento del hambre, de promesas cada vez más ricas que abren nuevas perspectivas sobre lo inaprehensible (Lévinas, 1993, p. 133). Por el camino de la caricia, junto con la paternidad, podemos acceder al otro sin que éste pierda su libertad o quede reducido a ciertas

⁷ Hay dos trabajos en los que han participado varios de los autores contemporáneos que piensan la obra levinasiana en clave educativa. El primero de ellos es *Lévinas and education. At the Intersection of Faith and Reason* editado por Denise Egéa-Kuehne y publicado por la editorial Routledge en Estados Unidos en 2008. El segundo es el libro de Sharon Todd, *Learning from the Other: Lévinas, Psychoanalysis, and Ethical Possibilities in Education* publicado por la editorial State University of New York en 2003.

categorías. Logramos así la socialidad con ese otro, sin tener que apelar a formas de conocimiento y sin procurar subsumirle a lo Mismo.

Acaricio al otro en su humanidad, entro en contacto con él o ella, no lo experimento como fenómeno al que puedo describir y capturar. Me acerco a su cuerpo con timidez y delicadeza, sé que puede quebrarse entre mis dedos y por eso me preocupo por él, porque esté bien, aunque no sepa que será de él en el futuro me intereso por el presente en la acción de acariciar, en síntesis, contemplo el rostro del Otro. El mundo occidental, vía experimentación, ha logrado que la acción de tocar domine la relación con el mundo y se ejerza de manera hegemónica, con ello se extrae de ese encuentro con el otro la información que nutra conceptos o matrices de investigación que, con altos estándares de confiabilidad, nos ayuden a decir: “esto es así” y “esto no es así”. El tacto se refiere pues a la presencia de eso Otro que intento apresar y la caricia al roce con aquello que no podré tocar, que se resiste en su vulnerabilidad a la mano que quiere sujetar.

Como se ha mencionado en líneas anteriores, la caricia corresponde a una de las ambigüedades del amor. Al estar vinculada con el contacto puede, perfectamente, ser confundida con la sensibilidad, pero, a pesar de que hay una aproximación al Otro, es trascendente porque supera ese encuentro material. El que acaricia solicita aquello invisible y va más allá del ente, por ejemplo si se tiene el cuerpo del amado o amada y se busca su calor, al abrazarlo o tomarlo de la mano no sujeto simplemente un cuerpo, eso que trato de asir es algo que trasciende la corporeidad misma. Este es el momento en el que el cuerpo abandona la condición de ente y se abre como la puerta a lo infinito a través de un tacto que no sabe qué se va a encontrar en este camino. La caricia se asoma a lo infinito y el tacto a lo múltiple, mientras la primera no puede planificarse porque no tiene definido lo que busca y

nunca lo tendrá; el segundo se enfoca a la posesión, es intencional y persigue una captura de esa experiencia sensible, dualidad que describe el autor así:

La caricia es un modo de ser del sujeto en el que el sujeto, por el contacto con otro, va más allá de ese contacto. El contacto en cuanto sensación forma parte del mundo de la luz. Pero lo acariciado, propiamente hablando, no se toca (Lévinas, 1993, pp. 132-133).

Observamos otra presentación de la condición paradójica de la caricia, ya que expone el interés desinteresado del que acaricia. Es un acontecimiento que no está sujeto a reglas de realización y que, a simple vista, parecería un actuar libre; sin embargo, no podemos olvidar que detrás de la libertad de la caricia se encuentra la responsabilidad como respuesta de quien escucha el llamado del Otro. Si bien la caricia no tiene prefigurado lo que busca, ella es una respuesta y quien es acariciado se expone al calor del Otro, en otras palabras: a la hospitalidad del que acude a su requerimiento y que se ocupa de mantener su diferencia. Si en algún punto ese acercamiento al rostro se clasifica, la caricia pasa del decir a la tematización, rompiéndose así el acercamiento, por eso en esta relación erótica “el modo según el cual el rostro indica su propia ausencia bajo mi responsabilidad exige una descripción que solo puede traducirse en lenguaje ético” (Lévinas, 1987, p. 158). La caricia solo puede ser hospitalidad y *fecundidad*, es el modo en que puedo llegar al otro sin ejercer una acción totalitaria sobre él, sin buscar poseerlo. En el caso de la familia, solo con la caricia los padres logran llegar a su hijo sin absorberlo.

La caricia está asociada a la *fecundidad*. Una caricia es un vínculo más allá de las palabras, es una relación con el otro en la que no ejerzo un dominio arbitrario, sino en la que hay abiertamente “otro modo que ser” irreductible a la dominación. La *fecundidad*

niega la barbarie, pero no se apropia de este título por ser la que realice el reconocimiento del Otro, es una *fecundidad* pasiva en la que me constituyo al responder a la demanda al Otro y del Otro. La *fecundidad* es, en sí misma, deseo de lo infinito, búsqueda incansable del Otro para responder a su llamado que se materializa justamente en la caricia, esa que apela al *Decir* y no a lo *Dicho*, por ello solo puede aprenderse frente al que apela a la respuesta. El Otro es en quien inicia la responsabilidad y me hace productivo, me permite responder al extraño ¡Heme aquí!, por tal razón, la *fecundidad* aparece como el único modo humano de existir en el que se alaba lo extraño, lo diferente.

Para Lévinas, dando continuidad a su línea argumentativa en *De Otro modo que ser o más allá de la esencia*, la relación con el otro, esa caricia y la comunicación con él, requiere ser pensada en términos del lenguaje, pero de un lenguaje de apertura que es el único modo del lenguaje ético; revisemos brevemente un fragmento que aclara este asunto:

Precisamente la comunicación sería imposible si debiese comenzar en el Yo, sujeto libre del que todos los otros no serían más que una limitación que invita a la guerra, a la dominación, a la precaución o al informe. Comunicarse sin duda es abrirse; pero la abertura no es completa si acecha el reconocimiento. Es completa no en tanto que se abre al “espectáculo” o al reconocimiento del otro, sino convirtiéndose en responsabilidad respecto a él (Lévinas, 1987, pp. 189-190).

Lévinas reitera su crítica a cualquier pretensión de autonomía en la comunicación con el Otro y en el vínculo con él; con la autonomía, como como condición previa de la relación, solo se engendraría disensión y violencia, porque los sujetos de la relación creen tener la razón y buscan dominar al otro conduciendo al fracaso cualquier intento de vínculo real.

Procedo entonces a cerrar estas reflexiones revisando el concepto de caricia en otros autores y el modo en que se ha llevado al plano de las reflexiones educativas. Por ej., siguiendo a Gibu (2010):

Consideremos lo que hay en la palabra " caricia". En la caricia hay algo más que un contacto físico, más que un rozar una piel tersa o arrugada. Se trata de un acercarse, un aproximarse, un susurrar a la intimidad de una realidad sin jamás asir ni representar el significado que se presiente. El estatuto de ese significado no es la presencia de aquello que se toca, sino su proximidad (Gibu, 2010, p. 123)

Acariciar supera el contacto, es un modo de comunicarnos con el otro de manera íntima y sutil, temiendo resquebrajar a ese ser que se abre a mí. Es el medio que muestra la fragilidad del otro y la imposibilidad de apropiarlo sin destruirlo, me aproximo a su ser, le extiendo mis brazos sin poder asirle, lo abrazo sin poder fundirlo en mi ser. No es un sentido sencillo de apropiar el que se expone sobre la caricia, ¿Cómo ayudar sin tocar? ¿De qué manera responder al dolor del otro sin tomarle la mano y obligarlo a andar por la senda que creo correcta? Aquí vienen en nuestra ayuda toda la serie de referencias de Lévinas que están en este apartado, solo en la aceptación de una condición ética en la relación con el otro puedo resistir a cualquier intento de dominio.

No obstante, es necesario un aprendizaje de este modo de estar abierto a lo otro. Tal hecho nos lleva a la educación. Ahora es posible pensarla como caricia porque desde este proyecto filosófico "la educación es caricia porque es relación sin dominio ni posesión. Pero la educación también es fecundidad. Entre el padre y el hijo hay trascendencia. El hijo es otro, aunque no totalmente otro" (Mèlich, 1995, p. 154). Ese hijo, o discípulo, se revela

como alteridad absoluta y, de manera paradójica, como presencia del rostro ante el que soy responsable aunque no lo pueda representar, radicando allí mi principal reto como padre-maestro: ¿Cómo rozarle y cuidarle sin invadirle? La caricia le permite al padre y al maestro comunicarse con el hijo y el discípulo desde la intimidad y la libertad, sin obligarle a someterse o someter a otros.

La educación debe hacer posible que enfrentemos el mal, como muerte de la singularidad o injusticia. Es por ello que, para lograr tal cosa, debe dar un giro en su orientación dominante en la que se busca comprender todo con el fin de dominarlo.

Lo educativo ha sido entendido desde el proyecto levinasiano como acogida a los nuevos, a los extranjeros que llegan al mundo y encuentran una posibilidad hospitalaria que, como sabemos, deriva de esa tensión que produce el rostro. Al tenor de lo expuesto, la educación puede asumirse como caricia desde la propuesta levinasiana porque es relación sin dominio ni posesión. Pero la educación también es *fecundidad* semejante a la que acontece entre el padre y el hijo, en ella también hay trascendencia. El hijo es otro, aunque no totalmente otro, así como el estudiante es otro. La razón por el Otro y para el otro hace posible la enseñanza, recordemos que el gran problema para Lévinas no es la razón a secas, sino la unilateralidad de ésta. Es, esencialmente, la marcada tendencia a la unilateralidad educativa, la que exige imágenes más verdaderas del que educa y a quien se educa a la manera de esquemas normativos que le restan potencia a la posibilidad de que emerja lo impensado en esta relación. Mèlich, siguiendo a Lévinas, propone que, si seguimos este llamado a la alteridad, en calidad de educadores deberíamos iniciar nuestro trabajo con el educando desde su inquietud, su voz, su lenguaje y su llamada; desde la novedad que puede siempre sorprender al educador y desbaratar las intenciones, las planeaciones y las actividades que prefiguraban el encuentro. El horizonte se torna poderosamente confuso,

asumimos aquí que en la educación opera el encuentro asimétrico del Yo-Tú, pero en el que el Yo se pierde en ese Otro y es desbaratado por él.

Finalmente, esta comprensión de la comunicación o encuentro entre el Yo y el Otro conduce a retomar lo expuesto sobre el *Decir* y lo *Dicho* en el capítulo anterior, pero quiero hacerlo siguiendo a Mèlich en su interpretación de Lévinas:

El Decir es un acontecimiento que lleva algo a la expresión, viniendo él mismo a la expresión. Por ser *Decir*, el lenguaje es “Respuesta” (*Antwort*) y “Responsabilidad” (*Verantwortung*). Respuesta y responsabilidad que no nace de ninguna deficiencia del Yo, sino que es el resultado de un planteamiento, de una exigencia, de la llamada del extraño (Mèlich, 1998, p. 130).

Relacionando esta idea del lenguaje, es posible afirmar que la escuela ha acogido lo *Dicho* como lo característico de la comunicación, en otras palabras, en el lenguaje tematizador se encuentra el corazón de lo escolar. El llamado de Lévinas es a retornar al lenguaje del *Decir*, el lenguaje de la responsabilidad, de la trascendencia y de la fecundidad en todos los escenarios. Se defiende un lenguaje apelativo que no se agota en lo sígnico o en lo simbólico, es el lenguaje del rostro que evita el totalitarismo.

Como vimos, el lenguaje totalizante elimina el *Decir* y defiende lo *Dicho*, así, en la escuela se atenta contra la pluralidad y se borra la responsabilidad ética constitutiva del sujeto. En la cosificación de la significación se cosifica, de manera simultánea, el vínculo entre los sujetos y cualquier posibilidad de fraternidad. La destrucción de las relaciones humanas como efecto de lo anterior es una de las cosas que perturba a Lévinas, quien nos recuerda que el lenguaje en el que se nombra el Otro no se deja encerrar un código y, mucho menos, se agota en las respuestas que doy al otro. Es por eso por lo que la base de las relaciones no

tiene a la autonomía como condición previa, el punto inicial es heterónomo, situación que hace de la educación y del encuentro educativo un asunto de la ética y no de la moral. No hay una autonomía de la que derive la ley y el deber de actuar conforme a ella, tal como he mencionado hasta aquí, se trata de que el Otro que me exige cuidarle y de la respuesta que dé a ello; acoger la llamada que viene de fuera es el primer paso en la relación educativa, en cuanto relación ética.

CAPÍTULO III

HACIA UNA TEORÍA DE LA FORMACIÓN ANÁRQUICA

PARTE I

ANARQUÍA Y SUBSTITUCIÓN

Anarquía: hacia lo no-originario

Anarquía y Substitución son tratados por Lévinas de manera explícita y reiterativa en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, aunque, en sentido puntual, ya se anunciaban ciertos matices en *Totalidad e Infinito* bajo las ideas de la acogida o la caricia. Lévinas introduce el concepto de anarquía en el apartado titulado *Substitución* en *De otro modo*. La anarquía es vista en *De otro modo que ser* como lo que está antes de cualquier principio o *arché*, asumido filosóficamente y entendido en términos científicos, en el que destaca la postura propia del sujeto moderno descrito en apartados anteriores. Con el abordaje de este tema, Lévinas emprende una crítica a la manera como en Occidente se ha perfilado el sujeto en cuanto auto-posición a través de un acto de voluntad, dando pie a una visión dominante en la que la autonomía será la característica que marque la pauta. En este orden de ideas, *arché* se entiende como autarquía, al que opone la idea de que el Otro nunca podrá ser expuesto plenamente sea por medio de símbolos, imágenes o lenguaje.

Heredamos de los griegos la idea de que existe un principio que podemos aplicar con el fin de conocer lo otro y de prever o controlar los fenómenos, este principio es visto por Lévinas como “un principio imaginado como aquel capaz de definir la experiencia previamente a su acontecer u ocurrencia (Rhodes, 2014, p. 727). Pero, ¿Qué tal si no

aceptamos esa explicación? ¿Qué tal si pensamos al sujeto de otra manera, más allá del principio enraizado en el ser? Lo anterior en virtud de las consecuencias violentas que, en términos concretos, ha supuesto para la humanidad la filosofía del Uno del modo en que lo presenta en el *Humanismo del otro hombre*, como aquella que niega toda posibilidad de la diferencia como base del encuentro y, al negarla, la destruye.

La subjetividad será el foco de atención en esta obra de Lévinas. Esencialmente porque ha sido uno de los conceptos que más ha explotado la filosofía occidental y que ha vinculado al campo de la Ontología. Pintor Ramos (1987) nos dice que “a la primacía griega de la ontología contraponen Lévinas la posibilidad de una verdadera “metafísica”, capaz de mantener la irreductibilidad originaria de lo anterior al ser” (p. 26). En otras palabras, Lévinas se opone a la pretensión de la ontología de constituirse en fuente de sentido, y, por tanto, a su pretensión de tener la última palabra sobre el sentido del ser, porque: “del mismo modo, el conocimiento, que tiene una referencia inmediata al ser, pierde su carácter último o fundamental para trasladar el origen de la significación a lo-otro-que-ser (Losada, 2005, p. 49). Es posible afirmar que este autor parte de una idea donde la verdadera subjetividad es neutralizada bajo el abrazo de la conciencia teórica, ésta iguala a todos los sujetos en el ropaje de un discurso homogéneo e impersonal. Opera aquí una pérdida de la alteridad infinita y una reducción a lo mismo de la subjetividad:

Ahí radica la deficiencia o la parcialidad de la ontología, cuyo primado filosófico pone en cuestión Lévinas. El *sentido* no se realiza, como sugiere el pensamiento occidental, integrando ‘lo Otro’ en el Yo/ ‘lo Mismo’ a través de la deducción, la comprensión o la identificación (Pérez, 2013, p. 277).

Por el contrario, Lévinas postula una subjetividad ética entendida como la experiencia de ser afectado por otro de una manera anterior a la conciencia, lo cual desdibuja cualquier acción soberana del sujeto. Lo anterior hace que la experiencia ética heterónoma de la relación con el Otro, asumido como prójimo, se configure como anárquica ya que esos otros me demandan y me sitúan de cierta manera, aunque no fuese mi intención hacerlo, antes de cualquier acto de voluntad. La anarquía ética que aparece aquí es la experiencia de las múltiples singularidades del encuentro con los otros que define la experiencia de lo social. En otras palabras, se trata de un anarquismo del otro ser humano que me coloca bajo una demanda heterónoma múltiple que me abre a la otredad. En ese sentido, lo anárquico en el proyecto levinasiano describe la manera como “el sujeto queda afectado sin que la fuente de la afección se convierta en tema para la representación (Lévinas, 1987, p. 165).

Pero para llegar a lo anterior hay que ir por partes. Uno de los objetivos de esta obra es criticar la manera en que la filosofía occidental ha situado toda espiritualidad como perteneciente a la conciencia, algo que Lévinas denomina *la exposición del ser en el saber*. Esta condición del pensamiento occidental es problemática porque, gracias a ella, conocer es aprehender al ser desde la nada y quitarle su alteridad. En este proceso de conocimiento se suprimen todas las diferencias y se reduce el sujeto a la inmanencia, de manera que se logra entonces la reducción de lo *Otro* al *Mismo* gracias a un término medio (ser distinto del ente). Losada, siguiendo a Lévinas, muestra que para este último “la comprensión del Otro desde la propia subjetividad cierra a ésta el camino de la trascendencia. Solo cabe la ficción o la apariencia de trascendencia, pues todo remite de nuevo al sujeto (Losada, 2005, pp. 43-44). Conocer, en su revisión del pensamiento occidental, como el producto de la salida de la conciencia para regresar a sí. Se garantiza bajo este supuesto que exista un

sujeto capaz, por una parte, de conocer los seres y, por otra, de constituirse como un yo que da cuenta de la existencia de esos mismos seres y de su verdad.

No podemos olvidar que en esta incursión filosófica se evidencia una crítica a la intención de Husserl de fundar la intersubjetividad a partir del Yo. Lévinas encuentra que en esta apuesta conceptual la reducción de la verdad se refiere a la presencia y a la representación. La intencionalidad actúa atendiendo a estos dos parámetros, pues, la manifestación del ser aparece como el punto inicial de todo sentido, logrando que la conciencia sea “conciencia de”. La consecuencia directa de este movimiento es que el Otro o lo Otro se transforma en un *alter ego*, otro yo despojado de toda su alteridad. Lévinas deriva de esto que no se puede pensar al Otro desde el sujeto cognoscente. En ese sentido, la verdadera significación no reside en la capacidad cognoscitiva del Yo. Para pensar al Otro hay que hacerlo desde sí mismo, desde lo que él mismo hace posible, dejando de lado cualquier horizonte o enfoque de comprensión que parta de ese Yo.

Luego de la introducción realizada en conjunto con otros autores, a continuación reconstruiré, primordialmente a partir de *De Otro modo que ser o más allá de la esencia*, los diferentes matices de lo anárquico. Un primer matiz de lo anárquico es aceptar que la significación procede del otro y no de ningún acto de donación de sentido. La significación brota de la proximidad del otro, de la responsabilidad que suscita y no de la concordancia entre el pensamiento del ser y el ser pensado. Se trata entonces de un sentido que deriva de la relación uno-para-el-otro, recordemos que

El sí mismo no puede hacerse, sino que ya está hecho de pasividad absoluta y, en este sentido, es víctima de una persecución que paraliza toda asunción que pudiese despertarse en él para ponerlo *para* sí, pasividad del apego ya tejido

como irreversiblemente pasado, al margen de toda memoria, de todo recuerdo

(Lévinas, 1987, p. 170).

La responsabilidad para-con-el-otro que funda la subjetividad procede de algo anterior a todo recuerdo o presente. Configurando, de esta suerte, un no-lugar de la subjetividad cuando se constituye en la responsabilidad para con el Otro. No hay acceso privilegiado, no hay individuación del sujeto por relación a sí mismo, por oposición a lo otro, por la materia o por la forma. La individuación se da gracias a una relación con el Otro, gracias a mi responsabilidad con él que, como sabemos, es previa a toda elección.

Nos encontramos ante una obsesión pasiva, encarnada, en la que cada sujeto se individua como identidad única sin contar con un sistema de referencias explícito. En tanto me ubico en un terreno anárquico, al juego de las razones, o en la medida que estoy “más allá de la esencia”, no podría explicar por qué respondo o por qué no lo hago; ni siquiera lograría justificar mi acción. El sujeto aparece comprometido con el bien, antes de poder elegir entre el bien y el mal, pero no se trata de un bien asumido como “bueno en esencia”. El bien es la bondad o el saberse responsable por el Otro quien, a ciencia cierta, es irrepresentable, solo se le puede acariciar y permanecer no indiferente ante su diferencia. El llamado que atraviesa la propuesta levinasiana es a retornar a la sensibilidad como proximidad. Gracias a ésta logro relacionarme con el Otro, no como imagen o como tema, sino como inconmensurable.

Con el giro hacia lo anárquico se abre campo a la hetero-afección como la condición que define al sujeto ético y, de entrada, la imagen es de un Yo que ha sido despojado de su imperialismo. El fundamento del Yo es el Otro, la exposición de su vulnerabilidad y afección le persigue. Para Lévinas, “la ascendencia del Otro se ejerce sobre el Mismo hasta

el punto de interrumpirlo, de dejarlo sin voz; la an-arquía es persecución (Lévinas, 1987, p. 166). Esto nos deja situados ante un panorama en el que lo Otro no puede ser absorbido por una totalidad, al contrario, ese Otro es el que me mira y me habla desde su rostro, es el brillo finito de lo infinito, es la alteridad del otro hombre que siempre está en fuga del ser. Está más allá de la ontología, del orden del ente y del lenguaje. No tiene estatuto ontológico esencial, se opone a lo mismo y compone la relación ética de dos términos que no se disuelven, sino que se absuelven. Bajo este marco de lo anárquico, el proyecto levinasiano aparece como aquel que se basa en el pensamiento de lo Otro, como realidad intocable, incomprendible e incognoscible. De cara a aquellas propuestas filosóficas que insisten en la posibilidad de que el Yo conozca al otro, sitúa Lévinas la alteridad como eso más allá del ser que encarna lo Otro; así, el encuentro con lo Otro se configura como una experiencia ética, una experiencia mística o de trascendencia, en definitiva, como un acontecimiento que se da en el mundo con el prójimo.

Vistas las cosas de esta manera, no me relaciono intencionalmente con el Otro como si fuera un objeto. La responsabilidad imposibilita que vea este vínculo del mismo modo como busco un objeto de conocimiento. Se trata de una estructura diversa y anterior en la que soy responsable de la responsabilidad del Otro. La responsabilidad es una vía de acceso al Otro e inicialmente es un para-el-Otro. En otras palabras, podría afirmar que me distingo del Otro porque estoy en deuda con él y la deuda inaugura nuestra relación y la hace existir. No soy culpable frente al Otro o benevolente con su dolor, siempre me encuentro abrumado por su fragilidad y sufrimiento. Este modo de ver el asunto es radical porque mi Yo se constituye en la responsabilidad infinita por el Otro.

El infinito encuentra en lo anárquico el modo de presentación y lo anárquico encuentra en el lenguaje el campo en el que puede recrearse al desbordar los límites de lo *Dicho*. Lo

anárquico implica una negatividad, una resistencia a la totalidad, pero que reivindica las posibilidades de otros modos que ser. Así, nos situamos delante de la positividad de una negatividad que resultará vital en su giro a la ética porque, situado el marco levinasiano, si no hay un principio cognoscitivo y voluntario que funde al Yo y si tampoco éste es visto como productor de la conciencia del sujeto que lo dote de una facultad de pensar a los otros como acto constitutivo de su identidad y, mucho menos, actuar de manera benevolente frente al Otro como alter ego desde una altura moral, ¿Qué le obliga? La respuesta sería una responsabilidad infinita no-originaria, intemporal e intematizable”, una responsabilidad anárquica:

Pero la an-arquía no es el hecho del desorden, en cuanto que opuesto al orden, del mismo modo que la defeción del tema no es un pretendido retorno a un difuso “campo de conciencia” que precede a la atención [...] La anarquía conmociona al ser por encima de tales alternativas. Detiene el juego ontológico que, precisamente en cuanto juego, es conciencia en la que el ser se pierde y se encuentra y, de este modo, se esclarece (Lévinas, 1987, p. 166).

Consideremos que, si bien aquí Lévinas concentra la discusión sobre la anarquía en el campo ontológico, éste es un recurso para mostrar la manera en que lo ontológico terminaría absorbiendo cualquier posibilidad de entablar relación con lo Otro en cuanto alteridad y en la que se mantenga la diferencia radical de ambas partes. De esto se trata el segundo matiz que me interesa resaltar. La Ontología es removida de ese lugar dominante en la comprensión de la subjetividad y de lo humano; lo realmente humano estará ligado a lo anárquico, a eso que se resiste a la prisión de oro de la lógica o de las reglas de construcción que procuran la inteligibilidad. En el plano de lo fenomenológico, Lévinas

parte del hecho que la subjetividad del sujeto no inicia con éste precediendo cualquier conciencia intencional, sino que el sujeto “es pasividad de la exposición al traumatismo y respuesta a la afección provocada por la alteridad del otro hombre” (Ale, 2014, p. 19). En términos originarios, el sujeto es padecimiento, puesto que, aunque no quiera, se encuentra ofrecido al Otro antes que acontezca cualquier acto intencional, libre y voluntario. Lévinas presenta un sujeto cuyo poder está limitado, porque se constituye a sí mismo gracias al hecho que está dado al otro como algo que no puede explicar. Ese Otro que requiere mi escucha, cuestiona mis egoísmos y mis certezas, que destituya los ídolos que he construido hace que me vea como un Yo que no está en paz. Es un Yo tirante y a disgusto en su piel, no tiene reposo o comodidad consigo, con la coincidencia consigo, sino que resiente de esa misma identidad.

Recordemos que la pasividad caracteriza al sujeto ético en Lévinas. Se trata de un sujeto que es y está entregado –dado al Otro– sin que medie en ese darse tanto una decisión voluntaria como cualquier relación fáctica o particular como condición primigenia de su constitución. La pasividad es la noción que describe la contextura de esa subjetividad, su modo de constituirse, por ello es una condición segunda de éste. Solo hay responsabilidad como donación, sí a la base de la relación con el Otro el sujeto es pasividad que se abandona a sí mismo y que renuncia a la certeza del Yo. Se trata de la noción que describe la relación con el Otro como “esa relación que excede el poder y el dominio del sujeto, su capacidad de comprensión y apropiación, “dándole lugar” y determinándolo” (Pinardi, 2015, p. 648). Para este autor, la conexión con el Otro es algo previo al sí mismo y al mundo. No se trata de una presencia o de una relación recíproca. Es una relación asimétrica y diacrónica en la que el Otro no se encuentra en el horizonte del sí mismo que siempre llega con retraso.

El tercer matiz en este movimiento de la anarquía es la responsabilidad. Ya he insinuado algunas ideas sobre ella en la obra de Lévinas. Como vimos, lo anárquico le permite al Yo liberarse de las limitaciones de la tematización, pero no por su voluntad, sino por la orden que recibe desde “no se sabe dónde” de ser por y para el Otro. Aceptar el presupuesto levinasiano conduce a reconocer que:

Es una *responsabilidad que no se justifica por ningún compromiso previo*; en la responsabilidad para con el otro, en una situación ética, es donde se dibuja la estructura meta-ontológica y metalógica de esta anarquía, deshaciendo el logos en el que se inscribe la apología mediante la cual la conciencia siempre se retoma y ordena. Pasión absoluta, en tanto que es sobrecogedora sin ningún tipo de a priori (Lévinas, 1987, pp. 167-168).

Dicha responsabilidad no cuenta con un anclaje previo que la justifique, esto la hace anárquica, pero, además, responde ante lo imposible y justo este aspecto es el que introduce la crisis en cualquier proyecto moralizante, toda vez que niega que pueda alinearse a ciertos usos del poder o al cálculo tecno-científico que trate de predecir o controlar las acciones humanas. Sin embargo, la responsabilidad está atravesada por la orden que procede de lo anárquico y se concreta en el sujeto que obedece la orden antes de que esté formulada. Esta procedencia de la orden es enigmática, siempre ha estado y rompe cualquier esfuerzo por encausar y construir una visión sincrónica del acontecer. La orden abre el ser, porque procede desde un pasado inmemorial. Nuestra vida apacible, llena de buena conciencia es cortada por la orden que es una acusación, una suerte de mala conciencia que rompe cualquier pretensión de unicidad, que desdice lo dicho del ser y niegue la existencia idílica de la humanidad hacia un destino progresivo y feliz.

Como se ha mencionado hasta aquí, no hay una fuente a la que se pueda apelar para explicar el origen de la orden. Es una autoridad anárquica que explaya un derecho anárquico, sin razón que lo justifique o legitime. Una autoridad que no comanda, en cuya constitución desdice lo dicho del *arché* griego, del principio que manda, gobierna o conduce hacia lo Uno. Lévinas persigue el llamado a la necesidad de lo otro del orden y no a la instauración de otro orden de gobierno o dirección. La anarquía es la negación del comando, pero sin postular otra voz que manda en virtud de un nuevo principio fundante.

La responsabilidad es, por un lado, una “obsesión” del sujeto ético y, por otro, una “persecución” del Otro hacia el sí mismo; por tal motivo no puedo escapar a ella, aunque luche por hacerlo. En el fondo “obsesión, persecución, anarquía y pasividad son diversas formas de expresar un mismo asunto, a saber: el carácter no intencional de la relación con el otro (Herrero, 2000, p. 258). No hay una materia inicial enraizada en el sujeto que ponga en movimiento todo por una infinita libertad o una infinita autonomía, lo único que precede es ese señalamiento de que algo debo hacer por mi prójimo, ese señalamiento que viene obsesivamente hacia el sí mismo,

Pero la obsesión es anárquica; me acusa al margen de la materia primera. Pues la categoría se sirve de la materia modelándose todavía sobre lo que queda de resistencia, de impenetrabilidad o de potencia en esa materia, en ese “ser en potencia” (Lévinas, 1987, p. 177).

Reitero que esta relación en cuanto obsesión y persecución no es tranquila, se teje en ella es la expulsión del Yo hacia un terreno en el que la responsabilidad aparece como algo anterior al compromiso. De suyo, es una responsabilidad para con el otro como el campo fértil en el que se construye mi subjetividad.

Responsabilidad y anarquía son la fórmula para impulsar la ruptura el sí mismo y ayudarlo a que logre escapar del ser, que se encuentre fuera del sueño de la conciencia. Esta ruptura o movimiento es denominado por Lévinas como “recurrencia” y descrito como el acto de contracción del sí mismo gracias a la irrupción de lo infinito en el llamado del sufriente. Sin embargo, no acontece una anulación del Yo al deberse al otro. “Recurrencia” es la manera como Lévinas se refiere al sujeto capaz de responder al llamado que no nace de él:

La persecución no viene a añadirse a la subjetividad del sujeto y a su vulnerabilidad, sino que es el movimiento mismo de la recurrencia. La subjetividad en tanto que lo otro dentro de lo mismo, en tanto que inspiración, es la puesta en entredicho contra toda afirmación “para sí”, de todo egoísmo que renace dentro de la propia recurrencia pero la ¡puesta en entredicho no es una prevención! La subjetividad del sujeto es la responsabilidad o el estar-en-entredicho a modo de exposición total a la ofensa en la mejilla tendida hacia aquel que hiere (Lévinas, 1987, p. 179).

En Occidente el Yo ha sido asumido como una conciencia de sí, o saber de sí mismo por sí mismo. El Yo aparece como una sustancia cosificada, por ello Lévinas propone mirar al Yo como un término en recurrencia y no como una conciencia que se reconoce a-sí-misma. Ahora, el suelo del Yo es previo al re-conocimiento, se encuentra fuera del ámbito del ser en el que la relación con éste era vista como una función de la conciencia que le recibía, le conocía y estaba facultada para negar o afirmar algo del mundo a partir de este encuentro. La recurrencia, o esa vuelta sobre el sí mismo, como se indicó, será el suelo de la conciencia, que aparece aquí como un acto de segundo orden, un segundo movimiento. En

primer orden estaría el Yo capaz de volver sobre sí mismo como una acción que se produce por la persecución de lo Otro.

Desde la perspectiva levinasiana, el Yo es el único que puede responder por el Otro, el que puede decir ¡Heme aquí!, pero no se trata de un Yo que debe su existencia al poderío de la conciencia, sino que se despierta ante la potencia de esa diferencia radical que se le presenta y de la que debe encargarse.

Así las cosas, la recurrencia del sí mismo no es una parte de la relación, sino que es lo que hace posible la relación misma con el Otro. Esta relación no está precedida por la acción del Yo, recordemos que este recibe un llamado que viene de un lugar indefinido, no se mueve a lo Otro, es lo Otro el que me impele, pero, precisamente, porque eso Otro no puede responder de sí. Esta es la pasividad absoluta, esa que nos hace víctimas de la persecución y que le impide al Yo ponerse en un modo para sí. Esta vuelta sobre el sí reafirma el “más allá de la esencia”, la identidad del Yo no se realiza en la esencia, sino fuera de ella; aunque sí hay un encuentro entre ese Yo y la esencia, pero en un horizonte fracturado en el que eso Mismo esencial se abre a las donaciones, al darse y a la multiplicidad. Lévinas insiste en mostrar que el ser se sigue manifestando en la subjetividad sin que sea su sostén, es una especie de máscara porque el sí mismo es inconmensurable e inenarrable, esta *ipseidad* es pre-sintética, pre-lógica y atómica, por eso no puede separarse de sí para expresarse. En otras palabras:

La ipseidad dentro de su pasividad sin *arjé* de la identidad es rehén. El término *Yo* significa *heme aquí*, respondiendo de todo y de todos. La responsabilidad para con los otros no ha sido un retorno sobre sí mismo, sino una crispación exasperada, que los límites de la identidad no pueden retener (Lévinas, 1987, p. 183).

La cita referenciada ilustra su punto porque la responsabilidad es un acontecimiento extraordinario y cotidiano que me lleva a responder por las faltas y por el sufrimiento de los otros. Estamos de cara a una responsabilidad ilimitada que antecede a mi libertad limitada, viene de fuera, es ulterior a todo cumplimiento y a algo presente. Procede de un pasado inmemorial que no se somete al tiempo cronológico o a cualquier medida que emplee el sujeto para representar el acontecer. La responsabilidad se produce en eso que está más allá de la esencia, en lo anárquico. El prójimo aparece antes que la ley misma, antes de toda obligación o vínculo familiar, incluso antes de todo compromiso, en otras palabras: “me ordena antes de ser reconocido. Me manda sin contexto, fuera de todo rol o estatus social” (Mèlich, 1998, p. 35). La voz de la alteridad que me llega de fuera es anárquica porque es previa a toda ley o regla y porque rompe el curso de los acontecimientos.

No olvidemos que la anarquía existe antes de cualquier voz que manda, antes que cualquier principio, ella provoca y perturba al ser porque niega que podamos atribuirnos un principio. Nos señala que ya soy para el otro y ya estoy en el lugar del otro –la substitución, pero “ni siquiera un eres en lugar del otro sino un soy en lugar del otro, o el otro es en mí, porque en la orden pareciese desaparecer la posibilidad de una segunda persona cuya voz diría “eres”. Soy en lugar del otro” (Mejía, 2010, p. 86). El otro en mí es el que habla y me permite, en primera persona, afirmar “yo soy”, pero esa expresión es “yo soy en lugar del otro” y mi tarea es ese otro que permanece como inasumible. La voz anárquica no se resuelve en expresiones o en leyes, es la pasión y el sufrimiento que claman proporcionándonos señales que, según Lévinas, se comprenden como “significación”, no como “sentido”, sino como la asignación de ese otro hacia quien me pliego, por y para quien soy. Es importante reconocer que esa asignación procede del Bien que, como ya he mencionado, precede a la subjetividad y la atraviesa. Un Bien que no es esencia, un

mandato que no es ley, sino que es el rescate del valor de las cosas en su condición original y sin intencionalidad alguna, en otras palabras: sin condición alguna.

El cuarto matiz para explorar con la anarquía es el vínculo existente entre libertad y sufrimiento en el marco de la responsabilidad. La libertad, desde la perspectiva anárquica, no puede ser entendida como ilimitada e insistir en ello ha hecho posible pensar el paso natural del Yo pienso al Yo puedo, en el que este último se asume como voluntad de poder. La libertad, por el contrario, es finita al ser propia de un ser en un mundo que no requirió de su presencia para ser creado, no es ilimitada y tampoco se encuentra fundada en la autonomía del sujeto que vuelve sobre sí para originar todo, “es por ello por lo que la libertad finita no es simplemente una libertad infinita que opera dentro de un campo limitado (Lévinas, 1987, p. 197). Lo anárquico despoja al Yo de la supremacía, el valor lo tiene la acusación que procede de lo alto y que se expresa a través del acusativo en el sujeto como *Yo soy responsable de todo y por todos*, o como lo dice Dostoievski en *Los hermanos Karamazov* “cada uno de nosotros es culpable de todo ante todos y yo más que ninguno”; aclaro que, si bien no hay espontaneidad original en mi actuar, tampoco culpabilidad original, pues:

El sí mismo, el perseguido es acusado más allá de su falta antes de la libertad y, por ello, es inconfesable inocencia. No debe ser pensado en el estado de pecado original, sino que, por el contrario, es la bondad original de la creación (Lévinas, 1987, pp. 192-193).

Todo esto es exposición de eso no original, de ese pasado inmemorial e irrepresentable, algo que resulta evidente cuando mi supuesta libertad se ve cuestionada al aparecer el Otro, no como objeto o amenaza, sino como infinito. Esa voluntad de acción que me hacía sentir

moralmente superior ahora me avergüenza, me percató de la inmoralidad de mi mismidad cuando experimento el egoísmo que encierra, al negar esa multiplicidad. Recibir al Otro es el comienzo de la mala conciencia que cuestiona la libertad.

En consonancia con lo dicho, es posible afirmar que la libertad no constituye al sujeto, de ser así, éste quedaría encerrado en el para-sí de su inmanencia. La radical novedad no es su capacidad de actuar y tampoco el ser donador de sentido, lo primero porque su respuesta es motivada por una pregunta del exterior y lo segundo, no es la última instancia para entender la realidad. Todo esto procede del Otro, a quien no puede objetivar, sino descubrirlo desnudo. La responsabilidad, previa a la libertad, me hace salir hacia el prójimo, me mueve hacia la trascendencia de lo próximo, a aquello de lo que debo responder, del que soy rehén y ante quien debo asumir toda forma de expiación de su dolor. Esta es la manera en que el Yo nace en el seno de lo Mismo; no puedo quedarme detenido ante el descubrimiento de mi heteronomía, sino que comprendo que me libera desde un lugar inimaginable para que de la respuesta inicial al Otro, la respuesta ética.

Esta salida marca la ruta de una relación excepcional, sin correlación y sin obligación simétrica entre el Yo y el Otro. Inicialmente hay proximidad, caricia, sensibilidad que no destruye la singularidad; algo totalmente alejado de cualquier intencionalidad que ayude a construir la ficción de “ejercer poder” sobre el otro al contar con categorías que ayuden a nombrar eso a lo que me dirijo. El prójimo me llama sin que sea necesario que aparezca. Ante el llamado del Otro el sujeto siempre llego tarde, por eso no me relaciono con él porque “yo pueda” o “yo piense”, esto se sitúa en la pasividad del acontecimiento inesperado. La anarquía es crucial para el desarrollo de esta idea porque, tal como indica Conesa: “solo en una instancia pre-originaria es posible una relación ética a-conceptual,

donde se acoge al otro sin entenderlo, mucho antes de haberlo comprendido, porque es lo auténticamente otro (2008, p. 223).

A Lévinas le preocupa pensar en la alteridad que desgarrar y no enfocarse en la discusión sobre el alcance de la libertad o la retórica de la igualdad. Si consideráramos la libertad como punto inicial para explicar la comunicación entre los seres humanos sería para Lévinas un rotundo fracaso, porque al ser libertades idénticas entrarían en conflicto y, de hablar, lo harían para negociar los límites de la acción que regularían su interacción. El Otro, en su singularidad, abre la dimensión anárquica de lo radicalmente distinto y de lo infinito, de la responsabilidad que aquí es vista como infinita. El centro del debate, entonces, es:

La responsabilidad para con el otro, responsabilidad ilimitada que no está medida por la rigurosa compatibilidad de lo libre y lo no libre, reclama la subjetividad como rehén irremplazable que ella desnuda bajo el Yo en una pasividad de persecución, de rechazo y de expulsión fuera de la esencia, en Sí (Lévinas, 1987, p. 196).

La relación con el Otro es metafísica, se resuelve por fuera del ser. No interesa conocerle, sino atenderle, pero en ese disponerse al Otro se conmueve el Yo y se constituye la subjetividad ética. Tenemos una subjetividad humana determinada primariamente por lo Otro y no por la libertad, con lo cual se logra desestructurar el sujeto intencional fruto de su experiencia con la alteridad, asumiendo que no se trata de una experiencia directa. La cara ontológica de la subjetividad se rompe por la aparición del rostro o de lo infinito y aunque el sujeto de la comprensión aparece, éste es puesto en crisis porque eso que quiere comprender se le escapa. Este *De otro modo que ser* del sujeto, como sujeto ético, es

también una manifestación del enigma de lo preoriginal o anárquico, es un sujeto condicionado originariamente por lo Otro y no por lo ontológico, aunque tenga un componente ontológico, algo que obliga a ese sujeto ético a que deba “dar cuenta de la posibilidad misma de esa condición, de la irrupción en el ser de lo otro que ser” (Campos, 2013, p. 11).

En el horizonte se dibuja un sujeto ético constituido por la tensión entre la esencia y lo que está más allá de ella, por eso es enigmático y paradójico, frente al Otro el sujeto se presenta, en calidad de Yo, como extrema vulnerabilidad y sensibilidad, —pasivo, pero no inerte— a la espera de un llamado que no puedo elegir pues desde mi creación; desde mi condición de hombre he sido ofrecido sin reserva y obligado a la generosidad.

La subjetividad ética es distinta de la conciencia y de la existencia, está más acá y se revela como pasividad absoluta que no se une al Otro en una síntesis. Esta distancia es la que hace que esta subjetividad rompa la sincronía de cualquier para-sí y se arroje a la trascendencia desconocida, pero deseable para mí porque, a fin de cuentas, logra que ella sea. Asistimos a una “liberación an-árquica que se acusa en la desigualdad consigo sin asumirse, sin volver al comienzo: se acusa sin asumirse, es decir, en el *sufrir de la sensibilidad más allá de su capacidad para sufrir* (Lévinas, 1987, p. 197). Esta subjetividad, como hospitalidad, concreta una hospitalidad originaria en el mundo en la que el sujeto es un *huésped* —aun cuando las características de esta relación con la alteridad lo conviertan en un *rehén*—. Somos rehenes del sufrimiento del Otro, hacia el que se eleva el deseo metafísico, el deseo de ayudarlo y de mantener la separación.

Sufro por ese Otro, por esa alteridad del Otro que es un acontecimiento pasado, un pasado que nunca ha sido presente, “un pasado “absolutamente pasado”, “irreversible” e “inmemorial”, y que ninguna memoria sabría resucitar en presente” (Herrero, 2005, p. 403).

¿Qué causa mi sufrimiento? Es una de las preguntas centrales que surge al leer a Lévinas, máxime si el Otro es desconocido. Lévinas expone que, sin caer en cualquier interpretación del Otro como *alter ego*, éste se me presenta como lo más vulnerable, ante quien actúo movido por él, no por mi conciencia. Este sufrimiento y llamado son cruciales porque no hay salvación más allá de la respuesta que pueda dar al llamado doliente, me duele su falta y me duele aún más que solo tenga como poder el pedir ayuda, es por esto que:

En el sufrir *por* la falta del otro apunta el sufrir *para* la falta de los otros, el *soportar*. El *para* el otro conserva toda la paciencia del sufrir impuesto por el otro. Substitución del otro, expiación del otro. El remordimiento es la figura del “sentido literal” de la sensibilidad; dentro de su pasividad se diluye la distinción entre “ser acusado” y “acusarse” (Lévinas, 1987, p. 198).

El Otro es el rostro de lo infinito, no como proyección hacia un más allá de lo que encontramos más acá. No hay algo conocido que nos permita “pensar” lo infinito, solo nos queda la sensibilidad que ayuda a la experiencia con esa multiplicidad irreductible, con esa diferencia sin principio. Lo original es el sufrimiento por lo desconocido y que viene de lo inaprehensible, lo que hay es una prelación del Otro anterior a todo principio o comienzo. El sufrimiento ayuda a fortalecer la idea levinasiana de una subjetividad “que busca escapar al círculo del *arkhé*, es decir, de la posesión de sí en el retomo de la conciencia a la plenitud de su presente, enriquecido por la conversión de todo lo otro a tema suyo bajo la condición de la idealidad” (Oyarzun, 2005, p. 205). El sujeto que sufre lo hace por su sujeción a la interpelación del Otro que se da antes de su propia constitución, instaurando el primado de la heteronomía.

En síntesis, en cuanto a la relación entre subjetividad, responsabilidad, libertad y sufrimiento, es posible afirmar que la subjetividad ética tejida en el sufrimiento es vulnerabilidad o, en otros términos, sensibilidad plenamente pasiva y expuesta al otro; gracias a lo cual, puede entenderse el estar uno-para-el-otro, pero lo Otro que la funda se presenta bajo esta fórmula: “lo más cercano es lo más lejano, lo más mío es lo más ajeno, lo más íntimo es lo más externo, lo más deseable es lo más desconocido” (Oroz, 1998, p. 43).

La relación entre lo Infinito y el Yo es metafísica porque se sitúa más allá de toda posible conceptualización, es ética porque se configura en el existir del existente y no en el orden del ser y es lenguaje, porque la alteridad se ofrece al Yo en el *Decir*.

El quinto matiz, penúltimo en este recorrido, que ayuda a pensar la anarquía desde la propuesta de Emmanuel Lévinas es el carácter de intriga que ésta contiene y la manera en que se comprende la respuesta al Otro. Para poder continuar recapitulemos algunas de las ideas expuestas hasta aquí: iniciamos este capítulo señalando que los conceptos de anarquía y sustitución son empleados por el pensador para elevar su crítica a la filosofía occidental vista como violenta al buscar reducir lo distante o lo diferente a lo Mismo. Según este pensador, allí opera una reducción de la trascendencia, una radical inmanencia, una relación de subsunción del Otro en el Sí mismo que hace imposible cualquier encuentro. Luego, si queremos pensar en un encuentro, Lévinas nos invita a hacerlo bajo otras condiciones, no en el plano ontológico, sino en el metafísico y ético, todo esto con el fin de apelar a una concepción de la trascendencia que haga justicia al Otro. En ese mismo camino aparecen la recurrencia del Sí mismo como aquello que, gracias al llamado de lo infinito, logra causar una fisura en la identidad y abrir el Yo a lo Otro, pero no es una apertura voluntaria y tranquila, sino que se trata de una acción con un origen exterior que se manifiesta en una

libertad limitada en el sujeto, quien es, a su vez, pasividad que sufre por la vulnerabilidad del otro.

A partir de lo descrito previamente creo que es posible continuar con el sexto matiz. Al postular lo anárquico como horizonte, la responsabilidad que propone Lévinas no se justifica por ningún principio, eso impide que el Yo pueda tomar decisiones; asumimos que la acción le viene dada de fuera bajo la modalidad de obligación. Le sigue a esto que no puedo postergar mi respuesta y quedarme tranquilo en mi piel, porque no tengo sosiego. Recordemos que está en juego la vida del Otro, domina la intriga por su suerte si no le respondo.

Intriga anárquica porque no es el reverso de alguna libertad, de algún compromiso libre adquirido en el presente o en un pasado memorable; tampoco una alienación de esclavo, a pesar de la *gestación del otro en el mismo* que significa tal responsabilidad para con el otro (Lévinas, 1987, p. 171-172).

El Yo actúa movido no por la autonomía del poder o de la actividad, sino por la “anarquía” entendida como la que conmueve al ser y detiene su juego, o mejor como el juego de una “conciencia invertida”, o de una “pasividad” en la que el Yo es tal porque resulta afectado. La responsabilidad, en cuanto anárquica, es intriga porque ni comienza en la primera persona, ni puede exigir la obediencia del Yo al modo tal como ocurriría con una orden realizable. Tenemos ante nosotros un sujeto deseante; “obsesionado” sería un calificativo más adecuado, constituido como subjetividad que recibe al Otro y como subjetividad que nunca se satisface o apacigua. La persistencia de ese deseo es la que le constituye en su condición ética, no hay principio autofundante del Sujeto, por eso una de las preocupaciones de Lévinas es mostrarnos que es gracias al deseo por ese Otro que jamás

podrá capturar, del que jamás podrá apropiarse pues no hay representación imaginable. Esta subjetividad ética está al servicio del Otro, de aquel cuyo lenguaje ético, sin fundamento, le llama y le hace sentir avergonzado.

Lo expuesto previamente permite afirmar que en el proyecto levinasiano la subjetividad procede del Otro, de ese que es trascendencia total sin posibilidad de ser poseído. En ese sentido, a mi libertad la antecede una obligación para con el otro, ese Otro que se sitúa más allá y se expone como exterioridad, “un otro, una alteridad que será condición de posibilidad de esta constitución ética del sujeto, de esta reconfiguración ética de la subjetividad. Una exterioridad que Lévinas denomina rostro” (Bárcena y Mèlich, 2014, p. 148). Ese Otro como rostro y como huella es aquel ante el que no puedo poder, “y no poder poder significa negar toda actividad consciente e inconsciente que pueda ponerse en marcha en el momento mismo del encuentro con el otro (Campos, 2013, p. 9). Esta situación hace que la subjetividad humana deba ser asumida de manera distinta a como lo hemos hecho, en la cual la acción no será su principal característica, sino la pasividad más pasiva cuya experiencia no depende de sí, depende del Otro.

Lévinas hace que asistamos al resquebrajamiento de la autonomía del poder y a la emergencia de una experiencia heterónoma del Yo, como indiqué en algunos apartados previos. Insistamos con lo siguiente: él sí viene del Otro, cuya exterioridad radical es la que hace posible la configuración de la subjetividad, sin embargo, esto no libra de responsabilidad al Yo ante el llamado, por el contrario, le otorga mayor responsabilidad porque solo él puede responder. Si bien el origen del sujeto ha sido cuestionado y no nace de la intencionalidad o de la conciencia de sí, juega un papel crucial al descubrir un cuestionamiento del que no puede escapar y que procede de su prójimo. Con la respuesta se enfrenta la muerte del Otro y se instaura el *No matarás* a ese Otro, aunque no lo pueda

comprender, o, precisamente, porque no lo podré comprender nunca. Ese Yo, que no es esencia, substancia y conciencia, sino responsabilidad, encuentra en ella el suelo de su individuación. Recuperar la libertad finita del Yo implica toda esta ruptura en la que éste no puede poder, no puede dominarse y, mucho menos, dominar al otro, solo puede actuar frente al mal como acto originario. Este hecho hace de la anarquía algo necesario, pues sólo en esa instancia pre-originaria resulta viable una relación ética sin que medie la conceptualización, sin que asuma al otro a partir de categorías que intentan comprenderlo. Se está en deuda con ese Otro, se le responde tarde, no hay benevolencia o respuesta oportuna que proceda de la magnanimidad del Yo, se actúa por y para el otro careciendo de referentes o conocimientos sobre ese que le resulta próximo y frente al que solo puede sentir su cercanía y darse gratuitamente. La relación entre el Yo el Otro es vista por Lévinas en los siguientes términos:

Este modo de pasar inquietando el presente sin dejarse cercar por el *arjé* de la conciencia, marcando con surcos la claridad de lo ostensible, es lo que hemos llamado huella. De este modo, la proximidad es anárquicamente una singularidad sin la mediación de ningún principio, de ninguna idealidad (Lévinas, 1987, p. 165).

El Otro es la “huella”, es del único modo con el que puedo referirme a mi prójimo, el rostro es la huella o rastro del brillo y de la infinitud del Otro. No puede ser representada y tampoco puede entrar en el presente del Yo, quien ante esta condición del Otro, deja de ser el que persigue fines o el que confiere el sentido de las cosas que es capaz de representar. La detención de la violencia o guerra, de la acción que ejercía el Yo sobre el Otro con el fin de diluirlo en lo Mismo, es posible gracias a la anarquía.

La anarquía, o lo no originario, nos lleva más acá de la violencia o la guerra, no es su contradictora, porque “la guerra es el gesto o el drama del interés de la esencia” (Lévinas, 1987, p. 46-47). En la guerra se engendra la subjetividad totalitaria que tanto teme el autor, de esa que ni se sorprende, ni se cuestiona cosa alguna y que está allí, instalada en una seguridad que le permite gobernar el mundo. La manera de hacerle frente no es negándola, sino luchando por el *De otro modo que ser* que busca salirse de las dicotomías ontológicas, ese será el lugar de la paz, “ser el acontecimiento inicial del encuentro”, de la turbación, del rastro brillante de ese pasado sin principio, de ese momento justo en que se cuestiona mi “poder de poder”. La paz se describe como encuentro de los que son distintos y que nos buscan superar la diferencia, al contrario, se lucha por mantenerla y evitar el sometimiento de lo múltiple en lo indistinto. Solo en la persistencia de la diferencia que introduce la paz es posible escuchar al Otro, atender el eco de su llamada como una elección que pertenece a un tiempo inmemorial o anárquico que me conduce a responder del otro.

El Yo, como pasividad, logra emerger como huésped o rehén del Otro, desnudo de toda ontología. La subjetividad huésped es a la que convoca Lévinas, aquella en la que el tiempo se quiebra gracias al acontecimiento y sus diferentes formas como el nacimiento, el fallecimiento, etc. Su deseo del Otro, motivo de la acción, nace más allá de ella, fuera de ella, y, por este camino, la funda; es un deseo del extranjero que se da de manera gratuita y que se incrementa al tener cerca al Otro. Pero no nos equivoquemos, como mencioné, es un deseo que se engendra fuera de mí, por eso no es algo que necesite, sino que sobreviene y me arrasa en su demanda. Justamente, el deseo de lo Otro es deseo de lo infinito, que se traduce en dar respuesta a las voces que claman, “privilegiar el infinito es dar Voz al oprimido, al débil, es denunciar todo tipo de *totalitarismo* en favor de la *fecundidad*, es comprometerse y responsabilizarse de la causa de las víctimas” (Mèlich, 1998, p. 123).

Para finalizar esta parte creo necesario introducir la figura del *tercero* y la política en la discusión sobre lo anárquico. La anarquía aparece vinculada con varios elementos en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*: 1) Como sinónimo de lo pre-original del Decir. 2) Como equivalente a lo no-original. 3) Como expuesta en lo inenarrable. En suma, se trata de aquello que está antes que lo lógico y que el lenguaje formalizado. No es menuda cosa lo que tenemos entre manos, estamos frente a uno de los núcleos del proyecto filosófico del que me ocupo, a saber: la posibilidad de un lenguaje que preceda lo *Dicho* y de una responsabilidad que antecede a la voluntad y a la conciencia. Sin embargo, a pesar de todos los giros y esfuerzos de Lévinas, resulta imposible –tal como se indicó desde el primer apartado– no tener que moverse en todo este proceso hacia lo *Dicho* y, por ello, hay que pagar un precio inevitablemente: traicionar la anarquía, pero hacerla posible justo en esa acción. Este detalle quiero relatarlo de la mano de Paul Ricoeur quien en su texto *De otro modo. Lectura de De otro modo que ser o más allá de la esencia de Emmanuel Lévinas* nos recuerda que el momento en que se vuelve necesario el movimiento hacia la ontología es justo cuando aparece el tercero y se requiere de la justicia. Aceptemos que, bajo lo dicho hasta aquí, el Otro abría una dimensión anárquica de infinito, pero en la interpretación de Ricoeur “el tercero remite a todos los otros e introduce la necesidad de compatibilizar, de guardar proporciones y de poner límites (Martínez, 1996, p. 233). En ese sentido, la responsabilidad como proximidad es perturbada con la llegada del tercero, reconociendo que éste es otro que el prójimo, pero también es un prójimo del Otro y no su semejante, en ese orden:

Es necesaria la justicia, es decir, la comparación la coexistencia, la contemporaneidad, la agrupación, el orden, la tematización, la *visibilidad* de los rostros y, de ese modo, la intencionalidad y el intelecto (...) la inteligibilidad del

sistema y, también de ese modo, una copresencia en pie de igualdad como ante una corte de justicia (Lévinas, citado por Ricoeur, 1999, p. 27).

El hallazgo del filósofo francés es que el tercero es el lugar desde el que habla la justicia, mismo lugar desde el que habla Lévinas, al inscribir su *Decir* en el *Dicho* de su propia obra. En *De otro modo que ser* hay temas y nombres a los que se acude para explorar las posibilidades de ese *De otro modo*, por ejemplo “El Bien”, “El Infinito”, “La Illeidad” y “El Nombre de Dios”. Son nombres en posición de excepción que nos conducen al eco detrás de lo *Dicho* o a la significancia del *Decir* que resuena en lo *Dicho*. El Yo de estos nombres aparece como individuo y como un Yo no generalizable, siendo éste el que también debe responder al tercero, pero responde en singular. La justicia, situada en lo *Dicho*, recibe su respuesta desde la exposición, desde la ausencia de garantía, desde la pasividad de soportar y desde el paso de ser por Otro a ser-para-Otro; también desde la proximidad y la substitución, pero con el límite de que el *Decir* siempre será traicionado por lo *Dicho*.

Recurriendo a intérpretes de Lévinas y a modo de cierre tentativo sobre este tema, a continuación procedo a precisar algunos aspectos de lo desarrollado hasta aquí sobre la anarquía. En la anarquía se encuentra el suelo que hace posible la ética en Lévinas, especialmente la relación ética a-conceptual que opera entre el Yo y el Otro; esta manera de remover la responsabilidad del plano intencional le permite a Lévinas defender la irresistibilidad ante el llamado de ese vulnerable, pues “de lo contrario, siempre cabría la posibilidad de lavarme las manos respecto a las faltas y las desgracias que comienzan en la libertad o en el presente (Aguirre, 2012, p. 80). La ética como filosofía, primera enraizada en lo anárquico, está constituida por la negación del movimiento asimilador del Yo ante el

Otro, así como por el rechazo a la condición avasallante del conocimiento amparada bajo la libertad o la autonomía de ese que se cree en capacidad de poner todo bajo la luz del ser o de la palabra.

La condición anárquica de nuestra existencia implica que ese yo “no puede dar cuenta por sí mismo de su propio estar ofrecido y referido a la alteridad” (Ale, 2014, p. 19); es un Yo que está en sí, pero entendido esto “en sentido inverso y anterior al recogimiento para sí y *desde sí* que supone la conciencia en el movimiento intencional del sobre sí” (Herrero, 2000, p. 262). Soy yo, en tanto que respondo a eso que me llama, a la voz que viene desde lo inmemorial que no es algo pacífico. Es perturbador porque

Es una orden anárquica, sin origen, sin fundamento, que tiene sin embargo una dirección, que viene hacia mí, que me ordena, que me obliga, que se dirige a mí y me dirige, con una frontalidad vertical infalible que golpea sin llamar, sin avisar, que viene de afuera para ser mi insomnio, mi locura, y que a su vez, en mí, se hace dirección: la orden me dirige, me ordena hacia el otro (Mejía, 2010, p. 85).

Esa demanda del Otro sobre el yo es la que hace posible que surja la identidad del sujeto, en la línea de la recurrencia que expone Lévinas, así según Aguirre Lévinas

está arrancando la subjetividad del terreno en el que usualmente se había considerado, permitiéndole esto formular que, en tanto la subjetividad se halla ahora en un terreno anterior a la relación conciencia-ser, ésta asegura su estar fuera del ser, como en un exilio, expulsión por fuera del ser (Aguirre, 2012, p. 76).

El sí mismo es puesto en cuestión bajo estas nuevas condiciones, puesto que se constituye fuera del ser o fuera de cualquier seguridad ontológica. Se es en el seno de la donación, del darse a ese otro, no dándose como otorgando sentido, sino regalándose al otro y concretando la bondad del bien. En esencia, el Mismo es puesto en cuestión por el Otro, pero es una acción que:

Lejos de encerrarme en la “vergüenza de mi libertad” constituye una experiencia positiva de salida en la que la dignidad del sujeto no consiste en auto-fundarse sino en devenir el único respecto de una verdad venida de otra parte, una verdad que no revela nada más que esta distancia infranqueable, pero siempre ya franqueada y por la que la palabra, animada por el más allá del sentido, constituye la experiencia positiva de un encaminarse hacia otra parte (Liviana, 2011, p. 151).

Lo ético en una perspectiva anárquica se comprende como la convergencia de exigencias infinitas sobre un Yo, uno que es concebido como “una conciencia no-intencional que permita reconocer en el otro la estructura más profunda, pre reflexiva y an-árquica de la subjetividad” (Herrero, 2005, p. 386). Mi responsabilidad ante el Otro no se concreta en un orden determinado, tampoco fundamenta una comunidad de la ley; su base viene de fuera, desde otro cuya alteridad no la puedo representar en mi conciencia.

Aceptar la constitución del Yo a partir del Otro hace imposible cualquier perspectiva esencialista del Yo, cualquiera en la que se vea como señor de sí y del mundo. Es por esta idea que resulta crucial este concepto en el proyecto levinasiano, pues “solo en una instancia pre-originaria es posible una relación ética a-conceptual, donde se acoge al otro sin entenderlo, mucho antes de haberlo comprendido, porque es lo auténticamente otro

(Conesa, 2008, p. 223). Una relación en la que no se ejerza la violencia sobre el otro, se trata de anteponer la deferencia y la responsabilidad en ese encuentro con el que es distinto a mí.

Para concluir este componente de comentaristas, quisiera detenerme un poco en esta idea de violencia, sin pretender realizar un análisis exhaustivo. Siguiendo a Liviana (2011) vemos cómo en Lévinas hay una inversión de sentidos en cuanto a la violencia. Esto, especialmente, en *De otro modo que ser*. Mientras que, de manera común, hemos asumido la violencia como caos o desorden, para Lévinas esta se manifiesta, primordialmente, por el sincronismo y el orden; por su parte, la paz, aparece como la que tiende a cierto desorden, al trastorno de un Yo que ya no puede ser para sí:

De ahí que, en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, la diferencia (o diferencia) entre la guerra y la paz se enunciara más precisamente como la diferencia entre un pensamiento del origen y un pensamiento de la anarquía. Si la guerra es el ser, su incesante reordenamiento, la paz “de otro modo que ser” desordena el orden del ser. Interrumpe, como se ha visto, el movimiento de su expansión, de su incesante disposición en el espacio, produciéndose como tiempo de la novedad (Liviana, 2011, p. 158).

La anarquía nos acerca a la paz, el orden del ser y los totalitarismos políticos que produce la ontología estarían del lado de la guerra, del lado del esfuerzo por eliminar la multiplicidad y la novedad. El orden en el que todos somos iguales resulta siendo el principal enemigo de la ética y de cualquier relación humana real. Por ello, para finalizar, me refiero a los temas de la justicia y la política siguiendo la interpretación de Simon Critchley, quien propone que Emmanuel Lévinas ofrece una ética del anarquismo que se

une posiblemente a una propuesta política anárquica, o al menos esto fue lo que permitió pensar Dussel en el apartado anterior, a la necesidad de pensar las mediaciones en el Estado que extiendan esta relación Yo-Otro a la justicia. Emerge el supuesto de un sujeto contemporáneo que contiene un carácter “árquico”, el cual se traduce en la afirmación de un sujeto soberano capaz de auto-generarse o auto-regularse producto de contar con un “principio” constitutivo que lo hace posible. Al respecto, “Lévinas sostiene que la subjetividad ética es afectada por el otro de un modo que pone en cuestión la pretendida soberanía y autonomía del yo. En este sentido la relación ética con el otro es anárquica, algo que para Lévinas no está desprovista de significación política” (Critchley, 2010, p. 126). Así las cosas, tenemos frente a nosotros un anarquismo de la infinita responsabilidad donde la meta de la acción responsable es el cultivo de la libertad del otro. Desde la perspectiva de Critchley hay en este pensador una potencia en el campo político, puesto que es plausible proponer que:

en el núcleo de la política hay una práctica anárquica del disenso democrático, articulado en torno a una demanda ética que surge en una situación de injusticia que promueve el estado anímico de la indignación que, desde mi punto de vista, constituye la primera emoción política” (Critchley, 2010, pp. 127-128).

Estamos frente a una pregunta por los modos de gobierno, especialmente democráticos, y las formas de democratización que suponen una acción basada en una demanda ética. En ésta, inicialmente, aparece una hetero-afectividad antes que una auto-afectación. Si bien este no es el objetivo de este apartado y tampoco de este trabajo, es posible dejar abierta la pregunta sobre la posibilidad de una concepción de lo político y de la justicia con una base

heterónoma, en la que los vínculos se constituyan bajo este baremo sensible o de disposición a los otros de Otro.

Substitución

Uno de los principales críticos de la teoría del sujeto de Lévinas fue Jacques Derrida. Este último en su libro *Violencia y Metafísica* hace una reconstrucción de la idea de reconocimiento que, desde su interpretación, subyace en *Totalidad e Infinito*. Denuncia, a su vez, cierta imposibilidad de trascendencia en esa relación entre el Yo y el Otro que Lévinas nombra como “enigma”. En la obra de este filósofo, siguiendo a Derrida, la subjetividad es asumida como la compañera del enigma y de la trascendencia que perturba al ser; es decir, como aquella que es interpelada desde la exterioridad y encuentra en la acogida u hospitalidad la manera de recibir ese llamado. No obstante, en la crítica que hace Derrida se denuncia una no resolución de ese modo de recibir al otro sin totalizarle; en definitiva, Lévinas no logra escapar a la ontología en su proyecto y se queda sin resolver la pregunta ¿Cómo es posible acoger al otro sin categorizarle? Problema que, al parecer, aún allí y en algunos artículos posteriores, dificulta el desarrollo de sus ideas.

Antes de seguir quiero traer a colación las palabras de Derrida que ilustran la que considero su crítica central al proyecto levinasiano:

Así de la negación de la exterioridad espacial (finita), es quizás que su sentido es finito, no es positivamente infinito. Lo infinitamente otro, la infinitud de lo Otro no es lo Otro *como* infinitud positiva, Dios o semejanza con Dios. Lo infinitamente otro no sería lo que es, otro, si fuera infinitud positiva y si no guardase en él la negatividad de lo in-definido, del *ápeiron*. ¿No significa «infinitamente otro» en primer lugar aquello cuyo final no puedo alcanzar, a

pesar de un trabajo y una experiencia interminables? ¿Se puede respetar al Otro como Otro, y expulsar fuera de la trascendencia, como quisiera Lévinas, la negatividad, el trabajo? Lo infinitamente positivo (Dios), si estas palabras tienen un sentido, no puede ser infinitamente Otro. Si se piensa, como Lévinas, que lo Infinito positivo tolera o incluso exige la alteridad infinita, hay que renunciar, entonces, a todo lenguaje, y en primer lugar a la palabra *infinito* y a la palabra *otro*. Lo infinito no se entiende como Otro más que bajo la forma de lo in-finito. Desde el momento en que se quiera pensar lo Infinito como plenitud positiva (polo de la trascendencia no-negativa de Lévinas), lo Otro se hace impensable, imposible, indecible. Es quizás hacia ese impensable-imposible-indecible hacia lo que nos llama Lévinas más allá del Ser y del Logos (de la tradición). Pero esta llamada *no debe poder ni pensarse ni decirse*. En todo caso, el que la plenitud positiva del infinito clásico no pueda traducirse en el lenguaje más que traicionándose mediante una palabra negativa (in-finito) sitúa quizás el punto en que con mayor profundidad el pensamiento rompe con el lenguaje. Ruptura que, en adelante, resonará a través de todo el lenguaje. Por eso los pensamientos modernos que no quieren distinguir ni jerarquizar el pensamiento y el lenguaje son esencialmente, por cierto, pensamientos de la finitud originaria. Pero entonces deberían abandonar la palabra «finitud», prisionera para siempre del esquema clásico. ¿Es eso posible? Y ¿qué significa *abandonar* una noción clásica? (Derrida, 1989, pp. 153-154)

En esta cita, Derrida manifiesta sus inquietudes frente a las pretensiones del proyecto levinasiano. Si bien, resulta claro que en *Totalidad e Infinito*, Lévinas ha propuesto que el rostro aparece como expresión o discurso y que él habría desarrollado una relación ética primaria con ese rostro que precede a la ontología, no queda justificado cómo se hace con

el lenguaje que, en sí mismo, es ontológico y violento por su carácter tematizador y de apropiación. Derrida reconoce que en sus reflexiones el autor adoptó la idea de infinito de Descartes que presenta como un infinito positivo, con capacidad de existir y ser nombrado y, aun así, permanecer separado del Yo; sin embargo, argumenta que el parricidio que intenta cometer Lévinas falla porque no logra romper con la tradición filosófica totalizante.

Lévinas reclama que el Otro es radicalmente otredad del infinito positivo, por lo cual resulta impensable e imposible, pero, a pesar de ello, insiste en pedirnos que nos dirijamos a lo impensable más allá de la tradición del ser y del logos. Esta exigencia le resulta inconcebible a Derrida ya que, para él, la contemplación de lo impensable es posible en la *No filosofía*, pero solo puede ser conocido a través de la Filosofía, necesariamente siempre tenemos que filosofar y, por este camino, usar el logos de la tradición tal como lo ha hecho este fenomenólogo, al menos en toda su obra hasta llegar a *Totalidad e Infinito*. El lenguaje que emplea en esta obra está plagado de metáforas y expresiones sobre la espacialidad que, indudablemente, capturan esa relación con el Otro, por ejemplo, recordemos que a través de su análisis del deseo proponía que el Otro aparece como realmente exterior al sujeto, tomará distancia de ello en *De otro modo que ser* en la que retoma la crítica del pensador francés sobre su reducción de la relación Otro-Sujeto a categorías espaciales.

Para contrarrestar estas dificultades en esta obra de madurez, Lévinas introduce la *proximidad* como aproximación original al Otro, previa al lenguaje o dicho ontológico, y pre-original ante el mismo ser. Una de las hipótesis de esta segunda gran obra es que “el Otro afecta al Yo antes de que el yo intente ser afectado”. Lo anterior hace de la respuesta del yo, una respuesta que aparece previa a cualquier pregunta o, en sus términos, se expone el *Decir* antes de cualquier *Dicho*. La proximidad y el rostro del Otro están más allá del conocimiento, de la intencionalidad, y de la acción, por tal razón su recurso a la anarquía y

a la pasividad. La primera, la anarquía es lo pre-original, o lo sin-origen, y la pasividad es la misma proximidad, ese modo en que se constituye el sujeto sin la necesidad de la presencia y en un tiempo diacrónico. Recordemos que al referirse a la pasividad usa las expresiones rastro o huella como eso que perturba el presente sin permitirse estar determinado por el *arqué* de la conciencia, se asume como un signo excepcional que lleva un significado y que nunca puede ser encontrado en presente, es lo siempre pasado o eso que está más allá de la comprensión. Como no intencional, “esta pasividad señala una responsabilidad An-árquica” (Simmons, 2003, p. 53) y es en esta responsabilidad en la que tiene cabida la substitución, pues en la pasividad se funda la posición del yo en el sí mismo como expuesto al Otro en calidad de rehén, así *el Yo debe substituir al sí mismo por el Otro*. Es una responsabilidad que implica ser radicalmente para el Otro, pero sin aniquilar el yo o, en otros términos: un yo que no se puede separar de la responsabilidad por el Otro. La recurrencia es vital para la Substitución porque permite echar hacia atrás el Yo, gracias a la confrontación del Sí mismo por el Otro en su proximidad, porque “el sí mismo es subjetividad en el sentido que éste se conoce a sí mismo solamente como sujeto para Otro” (Simmons, 2003, p. 53). Este movimiento en el que se substituye al otro, del que me ocuparé ampliamente a continuación, muestra a un sí mismo con dos partes en su unicidad: A. Parte uno: es tanto para sí mismo. B. Parte dos: es para el Otro. La apuesta es por la “instauración de un ser, que no es *para sí*, que es *para todos*, que es a la vez ser y desinterés; el *para sí* significa conciencia de sí; el *para todos* significa responsabilidad para con los otros, soporte del universo (Lévinas, 1987, p. 185). El sujeto es autoconciencia para todo o para lo infinito y responsable por los otros, es, como se dijo, una pasividad desaparecida bajo la proximidad por la fuerza de una alteridad en mí.

Estos dos temas, anarquía y sustitución, nos obligan a volver a la obra *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, no quiero continuar sin señalar que en el tratamiento de estos dos tópicos, así como de otros más, es una obra sorprendente por varias razones: 1. Es una apuesta de un filósofo por llevar la filosofía misma a un límite en el que ya no cabe lo *Dicho* y se refleja la experiencia como sustento de todo. 2. Es una reinención de alternativas para Occidente, en términos del fundamento de las relaciones entre los seres humanos. 3. Está escrita en un lenguaje hiperbólico y exaltado en el que el autor muestra su esfuerzo por describir eso *más allá de la esencia*. Tomando distancia de mis apreciaciones, reconozco que en ella la relación Yo con el Otro es llevada al límite como asunto conceptual de fondo. Allí, una de sus preocupaciones es lograr un cambio en el terreno de la subjetividad, no en el *inter-esse*, o terreno de la esencia, sino en el para-el-otro, o terreno de la sustitución.

Ya vuelvo a nuestro asunto, el énfasis puesto por el autor es en la abertura de la responsabilidad respecto al Otro hasta llegar a la sustitución del *para el otro* de la responsabilidad, como reiteramos en el apartado anterior: la relación primera de la subjetividad no se da en términos de libertad e identidad, sino en la perspectiva de la responsabilidad. Yo soy único, pues soy el único rehén del Otro. Mi ser se deshace en sustitución a mí y no a otro, gracias a ella no soy otro, sino que soy yo. No puedo transferir la responsabilidad, ni puedo ser reemplazado. El Yo soberano se depone ante el Otro y encuentra en la responsabilidad el lugar para definir la identidad misma del Yo, el lema levinasiano podría ser: *soy yo en la medida que soy responsable*. Puedo sustituir a todos, pero nadie me puede sustituir, idea potente a la que quiero agregar las reflexiones de Lévinas:

Esta anarquía de la recurrencia a sí, más allá del juego normal de la acción y la pasión donde se mantiene –donde es– la identidad del ser, más acá de los límites de la identidad, esta pasividad sufrida en la pasividad por medio de una alteridad en mí, esta pasividad de la recurrencia así que, sin embargo, no es la alienación de una identidad traicionada, ¿qué otra cosa puede ser más que la substitución de mí por los otros? No es, sin embargo, alienación puesto que el Otro en el Mismo es mi substitución del otro conforme a la *responsabilidad*, por la cual, en tanto que *irremplazable*, yo estoy asignado (Lévinas, 1987, p. 183).

La anarquía nos ha situado más acá de los límites de la identidad y de la acción, asumimos que el sujeto sufre en pasividad por la irrupción de la alteridad que surge desde lo inmemorial. Podemos proseguir formulando una pregunta por la identidad de ese Yo, o de ese sujeto, sin caer en las redes ontológicas, la vía es la substitución como el modo en que el Otro se encuentra en el Mismo, quien no lo puede constituir desde su libertad, sino que el Otro constituye al Yo dentro del Mismo por la responsabilidad que le asigna ya a la que puede responder de manera exclusiva, “este es el giro fundamental de Lévinas frente a la postura filosófica occidental. Esto es trascendencia, metafísica. Este proceso lo llama substitución (Losada, 2005, p. 53). Como vemos, implica una nueva concepción de la subjetividad, definida por la pasividad previa a toda actividad o libertad; subjetividad que logra salir del ser y que encuentra su significación plena en su substitución por el Otro, en la responsabilidad original —anterior a su libertad— que le llama desde el rostro del otro (Losada, 2005, p. 57). En toda esta perturbación, el sí mismo es provocado por el sufrimiento del Otro, ha sido asignado por él y en ese llamado del otro se curva sobre sí, porque opera una deposición del Yo al encontrarse, empíricamente, en primer lugar el Otro.

El que es llamado a responder por el Otro encarnado, también está encarnado y solo puede responder con hospitalidad concreta. Al descubrirse ese Yo como sí mismo para el Otro observa cómo la responsabilidad aumenta. Lévinas ya nos decía que “entre más justo soy, más culpable soy”. En esta relación de sustitución, el yo es llamado por el Otro para tomar su lugar, en ser-para-el-otro sin reciprocidad, pues su asunto es la totalidad que muestra su huella en ese rostro del Otro y nadie puede sustituirme porque “el Sí mismo es Sujeto; está bajo el peso del universo como responsable de todo (Lévinas, 1987, p. 185). El Otro es más alto y más pobre que Yo, es un rastro del infinito y de una partida que invierte el *arqué* en anarquía al no ser término de mi experiencia, sino origen de mi ser responsable, de eso que me hace único porque la sustitución no es el acto de sustituir: “Es una pasividad anterior a todo ejercicio. Antes de cualquier posible acto estoy reclamado. De manera que la responsabilidad no me deja asentar el pie y fijarme sobre mí mismo (Oroz, 1998, p. 44). El Yo se yergue como responsabilidad insustituible e individuada, como el nombre intercambiable por excelencia y el único capaz de sustituir a los otros, logrando de este modo trascender el ser. Con este breve marco se han dibujado aspectos generales de la Sustitución, quiero concentrarme ahora en dos aspectos generales: 1. El ser-para-el-otro de la Sustitución. 2. El papel del lenguaje en esta respuesta del Yo al Otro. En la misma obra de Lévinas y en otras fuentes consultadas; estos serían los dos grandes ítems en los que se concentra su respuesta a Derrida.

Sustitución como ser-para-el-otro

En la Sustitución, el primer aspecto que se percibiría es la existencia de una idea de lugar o cambio de posición. Lévinas es consciente de ello, por eso, lo primero que aclara es

que no es solo eso, evitando así las críticas por su gramática la espacialidad. Precisa el autor que el lugar en el que el Otro está expuesto es un *no lugar*, “o si se quiere, un lugar que no puede encerrarse en ninguna categoría ontológica. La substitución no es alienación porque si lo fuera supondría un yo que se vuelve extraño a sí mismo” (Mèlich, 1998, p. 136). El Otro entra en el Mismo por el Yo gracias a que el Yo se comprende como “mi substitución del Otro conforme a mi responsabilidad” por la que me encuentro asignado; a la substitución del otro por mí la concibe Lévinas como una alteración que llama lo Otro-en-lo-Mismo y nos ofrece una descripción de ella en los siguientes términos:

Ser en-sí, acorralado así hasta el punto de substituirse a todo lo que os empuja en este no-lugar, precisamente eso es ser en-sí –más acá de su identidad– dentro del Otro, la expiación que soporta el peso del no-yo no es ni triunfo ni fracaso (Lévinas, 1987, p. 185).

Frente al otro, cuya vulnerabilidad le caracteriza, el sujeto se encuentra determinado, liberado de lo egológico, gracias al destino que se le impone: ser-para-otro, ser responsable por él. No podemos confundir la Substitución con una actitud voluntaria, emotiva o mística, ya que en todo ello se partiría de un sujeto con previa conciencia a su actuación. El sujeto es producido él mismo por la presencia del Otro como responsabilidad y necesitado de su cuidado. No hay relación interesada, existe un desinterés que suspende la esencia y que invierte el ser en su subjetividad, sobre ello el autor señala que una de las principales consecuencias:

En esta substitución en la que la identidad se invierte, en esta pasividad más pasiva que la pasividad conjunta del acto, más allá de la pasividad inerte del designado, el sí mismo se absuelve de sí ¿Libertad? Otra libertad distinta a la

iniciativa. Mediante la substitución de los otros, el sí mismo escapa a la *relación* (Lévinas, 1987, p. 183).

Este es el modo en que el Yo se relaciona con lo Infinito como irreductible a la tematización. Por medio de la *substitución* el *infinito* afecta al yo de manera an-árquica, es decir, sin que pueda dominar este vínculo ya sea tratando de conocerlo o de controlarlo. Mostrando pues el sentido último de la responsabilidad al pensar al Yo como pasividad absoluta del sí-mismo. El Infinito, en este sentido, se imprime como huella en la pasividad absoluta, en el Yo, previo a cualquier libertad; por tal motivo, lo único originario del yo es actuar conforme a esa responsabilidad de más por el Otro que surge de la irrupción de lo infinito en lo Mismo. La pasividad absoluta consiste en substituirse al Otro, ser rehén del otro, logrando así otro modo que ser, liberarse de la relación con el ser como constitutiva del Yo. Vistas las cosas de esta manera, la noción de substitución rebasaría cualquier intercambio del Yo por el Otro. Lévinas defiende una alteridad absoluta que hace imposible la reciprocidad en la relación ética de responsabilidad, que solo es posible si partimos de concebir la subjetividad humana no como autonomía, “sino *sujeción* al otro en el que a recurrencia «sería el último secreto de la encarnación del sujeto», «subjetividad de una pasividad sin fondo» (AE 178)” (Herrero, 2000, p. 264). El sujeto deja de ser hospitalario o anfitrión y pasa a ser rehén del Otro, es decir: se encamina a la expiación de esa acusación que está antes de toda culpa.

Recordemos que en esta propuesta el Bien precede todo este entramado. No obstante, su idea es que el Bien no puede hacerse presente ni entrar dentro de la representación, porque “el presente es comienzo en mi libertad, mientras que el Bien no se ofrece a la libertad, sino que me ha elegido antes de que yo lo elija” (Lévinas, 1987, p. 55). Nadie es bueno por su

propia voluntad, nadie es esclavo del Bien, pero a todos nos atraviesan de forma inconsciente los rayos del bien sin que podamos evitarlo, no somos libres. La subjetividad conquista su no-libertad a través de la bondad del Bien, en la que “toda mi intimidad queda investida para-con-el-otro a mi pesar” (Lévinas, 1987, p. 56). Siguiendo este argumento, no me puedo desembarazar del Bien y mi responsabilidad para-con-el-otro me viene dada por ese fondo de pasividad absoluta.

El sujeto en este punto es el sujeto del deseo metafísico, “del deseo de lo no deseable, esta responsabilidad para con el prójimo, esta sustitución del rehén es la subjetividad y la unicidad del sujeto (Lévinas, 1987, p. 195). El Otro, en cuanto irrepresentable y huella de lo infinito, libera al Yo de esa posición de sí y de la presencia, porque su responsabilidad viene del pasado y supera su presente. En cuanto al Otro, la sustitución es “el-uno-para-con-el-Otro” y el “uno-por-el-Otro”, el ser de sí mismo que se desgarrar porque el Otro, distinto a mí, me llena. Nos dice Herrero que con la cita de Celán que emplea para abrir De Otro Modo que ser, “Yo soy tú, cuando soy Yo”, “Lévinas anticipa en esta frase el contenido de su exposición y anuncia la lógica de la sustitución en la que la subjetividad se ve destinada a «ser» sujeto del otro: «El sujeto es rehén» (Herrero, 2000, p. 244). Los fundamentos de la Substitución se encuentran en esa experiencia radical del otro, agotando así cualquier intento por establecer similitudes entre el Yo y el Otro, por defender la visión del Otro como una suerte de *alter ego* que, en definitiva, termina siendo otro modo de ser Yo, el autor insiste en que

La unicidad del yo, *abrumado* por el otro en la proximidad, es el otro en el mismo, es psiquismo. Pero soy yo y ningún otro quien es rehén de los otros; mi ser se me deshace en sustitución a mí y no a otro y es gracias a esta sustitución que yo no soy “otro”, sino que soy yo. El *sí* mismo dentro del ser es

exactamente “no poder desentenderse” de una asignación que no pretende ninguna generalidad (Lévinas, 1987, p. 200).

Lévinas nos plantea un modo en que esta alteridad se encuentre en el mismo sin alienación, algo semejante a la encarnación, en la que está el otro como-ser-en-la-piel de ese Yo, o como que éste tenga al otro en su piel. El sí mismo precede a la experiencia que el Yo pueda hacer de sí, gracias a la substitución del otro. Por esta vía, el sujeto logra constituirse como incondicionado y, a su vez, este incondicionado le confiere sentido al ser. Esto le permite a Lévinas alcanzar su cometido, a saber: descentrar la subjetividad, entendida clásicamente como su principio y fin de su propio movimiento, así como autónoma y libre, o, como sustrato de operaciones. Solo a partir de un fondo previo de responsabilidad, de Bien, inscrito en mí sin que mediase mi voluntad en ello es que puede comprenderse esta condición del Yo como Substitución. No hay sacrificio en esta acción, así como tampoco despliegue de características o condiciones morales del sujeto, el sentido de mi identidad de sujeto lo recibo desde el otro que está en mi piel, por ello el ser no se sostiene y adviene ese “de otro modo que ser”, porque el Otro no es, bajo ninguna circunstancia, otro-yo u otro-sí-mismo.

El Yo inicia aquí siendo huésped, pero al considerarse a sí mismo sujeto por otro es que se ve atrapado por ese Otro, “bajo la acusación de todos, la responsabilidad para con todos llega hasta la substitución. El sujeto es rehén (Lévinas, 1987, p. 180). Solo el rehén es aquel, cuya unicidad, resiste la substitución. Como hemos mencionado, la meta de Lévinas es socavar la primacía de la intencionalidad, no se trata solo de la subordinación en la sujeción al Otro como quien determina al Yo. El sujeto como huésped/anfitrión es, simultáneamente, rehén de ese ante quien se dispone, por quien es cuestionado y

perseguido. Esta condición de rehén, de la substitución del otro en mí, es la que hace posible la subjetividad, en la que hay una libertad distinta a la iniciativa que le permite al sí mismo escapar de la cárcel de la generalidad.

Ser rehén, más que una condición sería una incondición; es la característica de esa relación ética incondicionada que describe el encuentro entre el Yo y el Otro o de lo Otro-en-lo-Mismo. La salida que implica el ser rehén del otro es un llamado a la desaparición del Sujeto en el Otro, a sabiendas de que el “por” de ese por-el-otro es un “por” de *substitución*, o de *otro modo que Ser*. Sin embargo, la incondición de rehén no limita al sujeto en su acción, él ha llegado a este punto porque es perseguido y se le demanda una respuesta solidaria. No olvidemos que la substitución es “la posibilidad de ponerse en el lugar del otro, que remite a la transferencia del “por el otro” al “para el otro”, y dentro de la persecución del ultraje infringido por el otro a la expiación de su falta por mí (Lévinas, 1987, p. 188). Solo mediante la sensibilidad y la afección, el Otro puede alterar la conciencia de ese Sí mismo, al darse tal hecho se asumirá la estructura subjetiva como aquella en la que está puesta una idea de Infinito como peso del Otro que soporto pasivamente, pero que me incomoda y me obliga a hacer algo con eso que causa alergia y me saca del lugar de tranquilidad. La respuesta es la solidaridad o la donación, “en este sentido, el sí mismo es bondad o está bajo la exigencia de un abandono de todo tener, de todo lo *suyo* y de todo *para sí*, hasta llegar a la substitución (Lévinas, 1987, p. 188). Soy responsable para-con-el-otro, de una responsabilidad que no ha comenzado en mí, pero de la que soy preso, pero que, de manera simultánea, me libera del ahogamiento del Yo en el Sí mismo bajo el modo tautológico de la identidad. Es el Otro quien se aproxima al Yo con su exigencia de justicia, le reclama una responsabilidad que no puede evitar. La relación

con la alteridad dada por la sensibilidad, que se entreteje en la ética, es la que hace posible el sentido y la objetividad en general.

El sentido es la vía de entrada al segundo aspecto, el papel del lenguaje en la respuesta del Yo al Otro. Aclaro que no me extenderé en este punto porque se ha tocado en capítulos anteriores. El punto de partida es aclarar que en su discusión sobre la Substitución, Emmanuel Lévinas hará una defensa del *Decir* como lo propio, al representar el hambre del Otro y al tener un carácter anárquico. En una cita anterior a la introducción de la refelexión sobre la *substitución del infinito* recuperaba la idea de Lévinas de que en la substitución deseamos lo indeseable, esto es, en tanto que inenarrable e irrepresentable.

Esta descripción corresponde a la denominada “reducción filosófica” por parte de Lévinas, entendida como el moverse al tiempo del Decir para re-decir continuamente lo Dicho. El lenguaje de la substitución es un lenguaje pre-original que se mueve en medio de un lenguaje en el cual el *Decir* y lo *Dicho* son correlativos, pero en el que, esencialmente, el *Decir* se subordina a su tema. Lévinas comprende, tal como se ha aludido en otros apartados, que el precio de la manifestación de lo otro implica la subordinación del *Decir* a lo *Dicho*, o a los sistemas lingüísticos y a la ontología; hablamos de un lenguaje esclavo y necesario, algo descorazonador,

Pero el Decir no se agota en apofántica. La apofántica supone el lenguaje que responde por la responsabilidad y la gravedad de esta respuesta no se mide por el ser. En efecto; la imposibilidad de declinar la responsabilidad no se refleja más que en el escrúpulo o el remordimiento que precede o que sigue a ese rechazo (Lévinas, 1987, p. 49).

El *Decir* no se define aquí de manera lingüística, la nota característica de éste es que hace posible la exposición y la donación del Sí mismo ante el Otro. Cuando el Otro me interpela, tomo la palabra y le respondo, la exposición del sujeto produce el sentido ético en el lenguaje como *Decir*. Un lenguaje que no intenta capturar al Otro, aunque luego deba enfrentarse a los riesgos de lo *Dicho*, es el que atraviesa este encuentro.

El lenguaje no es primariamente *Dicho*, apofánsis o expresión, su modo de acontecer fundamental es Decir, como comunicación y apertura a Otro, o como salida de lo egológico. En ese sentido, siguiendo la gramática levinasiana, “el lenguaje no *es* un sistema, sino, en su origen primordial supuesto por todo sistema, un *acaecimiento*” (Ale, 2014, p. 24). Cuando el Yo habla logra trascenderse, es capaz de establecer relaciones con aquello que está fuera de sí o más allá de él, por eso el *Decir* es anárquico al vincularnos con un tiempo pasado e irrecuperable, inmemorial y pre-originario. Esta es la base de la substitución, ese suelo irreductible que, incluso, se resiste a lo *Dicho* y por eso el llamado a des-decir lo *Dicho* como el trabajo para los filósofos que postula Lévinas, así, lo *de otro modo que ser* “se enuncia en un decir que también debe desdecirse para, de este modo, arrancar también lo *de otro modo que ser* a lo dicho en lo que lo de otro modo que ser comienza ya a significar otra cosa que un *ser de otro modo*” (Lévinas, 1987, p. 50). Este *Decir* filosófico necesita desdecirse de manera constante y el camino es alternar *Decir* y desdecir, se introduce entonces la diacronía en el lenguaje a la que tanto ha convocado Lévinas. Tejer y destejer el lenguaje, como movimiento en el que el *Decir* logra que la palabra abandone su pretensión de fijar un sentido y, asuma, que el sentido se da en esa posibilidad misma de ir y venir. Con la substitución comprendemos las consecuencias que ha tenido en la relación con los otros el otorgarle a la palabra un uso exclusivo que intenta detener el flujo de lo múltiple. Lévinas se esfuerza por convertir la palabra en don y ofrenda

para el Otro, en exposición a él, y producto de este encuentro derivar cualquier signo, porque

La substitución no es un acto, es una pasividad que no puede convertirse en acto, algo más acá de la alternativa de acto-pasividad, la excepción que no puede plegarse a las categorías gramaticales como nombre o verbo, si no es en lo Dicho que las conceptúa. Se trata de la recurrencia, que no puede decirse más que como en sí o como el revés del ser, como de otro modo que ser (Lévinas, 1987, p. 186).

Aquí hay una experiencia del cara-a-cara con el Otro, se da en el núcleo del *Decir* pre-originario, y de ella se deriva el lenguaje como *Dicho* o sistema de signos. Por eso la subordinación del *Decir* a lo *Dicho*, más que traición, es el precio que exige la manifestación del decir, la manifestación de la trascendencia o de eso más allá del ser. La tarea del des-decir logra la persistencia de esa condición injustificable de lo otro, y de la subjetividad misma, reafirmando su condición como unidad pre-sintética, pre-lógica e indivisible de ese *Decir* que siempre se cuele en lo *Dicho*, en la responsabilidad de más y en la respuesta incompleta al Otro. Esta subordinación nos recuerda que nunca es suficiente, que siempre se escapa lo totalmente adecuado, que todo signo está precedido por la trascendencia que implica un acercamiento al Otro, movimiento que no constituye un tema que pueda conocer, por el contrario, muestra el abismo del compromiso irrecusable ante el que siempre estaré instado a responder.

Lo Otro-en-lo-Mismo pone en evidencia que no toda significación es de carácter intencional, existe algo más allá, algo que se juega en la significación del encuentro cara a cara en el que se es para el otro. Para Lévinas “es mi responsabilidad para con el otro quien

forma el *para* de la relación, la misma significancia de la significación que significa en el *Decir* antes de mostrarse en lo *Dicho*” (Lévinas, 1987, p. 164). De ella se desprende toda significación intencional que se explye en lo *Dicho*, por tal motivo: tener un sentido significa ser-para-el otro, ser responsable de él.

Antes de pasar al apartado final que compone este subcapítulo, tal como se ha hecho en este trabajo, haré algunas precisiones sobre lo expuesto en torno a la substitución en Lévinas de la mano con otros autores. Siguiendo a Campos (2013), de acuerdo a Lévinas en la substitución uno de los elementos esenciales es el sentir; éste supone un estar-para-el-otro, es decir que todo movimiento comprensivo del Otro implica antes un acogerle hospitalariamente que luchar contra él, un ofrecer al otro lo que se tiene, sea la piel, el pan, el cobijo, por tal razón, la significación pre-originaria del mundo se encuentra en el sentir al Otro. La substitución viene a constituir el momento supremo de la relación entre el Mismo y el Otro. “Es una certeza que remite a los orígenes, a un pasado anterior a todo tiempo” (Oroz, 1998, p. 44). Relación de carácter ético porque no puede encerrarse en ningún lugar, en ninguna intención y en ningún *Dicho*.

No olvidemos que substituir al Otro no se trata de poner al Otro en mi lugar, ni de amarle más que a mí mismo porque “no hay lugar para tal elección. Antes de toda elección el otro arrebató mi cuidado” (Oroz, 1998, p. 45). Soy un sujeto sujetado o asido al otro para poder ser, mi condición es estar debajo soportando todo y a todos, como nos recuerda Conesa (2008): “el sujeto es rehén en tanto que está «en cuestión», allí donde pasivamente se encuentra contestado, interpelado, acusado, perseguido, encausado” (p. 230). En la propuesta filosófica levinasiana es mi incapacidad de actuar por voluntad propia ante el llamado del Otro y la fuerza de atracción de su demanda la que engendran mi actuación y dan significado a mi existencia, en esa medida:

Lo que confiere mi identidad, en cuanto substitución de mí por los otros, es, por consiguiente, mi estar de antemano «asignado» por y para el otro en la responsabilidad infinita. Lévinas es consciente del peligro de alienación que entraña esta forma de entender la subjetividad en la que la propia identidad parece ser traicionada o, cuanto menos resulta «invertida». Sin embargo, Lévinas propone está lejos de la alienación puesto que mi substitución del otro ha de ser leída como «el Otro en el Mismo» (Herrero, 2000, p. 269).

El Otro en el Mismo como revelación del otro y no como develamiento del ser, como relación ética y no como manifestación ontológica subyace en esta propuesta. Es por eso que “Así, mientras mi Decir constituye el acto por el cual yo me expongo al otro, el Decir del otro apunta a su interpelación a hacerme responsable de él (Ale, 2014, p. 23), no dejemos de lado el hecho que, para Lévinas, en el *Decir* se constituye un orden anterior al ser, uno que remite a la responsabilidad del uno-por-el otro.

Sobre substitución y pasividad: varias voces sobre Emmanuel Lévinas

Si bien en este apartado se ha mencionado con frecuencia el concepto pasividad, creo necesario poner en perspectiva los ecos que ha tenido la propuesta de Emmanuel Lévinas en otros autores. Quiero cerrar este capítulo de la siguiente manera: en una primera parte reconstruir algunas interpretaciones sobre la pasividad desde la filosofía de Lévinas y en una segunda parte, un volver sobre la concepción de sujeto que se decanta en los textos *Humanismo del otro hombre* y *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, a la luz de ciertos cambios en la obra levinasiana. La meta de este último apartado es ofrecer una

visión ampliada de este concepto, atravesado por las nociones, o mejor el sentido de la *pasividad y agencia ética*.

Interpretaciones sobre la pasividad en la obra de Emmanuel Lévinas

Para la intérprete Benda Hofmeyr, la propuesta de Lévinas apela al hecho que cuidar a los otros es una necesidad y no un acto de libertad. De ese modo, no se trata de una decisión racional, sino de una responsabilidad que es previamente sentida porque estamos pasivamente obligados antes de que activamenteelijamos ayudar. Al tenor de lo dicho, la pasividad radical nos habilita para reconocer nuestra responsabilidad frente a la necesidad de los demás y, siguiendo a la intérprete, se puede explicar esta pasividad por la influencia de Jean Wahl en el pensamiento de Lévinas.

Profundizando en el tema, la pasividad radical en Lévinas es una solución para la necesidad del Otro, pero tal consideración resulta un problema para cada ser humano porque saca al yo de su lugar de comodidad. Aunque aclara la autora que, en aras del respeto al proyecto de Lévinas, éste no propuso la pasividad como solución. En esa medida, con la pasividad asistimos al descentramiento del sujeto, al ser presentado como carente de autonomía y soberanía en sus acciones, pero con una posibilidad disruptiva para la agencia ética, de otro modo: aquí el agente se caracteriza por una pasividad radical que pertenece a la agencia y no a la voluntad. Recordemos que para Lévinas, la responsabilidad no es una elección, porque si fuese una elección la ética simplemente serviría a las necesidades del sí mismo y llegaría a ser utilitarista, en sentido contrario, “Lévinas trata de articular la relación frágil e indefinible con el *Autrui* como *esa de la cual no puedo distinguirme a mí mismo*. Más íntima (e inaccesible) que cualquier percepción, experiencia o sentimiento, la

pasividad radical “alcanza” la no-presencia” (Hofmeyr, 2009, p. 17). Esta no-presencia trae consigo el secuestro de la proximidad del Otro que obsesiona al sujeto al punto de la parálisis (una no intencionalidad que sujeta desde fuera). El *Autrui* es secuestrante y paralizante porque el afuera es lejano e inaccesible al sí mismo.

Es posible entonces afirmar que el sujeto es engendrado en la pasividad, se llega a ser tal (sujeto) gracias a la condición de estar sujetado a la alteridad a costa de sí mismo. Asistimos a una necesidad impuesta desde afuera, pero que está paradójicamente alojada en lo más profundo del alma, por ello no es una simple oposición a la actividad; es pasiva porque el Yo se contempla a sí mismo, no obstante esta misma pasividad alberga una potencia en sí al ser una confrontación con el Otro desde lo más profundo del sí mismo. Será entonces la agencia ética la que hace que emerja una fuerza que incapacita nuestras inclinaciones egoístas, ¿Cómo llegó a comprender la intérprete este sentido de la agencia ética en Lévinas? Respondo señalando que, al igual que para todos los que serán tratados en este apartado, para lograrlo realiza un recorrido por la obra de Lévinas y muestra los cambios y tensiones en ella. Considero necesario, para ilustrar este análisis, describir lo hallado por la autora en *Totalidad e Infinito* y en *De otro modo que ser* como camino que allanó esta interpretación de la agencia ética. A continuación realizó lo que acabo de indicar.

TOTALIDAD E INFINITO

Benda Hofmeyr cree que opera una invalidación de la autonomía de la libertad subjetiva. Lo anterior se traduce en la cautela por la resurrección del ego trascendental. En esta obra, desde su perspectiva, también hay una crítica a la incuestionabilidad de la libertad. Para Hofmeyr resulta sospechosa la libertad porque destaca en sí la determinación del otro por el

mismo. El imperialismo del mismo es la esencia total de la libertad, la bienvenida al Otro la pone en cuestión y abre paso a la ética en los siguientes términos, en sus palabras:

La Ética, para Lévinas, luego, constituye el momento en que la libertad arbitraria del sujeto egoísta e individual es contenida, y cuando éste aprende a reconocer su responsabilidad con los otros en lugar de meramente usar o asimilar la alteridad al servicio de su propia economía egoísta (Hofmeyr, 2009, p. 19).

Hasta *Totalidad e Infinito*, la autosuficiencia económica del sí mismo actuaba como condición necesaria para la generosidad ética e implicaba una autopersonificación del existente y una asunción de éste, durante su vida económica en el mundo, como aquel que se cuida por sí mismo y se forma por sí mismo como entidad independiente (autosituado y autocreado); también el existente asumido como algo radicalmente libre y autosuficiente, se constituye en anfitrión del Otro, a quien no recibe con manos vacías, sino con algo para darle.

Por lo anterior, Hofmeyr concluye que Lévinas en esta obra todavía está a favor de una simultaneidad entre la trascendencia y la existencia. El vacío es el centro del ser que abre la dimensión de la interioridad que nos hace capaces de esperar y dar la bienvenida a la revelación de la trascendencia y procede desde algún lugar de la nada. Gracias a ello, el sujeto ético tiene dos condiciones al tiempo: es un sí mismo egoísta o radicalmente libre y es capaz de la autocrítica que hace audible el llamado del Otro al sordo existente.

DE OTRO MODO QUE SER O MÁS ALLÁ DE LA ESENCIA

Hofmeyr encuentra la siguiente idea central en esta obra, “la ética no tiene nada que ver con la libertad”; no parte de mi compromiso o promesa, ni de mi decisión. Ésta viene de un

lugar más alto que mi libertad, de lo previo a la memoria, de lo no presente por excelencia, de lo anárquico o más allá de la esencia. La responsabilidad por el Otro está situada en el lugar donde se anula la subjetividad e impide que ésta sea racional o producto de una elección que sirva a las necesidades del sí mismo y, por tanto, que llega a ser utilitarista. Una promesa presupone una conciencia teórica, un pensamiento intencional que atrapa y luego viola al otro, en consonancia:

El límite de la libertad de la subjetividad no puede verse como privación. Para él, los antecedentes de la libertad significan la divinidad de Dios. O, en otras palabras: “la necesidad de que Dios me elija primero antes que Yo pueda estar en una posición para elegir, esto es, dar la bienvenida a su elección” (Hofmeyr, 2009, p. 19).

De eso se trata la susceptibilidad pre-originaria, de haber sido elegidos. Lo anterior hace que la pasividad radical consista en enfrentar una responsabilidad que no puedo cargar, por algo que no he hecho, pero que no puedo negar sin negarme a mí mismo, es una responsabilidad que

Está alojada *en* mí –la subjetividad es el otro-en-el-mismo– e impone una necesidad de arbitrariedad de mi libertad y de este modo inviste mi libertad o me aligera de mi libertad que no puede, pero me deja en un mal camino (Hofmeyr, 2009, p. 19).

En los trabajos precedentes a esta obra, siguiendo a la intérprete, Lévinas insiste en gran manera en una defensa de la subjetividad. *De la existencia al existente, el Tiempo y el Otro* y *Totalidad e Infinito* se tratan de la trascendencia o de la trascendencia del sí mismo del Mismo, eso se traduce en una defensa de la subjetividad, sin que ello implique eclipsar la

pregunta ética. Paulatinamente, el tema de la subjetividad se desplaza al campo ético plenamente en el que ésta se define en términos de encuentro con el Otro y, a partir de *Otro modo que ser* desprecia cualquier base existencial precedente al encuentro con el otro como la raíz de la subjetividad. Si bien es necesario precisar que es vista desde dos ángulos diferentes y complementarios para el autor: por un lado, está la subjetividad como deseo o placer, en cuyo seno la existencia económica egoísta encarna la libertad arbitraria de la existencia económica (estómago hambriento). Persiste en la persecución ciega de servirse a sus propios impulsos y deseos. Hasta en el placer, el sí mismo es poseído por una negatividad en el corazón de su existencia (esfuerzo por evadir la gravedad de la materialidad y de la soledad, lo absurdo del ser). Por otro, está el sí mismo que no coincide con lo anterior, éste es fruto de su desprecio a la existencia económica del existente. Aquí la susceptibilidad por el Otro deriva de la idea de infinito que deposita en mí, partiendo del hecho que no es una decisión que se realice desde una posición de radical libertad sino desde la radical pasividad de ser elegidos.

Lévinas, por lo tanto, sostiene que el sujeto solamente viene al ser verdaderamente –en cualquier sentido significativo– como sujeto ético, esto es, después que el Otro me ha “convertido” *desde* mí mismo *para* encarar mi infinita responsabilidad hacia los otros (Hofmeyr, 2009, p. 20).

Observamos como en esta propuesta filosófica se insiste en que la existencia económica del existente en el mundo, la cual considera pre-ética o egoísta, es éticamente necesaria. Como conclusión de esta parte, no podemos cuidar concretamente de los otros sin los recursos necesarios adquiridos a través de la satisfacción de nuestras necesidades.

Para ampliar su comprensión de la filosofía levinasiana, Hofmeyr avanza en otra dirección: contrastar la propuesta de Lévinas con la filosofía de Kant, en cuanto a la libertad y la recuperación de ciertos elementos de Jean Wahl presentes en la interpretación que hace Lévinas de la trascendencia. Sobre lo primero, Kant-Lévinas, Hofmeyr reconoce que de acuerdo al filósofo alemán, libertad es libertad de la determinación sobre los deseos e impulsos egoístas. En ese sentido, la voluntad libre debe ser pensada como una voluntad que toma esas decisiones por una ley que es interna a su naturaleza. Una perfecta voluntad racional o santa está determinada solo por sí misma, por una propia legalidad interna, y solo de este modo es libre. Somos seres finitos que luchamos con nuestros deseos. La operación de la ley en nuestra voluntad racional no es algo automático, es una coacción porque debemos actuar contra nuestros deseos. La ley moral en Kant necesita actuar en un esquema que no es de necesidad. La libertad arbitraria y preética coexiste con la necesidad, por tal motivo la virtud moral es vista como una lucha contra nuestras inclinaciones. En suma, para Kant, por un lado, una voluntad libre es aquella cuyas voliciones y decisiones están gobernadas por una dirección interna –voluntad autónoma regulada por ella misma– por el otro, la ley impone una necesidad sobre esta libertad y, a su vez, la libera de la ética. Para Lévinas, nos dice Hofmeyr, la libertad tiene otro ropaje: una orientación hacia el Otro que nos libera de la responsabilidad de resistir a los otros.

Al parecer Kant y Lévinas se oponen, aunque la autora dice que en la obra de ambos filósofos ningún ser humano es capaz de crear o definir la ley por la cual se sujeta a sí mismo. No podemos olvidar que para Kant la libertad y la necesidad coexisten en la lucha entre eso quiero y lo que debo hacer y para Lévinas, la libertad pre-ética es ineducable e irreconciliable con la necesidad.

Ni en Lévinas ni en Kant el yo aparece como autor de la ley. En Lévinas la agencia ética es disruptiva a pesar de mí mismo y desconocida para mí mismo. Al parecer, la ley moral para Kant funciona como un tipo de dimensión trascendente y noumenal en el sujeto que parece ordenarle desde fuera. Siguiendo esta interpretación puede llegarse a un consenso según Hofmeyr: la ley moral funciona de manera análoga a la pasividad radical de Lévinas. Pero la intérprete precisa que en Lévinas mi ser antes del Otro –de este encuentro con él– no existe al no ser el resultado de mi iniciativa y de mi acción consciente.

Para cerrar la referencia a esta autora hay un aspecto final a recuperar: la presencia de Jean Wahl en la propuesta de este fenomenólogo. Tal como se mencionó al iniciar este apartado, Lévinas fue un seguidor de la propuesta de Jean Wahl en la que la relación entre el sí mismo y el Otro es vista como un doble movimiento: *trascendencia* y *transdescendencia*. Siendo la trascendencia la que da significado a la vida humana porque hay un movimiento de apetito o deseo que no se traduce en una asimilación del Otro deseado, ocurre lo contrario porque es entendida como una dinámica sin cierre o conclusión. Estamos de cara a un deseo infinito o deseo de lo infinito; este deseo de trascendencia lleva al sujeto más allá de sí mismo sin quedarse más atrás de sí mismo y Lévinas lo denomina: “deseo primordial”, “precisamente por el hecho de ser un sentimiento, este encuentro con el Otro es no solo una dinámica hacia fuera, sino también tiene un impacto hacia dentro en el sujeto mismo” (Hofmeyr, 2009, p. 24). El deseo del infinito deja al sujeto en la inmanencia. La trascendencia se describió aquí, pero hay otro movimiento que se puede identificar en esta relación Yo-Otro que se asume como una “inmanencia recaída” o como movimiento de descenso o hacia atrás (transdescendencia):

Para Lévinas, este movimiento de descenso del Yo en lo oculto deletrea la redefinición ética del sí mismo. En otras palabras, la intencionalidad ascendente del sentimiento, el contacto directo e intenso con el Otro, está vinculado con un movimiento de descenso en el sujeto mismo (Hofmeyr, 2009, p. 25).

El Otro es capaz de afectarme porque su misión consiste en poner la idea de infinito en mí, un ser finito. La idea de infinito designa una altura y nobleza, una trascendencia, que demarca una relación con una realidad infinitamente distante de mi propia realidad, se trata entonces de un movimiento hacia arriba, pero conducido por el exterior. El encuentro con la otra persona coincide con la epifanía del rostro y el rostro es la manifestación de Dios. El rostro es irreducible a la apariencia de una persona, desafía toda representación de lo fijo porque en Lévinas

El llamado del otro entonces despierta en mí la idea de Dios, o de lo divino. A esto corresponde a una idea que ha “penetrado” o sido puesto en mí por el sentido de la epifanía del rostro, lo cual significa que ésta radicalmente me precede como origen o iniciativa. La epifanía “inflige” una pasividad radical que paraliza mis preocupaciones egoístas, y paradójicamente me habilita a asumir mi obligación altruista (Hofmeyr, 2009, p. 26).

La pasividad radical se traduce en una parálisis que hace posible la acción ética porque ocuparme de mi deber altruista no se equipara con tomar la iniciativa. No existe más el sujeto de la libertad, la agencia y el poder, éste se encuentra marcado por la autoabsorción egocéntrica e irresponsable. Nos encontramos en un “cara-a-cara con el Otro, el existente y sus preocupaciones inmanentes son hechas significativas en virtud de un juicio que detiene sus orientaciones egoístas, las perdona y las encamina a la divinidad, esto es, hacia su

infinita responsabilidad” (Hofmeyr, 2009, p. 26). Algo le pasa al sujeto frente al Otro, éste nos lleva a la trascendencia y propicia ese movimiento hacia arriba y hacia abajo. El sujeto se mueve hacia arriba por el deseo del Otro y hacia abajo a su interioridad (contracción e interiorización). Se trata de dos dinámicas contradictorias unidas en la tensión de ese sentimiento primordial que despliega el dinamismo de la inmanencia gracias a la trascendencia o el contacto con el Otro, o en otros términos: trasciende la *trascendencia* hacia la *inmanencia*. Es solo en la extensión que la subjetividad se trasciende a sí misma hacia lo otro más que sí mismo, que realmente es la subjetividad. Este sentimiento es salvaje, denso, opaco, ciego, resistente al contacto con el Otro, en su seno el sujeto es expulsado y no tiene patria a la que volver, se ofrecen las manos vacías. Se trata de un aumento de mi responsabilidad como previo a mi compromiso.

En pasividad el compromiso no es una promesa consciente, es un agregado que ya había sido hecho, algo irreversiblemente pasado y previo a toda memoria y un trauma ensordecedor: la pasividad de ser perseguido. La subjetividad sufre en sí misma porque es el otro en el mismo y se compone de un núcleo de extranjería en la profundidad más profunda de mí mismo, que siempre ha estado allí y pone en cuestión toda afirmación de uno mismo. Es posible, que nos encontramos junto con Hofmeyr ante la inmanencia del sí mismo caracterizada por una trascendencia que se sitúa más profunda que la inmanencia, de modo que “la idea de Infinito –como algo insertado en el sujeto que no estaba allí antes– luego nos conduce a descubrir en el más profundo descanso de nosotros mismos algo que *siempre ha estado allí*– el otro en el mismo (Hofmeyr, 2009, p. 27). La trascendencia es presentada como ambigua porque hay ascenso, descenso, altura y bajada; es una radical pasividad que se caracteriza por ser esencialmente an-árquica, no como opuesta al orden, puesto que “anarquía es persecución. Obsesión como persecución designa una conciencia

invertida. Esta inversión de la conciencia es ‘una pasividad por debajo de toda pasividad’ (Hofmeyr, 2009, p. 27). Para cerrar esta primera referencia cabe anotar que la agencia ética en Lévinas no se deriva de una decisión racional, sino de una fuerza interior que incapacita la libertad, entendida como involuntariamente egoísta. El yo responsable solo es posible en un ser obsesionado por el Otro, amén del trauma previo sufrido en un antes irrepresentable.

En segundo lugar, estamos de cara a la propuesta de Adriaan Peperzak quien subraya lo siguiente: si estamos interesados en explorar el proyecto levinasiano debemos partir de la siguiente idea: *aquí estoy para ti*. En ella se sintetiza, de acuerdo a este intérprete, el carácter de la pasividad radical que puede ser entendida como “paciencia”, no como una pasividad de carácter ontológico que se demarca desde un fenómeno impersonal. De acuerdo a la percepción central levinasiana, la responsabilidad no deriva de la autosuficiencia del sujeto en relación con el objeto o de un sujeto dependiente en un medio o del ser en el que está inmerso sino de ese llamado que hace el sufriente desde lo inmemorial.

Siguiendo la fórmula de muchos comentaristas e intérpretes, Peperzak reconstruye los elementos que expone Lévinas en varias obras con el fin de comprender el sentido de esta pasividad. Aunque este autor insiste en que el concepto central, o mejor, la pregunta central que trata de responder Lévinas es ¿cómo se constituye una única persona que dice *heme aquí*? Para reforzar esta idea acude al hecho que en *Totalidad e Infinito* Lévinas dedica 70 páginas a hablar de la constitución del individuo humano como yo que participa en la economía del mundo lleno de necesidades y deseos que ponen, precisamente, a este yo en el centro de las posibilidades de goce. Según este trabajo, el yo emerge como soberano en todo ese reino de deseos para quien, al parecer, el universo existe. La vida aparece como un disfrute de esas cosas del mundo, espoleada por un deseo de armonía y felicidad. Tal

movimiento conduce a Peperzak a afirmar que Lévinas sitúa el desastre y lo difícil en las sombras o en lo no armónico y feliz, en eso que no quiere ser visto y esta decisión es la que justamente hace que se interese por el sufrimiento.

Retornando a la idea de economía del mundo, ésta es descrita como disposición para la felicidad elemental. El goce le provee al yo cierta independencia y presencia del sí mismo que garantiza su interioridad. En ese sentido, el goce da cuenta de una identidad y una subjetividad básica, el yo deseante es egoísta y eso ayuda a comprender que:

El egoísmo implícitamente evoca al altruismo como su opuesto, pero no del modo como se encuentra otro individuo humano en la escena abstracta del mí-en-el-mundo, tan lejos de mi vida, como “interioridad”, como cercado del mundo social (Peperzak, 2009, p. 57).

Ahora bien, en el desarrollo de su pensamiento, en *De Otro modo que ser*, Lévinas propone un giro a esa comprensión mencionada. En esta obra, siguiendo la línea de análisis trazada por Peperzak, el filósofo expone otra fenomenología de nuestro trato básico con el mundo y de nuestra relación con el mundo de los deseos afirmando que se trata de una parte de la ontología general que forma un nivel subordinado de la filosofía. En esta reconstrucción de dicha relación, Peperzak rescata que, a su vez, Lévinas señala la existencia de una serie de características básicas de todo ser. A continuación las menciono:

a) Esfuerzo por ser. b) Necesidad de mantener e intensificar su propio ser. c) Estar interesado en su propio ser, mientras se es entre otros seres (*interesse*). *Esse* (ser) es *interesse* o ‘*intéressement*’; en otros términos un modo relacional de ser que al mismo tiempo está *interesado* en sí mismo y en los otros seres, pero en esencia lo está por el bien de sí mismo:

Un interés en otros seres *por causa* de su ser total o del interés en sí mismo. Interés Conativo o 'inter-essence' es auto-interés: auto-afirmación, auto-mantenimiento, auto-promoción y auto-confirmación, a través de las negociaciones con otros seres. De acuerdo a esta fenomenología del ser, un tipo básico de egoísmo es constitutivo de todos los seres por el simple hecho que ellos son, eso que en la dimensión humana de la ontología puede ser caracterizado como la manera de existencia auto-centrada, egocéntrico y egoísta (Peperzak, 2009, p. 58).

Peperzak en su descripción del deseo y el goce en Lévinas encuentra que en su obra describe que los seres humanos tenemos un nivel primitivo de goce y de resistencia. El naciente sí mismo se organiza con ello al ser una acción de manera espontánea, autodirigida y ante la que el sí mismo primitivo al que corresponde reacciona y responde en virtud de los afectos a los que está sometido (reacciono, salgo adelante, respondo). Al sumergirme en la economía del placer y el dolor me convierto en adicto, ya que estoy sujeto a reacciones espontáneas que son disparadas indiscriminadamente. Para mostrarme a mí mismo tal como soy debo liberarme de mis adicciones, pues "tan pronto como mi vida coincide con mi goce de ésta, no estoy listo para dar la bienvenida a ningún otro que es radicalmente, esencialmente, y existencialmente diferentes a mí o a mi mundo de disfrute y sufrimiento (Peperzak, 2009, p. 58). Cuando alguien aparece en mi mundo hedonista responderé tratando de enviarle el tipo habitual de satisfacción que ha llegado a mí como regla, fruto del trato con otros seres. En ese sentido, puedo convertir a los otros en esclavos o instrumentos, no los consumo de manera inmediata sino que aplazo el goce de consumir las cosas traducida en cada instante que comparto con ese otro como medio de satisfacción.

Siguiendo a Peperzak, Lévinas propone abrirse a una nueva dimensión de la existencia humana no hedonista en la que se presupone que mi participación en la economía de un mundo de goce o dolor ha sido destrozada por la revelación de un nuevo significado hasta ahora no observado y que me conduce a un modo de existencia más significativo el cual me urge a adoptar otra actitud, por esta vía soy sacado de un modo cómodo de existencia económico a uno de una existencia más demandante. Con este panorama asistimos a un giro de la economía a la ética que se puede describir de la siguiente manera: La demanda de ajuste (a) abre la puerta a ocurrencias que me sorprenden; (b) a una distancia incuestionable de automatismos y adicciones; y (c) algún espacio entre una pura pasividad de estar sometido, por un lado, o más o menos la manera apropiada de sentirme a mí mismo afectado, tocado, provocado, retado, sorprendido, por el Otro.

El rostro del Otro me revela la altura del Otro, me muestra que *Tú* eres alto, absoluto e infinito. Desde la óptica de Peperzak, Lévinas ha buscado muchas palabras para explicar la radical experiencia del Yo cuando, en primera persona, conoce a Otro. En su esfuerzo recupera la relación entre el sí mismo y el Otro, pero la relación con el Otro no muestra por qué es divino, por eso el autor encontró la manera de caracterizar la diferencia entre el Tú (El rostro o el Otro) y el Yo (Estar en casa en el mundo) y la respuesta fue un apoyo en Descartes, lo anterior porque el autor francés en la *Tercera Meditación* señala que el hombre tiene una idea de sí y una idea de lo infinito o absoluto. Esta relación con lo infinito significó para Lévinas que el hombre piensa más de lo que piensa.

A través de la idea de lo infinito, trasciendo todos los conceptos y formas de comprensión: Yo 'pienso más de lo que pienso': lo que es absolutamente diferente y 'separado' de todo fenómeno, o seres o totalidades que puedan ser comprendidas y compuestas por un *Cogito* humano. Allí parece haber una cierta

similitud entre la diferencia irreducible y la trascendencia que caracteriza a Dios y la diferencia que separa al Otro humano de mí. Ambas diferencias son absolutas en tanto que pueden ser reducidas a una más alta o más profunda o a una dialéctica de la identidad: ni Dios y la creación, ni tu y yo, podemos ser entendidos como componente de una totalidad o de una envolvente unidad (Peperzak, 2009, p. 60).

La semejanza entre estas dos diferencias conduce a Lévinas a adoptar la expresión “infinito” para referirse la trascendencia de Dios y al enigmático Otro humano. Lo anterior porque lo infinito se entiende, en primer lugar, como un pensamiento que se trasciende a sí mismo y, en segundo lugar, al asumirse mi relación con el Tú como contraria a una envolvente sujeción o concepto; el infinito exhibe el movimiento y la estructura de un ofrecimiento o trascendencia que introduce, inicialmente en *Totalidad e Infinito*, como Deseo. *Deseo de lo Absoluto y Deseo de lo Infinito*.

Aclara Peperzak que Lévinas no quiere identificar al Otro con Dios, ni negar las muchas limitaciones de la finitud humana a las que se está sujeto. Él solo quiere prestar el diseño formal de Descartes de su idea de infinito con el fin de caracterizar la relación con el Otro como revelada por la entrada del Otro en mi vida. El Otro es alguien similar a Dios, pero también disímil –Tú eres ‘absoluto’ e ‘infinito’, desde luego no en un universo acompañado, total, encerrado o contenido en sí mismo. El Otro rompe el universo al imponer una orientación hacia la radical diferencia, o una orientación que no puede encajar con ninguna economía. Lo anterior permite que la expresión “infinito” se emplee para la alteridad tanto de Dios como del Otro. Dios me encuentra en mi arrendamiento en el encuentro con los otros humanos que necesitan mi hospitalidad y su servicial proximidad.

“Dios se retira del mundo y se oculta con el fin de urgirme a servir a mi vecino” (Peperzak, 2009, p. 60). El Otro humano y el Otro divino no pueden ser encajados en ninguna totalidad, no son capturados o acogidos por ningún horizonte. Irrumpimos en cualquier totalidad que intente situarnos en un orden o determinar la esencia, valor o función de los seres.

Cabe entonces la siguiente pregunta: ¿cómo ha sido posible reducir nuestro modo de ver al Otro y de vernos a nosotros mismos? Peperzak encuentra una respuesta en la filosofía levinasiana, pues, identifica que para este filósofo la tradición dominante de la filosofía social es responsable de ello al mirar a los individuos humanos como una multiplicidad de instancias o ejemplificaciones indiferentes de un denominado “género universal del ser humano”. Existe en esta tradición un pensador enfocado en el estudio de tales ejemplificaciones, que permanece al margen del fenómeno y lo observa desde un sitio de altura para contar su historia desde una mirada universal.

La tradición dominante de la filosofía social mira a los individuos humanos (tú y yo incluidos) como una multiplicidad de instancias, esto es, como ejemplificaciones esencialmente indiferentes del mismo género universal “del ser humano”. Sin embargo, el pensador enfocado, quien expone y estudia este tópico, permanece fuera del fenómeno social ella-él observa desde arriba. Si el pensador toma mi posición con el fin de enfrentar a aquel a quien tengo frente a mí, podría mostrar cómo y a quién realmente estoy mirando desde su rostro ‘desnudo’ que precede y trasciende su funcionamiento como un jugador de rol en la totalidad humana. Encarándome, mirándome o hablándome –o en general, dirigiéndome– el otro no puede ser reducido a ninguna de sus propiedades sobre las cuales un ‘poco involucrado observador’ con mirada universal y dominante puede contar una historia o escribir un tratado.

Al encararme, tú me sitúas como único. Yo quien, desde mi perspectiva en primera persona, elevo la vista a ti, a aquél cuya ‘altura’ o alteza me obliga. Tú me despiertas para descubrir lo que soy y que estoy a tu servicio, ‘tuyo’, alguien que es responsable por tu vida y que vive al menos tanto para ti como para él mismo (Peperzak, 2009, p. 61).

Al encararme, el Otro me prohíbe reducirle a un elemento, instrumento, objeto esclavo. La altura del Otro, no mis deseos, necesidad o voluntad, ni nada que parta de mi iniciativa por inventar, describir o decidir; solo su existencia como Otro para mí me revela que soy para-el otro, suyo, al que solo queda decirle “Aquí estoy, mi señor, mi señora, después de usted. Tú eres bienvenido y estoy a tu servicio”.

Para evitar la confusiones que estas expresiones puedan producir, Peperzak se apresura a indicar que la relación entre Tú y Yo no es una relación entre amo y esclavo, puesto que este tipo de relación descansaría en el mundo del goce particular, atravesado por la competencia, la violencia, la lucha, la conquista o dominación, y la aceptación del sometimiento. La relación que propone Lévinas es esa en la que cuando te miro, me miro. Te experimento como radicalmente diferente a mí, como aquél que experimento desde mi interior, sin el cual no soy capaz de mirarte o mirar a alguien más porque

No puedo experimentar cómo eres tú de la misma manera que experimento mi ser para ti. Mi experiencia de mi propia existencia es primariamente kinestésica o reflejada (pero en un espejo, no puedo ver cómo luzco), desde luego te experimento como otro y me confrontas. La auto-experiencia puede adivinar cómo luzco exactamente, respondo, y confronto otros que me conocen (Peperzak, 2009, p. 61).

La relación entre tú y yo consiste en polos diferentes cualitativa y esencialmente. Tú estás en la altura, mientras que yo soy alguien que te mira, la persona a la que despierta el hecho de que está aquí para ti, obligado por ti. Se trata de una relación asimétrica donde el Otro me dirige y yo debo obedecer, de una relación en la que, en ciertas ocasiones, deba dar mi vida por los otros, pero en la que no le puedo demandar al otro que muera por mí. Peperzak nos recuerda que en el proyecto levinasiano la radical diferencia entre una relación amo-esclavo y una de altura y ser-para-ti es que en la primera existe asimetría como consecuencia de la voluntad, la necesidad, el querer o la elección del amo; mientras que en la segunda la asimetría “es *solamente* la manifestación de cómo tú y Yo emergemos en un encuentro del cara a cara (Peperzak, 2009, p. 62). Ningún ser humano tiene el poder para crear su propia altura o imponerme su soberanía. No hay diferencia entre ser tú, ser la Otra persona humana y la altura, lo percibo y con ello reconozco que no estoy completamente inmerso en el campo de eso que quiero y deseo o en mi universo egocéntrico de felicidad.

El análisis de Lévinas sobre la relación entre el Otro y Yo se presenta en sí mismo como una crítica dura a toda la historia de la filosofía, y especialmente en su periodo moderno. En lugar de ser un resumen sistemático del universo obtenido por un pensador solitario –y entonces ser una ontología egológica – “la filosofía, como todo lo dicho, es primordialmente un ejercicio de responder a los otros que me hablan –y hablar a los otros que me responderán– (Peperzak, 2009, p. 62). Esta, siguiendo a Peperzak, es la meta que se traza Lévinas tanto en *Totalidad e Infinito*, obra en la que se concentra en el rostro del Otro, como en *De otro modo que ser*, obra en la que se concentra en el Mí.

En el párrafo anterior mencionaba la crítica de Lévinas a la Modernidad, específicamente, en lo referido a teorías del Yo. Encuentro en este intérprete una serie de

elementos que permiten comprender con mayor claridad tal crítica y que quisiera mencionar a continuación. El Yo moderno –es decir, visto y tematizado por la Modernidad– es visto como ese que está definido por una reflexividad completa y por una conciencia trascendental. Además, ese Yo se enriquece de todo aquello que le ocurre y rodea, pero con el fin de volver a sí mismo, expandir toda forma de auto posesión, de auto conciencia y completar el círculo de ser-para-sí que le permite capturar al Otro y hacerlo propio. En contraste con esta imagen, el Yo que propone Lévinas es el de la diaconía, el del servicio al Otro por estar obligado ante él; el de la liturgia, la proximidad y la obsesión por el Otro; el de la acusación ante el llamado del sufriente y que se reconoce como rehén; el que debe expiar la culpa ante el Otro al ser perseguido y fracturado por su dolor; en síntesis, el Yo de la maternidad-paternidad o de la sustitución.

Lo que me hace ser-para-el-Otro y responsable de él precede todas mis posibilidades de comenzar, actuar, querer, pensar, percibir, sentir o imaginar. Me determina *a priori*, mientras que toda mi actividad ocurre *a posteriori*. Ser responsable, rehén, o perseguido es algo mío ante lo cual no he podido decidir. Soy para el Otro a pesar de mí, contra mi voluntad, esta es la expresión de la pasividad. Esa que se materializa en la destinación o dedicación antes de cualquier acción. Me pregunto entonces: ¿qué mueve mí no elegido deseo de lo absoluto? Ese que me mira. No solo soy un Atlas que lleva sobre sus hombros el cosmos, sino que también soy el chivo expiatorio de todo el mal cometido por mis hermanos y hermanas, quienes por definición corresponden a toda la humanidad. La pasividad originaria de mi dedicación hacia el Otro es tan absoluta que resulta inasumible. Yo puedo solo someterme a ser-para-el-otro y sufrir pacientemente por esto; en consecuencia:

La preocupación de Lévinas sobre nuestra absoluta pasividad radicaliza la exhortación de que Yo no debería presumir sobre mis propias buenas acciones; no debería aun ser consciente de ellos: ‘la mano izquierda no debería saber lo que hace la mano derecha’ (Peperzak, 2009, p. 64).

La paciencia es necesaria cuando somos incapaces de cambiar la situación maléfica, pero eso no significa que aprobemos los acontecimientos. Por eso el ser rehén del otro exige que me haga capaz de “ayudar y corregir, educar y precisamente apreciar a todos los otros con quienes me encuentre” (Peperzak, 2009, p. 65). Debo tomar lo necesario para aumentar mi responsabilidad hacia el otro como algo serio, es decir que requiero ocuparme de mí mejora y mi responsabilidad activa. En ese sentido, “soy responsable por mis propios avances y errores aún si todos los aspectos de mi preocupación deben ser derivados de tus demandas sobre mí” (Peperzak, 2009, p. 65). Bajo los parámetros de la responsabilidad, el Yo debe centralizarse, de modo que logre prepararse para ofrecer su servicio responsable a los otros, algo que exige organizar el entorno, las historias parciales y las tradiciones de las que participa, así como las asociaciones y compromisos que le vinculan. No obstante, Peperzak señala que ese momento de centrismo del yo, descrito por Lévinas aunque parte de su condición como eje de todos los arreglos, se hace con el fin de estar dispuesto a ese ser-para-otro o ser-para-ti o, dicho de otra manera, como condición de mi servicio para otro; “esto es estar subordinado a los mundos de los otros y así al universo de todos los mundos” (Peperzak, 2009, p. 65). Al estar orientado al bienestar de los otros se libera ese centrarse de cualquier carga egoísta, logrando demarcar una dedicación a mí y a los otros, vista como la realización del bien. Esta es la manera de comprender la idea levinasiana de que “existo vinculado al Otro”, asombrado por mi destino en el que me elevo por encima de

las necesidades de una economía de la satisfacción e insatisfacción a una del dar-me al otro bajo la figura de la responsabilidad.

En tercer lugar, el intérprete Joachim Duyndam resalta el énfasis que pone *Totalidad e Infinito* en el placer, algo que prefigura la discusión sobre la sensibilidad en *De Otro modo que ser*. A diferencia de Peperzak, Duyndam insiste en que el placer es aquél que provee al sujeto con una cierta cantidad de independencia del ser, algo necesario para conocer al otro como otro, en sus palabras “El placer le da forma a mi parte de lo que Lévinas llama separación, mientras que el otro hace su parte de la separación por trascendencia” (Duyndam, 2009, p. 67). Para delimitar su idea, en el desarrollo de su argumentación Duyndam procede a una descripción del proyecto kantiano en contraste con el levinasiano e introduce también a Heidegger en la discusión. En primer lugar, el ideal kantiano de autonomía nos presenta ésta como la que podía resistir las inclinaciones y actuar solo por la determinación de la razón, a saber, del Yo visto como puramente autónomo. De esto interesa que la máxima de la acción esté de acuerdo a la ley moral, no interesan fines o resultados. En segundo lugar, en el ideal levinasiano la relación con el otro no es de compasión. Es la presencia del Otro por el Otro mismo la que me demanda. Así las cosas antes de que sea capaz de hablar ya el Otro comanda, invita, inviste. Finalmente, en tercer lugar, en cuanto al ideal heideggeriano nos dice Duyndam que tenemos un modo de vida inauténtico que se puede caracterizar como adicción a las cosas:

Uno es adicto a las cosas, los pensamientos, las preferencias, los hábitos, en síntesis, el modo de existencia o la ‘potencialidad-para-ser’ dictada por ellos.

Heidegger no dice ‘los otros, porque sugiera que no estoy incluido, desde luego que Yo soy principalmente parte de ‘ellos’ (Duyndam, 2009, p. 70).

Le interesa profundizar en este aspecto porque, precisamente, para Lévinas la relación ética está caracterizada por una adicción u obsesión hacia el otro que entra en tensión con la perspectiva de Heidegger e, incluso, con la concepción de sujeto del proyecto moderno. Describe que, desde Descartes, las relaciones que los seres humanos mantienen con el mundo o la realidad, incluyendo su propia realidad, han sido entendidas en términos de sujeto y objeto. Pensamiento, deseo, percepción, conciencia, acto, sentimiento, sufrimiento, estima, dar sentido, pero también comer, beber y apostar, constituyen relaciones. Aquí la noción de sujeto es caracterizado como un concepto técnico-filosófico, no se refiere tanto al ser humano como a él en cuanto *centro* de conocimiento, acción, evaluación, etc. En esa misma línea discursiva, lo opuesto del sujeto es el objeto, el cual se refiere a cualquier cosa que esté involucrada en una de las relaciones con el sujeto ya mencionadas: conocer, actuar sobre, estimar, etc. Ser el centro “significa tomar la iniciativa en la relación con el objeto, no solo en una acción activa, sino también en un sometimiento pasivo. Sea lo que ocurra, me pasa a *mí* (Duyndam, 2009, p. 71-72). La visión moderna del sujeto hace difícil comprender la obsesión de la que habla Lévinas porque, precisamente, ésta es la que pone de manifiesto la exigida posición central del sujeto. En la línea de pensamiento levinasiano se trata de un ser que es libre y responsable a la vez, mientras que el adicto es alguien que carece de libertad y responsabilidad. La adicción, en la perspectiva de Heidegger, es sinónimo casi que de esclavo (irresponsable, enfermo) porque un sujeto adicto está determinado plenamente por los objetos.

Esta discusión le permite a Duyndam recuperar un principio básico de la fenomenología con el que se enfrenta Lévinas: la intencionalidad. Como sujetos intencionales, desde la fenomenología, estamos atraídos por los objetos; si bien Lévinas crítica abiertamente la intencionalidad en la perspectiva de Husserl, su descripción de la relación entre el yo y el

otro se puede entender como intencional porque “mi relación con el otro, esto es, mi ser llamado a responsabilizarse por el otro, precede mi subjetividad y mi libertad (Duyndam, 2009, p. 72).

La concepción levinasiana de gozo o placer es crucial para entender la relación con el otro, es por ello que en su rastreo de la obra levinasiana Duyndam la encuentra trabajada en *Totalidad e infinito*. Allí el goce es la cualidad esencial de la vida subjetiva. El Yo experimenta una vida feliz, rica, auto-satisfactoria y egoísta que se traduce en vivir, comer, beber, mirar, dormir, reunirse y sufrir; por lo anterior, vivir es sinónimo de mi “vida interior” opuesta a la exterioridad del otro y sin carácter funcional. En otras palabras, gozo de la relación que establezco con las cosas, disfruto lo que me permite cada una experimentar. Vivir es amor a la vida, se trata de una relación con contenidos que no son mí ser, pero que son más claros que mí ser: pensar, comer, dormir, leer, trabajar, calentarse bajo el sol.

Al parecer, Lévinas explica que el goce nos da cierta independencia de aquello que, en apariencia, dependo profundamente. El goce es paradójico porque dependo de las cosas materiales para sobrevivir, pero mantengo cierta independencia de ella la denominada “separación”. A través del goce es que no coincido con la totalidad del mundo que resulta de mí ser como sujeto total. Mientras el otro se mantiene separado de cualquier totalidad porque la trasciende, yo me mantengo separado gracias al goce, “la separación es crucial para que el otro sea realmente el otro trascendente, y para mí para ser sinceramente yo, capaz de conocer al otro como otro, lo que es, ser responsable (Duyndam, 2009, p. 75). En ese sentido, el goce completa mi parte de la separación y la responsabilidad se articula al rostro gracias a la separación y al goce. El autor acude a esta noción para apelar a la responsabilidad, como algo que se deriva de la relación con el otro.

No se trata entonces de una orden general o universal que se imponen los hombres a sí mismos para ser responsables de los otros. Precisamente, la llamada está sobre mí, he sido elegido para la responsabilidad que me ha sido impuesta y de la que tengo certeza cuando veo el rostro del otro, cuando logro ser capaz de ver su “mirada”. Esta situación implica que los seres humanos estamos abiertos al llamado del otro, a quien debo conocer y a quien nunca podré asimilar.

Retomando el tema del goce, éste no es incompatible con la responsabilidad. El otro interrumpe el goce de mi vida, pero es mi capacidad de disfrutar que puedo conocer al otro en su rostro, recordemos que por mi deseo puedo ser responsable. El gozo es esencial para lograr la independencia que, a su vez, es necesaria para la responsabilidad.

Gracias a mi respuesta concreta y material al llamado del otro soy capaz de romper cualquier intento de totalización. Experimento que la moralidad, tal como Lévinas la describe, se trata de dar lo que tengo, ceder el paso al otro, y hacer un espacio en mi propio lugar, pues la moralidad procede de la relación de separación entre ambos. Apelar a la trascendencia del otro rompe la totalidad, nos pone de cara con el goce que se fortalece en contraste con la adicción, recordemos que, siguiendo Duyndam, el yo tiene una relativa independencia, pero el adicto es totalmente dependiente de su fijación. El adicto no puede disfrutar de todo (vemos su consumo obsesivo), es sordo y ciego a la responsabilidad primaria, no puede tener una relación real con el otro como otro; en otras palabras, no puede dar de lo que tiene por causa de su adicción, toma ventaja de los otros y no es capaz de conocerlos como otro trascendente.

La responsabilidad con el otro nos hace únicos, con respuestas individuales e irremplazables. Para cerrar esta reflexión, nos recuerda Duyndam que desde la perspectiva de Lévinas, podemos retomar la imagen de Jesús de Nazaret quien en la situación con la

mujer adúltera puso el énfasis en la primera piedra, nos dice: “Jesús hizo a cada uno de los acusadores responsables en sí mismos. Cada acusador agarra una piedra en sus manos y eso es agarrar la primera piedra. Esto hace de cada uno “el uno”, único. Hay, después de todo, una primera piedra, aunque cada uno de ellos podría tenerle en sus manos (Duyndam, 2009, p. 76). Estamos frente a la singularización, la individualización de la responsabilidad. Ser sinceramente yo significa ser elegido por la responsabilidad por el otro. Ser elegido por la responsabilidad podría sonar como un llamado grave y profundo, pero puede pasar en el titileo de un ojo. El llamado a la responsabilidad es repentino y repentinamente soy el uno, el único.

En cuarto lugar, Alphonso Lingis en su interpretación sobre la obra levinasiana reflexiona en torno a la experiencia ética. Esta se entiende como algo que no está causalmente determinado para el Yo, pero que sí lo obliga a decir o hacer ante el dolor del otro puesto que la experiencia se da en el encuentro con la llamada y demanda dirigida a mí cuando otro me encara.

El rostro humano contiene una demanda infinita que lo diferencia de las otras especies y que nos vincula con Dios. Dios es lo totalmente otro, constituido de la otredad de cada humano que nos enfrenta en medio del mundo común y su determinabilidad. En este horizonte, la otredad del otro se ve en la necesidad y el querer al que el otro nos enfrenta, pues “su acto de encararme que me selecciona me singulariza. En el ser encarado, Yo descubro recursos con la respuesta al llamado y la demanda puesta sobre mí. Descubro que tengo recursos, que Yo soy el recurso” (Lingis, 2009, p. 82). En el ser encarado, me siento confrontado con un imperativo ya que el llamado es dirigido a mí y hace uso de una fuerza vocativa e imperativa para ello. Se llama mi atención y se me dirige una orden a través de

un llamado directo, no de algo inmaterial. Literalmente escucho la voz del otro dirigiéndome y solicitando mi ayuda.

Quien llama es mi vecino, un herido que no es colaborador de algún proyecto común. Me muevo hacia él gracias a nuestra vecindad, pero lo hago por el compromiso que tengo conmigo de servirle y ayudarlo. Lingis menciona la expresión *contrato social* para clasificar este compromiso, aunque precisa los términos de éste: a. No es un contrato registrado con el vecindario. b. Implica que me vea a mí mismo obligado a responder al individuo que tocó mi puerta y me encaró. Lo anterior porque “mi contrato social no es nada más que lo que permite prever lo que él y aquellos que viven aquí podrían encararme y poner como demanda frente a mí – demandas que me atan”. (Lingis, 2009, p. 82). Una cosa es reconocer la fuerza de mi compromiso. Otra cosa es conocer la fuerza imperativa con la que estoy comprometida. Reconocerme como limitado solo por leyes que yo mismo regulo y por mí mismo se entiende como estar comprometido con un programa (debo conocer leyes lógicas y físicas que modelaron mi programa); mientras que ser encarados es situarse frente a alguien que no es visto como un par o un igual, pero en un lugar distinto sino como otro situado en una perspectiva diferente, en un campo práctico distinto y marcado por la proximidad de su muerte. Ese es el que me llama, el que sitúa una demanda sobre mí y me ata y bajo este reclamo se ubica aparte, “él es el otro con la otredad, la exterioridad, de un imperativo. Un imperativo es una fuerza que me ata, pero que no tiene su fuente en mi propia iniciativa (Lingis, 2009, p. 83). Se trata de una fuerza vocativa e imperativa que se manifiesta a través de saludos, preguntas u órdenes que son puestas delante de alguien como respuesta a su llamado. Así, los hablantes en el encuentro se presentan a sí mismos a través de la fuerza del movimiento que les pone cara a cara sin que medie manipulación entre ellos.

Lingis también nos conduce a preguntarnos por el rostro del otro que me encara. Quizá esa es una de las cuestiones más recurrentes al acercarse a la obra de Lévinas, ¿Quién es el otro? El intérprete acude a la descripción fenomenológica hecha por Lévinas para delimitar algunos puntos de ese otro así: 1. Es ese de quien percibo el contorno móvil y la superficie (formado por frases y expresiones kinésicas). 2. Se trata de un ser cuyos movimientos y formas no perduran. Son movimientos visibles y audibles de una superficie que es superficie de sensibilidad, susceptibilidad y vulnerabilidad. 3. Se me revela como desnudo, con una condición efímera en su voz que me toca que impide rehusarme a atenderle. 4. Un ser con la fuerza de un llamado que llega desde fuera y ordena, que llega desde arriba y arremete contra mis iniciativas. Con todo esto, cuando el otro me encara, mis movimientos e iniciativas se interrumpen, detengo el curso de estos; cada vez que otro me llama se trata de un requerimiento singular y de una respuesta del mismo tipo porque

Sus ojos me singularizan; sus gestos y palabras se dirigen por mi nombre.

Respondo al otro, Yo voy a existir y actuar como un Yo singular. Respondo a aquél que me encara, me encuentro a mí mismo obligado a formular el medio que he apropiado en los modos en que me hago disponible para su mirada y reoriento las cosas que he apropiado para hacerlas disponibles frente a sus necesidades (Lingis, 2009, p. 85).

Fuera del encuentro cara a cara, nuestro encuentro con el mundo, según Lingis, Lévinas lo denomina apropiación. Ahora se trata del mundo y las cosas como elementos de los que se ocupa el filósofo con el fin de mostrarnos una nueva comprensión sobre nuestra relación con ellas. Inicialmente, las cosas están abiertas a la apropiación y son tales por apropiación. Ellas se pueden manipular y separar porque son sólidas, pero la apropiación precede la

manipulación, eso significa que las cosas son tan reales como lo somos nosotros, no se pueden reducir a estructuras que gobiernan y se revelan en la sucesión de apariciones sensibles puesto que no se reducen a lo percibido gracias a ellas.

A renglón seguido, es necesario comprender que las cosas son caracterizadas como muebles porque son sólidas separables y porque están destinadas a la casa para cumplir un fin: configurar un espacio de descanso y tranquilidad y ayudarnos en el servicio al otro, según Lingis: “Lévinas entonces argumenta que el medio ambiente de las cosas está constituido tanto por una apropiación inicial, y las cosas separadas y el tratarlas como muebles más allá de sujetarlas al Yo activo (Lingis, 2009, p. 85). Finalmente, nuestra relación con las cosas es importante porque cuando vemos al otro se presentan sus necesidades y deseos, su vulnerabilidad y mortalidad. En nuestra respuesta a su llamado descubrimos nuestros poderes en la medida que exploramos nuestro medio y descubrimos qué cosa requiere.

Veo en el rostro del otro la marca tangible y visible de la carencia, el dolor, la necesidad y la ausencia. Su rostro es abstracto y ab-soluto, dice Lévinas, desconectado del medio que sustenta las cosas. Cuando el otro se gira y me encara se extrae a sí mismo de la sustancia del mundo, para desnudarse a sí mismo. Un ser pobre y destituido que está más allá de las cosas que me ofrece el medio y que apropio. La otredad que se muestra genera una serie de efectos en mí: en principio, puede representarme a mí mismo como lo que ella es y necesita; luego, con cada representación que formo de ella se sitúa más allá, se aleja de cada respuesta que doy y la juzga. Para finalizar, muestra su ser: una otredad que no es dada por mis iniciativas propias, que demanda mis fuerzas y recursos y ubica sus demandas sobre mis iniciativas, por consiguiente,

La respuesta con la que respondemos a la pregunta del otro es en sí mismo una pregunta puesta a su juicio, y está abierta a preguntas de su parte. Aun sí él está de acuerdo con lo que le digo, y está de acuerdo con la representación de su presencia que formulo y pongo sobre él, él permanece aparte, más allá de las representaciones, en consonancia con esto (Lingis, 2009, p. 87).

Lévinas indica que la responsabilidad no puede ser medida por mi prevención, por alternativas que tuviese planeadas, o por el paquete de cosas que, creo, pueden preceder a esa pregunta que viene del exterior. La responsabilidad con otro incrementa en la medida que responde por él, describiendo esta condición “me encuentro a mí mismo responsable ante mi necesidad y deseo, pero primordialmente lo soy ante la necesidad del otro, en otros términos: soy culpable ante su demanda y esto va en aumento, en cuanto más le hablo y actúo responsablemente ante él”. La llamada del otro resulta infinita e insatisfecha, exterior a mí e imposible de ser llenada en su totalidad, lo único que queda es decir ¡Aquí estoy, a tu disposición, aunque sé que no basta!

Mi voluntad está atada a la fuerza de esa demanda exterior, por ello, según Lingis, “deseos y necesidad que imperativamente me dirigen son algo más que ser o que la nada. Lévinas concluye que la otredad, alteridad, debe ser concebida como una categoría ontológica del otro que ser y otro que nada” (Lingis, 2009, p. 88). La alteridad que plantea Lévinas es difícil y compleja porque esa otredad se nos presenta como ininteligible e inapropiable; solo se hace visible en ese rostro que me mira, que es abstracto y que tiene movimientos de definición cuando se vuelca sobre mí. Lo anterior no implica a que dicha definición cierre el rostro, al contrario, se revela como absoluto, desacoplado de lo fenoménico. Es por ello que se nombra como “trazo” o “huella” de un pasado que no había

sido presentado, es necesario recordar que “a lo largo de esta formulación negativa, Lévinas también invoca los términos “el Bien”, “Lo supremo” y “Dios”, con los que apunta a construir algo otro más positivo” (Lingis, 2009, p. 88). Pero no nos confundamos, el autor habla de un Dios monoteísta, o de aquél cuya unicidad se explyea en la singularidad de aquel que me singulariza al encararme; no se trata de una dimensión de lo sagrado sino de aquello divino que podría preservar la singularidad irreductible del otro. En sentido estricto, Dios es concebido como lo total o absolutamente Otro y es constitutivo de la otredad de cada otro humano que nos encara.

Toda esta visión ofrecida por Lingis es esperanzadora, sin embargo también el intérprete se mueve al plano de las dificultades prácticas que supone el proyecto levinasiano. Partimos entonces de aceptar que el sufrimiento de los humanos interesa y preocupa al filósofo en grado sumo, entendiendo que no se trata de un reconocimiento de las carencias o heridas, va más allá y se entiende como la manera en que esa carencia me pesa porque “el sufrimiento del otro no es un objeto observado a la distancia; éste me aflige; el ojo espectador se encoge del dolor, siente el dolor en sí mismo” (Lingis, 2009, p. 89). No es un vínculo que se dé bajo la conceptualización, sino que es una respuesta activa. Se trata de un reconocimiento de un ser vulnerable ante quien mi piel vibrante y sensitiva, con exceso de energía, reacciona. Cuando el otro me llama, en su sufrimiento veo que quiere vivir, que disfruta vivir y, además, que encuentra una divinidad en vivir.

En consonancia con lo expuesto, ese disfrute del querer vivir hace que nos veamos llamados a dejar que esta vida sea, a respetar su espacio, su ritmo, a cuidarla. Aquí emerge la primera dificultad: ¿Cómo ver en el otro a alguien en quien la naturaleza ha desarrollado algo, a alguien que ha hecho algo con su vida? El proyecto levinasiano supone ver al otro que demanda como una buena persona y con un corazón abierto que ha sufrido las peores

opresiones del sistema social, las consecuencias de la enfermedad o de los desastres naturales. Resulta complejo aceptar que ese encuentro con el otro es un encuentro con el bien y la bondad, precisamente porque

El Bien es lo que me hace bien. Esto es, que me hace responsable. Antes del otro Yo soy el rico: Yo tengo siempre algo para ofrecer, algo para dar. Antes de la aflicción y la perplejidad del otro encuentro que tengo algo para decir. Me sorprende a mí mismo, encontrando recursos en mí mismo que no sabía que poseía (Lingis, 2009, p. 90).

El sufrimiento del otro es visible en su rostro blanco de la sangre y angustiado. Aquí surge la segunda dificultad, entender que el otro puede necesitar y querer su sufrimiento, en la medida que este le ayuda en la persecución de su destino. Mi respuesta ante su demanda no la resuelve, no la destruye, al contrario abre la herida y muestra que esa voz es lejana y profunda, esto significa que la respuesta que doy a su pregunta es otra pregunta que el otro puede juzgar y vincular a llamados infinitos. La pregunta del otro se torna demanda por la necesidad y ese querer que se exponen en su rostro así como la urgencia manifiesta de éste. Cuando respondo a su necesidad obedezco a la multiplicidad interminable de llamados y demandas que subyacen en él.

La tercera dificultad surge aquí justo ante esa demanda infinita. Debo reconocer que mis habilidades y recursos son limitados, lo anterior porque asumimos que nuestras necesidades son organismos vivos que finalizan en bienes terrestres y alimentación; en tener un hogar, en vivir alegres. La responsabilidad con el otro también lo es, o se traduce, en ofrecer las condiciones para que viva tranquilo y pueda perseverar a pesar de las inclemencias de la existencia. Si bien yo tengo cargas para mi propia existencia, es en las demandas que los

otros colocan sobre mí en las que se manifiestan las mayores promesas y se materializan en mi responsabilidad tanto por la hazañas como por las fechorías de los otros. Lévinas insiste en que yo soy quien tiene que hacer lo que debe hacer, por tanto soy el único que está allí con los recursos necesarios para ello.

Finalmente, la cuarta dificultad de este proyecto radica en la comprensión del llamado del Otro. Sabemos que Lévinas sitúa el imperativo en el fenómeno del rostro, y no en la intención expresa del sujeto. Eso implica que por diversas razones el otro no articula su llamado en un lenguaje audible o en una demanda expresa, sea por vergüenza, orgullo o temor; no obstante, al encararme me dirige un llamado, ubica su demanda sobre mí. El problema no es que me encare, es que esta acción no es un movimiento deliberado de parte del otro, realmente soy yo quien ve su vulnerabilidad y sufrimiento. Aquí son precisas las palabras de Lingis acerca de esta acción: “¿cómo es entonces que me siento el más requerido cuando la víctima de un accidente sangriento de lejos no es capaz de girarse hacia mí y pedir ayuda? (Lingis, 2009, p. 92). Siguiendo a Lévinas, el intérprete nos dice que son la sangre y las heridas las que nos llaman, por ello en un accidente los paramédicos actúan sin esperar la orden de las cámaras, solo ante la evidencia de las heridas. Por tal situación, debemos ser capaces de mantener el reconocimiento de la vulnerabilidad y la necesidad de innumerables diferencias sin sentirnos culpables porque la culpa es dañina, incapacitante e inútil, porque una parte de mis energías se emplea para mantener el sentimiento de incapacidad. Prima aquí la respuesta a una demanda vital, una responsabilidad que hala siempre ante los ojos sufrientes del otro.

En quinto lugar se encuentra el análisis de Peter Zeillinger quien sostiene que no es la pasividad radical la que sirve de base a la agencia ética, sino que lo son la alteridad y la subjetividad; conceptos desarrollados por el autor en su fase tardía, los que sustentan la

ética. Creo necesario seguir parte de la reconstrucción que hace de la obra de este filósofo para comprender cómo llegó a esta conclusión.

En primer lugar, Zeillinger estudia *De otro modo que ser o más allá de la esencia* y encuentra que en ella Lévinas se enfoca en las críticas contra un ser autóctono y radicalmente independiente. Para ello introduce la noción de substitución y la emplea para referirse a un sí mismo siempre listo e infectado por el Otro. El otro me concierne porque no se encuentra absolutamente fuera de mí mismo, el otro es el otro-en-el-mismo, en mí, en otras palabras: es la esencia de mi humanidad.

Así, la propuesta de una ética basada en la radical pasividad no resulta novedosa porque toda relación ética tiene un nivel de pasividad, pero puede fallar al ser considerada esta relación como sistema de percepciones, especulaciones y de representaciones de sí mismo. Para Zeillinger “sin una amplitud ciertamente receptiva y, por lo tanto, “pasiva” por parte del sí mismo no podría tener lugar una relación real y efectiva con el otro en su alteridad, como se ha dicho” (Zeillinger, 2009, p. 94). Es importante aclarar que la pasividad no puede ser leída simplemente como una negación de la actividad, así como tampoco la agencia ética no es una negación de la apertura a lo otro.

Todas estas reflexiones sobre la pasividad se han concentrado, en esencia, en la relación cara-a-cara que propone Lévinas o en la relación dual. Sin embargo, para Zeillinger es la aparición del discurso del Tercero al final de *De otro modo que ser* el detalle que hace posible pensar en la ampliación de la idea de alteridad y subjetividad como base de la agencia ética. Es solamente en el contexto de la aparición del Tercero que Lévinas parece ser capaz de enfocarse no únicamente en la relación bastante radical con el Otro (el cual para alguien podría probablemente aun ser considerado como ‘inhumano’), sino finalmente también en los tópicos más comunes en la vida diaria, la justicia jurídica, la institución del

Estado, o simplemente las relaciones personales, recíprocas y ordinarias entre seres humanos, “uno podría tender a considerar la emergencia tardía de las relaciones diarias como una corrección final o aún una relativización de las afirmaciones tempranas en el trabajo de Lévinas” (Zeillinger, 2009, p. 96). ¿Qué ocurre entonces cuando aparece la tercera persona en el discurso tardío de Lévinas? ¿A qué pregunta trata de responder Lévinas con su propuesta de la substitución?

Antes de continuar con el desarrollo del discurso, el intérprete recupera varios puntos del proyecto levinasiano que, desde su perspectiva, allanaron el camino hacia el Tercero y hacia la presubjetiva pasividad de la substitución como condición de la ética. Zeillinger encuentra que la filosofía de Lévinas critica la idea de que el sujeto ha sido presentado como dado previamente al llamado del otro, algo que para este filósofo resulta paradójico. Así, un ser en solitario ¿cómo podría ser puesto en cuestión por el otro? Este es el reto al que se enfrenta el autor desde sus obras tempranas, por ejemplo en *Totalidad e Infinito* todo lo dicho aplica para un yo constituido; allí el otro ha sido pensado desde una cierta exterioridad al sí mismo, el encuentro con el otro en la relación cara-a-cara ha sido pensada para operar al nivel del yo. Mientras que en *De otro modo que ser*, Lévinas se mueve detrás de la conciencia del yo sin que exista el peligro de que lo ético surja como un evento concreto en la vida de un yo ya constituido.

Gracias a las críticas de Derrida y Blanchot, Lévinas se vio en la necesidad de revisar su idea de subjetividad y de la alteridad como *exterioridad*. Esto lo condujo a formular la noción de “huella” o “trazo” como fenómeno de disrupción y disturbio del orden del sí mismo. La huella o rastro del Otro, que no aparece, obliga al yo a ir más allá del ser, más allá del mero mantenimiento de su propio ser. Las obras de este periodo fueron el producto de nombrar de otro modo tanto al Yo como al Otro, de manera que este último no puede ser

prefigurado o identificado en el yo, y también sin caer en la trampa de presuponer la existencia de un sujeto previo al encuentro con el Otro, de modo que se pierda su radical alteridad.

Visto el asunto de ese modo, es posible afirmar en conjunto con Zeillinger, quien a su vez sigue a Bernasconi, que la substitución supone, en primer lugar, una obsesión por el Otro. En segundo lugar, se propone que el otro es en mí y en medio de mí total identificación. En tercer lugar, al hablar del Otro en el mismo, encuentra Lévinas las razones para señalar que el Yo es un rehén del Otro. Sin embargo, para el intérprete del filósofo, este intento de explicación oscurece la pretensión levinasiana de explicar la agencia ética. El autor hace imposible cualquier agencia consciente de la ética, pero aún hay inquietud por esa relación recíproca con el Otro y mucho más frente a la aparición del Tercero en el contexto de la radical alteridad y la radical pasividad.

Volviendo al pasaje del pasaje del Tercero en *De Otro modo que ser*, de acuerdo a Zeillinger, abre el espacio a la comunidad. Pero en su esfuerzo lingüístico hay muchos baches porque la pregunta que emerge es ¿cómo decir lo indecible sin hacer de sí mismo un tonto? Si bien sus reflexiones sobre el tercero se dispersan a lo largo del texto, en el capítulo V Lévinas ofrece más elementos para su argumento, sin omitir el carácter central del capítulo IV sobre la substitución.

En el capítulo V el autor habla sobre el Tercero y encaja aquí un subcapítulo titulado *Del Decir a lo Dicho, o de la sabiduría del Deseo*. Para algunos intérpretes resulta paradójico el título si recordamos que Lévinas le otorga al *Decir* una carga de trascendencia sobre lo *Dicho* o contiene una cierta transgresión frente a lo *Dicho*. Pero recordemos que no es posible percibir el Decir sin lo Dicho, también que el Deseo para Lévinas representa un movimiento que nunca puede ser llenado. A través de la obsesión con el otro, la unicidad

del sí mismo (*de soi*) es también la defeción de identidad que identifica al sí mismo en el mismo. En la coincidencia consigo mismo, la identidad estaría protegida y no podría ser lo suficiente pasiva o estar lo suficientemente expuesta. La defeción en la identidad supone que el Otro está en medio de la identidad, es ser-para-otro que convierte a la identidad en un signo. Se trata entonces de la subversión de la esencia que comienza a significar antes del ser, en otras palabras, lo que caracteriza al ser es el desinterés de la esencia. Bajo esta óptica, la substitución es asumida como irremplazable singularidad. Un yo que no está en posición y que nunca puede responder de modo suficientemente adecuado al llamado del otro. El Yo como *le Soi* es una identidad que no descansa en sí misma, pero sí que está obsesionada con el Otro y que se retira de cualquier identidad auto-asegurada: el *le Soi* es para el Otro, en palabras de Zeillinger:

La identidad de *le Soi* es igualmente no una identidad que (por descansar en sí misma) pudiera ser llamada a obedecer al otro. En lugar de eso, esta maestría última (posible) de la obediencia del uno puede ser también respondida aquí. Por lo tanto, la identidad para Lévinas está relacionada con el otro aún *antes* de cualquier actividad del *Ego* así *le Soi* llega a ser posible. ‘La identidad’ es en sí mismo un concepto pasivo, un nombre pasivo, en tanto que es identidad solo con respecto al otro. Identidad significa ser ‘para-el-otro’ (Zeillinger, 2009, p. 101).

De esto se trata la inversión del ser, el ser-para-otro es lo que hace que el yo soy sea posible. Esta inversión básicamente materializa la ética, por lo que se trata en el proyecto levinasiano de una ontología invertida. Sin embargo, también es comprendida de una inversión del ser en signo. La respuesta del sujeto al Otro se da, según Lévinas, en el marco

de una alteridad que ha sido perturbada. La subjetividad está pasivamente atada a otro primordial al que solamente podría estar referido retroactivamente, aunque también siempre está acechado por la tentación de ser tematizado, conceptualizado, idealizado u objetivado.

La pasividad de la exposición de la subjetividad no es inmediata y no busca convertirse en actividad. La pasividad de la pasividad es necesaria al ser asumida como dedicación al otro, este es el *Decir*, no en la comunicación de lo dicho que puede consumir el decir. Se trata de un decir que mantiene la apertura, un decir sin tematización y con ello se mantiene dicha apertura. El decir es transformar en signos lo significativo de la revelación. Es exponer la revelación en lugar de mantenerse en el acto de exposición. Es agotar el uno mismo en su acto de exposición, sintéticamente: es construir signos para hacer de sí mismo un signo.

Aquí, de acuerdo con Zeillinger, se revela con potencia el entramado levinasiano y se nos ofrece una visión compleja de su proyecto que a continuación reconstruyo brevemente: la respuesta a la demanda por la relación de alteridad se puede llamar *Decir* que no alude necesariamente a un hablar sobre un contenido que pueda ser comunicado, pero que puede ser considerado en sí mismo como el testimonio de una relación de alteridad.

La expresión de la perturbación del Sí mismo (*Soi*) por el Otro-en-mi llega a ser una presentación que ya no se encuentra basada en la tematización, pero tampoco en la no-abandonable exposición del Sí mismo al Otro. “Sin embargo, aún es posible decir que para Lévinas la subjetividad del sujeto consiste en ser el (perceptible) evento (i.e. testigo o testimonio) del evento (i.e. irrupción o huella) del Otro (Zeillinger, 2009, p. 102).

Estos dos eventos se convierten, en el discurso del Tercero, en la inversión que da título al apartado de *De otro modo que ser*, es decir: el paso del *Decir* a lo *Dicho*. En lo dicho surge el testimonio como forma de comunicación, lo anterior porque el habla que acontece

aquí no se reduce a la representación de algo sino que es la huella o presencia de lo Infinito. La función de la comunicación es exponer o testificar la gloria del *infinito*. Por tal motivo, el Otro es testigo de esa gloria y el Yo aparece como el que está expuesto a su “propia construcción de signos” que no se agotan en contenidos, se exhiben en la exposición de un gesto, en ese sentido “esto no solo implica que un tener que *hablar sobre* haga los signos, sino que debe exponerse a sí mismo al otro para interpretar su ‘*hacer signos*’, por representar así su ‘síntoma del testimonio’ (Zeillinger, 2009, p. 103). Para Lévinas, el testimonio debe ser considerado un acto en el que el signo no es puesto por sí mismo. Pero alcanzar su plasticidad y su función de ser signo del Otro se repite siempre de un modo nuevo, por tanto, la exposición de lo revelado puede resumirse como esencia.

El *Decir* significa enigmáticamente y diacrónicamente la trascendencia de lo infinito, lo otro que ser y el desinterés de la esencia. El enigma de lo infinito, como el decir en mí, se trata de una responsabilidad donde nadie me asiste y es una impugnación al infinito. Estamos ante una impugnación en la que todo me incumbe y allí se produce el ingreso al infinito, precisamente esta condición es la que separa al infinito de toda fenomenalidad y tematización. La propuesta de Lévinas lo conduce a un discurso aporético, pero él intenta salir adelante con la siguiente postura: se mantiene, al menos en el discurso, que nosotros estamos conduciendo en todo momento. Por esta vía, la reflexión crítica llega a ser el testimonio de la alteridad.

Recordemos que en el proyecto levinasiano no es una emergencia empírica del Otro. Su núcleo es la descripción del Otro como todos los otros que el Otro. Con la aparición del Tercero no se trata de que mi responsabilidad por el Otro se vea constreñida por un asunto de cálculo; lo que nos dice Lévinas es que en proximidad del Otro, todos los otros que el Otro me obsesionan. La responsabilidad sin un compromiso previo, sin un presente, sin un

origen, anárquica, es una infinita responsabilidad del uno por el otro que es abandonado ante mí. Lo anterior sin que nadie más pueda tomar mi lugar y responder por él. Estamos entonces ante una nueva identidad, “ser el único elegido”, en ese sentido:

El movimiento crucial en el remarcado pensamiento de la alteridad en Lévinas descansa en el hecho que el Otro –quien ya no puede ser tomado como una exterioridad en el sentido de *Totalidad e Infinito*, pero que ya ha aparecido siempre como el Otro-en-mí y previo al yo– no solamente irrumpe en lo dado, o lo establecido, en el orden, pero al mismo tiempo habilita y también obliga al Ego a testificar esta disrupción. Y esto también desde la irrupción, pero no abandonable fenómeno del Otro-en-mí que la subjetividad surge como la ocasión de un testimonio arriesgado que viene (Zeillinger, 2009, p. 106).

Lévinas va más allá e insiste que este *Ego*, obsesionado por el Otro y siempre listo, si bien se encuentra puesto bajo acusación con miras a responder al llamado del Otro, no está sin embargo esclavizado por este llamado. De hecho, la llamada del Otro no puede contener ningún contenido, ninguna pregunta para ser entendido racionalmente. En ese sentido, esta pre-racional y pre-lógica llamada requiere una representación concreta por parte del sujeto que está siendo llamado. De hecho, este sujeto solamente existe en tanto que realmente responda a la irrupción, esto es, la huella del Otro. “Como resultado, el discurso de la substitución de Lévinas como fue desarrollado en *De Otro modo que ser* había contado no solamente para la emergencia del Otro-en-el-mismo sino también para la emergencia del sujeto y de la subjetividad” (Zeillinger, 2009, p. 106). Resulta tan radical lo dicho hasta aquí, que en la propuesta del filósofo lituano cualquier relación asimétrica con el Otro puede ser considerada una relación ética:

Y de alguna manera como esta relación ética solamente puede ser representada por una agencia efectiva hacia un concepto arriesgado (testimonio/confesión/contrato arriesgado) de una comunidad basada en la alteridad, podría argumentar que la comprensión de Lévinas de la radical pasividad es la única base para la acción ética efectiva (Zeillinger, 2009, p. 106).

La pasividad radical traduce eso que el sujeto debe querer para hacer posible la agencia ética. A través de esta pasividad radical se pone de manifiesto el modo en que este filósofo sitúa una alteridad en el corazón de la subjetividad, asunto que se decanta en una comprensión de lo ético como abierto a lo infinito y de lo moral como un movimiento que pretende reducir lo Otro a lo Mismo, con la siguiente consecuencia: la alteridad emerge como la base de la agencia ética y de la política.

En sexto lugar, para finalizar este apartado de reconstrucción de perspectivas en torno a la pasividad en el proyecto levinasiano, iremos a lo expuesto por Sandra Pinardi en su artículo *La noción de pasividad en la ética de Emmanuel Lévinas* (2015). En ese artículo, la autora inicia planteando que la pasividad caracteriza al sujeto ético de Emmanuel Lévinas. Se trata de un sujeto que es y está entregado –dado al Otro– sin que medie en ello tanto una decisión voluntaria o cualquier relación fáctica o particular; en ese sentido “la “pasividad” es la noción que permite comprender la dimensión y contextura de la subjetividad levinasiana, su modo de constituirse, de “realizarse”, su condición “segunda”” (Pinardi, 2015, p. 647). A partir de esa noción, Lévinas articula la posibilidad misma de su ética, en tanto ésta se funda en una responsabilidad que acontece. Así, el concepto en mención sustenta o articula la posibilidad misma de la ética levinasiana, pues su núcleo es la responsabilidad que ocurre en el abandono a sí mismo, a la certeza del Yo. La pasividad

describe la relación con el Otro, “esa relación que excede el poder y el dominio del sujeto, su capacidad de comprensión y apropiación, “dándole lugar” y determinándolo” (Pinardi, 2015, p. 648). Con base en estas ideas, Pinardi afirma que la ética levinasiana es una ética soberana, una “filosofía primera” que da cuenta de otro modo de atender y entender al existente (hombre) más allá del ser, la identidad y el dominio.

La región de la existencia para Lévinas se entiende como el ser-juntos y del con-otros (previa al saber, a la ontología y al mundo). Ocurre en el encuentro con el Otro como acontecimiento que nos constituye en cuanto humanos; por su parte, la Ontología se prefigura como un modo de conocimiento que reduce el ser al Mismo, de manera que se erige como un pensamiento del poder —y la injusticia— en la medida en que atrapa y se apropia de la alteridad transformándola en mundo y comprensión, y negando su condición de exterioridad. Lo ética se ocupa entonces de la región de la existencia, toda vez que es entendida como interlocución o como *Decir*, capaz de hacerse cargo del cuestionamiento que la irrupción del Otro opera sobre la identidad del Yo, sobre la constitución del mundo y la configuración del presente de la subjetividad.

Esto da sentido a la condición soberana de la ética en el proyecto de Lévinas porque cuestiona la primacía del saber en la definición de lo humano. El Otro es lo primero, lo absolutamente previo y, a través de la responsabilidad, ese Otro interviene en la vida de cada quien como *Rostro*. El Yo es revelado como finito gracias a la exterioridad de ese Otro que le obliga a abandonar toda certeza. Las ideas que recupera Pinardi de Lévinas encierran una crítica radical a la tradición filosófica, en primer lugar porque le opone un decir abierto hacia aquello que se le resiste, que se niega a la totalización y que desborda lo dicho, entonces “solo a través de este decir que trasciende la identidad es posible, para Lévinas, convertir el poder en justicia, y la comprensión en responsabilidad” (Pinardi,

2015, p. 648). Este modo de encontrarse con el Otro, de relacionarse con el otro, es el lugar originario en el que acontece propiamente la existencia.

En la ética el ser que soy se constituye en sí mismo porque está capturado o es rehén de ese Otro. Ese Otro que es superior y que obliga al Yo a romper con la mismidad en la identidad, que encierra al sujeto, y que le impele a moverse hacia una subjetividad abierta o una “formación segunda” que se inicia en la relación con ese Otro, desde el Otro. El sí mismo es el producto de un encuentro del que no se tiene memoria e imagen alguna y que, además, se caracteriza por la in-diferencia como fraternidad plena que lastima el Yo, tres expresiones caracterizan a este Yo: *Impotencia, exterioridad del saber, más allá de la comprensión.*

Para pensar esta ética soberana la autora afirma que Lévinas defiende una reflexión sobre el hombre como singularidad irreductible, sola, que es “otro que un ser”, que es “más allá de las esencias”, cuya identidad proviene de una instancia previa de carácter fundantes, a saber: el encuentro con el Otro. Ese otro que no es nadie en particular, es el prójimo visto como lo humano mismo expuesto en su vulnerabilidad, que precede cualquier comprensión y cualquier definición del mundo. Justo en este punto es que recupera el sentido de la pasividad asumida como esa noción en la que se expone eso que nos permite reconocer al sujeto ético. Para Lévinas, la conexión con el Otro es algo previo al sí mismo y al mundo. No se trata de una presencia o de una relación recíproca. Es una relación asimétrica y diacrónica en la que el Otro no se encuentra en el horizonte del sí mismo que siempre llega con retraso.

En este sentido, la relación con el Otro no se da como totalización, fusión, reconocimiento o comprensión, sino más bien como apertura radical. Es una relación irreversible en la que se restituye un encuentro originario e inmemorial,

gracias al que el Mismo sale de sí, de su *ipseidad*, arrancado violentamente por el Rostro del Otro que, en su expresión, instaura el Decir —la interlocución, lo entrambos— como un “entre” entre dos singularidades por siempre separadas, por siempre distantes (Pinardi, 2015, p. 649).

La infinitud del Otro es un modo de ser, una existencia fuera de las determinaciones de lo que se hace presente y se puede comprender, en suma: no se puede contener y es exterior al mundo. El Otro es lo que no soy yo, procede de una anterioridad absoluta, de un tiempo inmemorial, es el que desarma la autonomía del sí mismo (conciencia o subjetividad) y que hace posible la creación de una individualidad fruto de esa conexión. En otros términos, el otro no es un ser que en función de mí se sitúe de otro modo, sino que el encarna ese otro modo que ser, revela la infinitud y la excepción primera de aquello que se sitúa más allá del mundo. Es por tal condición que la relación con el otro, catalogada como anterioridad absoluta, contiene una declinación de la conciencia intencional; aquí se configura una obsesión con ese otro sin que haya un por qué, o mejor, sin que exista una comprensión previa de mi interés por él o una relación fáctica que condicione mi vínculo, lo que hay es precisamente lo contrario: quiebre de toda comprensión y fracaso de todo intento por reducir lo otro a lo mismo.

Esta obsesión se traduce en una relación con lo exterior, una que cancela el dominio del sujeto puesto que lo único que existe es la sujeción a la infinitud del Otro y su exterioridad, y mi responsabilidad absoluta de resguardarlo. Me encuentro asignado por otro y soy responsable por hombres que no conozco y no conoceré porque se me sustraen siempre, máxime si consideramos que el advenimiento mismo de la subjetividad es el efecto del

estar obligado al otro, a todo hombre, antes de poder ser en el mundo. Para ilustrar mejor esta idea traigo a colación las palabras de Pinardi:

El sí mismo es (y está) arrojado (*jecto*) ante el Otro y, desde allí, ante los otros, existe entonces como rehén de una obligación (y una responsabilidad) absoluta que acontece más allá del “ser” que es, que le es previa, una obligación y una responsabilidad que provienen de la solicitud inmemorial y sin-presencia de un prójimo que es nadie y que, sin embargo, da lugar a todos (Pinardi, 2015, p. 650).

La condición de rehén del otro es una apuesta de Lévinas por lo eminentemente humano, al ser este acto de sujeción el evento fundador de sí mismo. Cada singularidad existente se instala como sujeto encarnado que se abre radicalmente a la exterioridad en la que la identidad de los sujetos siempre está hipotecada. La insistencia de la autora es que debemos recordar que el ser no se funda por una relación intencional con el otro sino de la sujeción involuntaria al prójimo y tanto de la obligación como de la responsabilidad que de allí se deriva. Hablamos entonces del amor como lo que se da previamente entre el Yo y el Otro, un amor asumido como “un no-saber devoto al requerimiento del otro” (Pinardi, 2015, p. 651). Este amor sería lo humano, esa no-relación de saber con el Otro previa, me obliga ante él y me singulariza es mi responsabilidad ante su rostro, ante su mirada.

Al tenor de lo expuesto, el sujeto en la perspectiva levinasiana se constituye desde unos vínculos fraternales del no aparecer, lejos de la auto-certeza y de la auto-representación. Un sujeto que es pasivo, paciente, apasionado y entregado al otro que es nadie, que es lo humano mismo. Antes de ser Yo, el sujeto es hombre, ante la infinitud del Otro el sujeto se singulariza con su respuesta y al estar fraternalmente vinculado con todos los Otros se es

hombre. Entendida la fraternidad como la in-diferencia originaria de la no-relación con el Otro, como relación asimétrica con respecto al que está ausente. Relación más allá del sí mismo que cada quien es, pero que hace posible ser el que se es (hermano). Es preciso anotar que el sujeto no decide esta relación y mucho menos es su punto de origen. La fraternidad es aquello que resta de una relación anterior que no depende de él, que lo sobrepasa, que excede y fractura la comprensión, la producción de sentidos y significaciones por parte del sujeto porque no es su decisión. En síntesis, es esa que pone en evidencia la dependencia del sujeto, muestra que es huella del Otro y revela que es fruto de la impotencia ante ese Otro anónimo, ante quien ningún significado que el sujeto pueda producir resulta adecuado o pertinente, es infinito y no hay manera de apropiarlo.

Sin embargo, la impotencia le impone al sujeto una responsabilidad que no decae pues se descubre que se es solo en tanto que se es Otro, en tanto hay entrega y en tanto se es nadie. He aquí el lugar de la pasividad que da cuenta de la situación del receptor del encuentro con el Otro que, en cuanto rehén del Otro, es determinado por ese encuentro. Estamos frente a la epifanía del Otro hombre como pura afección que ocurre solo en uno de los involucrados en la no- relación: el sujeto, el singular, para el que el Otro es, a decir de Lévinas, un maestro. En ese sentido, “considerar y hacerse cargo del Otro en su excepcionalidad (en su infinitud y exterioridad), implica sustraerse a cualquier familiaridad o semejanza que éste pudiera suscitar con respecto del Mismo (del “sí mismo” o del “yo”) (Pinardi, 2015, p. 652). Lo anterior es la descripción de las relaciones pasivas, asimétricas, no familiares, extrañas y extranjeras. Esas que se encuentran enraizadas en un modo de ser no dominante en el que prima la pasión en aquel que se acoge sin a priori alguno. Dichas relaciones tienen matices, pero se trata de ese “otro que ser” que no se instala desde la

identidad, la significación y la comprensión. Se entiende que éstas se realizan como efecto de su vulnerabilidad, de su pasión, de la ausencia de autonomía y de decisión.

Bajo estos nuevos límites propuestos por Lévinas, el sujeto se constituye a través de la acogida de eso que no es, de eso que nunca será suyo e igual no pretende que lo sea, en ese sentido se trata de ser por medio de lo que me excede situándome “desde la responsabilidad de “no matar lo humano” que le es donada, como mandato, por el Otro (Pinardi, 2015, p. 652). Responsabilidad que tiene que ver con el cuidado de lo humano en cuyo seno logro el reconocimiento de la singularidad porque ante la muerte se abre el sujeto al Otro y lo hace responsable de él, el sujeto se arroja al otro para constituirse en él y con él. Es posible afirmar, siguiendo a la autora, que para Lévinas la formación o constitución del sujeto es pasiva y posterior al encuentro con el Otro gracias a que solo con él y él soy, en tanto que afectado por su dolor, advenido por todo lo acontecido en una relación indomitable e imposible. Por todo lo anterior, este sujeto es eco, incompletud y recurrencia de ese prójimo que a la vez lo apasiona y lo obliga, este es el sujeto de la ética defendido a capa y espada por Lévinas.

Si partimos del supuesto que la ética está decidida y destinada a la infinitud de ese Otro, del prójimo con respecto del que el yo es una encarnación exigida y que procede de la apertura a la exterioridad aceptamos que, en primer lugar, la pasividad es el modo de ser de la subjetividad (del sujeto) en el existente, “un modo de ser que está ya, de antemano, abierto radicalmente a lo otro de sí, un modo de ser que es siendo otro de sí, y en virtud del que se es siempre en pregunta, siempre en-cuestión (Pinardi, 2015, p. 653). Dicho de manera directa, la pasividad es la del que está impelido a actuar cumpliendo una exigencia que le es impropia, una obligación establecida más allá de sí y que pertenece a todos y a nadie.

Se nos presenta como anárquica, como el requerimiento de una labor constante de recuperar lo humano y rechazar la inhumanidad. Como el acontecimiento de un ser que es “encarnación” de Otro donde la huella de lo divino, anónimo, ha encontrado temporalmente cuerpo y en la que el Otro es el corazón y la bondad del Mismo. Con esta postura el Ser-para-el-Otro es la concreción de lo que no es, de aquello exterior a sí. También como la que hace posible un sujeto que es invocado al ser la recurrencia del otro en dos sentidos: el primero porque acontece desde y en la solicitud, la interpelación de ese Otro que exige la pasividad extrema para ser; el segundo “porque acontece solo en tanto se entrega absolutamente a la responsabilidad que la exterioridad le impone (Pinardi, 2015, p. 654).

En segundo lugar, la pasividad se expone como ese acontecimiento en el que el invocado es esencialmente nada, se trata de la encarnación del prójimo que es acogido y de quien soy su rehén, a quien me entrego apasionadamente y en nombre de una responsabilidad que sustituye el retorno a sí de la conciencia. Se trata de un otro que es encarnado, invocado, consagrado y nunca comprendido porque siempre esta fuera.

Siguiendo esta descripción, desde Pinardi la pasividad entiende al sujeto siendo de un modo acusativo, al ser aquél sobre el que recaen la acción y la responsabilidad; es en quien la acción siempre es un efecto y un afecto, al encontrarse determinado por algo otro en una condición de transitividad que los configura como objeto de una acción producida por otro en calidad de ejecutor anónimo. La pasividad hace del sujeto activo, asumido bajo otras coordenadas como complemento directo, un sujeto paciente o, como señala Pinardi, un “Pronombre en tercera persona” que se instala en el mundo siendo acusado, siendo objeto de ese Otro y en cuyo encuentro se manifiestan en simultáneo “donación y sufrimiento”. Finalmente, en este segundo componente el sujeto es expulsado del Ser, es objeto de una acción inmemorial, pero también de una acción que lo acusa.

En tercer lugar, la pasividad es vista también como desposesión del tiempo en la temporalidad de la existencia encarnada. Lo anterior se comprende, en tanto el Otro procede de un tiempo absoluto donde la temporalidad existencial está excluida, ya que aquí el tiempo es una dimensión inmemorial anárquica, preoriginaria en la que no hay ningún modo de presencia, la presencia es un estar después. Siguiendo lo expuesto, el yo atendiendo a la pasividad es una existencia en sí misma retrasada que en su ser no tiene presencia ni propiedad.

Según Pinardi, Lévinas nos ofrece una comprensión paradójica del existir y del existente ubicada más allá del dominio del saber y un sujeto asumido como el desposeído de sí; es el Otro de sí y existe porque es poseído por esa des-posesión. Es una huella que acontece como responsabilidad y obligación: la de no permitir que lo humano sea asesinado en la totalización y en el saber, la de abrir el mundo y abrirse al encuentro con todo otro, procreando un lugar para el *Decir*, puesto que:

El yo o el sí mismo de la identidad han sido suplantados, en el pensamiento de Lévinas, por un alguien que es eco, resto, trazo: que es lo que resta, la reverberación, la huella de su exterioridad, de lo que lo sobrepasa y lo excede, de un deber inmemorial (Pinardi, 2015, p. 656).

Antes del saber o del hacer Lévinas plantea que existe una responsabilidad irrenunciable, fundante, irreductible, solitaria y anárquica con el otro. Se trata de una obligación de dar lugar a lo humano y de retrasar la inhumanidad sin estructura o sistema, por ello le corresponde a los hombres reinventar los modos en que dan lugar a la Vida del Otro. Además, es entendida como responsabilidad con lo humano mismo que interrumpe cualquier sistema ético que se instale desde el saber porque nada es suficiente para

responder a la demanda. También impulsa la erosión de la presencia, un compromiso con la alteridad que llama y que disuelve toda relación de apropiación porque solo existe el llamado del Otro que nunca deja de plantearse como exigencia. Recordemos que la no-relación con lo Otro es el evento originario, al igual que el amor es una experiencia imposible, urgente y emergente que nos singulariza.

SUBJETIVIDAD EN HUMANISMO DEL OTRO HOMBRE Y EN DE OTRO MODO QUE SER O MÁS ALLÁ DE LA ESENCIA

Humanismo del otro hombre (1972) es considerada como una de las grandes obras de madurez de Emmanuel Lévinas. Compuesta por tres ensayos, a saber, *la significación y el sentido*; *Humanismo y An-arquía*; y *Sin identidad*, esta obra sigue la misma línea de *Totalidad e infinito*, pues elabora una crítica a la filosofía tradicional proponiendo como alternativa la filosofía del otro. Este otro debe ser entendido como el prójimo, pero este prójimo ya se manifiesta en contextos culturales y sociales específicos. En *Humanismo del otro hombre* el otro ya no es aquel que aparece frente al Yo, sino aquel hombre que en cualquier del mundo ofrece su rostro vulnerable para ser atendido. Dicho esto, *Humanismo del otro hombre* aparece como una radicalización de la filosofía de la alteridad de Lévinas. Esta radicalización no debe entenderse en sentido negativo ni mucho menos como una postura filosófica cerrada. En *Humanismo del otro hombre* Lévinas propone un humanismo preocupado por el sufrimiento de los demás, ante el cual ningún hombre puede dejar de responder a él. Pero esta conclusión no sería posible sin el análisis que Lévinas hace de la manera en la que el pensamiento de occidente se representa al mundo y al otro para significárselo y darse sentido.

El primer ensayo de *Humanismo del otro hombre* aborda el problema de la representación y el significado en la filosofía occidental. Las dos preguntas principales de este ensayo son 1) ¿En qué consiste la representación? y 2) ¿qué significados adquiere la realidad al representárnosla? Estas preguntas se suscitan en el análisis de la filosofía moderna que hace Lévinas a lo largo de su obra. Este autor se propone, una vez más, dar cuenta de los problemas que genera pensar lo otro (el mundo) y al otro (los demás) desde el paradigma de la relación sujeto-objeto y desde la filosofía de Husserl y Heidegger. El ensayo empieza haciendo la distinción entre receptividad y realidad dada.

Según Lévinas (2009b), parece haber diferencia entre la realidad tal como es y la realidad que se representa el hombre desde lo que conoce del mundo. De la realidad, la experiencia ofrece contenidos –a saber, olores, colores, sabores, etc.– que son apreciados por nuestros sentidos. Estos contenidos se animan con metáforas, con significaciones que van más allá de las percepciones de nuestros sentidos. Esta animación solo se da gracias al lenguaje. El hombre es el único ser que puede decir algo acerca de las percepciones de su realidad. Los animales no dicen nada sobre su medio, no se lo representan y, por lo tanto, no se lo significan. Pero la realidad no posee significación. La significación de la realidad la da el hombre a partir de su percepción de ésta. En este sentido, la realidad no tiene un significado por ella misma, pues el hombre es quien dice lo que ella es. De allí que Lévinas (2009b) sostenga que

[L]as significaciones traídas por el lenguaje deben justificarse en una reflexión sobre la conciencia que las apunta. Toda metáfora que el lenguaje hace posible debe reducirse a los datos que el lenguaje, según se sospecha, deja atrás abusivamente. El sentido figurado debe justificarse por el sentido literal provisto a la intuición (p. 19).

La metáfora es un modo de representar la realidad, en ella “[e]l sentido es dado en la misma lealtad que caracteriza la relación entre noesis y noema” (Lévinas, 2009b, p. 20). Dicho de otra manera, la metáfora depende de cómo el sujeto se relaciona con el mundo para darle un sentido. Según Lévinas, lo importante representación y significación es reconocer su carácter contextual. Toda representación y significación está mediada por contextos culturales, lingüísticos e históricos específicos. Por eso, “cada significación está situada en la confluencia de innumerables ríos semánticos” (Lévinas, 2009b, p. 22) que dependen de quién mira –y cómo mira– aquello que quiere significar. Visto de esta manera, el mundo aparece como el discurso de aquel –o aquellos– que lo significan.

Por otro lado, toda significación está unida a la totalidad en el lenguaje. Según Lévinas (2009b), “[l]a esencia del lenguaje a la cual los filósofos otorgan ya un papel principal [...] consiste en hacer brillar, más allá del dato, al ser en su conjunto. El dato tomaría una significación de esta totalidad” (p. 26). En esta situación, el sujeto está frente al ser para recibir de él su reflejo, pero también está del lado del ser para reunir los datos que éste le ofrece de la percepción del objeto. No obstante, hay reconocer que el objeto tiene su significación en un contexto concreto. Apelando a Lévinas, todo objeto es objeto de significación cultural. Por eso, “la acción cultural no expresa un pensar previo, sino al ser, al cual, encarnado, ya pertenece” (Lévinas, 2005, p. 30). Además, Lévinas considera que todo acto cultural es, gracias al lenguaje, una expresión contextual del ser. El lenguaje expresa al mundo a medida que lo piensa. Visto así, la cultura posibilita la comprensión del ser, pues, en su expresión hay un acontecimiento esencial que otorga significados. Por eso Lévinas a firma lo siguiente:

La expresión define la cultura, que la cultura es arte y que el arte o la celebración del ser constituye la esencia original de la encarnación. El lenguaje como expresión es, ante todo, el lenguaje creador de la poesía. El arte no es pues un feliz extravío del hombre que se pone a hacer lo bello. La cultura y la creación artística forman parte del orden ontológico mismo. Son ontológicas por excelencia: hacen posible la comprensión del ser. No es pues por azar que la exaltación de la cultura y de las culturas, la exaltación del aspecto artístico de la cultura, dirige la vida espiritual contemporánea; que, más allá de la labor especializada de la investigación científica, los museos y los teatros, como en otro tiempo los templos, hacen posible la comunión con el ser y que la poesía pase por plegaria. La expresión artística reuniría al ser en significación y aportaría así la luz original que el saber científico tomaría prestada (2009b, p. 32).

Pero a la multiplicidad de significaciones que ofrecen la cultura, se opone la significación fija, esa que adquiere el mundo en función de las necesidades del hombre (Lévinas, 2005, p. 39). En esta necesidad, el hombre no se acerca al ser para celebrarlo sino para trabajarlo. Dicho de otra manera, la significación fija del mundo obliga a percibir al ser de manera uniforme y no a partir de las múltiples posibilidades que ofrecen las culturas. Según Lévinas, este sería el proceder de la cultura científica, pues su objetivo es dar cuenta de una verdad real y objetiva del mundo y del sentido único de este. No obstante, dar cuenta de un sentido único del mundo resulta problemático en la filosofía de Lévinas. Si el mundo tiene un solo significado, todas las expresiones culturales quedarían neutralizadas en éste.

En palabras de Lévinas, la búsqueda de un sentido único no solo ha sido el objetivo de las ciencias, sino también el de la filosofía moderna. Según él, “[e] itinerario de la filosofía 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 olvido del Otro–” (Lévinas, 2009b, p. 49). La propuesta de Lévinas busca romper con este paradigma de la filosofía moderna con la salida del sujeto de sí mismo hacia el encuentro del Otro. Este encuentro es producto de la necesidad que tiene el sujeto de aquel que no es ni enemigo ni complemento, sino simplemente otro. Pero este otro cuestiona al yo y lo vacía de sí mismo al descubrirle constantemente recursos nuevos. Este otro no puede ser trabajado, pues no es solo una expresión cultural ni un dato, sino “un fenómeno [...] que se introduce por su propia cuenta en el ser” (Lévinas, 2009b, p. 57) presentando su rostro.

Según Lévinas (2009b), “[e]l Otro que se manifiesta en el rostro, perfora, de alguna manera, a su propia esencia plástica, semejante a alguien que abriera la ventana en la que su figura ya se vislumbraba” (p. 59). En otras palabras, el otro se manifiesta al yo tal cual es, a saber, desnudo. Esta desnudez del rostro no posee ornamentos culturales y por eso resulta extraña; ante ella el yo pierde su soberanía y su identificación consigo mismo. La desnudez del rostro invita al Yo a salir de sí para ir al encuentro con el Otro. Por eso, “[l]a presencia del rostro significa [...] una orden irrecusable –un mandato– que detiene la posibilidad de la conciencia. [...] El rostro desarma la intencionalidad que lo señala” (Lévinas, 2009b, p. 61). En este sentido, el Otro es inaprehensible para el Yo y ante él solo se puede cumplir con la obligación de ser infinitamente responsable de su existencia.

Al encuentro con el otro, sin embargo, la sociedad opone el egoísmo del yo. En palabras de Lévinas, esta acción de la sociedad trae como consecuencia una crisis en el humanismo actual (Lévinas, 2009b, p. 81), pues se al Otro se le ve como juguete de la política y del

actual proceso de tecnificación mundial, pero no como efectivamente es. Visto así, el hombre aparece como un objeto que solo cumple un papel operativo en cada una de sus obras, como un instrumento de trabajo. Contra esto, Lévinas intenta rescatar la vida ética que suscita la relación entre el sujeto y el Otro. Esta relación solo es posible si al Otro se le atiende como lo que es, a saber, un ser vulnerable, extranjero y próximo a la muerte. Dicho en otras palabras, la ética solo es posible cuando el yo sale de sí para hacerse responsable del Otro porque conoce su vulnerabilidad. Al respecto Lévinas (2009b) afirma que

[L]a vulnerabilidad es la obsesión por el otro o la aproximación del otro. Es para el otro, desde detrás del otro del excitante. Aproximación que no se reduce ni a la representación del otro, ni a la conciencia de la proximidad. Sufrir por el otro, es tenerlo al cuidado, soportarlo, estar en su lugar, consumirse por él. Todo amor o todo odio del prójimo como actitud, refleja, supone esta vulnerabilidad previa: misericordia «conmoción de las entrañas». Desde la sensibilidad, el sujeto es para el otro: sustitución, responsabilidad, expiación. Pero responsabilidad que no he asumido en ningún momento, en ningún presente. Nada es más pasivo que este enjuiciamiento anterior a mi libertad, que este enjuiciamiento pre-original, que esta franqueza. Pasividad de lo vulnerable, condición (o incondición) por la cual el ser se muestra creatura (pp. 124-125).

Según José Antonio García (2001), *De otro modo que ser* es otra de las grandes obra de madurez de Lévinas junto con *Totalidad e infinito* y *Humanismo del otro hombre*. Esta obra tiene como objetivo analizar el concepto de responsabilidad a partir de la idea de que el hombre debe ocuparse del bien ajeno. Con esta propuesta ética, Lévinas no solo critica la noción de subjetividad de la tradición filosófica occidental, sino que lleva su filosofía más allá del mismo sujeto. El bien ajeno, es decir, el bienestar del otro, saca al yo de sí mismo

para sustituir a los demás en la satisfacción de sus necesidades. Según José Antonio García “ello [también] comporta que el yo debe ser sustituido por el otro: al menos, en cuanto al destinatario final de su actividad” (2001, p. 78). Así pues, el yo debe ocuparse más de los otros y abandonarse a sí mismo. Con esta tesis, Lévinas rompe con la ontología de Husserl y Heidegger, las cuales, según él, conducían al egoísmo, a la opresión, a la tiranía y a la guerra. Con todo lo dicho, es posible afirmar que Lévinas resignifica el concepto de sujeto de la filosofía occidental –un sujeto inmerso en sí mismo– al ver en este un ser responsable del otro. En este sentido, de la filosofía levinasiana es un sujeto en responsabilidad con el otro.

El primer problema que aborda Lévinas en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* es el problema de la trascendencia. Sobre este problema Lévinas ya había empezado a hablar en sus primeros años de su carrera filosófica. En la obra levinasiana, la trascendencia es el paso que el sujeto da para salir de sí en busca del otro. No obstante, la trascendencia suscita la pregunta por el otro. Si bien el otro es lo buscado por el sujeto para al salir de sí, de él no se puede decir nada. Con respecto al sujeto, el otro actúa y se manifiesta de otro modo impidiendo así su dominio y su aprehensión. De allí que Lévinas (2003) afirme que

La trascendencia tiene un sentido, no puede significar otra cosa, por lo que respecta al acontecimiento del ser -al *esse*, a la *esencia*- que el hecho de pasar a lo otro que el ser. Pero ¿qué quiere decir lo otro que el ser? Entre los cinco «géneros» del *Sofista* falta el género opuesto al ser, a pesar de que a partir de la *República* se hace cuestión de lo más allá de la esencia. ¿Qué puede significar aquí el hecho de pasar que, abocando a lo otro que el ser, en el curso de este paso no podría por menos de deshacer su facticidad? (p. 45).

El paso del sí mismo al otro lleva al sujeto a reconocer que existe otro ser distinto a él. En esto se diferencia la filosofía levinasiana de la filosofía de Husserl y Heidegger. Según Antonio Pintor-Ramos (2003), “[e]l sujeto es la experiencia del otro como totalmente [...] que me hace responder de él sin permitirme que mi arbitrio decida aceptarlo o rechazarlo, que me hace responsable antes de que pueda responderle” (p. 27). Por eso, en la filosofía levinasiana el sujeto solo puede afirmarse como tal cuando aparece vinculado de manera responsable al otro. Dicho de otro modo, el sujeto solo encuentra su sentido de ser en el cuidado del otro.

El cuidado del otro solo es posible si el sujeto está fuera de sí mismo. Una relación con el otro basada en la interioridad del sujeto atenta contra la otredad. La consecuencia de este tipo de relación no es otra que la crisis del humanismo como bien lo señala Lévinas en su libro *Humanismo del otro hombre*. Fuera de sí, el sujeto puede encontrar al otro e ir hacia él para luego responder por él; esta acción es la que lo hace verdaderamente humano. En este sentido, en la filosofía de Lévinas lo hombre es sujeto ético, y su humanidad depende tanto del encuentro que tiene con el otro como de la manera en la que responde a la vulnerabilidad de éste. Y de allí que Lévinas (2003) afirme que:

[E]l ser no será, por tanto, la construcción de un sujeto cognoscente, al contrario de lo que pretende el idealismo. El sujeto que se abre al pensamiento y a la verdad del ser -a los cuales se abre incontestablemente- lo hace por un camino del todo diferente a aquel que permite ver al sujeto como ontología o inteligencia del ser. El ser no procederá del conocimiento. Este no-proceder-del-conocimiento tiene un sentido totalmente distinto de lo que supone la ontología. Ser y conocimiento, ambos unidos, significarían dentro de la proximidad del otro y dentro de una cierta modalidad de mi responsabilidad para

con el otro; es de esta respuesta de donde procede toda cuestión, de este Decir anterior a lo Dicho (p. 72).

En efecto, en la filosofía de Lévinas, el sujeto no puede reducirse a la conciencia de sí mismo, pues su subjetividad depende enteramente del otro. El otro cuestiona la mismidad del sujeto y lo pone cara a cara con lo desconocido, a saber, un rostro ajeno que expresa su propia realidad y su vulnerabilidad. Este rostro –que es rostro del prójimo– escapa a toda significación convirtiéndose así en una responsabilidad irrechazable. Por eso, “la relación con el prójimo se cumple incontestablemente [...], es una responsabilidad para con este prójimo” (Lévinas, 2003, p. 99). Esta relación implica una resignificación del concepto de subjetividad. Esta filosofía no describe al sujeto como el ser que absorbe en sí mismo al otro. El sujeto construye su subjetividad a partir de la sensibilidad que él suscita el rostro del otro. En este sentido, en Lévinas no se habla de una subjetividad del sí mismo, sino de una significación «de-uno-para-el-otro» (Lévinas, 2003, p. 139).

Vista así, la noción de subjetividad de Lévinas es una crítica a la noción de sujeto de la filosofía occidental tradicional, la cual se basa en la conciencia y autoafirmación del yo excluyendo toda alteridad. Según Lévinas (2003), “[p]ara la tradición filosófica de occidente toda espiritualidad pertenece a la conciencia, a la exposición del ser en el saber” (p. 164). La subjetividad sensible de la que habla el filósofo va en vía contraria a la propuesta de la tradición filosófica de occidente. En *De otro modo que ser o más allá de la esencia* se habla una proximidad al Otro de la cual no es posible decir ni saber nada. Así, cuando el Yo se acerca al Otro no subordina la alteridad de éste, sino que la asume de manera responsable. La relación ética que establece el Yo con el Otro impide la objetivación. El Yo ya no es el ser que absorbe al Otro, sino el ser que está para el Otro.

PARTE II

UNA FORMACIÓN ANÁRQUICA A PARTIR DE LA PROPUESTA FILOSÓFICA DE EMMANUEL LÉVINAS

Es necesario aclarar que Emmanuel Lévinas no formula, como uno de sus propósitos, una teoría de la formación. Sin embargo, deja aspectos que permiten pensar en una a partir de su trabajo filosófico. Tales aspectos son:

a. Visión del hombre bajo el enfoque del Humanismo del Otro hombre: aquí lo humano se resuelve en la responsabilidad para-con-el-otro. Se hace una crítica al modo como lo humano se ha desplazado, paulatinamente, a la comprensión de su ser como determinado por la conciencia intencional.

b. Revisión del concepto de sujeto visto como subjetividad ética: se constituye como tal a partir del llamado del Otro quien, con su vulnerabilidad, pone en funcionamiento la respuesta del yo que ha estado ensimismado.

c. Algunas ideas sobre educación: en *Totalidad e Infinito* y *Difícil Libertad* se interesa por describir la relación entre *maestro* y *aprendiz*, así como entre enseñanza-aprendizaje, a la luz de su propuesta de la ética como Filosofía primera.

Debo precisar que esta parte del trabajo si bien se nutre de Lévinas, precisamente por el hecho que el autor no desarrolló una propuesta pedagógica o una teoría de la formación, resulta necesario hacer una interpretación en la que se recurre a su obra, a los sentidos expuestos hasta aquí, pero que además implica poner en diálogo todo esto con las propuestas de diferentes autores en el campo de la *filosofía de la educación*, la *pedagogía* y las *teorías de la formación*.

Toda teoría de la formación encierra una meta que se podría sintetizar de la siguiente manera: se ocupan de decir algo sobre, por un lado, una idea de lo humano y, por otro, el modo en que la educación puede/debe humanizarnos. La preocupación por eso que nos hace ser “hombres” no es de reciente data. Ya Werner Jaeger en su obra *Paideia: Los ideales de la cultura griega* (2010), nos contaba la manera como se fueron construyendo los ideales en Grecia, respecto a la virtud o *areté* que debían tener los hombres para ser tales. Este ideal fue migrando, transformándose, pero encontrará, tal como lo expone Vilanou (2001), un lugar especial tanto en las propuestas de la *Paideia Christi*, cuyos expositores fueron Agustín de Hipona, Juan Amós Comenio, Tomás de Aquino e Ignacio de Loyola, entre otros; como en la emergencia de la *Bildung* en el neohumanismo alemán en el que, según Jerónima Ipland (1998), se intentó resucitar la meta griega de asociar lo humano a las producciones más elevadas del espíritu.

Estos proyectos disímiles frente a su concepción de lo humano y su relación con lo natural fueron consolidando un campo, o mejor, una manera de entender la formación, a saber: una línea normativa en la que o el hombre hace consigo lo que pueda, quiera y deba, diferenciándose aquello que la naturaleza ya hizo de él, o no es lo que debe ser y su trabajo es esforzarse para alcanzar su condición racional. Así las cosas, siguiendo Immanuel Kant⁸ y Wilhelm F. Hegel⁹, entre otros, según Wulf (2004), se fue configurando un espacio en el

⁸ Kant plantea que el hombre es la única criatura que ha de ser educada, entendiendo por ella los cuidados, la disciplina y la instrucción. “La disciplina impide que el hombre, llevado por sus impulsos animales, se aparte de su destino, la humanidad” (2003, p. 30). La disciplina tiene como función someter al hombre a las leyes de la humanidad, someterlo a su coacción y evitar que se aparte de su destino, llevado por los impulsos animales.

⁹ Hegel nos dice lo siguiente: El hombre es, por un lado, un ser natural. En cuanto tal se comporta de una forma arbitraria y contingente, como un ser inestable, subjetivo. No distingue lo esencial de lo inesencial. En segundo lugar es un ser espiritual, racional. Según este aspecto *no es por naturaleza lo que él debe ser* (Hegel, 1998, p. 183). En ese sentido, a

que lo humano se entendía como imagen final a la que se aspiraba, una meta que le daba sentido a nuestra existencia y que, además, creaba las condiciones para la vida en comunidad que se asumía como un efecto de la humanización. Si bien para los autores mencionados existía en el hombre cierta inclinación a desviarse de su ruta, también contaba con la recta razón, la ley moral en su corazón o la naturaleza misma como ayudas que lo guiarían para alcanzar su destino.

El siglo XX se abre con muchos giros, fruto de los cambios políticos que sufren Europa y América a finales del siglo XIX. Este escenario convulso de guerras y entreguerras crea las condiciones para que aparezcan autores como Friedrich Nietzsche¹⁰. Movimientos como la Escuela de Frankfurt, entre los que se destacaron Theodor Adorno¹¹ y Walter Benjamin; la

través de la formación el hombre debe armonizar esas dos vertientes, buscando adecuar su singularidad a lo racional o hacer que esta última sea dominante.

¹⁰ En el proyecto de Friedrich Nietzsche hay varios aspectos cruciales para la formación: a) Hay una fuerte crítica a los valores gregarios y de la civilización del rebaño, que late bajo las perspectivas de ilustrados como Von Humboldt y Kant. b) Una crítica a la formación de la conciencia y el lenguaje. Nietzsche no comparte la interpretación de que la conciencia, elemento esencial del sujeto, nació al mismo tiempo que el lenguaje bajo la presión de la necesidad de comunicarse. c) Hay un agotamiento de la subjetividad y de los valores de la autonomía que dan lugar a propuestas formativas en las que se cultiva el genio individual, sacrificando el cuidado de lo social como fin de la educación en aras de una afirmación de la independencia del individuo. d. Hay casi una condena a la *Bildung*, como aspiración superior del hombre, aunque condena con más fuerza la idea de la “formación del pueblo” que resulta profundamente pueril para Nietzsche, quien denuncia esta actitud en los siguientes términos:

Desde hace mucho tiempo me he acostumbrado a considerar con circunspección a todos aquellos que hablan ardientemente a favor de la llamada “formación del pueblo”, tal como se la entiende comúnmente. Efectivamente, en la mayoría de los casos desean consciente o inconscientemente conquistarse, en las epidémicas Saturnales (Sic) de la barbarie, la desenfrenada libertad que no les concederá nunca el sagrado orden de la naturaleza: han nacido para servir, para obedecer y cualquier instante en que agitan sus pensamientos serviles o débiles o con las alas tullidas, confirma de qué arcilla los ha formado la naturaleza o qué marca de fábrica ha impreso en dicha arcilla (Nietzsche, 2000, p. 94).

El objetivo del proyecto formativo nietzscheano no será la cultura de la masa, sino la de individuos, de hombres escogidos, equipados por la naturaleza para obras grandes y duraderas. Cada época, según este autor, se mide por el nivel de sus héroes, de sus grandes hombres que actúan en solitario, mientras que la masa será educada en la instrucción elemental, manteniéndose en una inconsciencia y saludable placidez que impedirá su destrucción.

¹¹ En *La educación después de Auschwitz* hay muchos elementos inquietantes que aún dan qué pensar, una de ellas es la que sigue “entre las intuiciones de Freud que con verdad alcanza también a la cultura y la sociología, una de las más profundas, a mi juicio, es que la civilización engendra por sí misma la anticivilización y, además, la refuerza de modo creciente” (Adorno, 2009, p. 83).

En la civilización se encuentra instalada la barbarie, en el esfuerzo por humanizarnos hay una lucha desesperada por oponernos a la barbarie. La alternativa que ofrece este autor es volver a los perseguidores, indagar cómo se transforman en asesinos, mostrárselos a los hombres y evitar que se vuelvan así. Se trata de lo que en varias ocasiones ha denominado Adorno “giro hacia el sujeto” (2009, p. 85). De modo que seamos capaces de observar cómo la red cultural con su espesor impulsa a los hombres a levantarse furiosos contra ella, pues bajo la superficie ordenada e integrada de la sociedad está latente la disociación. Frente a la barbarie que acompañó Auschwitz solo se erige, según Adorno, la autonomía; la fuerza de la reflexión, de la autodeterminación, de no entrar en el juego del otro.

misma obra de Werner Jaeger y las producciones de Hannah Arendt¹² y Emmanuel Lévinas. El reto es pensar un nuevo mundo y un nuevo hombre, uno que reconozca la manera en que ha construido lo trascendente para darle sentido a su ser en el mundo. Es el ser agonal y agónico que parte de su condición de ser para la muerte, de su facticidad y sus limitaciones para pensarse como humano. La finitud como rasgo característico del nuevo hombre y la necesidad de educarle para que sea capaz de enfrentar el mal que él mismo produce serán las exigencias para el siglo XX, a esto se suman las interpretaciones en las que lo humano es entendido como agencia o como proceso de subjetivación, fruto de las consideraciones genealógicas que dejó abiertas Nietzsche.

En este contexto, en primer lugar, hay una preocupación histórica que conduce a la reconstrucción de todas estas apuestas conceptuales sobre la formación, especialmente dentro de la Pedagogía¹³. Lo anterior con el fin de perfilar los rasgos de nuevas teorías de la formación en las que la facticidad e inmanencia sean discutidas profundamente y, con ello, las diferentes imágenes de hombre e ideas de humanidad que atraviesan la praxis educativa. En segundo lugar, bajo los influjos de nuevas perspectivas como las de la Escuela de Frankfurt, especialmente Theodor Adorno y Walter Benjamin, se parte del vínculo indisoluble entre teoría y práctica, pero, además, del siguiente presupuesto: toda teoría

¹² A partir de la década del 90 del siglo pasado, Hannah Arendt ha sido vinculada al tema de la educación democrática, especialmente luego de la publicación de su obra *La Condición Humana* (2007) en la que describe la decadencia de la esfera *pública* y *privada* gracias al auge de la sociedad. La pérdida del mundo común y de los espacios en los que aparecería un ciudadano como tal, son producto de la modernidad que le impide a los hombres ser “ciudadanos del mundo” como lo son de sus respectivos países; esta crisis del mundo también se evidencia en la crisis de la educación que, para la autora, se vinculará con las incomprendiones que se han tenido frente a la educación misma, a saber: la idea de la existencia de un mundo autónomo del niño; la creencia en la existencia de una ciencia pedagógica que sustituye el contenido a enseñar; y, la sustitución del “hacer” por el “aprender”. Según Arendt, los adultos deben asumir la responsabilidad de ejercer autoridad frente a las nuevas generaciones, quienes a través de la educación serán capaces de preservar lo nuevo y revolucionario que hay en el niño y de preservar, de manera simultánea, el mundo contra las posibles innovaciones del mundo. La educación política prepara para una acción expresiva de la propia identidad, en la que el pensamiento adquiere la forma del sentido común o juicio político que sustenta y justifica la comunidad.

¹³ El concepto que se recoge para esta tesis es el que exponen Diego Muñoz y Andrés Runge (2012) quienes, siguiendo a Dietrich Benner, proponen que la Pedagogía es una teoría de la educación y de la formación, con un origen en la misma praxis educativa dada históricamente, pero encargada de ofrecer una orientación con sentido y un direccionamiento teórico de la acción educativa. La pedagogía, al igual que la política y la ética, cuestiona las normas dadas y aporta a la formación, de cara a una idea de humanización.

supone una transformación del mundo y tiene potencial emancipador o alienante. En tercer lugar, ante las consecuencias de Auschwitz como fenómeno estructural del mal radical, mal banal en el que se destruye al Otro por sus atributos de ser, nos queda es la gramática desantropomorfizante en la que hay unas figuras con rasgos humanos, pero que no son tales, por ejemplo: judíos, ROM, transexuales, homosexuales, discapacitados. Se trata de restos, de vidas desnudas frente a las que no existen alternativas. Estos se convierten en un punto crucial para las nuevas apuestas educativas que tengan como lema ¡Evitar que Auchswitz se repita! en cualquier otro lugar del mundo.

Las condiciones contemporáneas, en las que la diferencia parece la fórmula esencial para resolver o crear problemas, exigen continuar el campo iniciado por autores como Jean Jacques Rousseau¹⁴, Friedrich. Herbart, Wilhelm Von Humboldt, Dietrich Benner, Adalbert Rang y Jan Maschelein. Ellos plantearon la alternativa de unas teorías de la formación no afirmativas, que dejan abiertas preguntas por la praxis humana que deben ser enfrentadas y

¹⁴ Jean-Jacques Rousseau en varias de sus obras expone la contradicción existente entre la naturaleza “original” del hombre y la decadencia que se impone en la vida social, es uno de los nervios en el desarrollo tanto de las propuestas educativas, como filosóficas defendidas por Rousseau. No es gratuito encontrar entonces en sus *Discursos* primero y segundo una serie de alabanzas a los antiguos en contraste con una presente degenerado; es en estas obras donde el ginebrino presenta su idea de “naturaleza” como condición deseada para la humanidad que no podemos ver con claridad al encontramos los hombres, actualmente, en una condición de progreso social que lo impide. El esfuerzo de este filósofo en muchos de sus textos se orienta al esclarecimiento del estado del hombre antes de su ingreso en la vida social lo cual, en otros términos, se puede entender como una búsqueda de la comprensión de la naturaleza humana, más que por una indagación de carácter histórico.

Así las cosas, el estado de naturaleza en el que el hombre es situado sirve de punto de partida para mostrar los efectos que sobre él tiene la acción educativa a la que es sometido desde el nacimiento hasta su muerte. Volviendo al estado mencionado creo necesario describir las características humanas de quien aún no se ha visto forzado a la socialización como introducción para quienes apenas escuchan sobre ello, el hombre es pues: pacífico, en existencia aislada e independiente sin conflictos peligrosos con sus semejantes; portador de instintos primarios físicos y psicológicos de autopreservación y compasión natural, que le impedirían ser agresivo con otros y le llevarían a rehuir la violencia.

Un ser humano bajo tales condiciones es el que delinea en su *Emilio*, obra publicada en 1762 con la que se abre camino a un nuevo sueño de la educación, el cual estará a la base de la pedagogía moderna, cuya existencia se debe en gran medida a al concepto de infancia. Nacemos débiles, necesitamos ser fuertes y al nacer carecemos de todo y se nos debe cuidar; nacemos torpes y se nos es esencial conseguir la inteligencia. “Todo esto de que carecemos al nacer, tan imprescindible en la adolescencia, se nos ha dado por medio de la educación” (Rousseau, 2002, p. 24). Este nuevo sueño consiste “en que Rousseau fue el primero en concebir la educación no como un medio para la consecución de fines supraordenados, sino que preguntó por la metas propias de la educación” (Wulf, 2004, pp. 24 y 25). Ahora, la educación abandona su sesgo normativo y emprende la tarea de entender al niño y desarrollarlo, encontrando en esta demanda su sentido y legitimación.

que, precisamente, justifican una investigación como esta. Antes de avanzar en ello, expongo que en las teorías no afirmativas, al menos desde la perspectiva de Benner, tratan entonces de:

Reformular la pregunta por la maleabilidad indeterminada del hombre y la idea de una textura relacional no jerárquica de la praxis humana en todos sus ámbitos, concibiendo lo que Humboldt denominó “mundo”-naturaleza, sociedad e historia- como algo que, a pesar del progreso de la ciencia moderna, sigue siendo desconocido y no estando sin más a nuestra disposición (Benner, 1990, p. 32).

Las preguntas en el campo de las teorías de la formación son por qué es lo que orienta la praxis humana y, por ende, la praxis pedagógica. En ellas se recupera la necesidad de repensar las dimensiones ética y política de la formación que no se resuelven con la alfabetización cívica o con la expedición de códigos de conducta gracias a la labor de comités de ética. Las teorías no afirmativas de la formación parten del supuesto de que las teorías afirmativas de la formación están en crisis; lo anterior como resultado del estar instaladas en la discusión contemporánea sobre el sujeto y la subjetividad. El concepto de sujeto que está en crisis corresponde a la idea configurada a partir del pietismo y la Ilustración, cuyas características esenciales son: capacidad de autodeterminación racional, acceso a sí mismo dejando de lado los datos de los sentidos y de conducción de sí en pos de una actuación moral a través de ejercicios intencionales dispuestos para ello.

En todos los proyectos *modernos de Bildung*, de modo simultáneo aparece la noción *sujeto*, incluso bajo índices como: autonomía, autodeterminación, autorreflexión, ascenso a la generalidad; sin embargo, se procura en tales modelos que el sujeto llegue a tener todas

esas dimensiones para realizar unos ideales que responden o corresponden a grandes relatos: Estado, Iglesia, Ideología; etc. Según Klafki (1990), existen tres formas de situarse frente a la *Bildung* que se configuran en este periodo y que persisten: la primera corresponde a aquellas propuestas que dan prioridad a la autodeterminación racional, la mayoría de edad y la autoactividad del sujeto; se trata de emanciparse frente al dominio ajeno. La segunda, plantea que el sujeto logra la racionalidad solo dentro de procesos de apropiación y de discusión crítica de una sustancialidad que no procede inicialmente de él mismo, sino que es objetivación de una anterior actividad cultural humana. Finalmente, la tercera se refiere a una síntesis entre las dos posturas anteriores, en donde se propone la existencia de aquella estructura mediadora, en sí abstracta, “en la que los sujetos pueden llegar dentro del paso por la apropiación y la discusión crítica de lo objetivamente general, a su capacidad de autodeterminación que se concretiza en cada caso de manera individual” (Klafki, 1990, p. 114). Una formación *no afirmativa* o no intencional es la que, de un lado, abandona todo canon de formación para sujetar a los sujetos a cualquier estructura de metarrelato o estructura general (Estado, Iglesia, ideología) y procura volver a la constitución del sí mismo como fuente de validez del sentido de la experiencia humana de mundo, de la historia, de la interacción. Se trata, por tanto, de una formación que apunta a aspiraciones, metas e ideales que valen para uno y valen para todos; pero que solo comportan validez porque cada quien los elabora desde sí, críticamente.

El telón de fondo de este trabajo nos obliga a recordar las coordenadas que sirven para pensar nuestra humanización; ahora la pregunta es ¿quién sufre?, con lo cual “la autoridad del sufrimiento (en vez de la autoridad de la razón) se convierte en el principio de individuación, en el juicio de la historia” (Bárcena y Mélich, 2000a, p. 17). En este sentido, las teorías de la formación no afirmativa presuponen la relación con el otro y se enfrentan

siempre a la pregunta por la manera como se establece dicha relación sin que termine en coacción. En el caso de esta investigación, la presentación de una teoría anárquica de la formación se enfoca a la recuperación de lo ético en la relación formativa, logrando a través de la responsabilidad agenciar una relación plural que, simultáneamente, crea las condiciones de posibilidad para una política que se ocupe de defender diferentes modos posibles de vida.

El campo de las teorías no afirmativas de la formación

Entre quienes defienden una propuesta no afirmativa de la formación se encuentran, como ya se dijo, Dietrich Benner, Adalbert Rang y Jan Masschelein. Todos ellos realizan una reconstrucción del humanismo como un proyecto paradójico, en el que la demanda por la formación de seres humanos capaces de responder a exigencias universales iba en detrimento de la singularidad. A continuación enunciaré sus propuestas y los retos que dejan abiertos.

Dietrich Benner hace una reconstrucción histórico-problematizadora para la pedagogía y señala que existen cuatro principios del pensamiento y la acción pedagógicos que se constatan en el pensamiento pedagógico de los siglos XVIII y XIX. Dos principios constitutivos por el lado individual, a saber: el de la incitación a la autoactividad (*Aufforderung zur Selbsttätigkeit*) y el de la formabilidad (*Bildsamkeit*) al encontrarse el ser humano para la libertad, el lenguaje y la historicidad. Y dos principios regulativos por el lado social, a saber: el de la transformación de la determinación social en determinación pedagógica y el del contexto organizacional no jerárquico de la praxis humana conjunta. Estos cuatro principios propuestos por Benner permiten la construcción sistemática de su

pedagogía general. Si bien para el autor estos principios ya han estado presentes en autores como Rousseau, Herbart, Kant, Fichte, Hegel y Schleiermacher, no habían sido puestos en un mismo contexto y articulados como principios para la fundamentación de una pedagogía general; esa es una de las novedades que introduce Benner y que obligan a pensar las nuevas alternativas para una pedagogía que tenga como base una perspectiva no normativa.

Los principios constitutivos –formabilidad e incitación a la autoactividad– se plantean como principios “históricos-a priori” del pensamiento y la acción pedagógicos que se aparecen con la emergencia de la concepción moderna de hombre moderno. Los dos principios regulativos son “históricos-a posteriori” y son tareas por realizar. Al relacionar estos cuatro principios constitutivos y regulativos del pensamiento y la acción pedagógicos Benner define la división sistemática de la pedagogía o ciencia de la educación en una teoría de la educación, una teoría de la formación y una teoría de las instituciones pedagógicas. En este sentido, el principio de la formabilidad y el del contexto organizacional no jerárquico de la praxis humana conjunta se emplean para realizar afirmaciones sobre el problema de las tareas de la acción pedagógica que han de ser discutidas en el marco de una *Teoría de la formación (Theorie der Bildung)* no afirmativa. Esta teoría de la formación tendría un compromiso esencial: pensar la formación del individuo a partir de la formabilidad e indeterminabilidad humanas de modo que ninguna praxis en el lado social adquiriera el privilegio sobre otras, así se pone en jaque las teorías de la formación formales y materiales. Esto porque, según Benner:

[el] concepto fundamental de la formabilidad no formula ni enunciados sobre la constitución biológica del hombre, ni enunciados sobre una posible determinación del hombre proveniente de cualquiera de los entornos en que se mueve. Prohíbe, más bien, atribuir la determinación del hombre a influjos de su

constitución o de su entorno, y formula la tarea de concebir y reconocer al hombre como un ser que actúa autónomamente en su devenir persona. Solo podremos reconocernos recíprocamente en nuestra formabilidad, que no viene condicionada ni por naturaleza ni socialmente, si nos reconocemos entre sí como seres formables, es decir, como seres que co-actuamos en la realización de nuestra determinación (Benner, 1996, p. 104).

Con esta perspectiva, Benner da cuenta del fracaso de las teorías formales de la formación que han pretendido determinar la existencia humana a partir de unos contenidos culturales específicos, sean conceptuales o ámbitos de actividad, asumidos como simples materias para la ejercitación y promoción de las potencias y facultades humanas; también declara el fracaso de las teorías materiales que, a su vez, ven a los sujetos en proceso de formación solo como portadores de aptitudes y cualificaciones deseables en sociedad. Para este pensador nuestro presente exige que dejemos de lado cualquier determinación formal o material de la praxis humana, se requiere vincular el aprendizaje humano con una idea de indeterminable maleabilidad del hombre, así como la idea de una relación no jerárquica entre trabajo, pedagogía, ética, política, arte y religión con la estructura de la naturaleza que es intervenida por el hombre, pero que también lo afecta en su existencia.

En el caso de Adalbert Rang, éste realiza una reconstrucción amplia del significado de lo general para las teorías de la formación clásicas, encuentra en ellas una combinación entre lo formal y lo material, lo subjetivo y lo objetivo. Su esfuerzo no se concentra en ofrecer una versión simplificadora de la experiencia educativa, sino que hay un esfuerzo por desarrollar una síntesis productiva en los autores que hacen parte de esta tradición. A lo anterior se suma su interés por responder la pregunta por la socialización que emerge con

frecuencia en estas teorías, por ello, tomando a Bourdieu como base, la delinea como un esfuerzo de homogeneización que oscila entre lo alienante y las oportunidades de desarrollo, a partir de lo cual plantea que “la homogeneización mediante “lo general” de la formación no debe producir solo efectos igualitarios, sino también efectos sociales productivos, e incluso “solidarizantes”” (Rang, 1990, p. 72).

Sobre las alternativas actuales para las teorías de la formación, Rang (1990) señala que lo “general” de la formación coincide en el presente con la apertura radical de los conceptos de comprensión del mundo y de autocomprensión, debatidos y apropiados por las personas en edad evolutiva sin ningún tipo de coacción (en principio) y con su participación subjetiva. La formación se presenta entonces como un proceso ambicioso y difícil, en el que debemos soportar la carga conceptual que supone y las implicaciones de actuar sin norma fija, modelo o guía. De acuerdo a lo expuesto, la formación resulta fragmentaria y disgregada, con una apertura radical característica que hace imposible la homogeneización, es por ello que “lo que hoy puede y debe universalizarse mediante la formación, es decir, lo que por medio de ella puede y debe hacerse general, es la sensibilización respecto a las diferencias” (Rang, 1990, p. 72).

La *Bildung*, como asunto de la humanidad, nos conduce, según Rang, a liberarnos de las ataduras y limitaciones de lo provinciano, con lo cual se contribuye a la “universalización de la individuación, a la autonomización de los sujetos y, en ese sentido, al desarrollo de algo que es general y especial al mismo tiempo” (Rang, 1990, p. 73). Lo anterior exige entonces superar el egocentrismo, el etnocentrismo y el eurocentrismo; solo así podremos estar abiertos a la riqueza de las culturas en el planeta y abarcar la vida en una sociedad cada vez más multicultural. Tal como Rang lo plantea, la formación general persigue ante los sujetos lo especial de la individuación social, es por ello que no se detiene ante

imágenes normativas o afirmativas que postulen un modo de vida como “el modo único”. Recuperando la idea que postula Adorno ante Hegel, en donde el “todo es la no verdad”, para ese autor lo “general” es la “no verdad”, por ello, la finalidad de las teorías de la formación es estimular a los niños y jóvenes a distanciarse de sí mismos y de la opinión común, “a confiarse de la experiencia de lo extraño y de lo especial, a abrirse a un determinado tema singular y a la experiencia *de esa singularidad* y a rehusar la subordinación demasiado rápida de lo especial a lo general” (Rang, 1990, p. 73). No se trata con esta idea de formación de ocultar antagonismos, de promover un consenso social vertical, de mejorar la alimentación para que las tasas de mortalidad infantil disminuyan, se trata de que si creemos en que hay alternativa para las teorías de la formación general desde un enfoque no normativo, nos ocupemos de darle un giro a su sentido y alcance. Por ello:

La formación general, en el sentido pragmático y en el sentido humanista, solo podrá realizarse sin fisuras, de modo consecuente y humano, si se logra modificar las condiciones sociales de forma que las pocas víctimas supervivientes de los campos de concentración no tengan que temer que sus hijos o nietos pasen algún día por la misma experiencia que ellos padecieron hace más de cuarenta años (Rang, 1990, p. 74).

Se trata entonces de una formación que recupera la dimensión política que le subyacía en el proyecto humanista, pero ahora con una perspectiva ampliada en donde no se aspira a un modelo único de humanidad, sino que se reafirma la excentricidad, la diferencia y la necesidad de construir un mundo en donde estos elementos estén en el centro de la vida en común.

Jan Masschelein comparte con los anteriores autores su esfuerzo por reconstruir las transformaciones y efectos de esta propuesta. Encuentra en el seno de la Alemania del siglo XVIII el escenario en donde se liga esta palabra a expresiones como “destino de la humanidad”, “perfectibilidad”, “estructura epigenética o cultura”, “autonomía”, “autoproducción”, entre otras. Muestra que si bien en el plano alemán tiene mucha fuerza, ha resultado de interés para el mundo y ha sido retomado por la UNESCO bajo las coordenadas de la “sociedad del conocimiento-aprendizaje”, este organismo se ha concentrado en un trabajo de tipo afirmativo donde la finalidad de la educación –con un carácter político– es “aprender a aprender”. En respuesta a lo anterior, los nuevos ciudadanos deben identificar cómo conocen algo, de tal manera que, puedan ejercer una vigilancia constante sobre la manera como creen saber algo y no sobre lo que “saben”, aquí atención, memoria y pensamiento son las facultades a ejercitar en el campo de la vida real, en la cotidianidad (Delors, 1996, p. 98).

El campo de la *Bildung*, según Masschelein, es amplio, por ejemplo se ha ligado a cánones que deben ser seguidos por quienes deseen ser llamados hombres; se refiere también a la auto-formación, en oposición al anterior sentido; y, en la actualidad, se vincula con la competencia formal de adquirir lo que hace posible nuestro conocimiento. Lo anterior indica que el campo es ambiguo, pero en repetidas ocasiones se encuentra vinculado con una comprensión de la humanidad partiendo de posturas deficitarias del hombre y se aboga por la autonomía de ese hombre como meta de formación. Sea la tendencia que elijamos, el autor siguiendo a Foucault indica que no podemos olvidar la complicidad “entre *Bildung* (en lo práctico y en la teoría) y el nacimiento del sujeto moderno en el “establecimiento del gobierno de la individualización” como una forma de poder” (Masschelein, 2003, p. 142). Esta forma de poder o “dispositivo de poder” se puede

caracterizar como una operación estratégica de procesos simultáneos de individualización y totalización en los cuales los individuos son integrados a una totalidad a través de un tipo específico de individualidad, en otras palabras es una forma específica gracias a la cual nos unimos a una forma social de ser en la que aprendemos a orientarnos a nosotros mismos y a los otros.

Este autor exige entonces que deconstruyamos el concepto de *Bildung*, con el fin de comprender su relación con el poder y las técnicas que se vinculan a ella, de modo que exploremos nuestra herencia del proyecto moderno, a saber: una “conducción de conductas”, en donde la individualización y la generalización son los dos lados del aparato de poder. El llamado de Masschelein es transformar el modo en que ha sido tratado este concepto y situarlo en un enfoque crítico-pedagógico, para analizar las sociedades de aprendizaje y las prácticas de socialización existentes.

El aporte desde la propuesta filosófica de Emmanuel Lévinas a las teorías no afirmativas de la formación

Como se mencionó en la introducción de esta investigación, Emmanuel Lévinas no desarrolló propiamente una teoría educativa o de la formación, pero sí aportó reflexiones y perspectivas que pueden nutrir dichos campos de saber a la luz de otras formas de interpretar lo humano. Sin embargo, es necesario precisar, o mejor recordar, que en una de sus principales obras, *Totalidad e Infinito*, el autor se ocupó del concepto “Enseñanza” vinculándole con dos asuntos: la acogida del otro y el aprendizaje desde la altura que tiene ese otro. En dicho concepto se concentra la primera parte de este subcapítulo, de manera que resulte mucho más claro el movimiento hacia la segunda parte, en la que se retoman

algunas ideas de Lévinas y se ponen en diálogo con autores que han reflexionado sobre los ecos y posibilidades que ofrece el proyecto levinasiano para la formación.

La enseñanza como problema en la obra de Emmanuel Lévinas

Una de las ideas fuertes que ofrece *Totalidad e Infinito* para introducir el tema de la enseñanza es que esta se encuentra atravesada por el abordaje del otro propiamente en el discurso. Dicho de otro modo, se entiende cómo aceptar la expresión del otro como aquella que desborda cualquier pensamiento que tuviésemos o tengamos sobre él, en otras palabras “es pues, *recibir* del Otro más allá de la capacidad del Yo; lo que significa exactamente: tener la idea de lo infinito. Pero eso significa también ser enseñado” (Lévinas, 2002, p. 75). De esta manera, la relación con ese otro es sinónimo de acogida, de relación ética en la que el discurso que se recibe es, precisamente, enseñanza; nos aclara el autor, que lo que se enseña al yo es lo infinito, por tal motivo “la enseñanza no se convierte en la mayéutica. Viene del exterior y me trae más de lo que contengo” (Lévinas, 2002, p. 75). Ese discurso comunica la infinita trascendencia de la alteridad, por ello me sobrepasa porque lo que expone resulta inconmensurable.

Esta descripción del encuentro y de la comunicación entre el Yo y el otro pone en tensión la tradición mayéutica que ha resultado dominante en occidente y que se entiende como la búsqueda incesante de despertar en mí el conocimiento sobre el fundamento de las cosas a través de un ejercicio intelectual que se abre desde mí y retorna a mí, en tanto centro de este ejercicio. La opción levinasiana se sitúa más del lado del análisis aristotélico sobre el intelecto, que descubre el agente, ese que llega a mí, como absolutamente exterior y que “sin embargo constituye, sin comprometerla de ningún modo, la actividad soberana

de la razón, sustituye, ya la mayéutica por una acción transitiva del maestro, puesto que la razón, sin abdicar, se encuentra en condición de *recibir*” (Lévinas, 2002, p. 75). Este es uno de los puntos cruciales que le permite a Lévinas asumir el discurso que teje la relación entre el Yo y el Otro como ese que muestra, o pone en evidencia, una relación original con el ser exterior. Con ello se anula cualquier visión de un pensamiento solitario en cuyo seno se gesta la intuición intelectual de ese encuentro pues, como se ha mencionado hasta la saciedad, el punto central aquí es la producción de sentido, pero “el sentido no se produce como una esencia ideal: es dicho y enseñado por la presencia, y la enseñanza no se reduce a la intuición sensible o intelectual, que es el pensamiento del Mismo” (Lévinas, 2002, p. 89). Comunicación, discurso y lenguaje son el modo en que se revela lo exterior al yo, pero dicha revelación es un acontecimiento que pasa por la aparición del rostro de ese otro situado en un lugar de altura desde donde enseña.

Siguiendo la línea reflexiva de Lévinas, “la palabra, mejor que un simple gesto, es esencialmente magistral. Enseña ante todo esta enseñanza misma, gracias a la cual solamente puede enseñar (y no, como la mayéutica, *despertar* en mi) cosas e ideas (Lévinas, 2002, p. 93). El otro que se revela en la palabra instruye al yo y lo hace en calidad de maestro, uno que presenta tanto las cosas como las ideas puestas en tela de juicio, justo en esas condiciones es que se opera la objetivación de ellas como un modo de ofrecerse al interlocutor y no como efecto de procesos mentales, quisiera en este punto seguir las palabras del filósofo mismo:

El cuestionamiento de las cosas en un diálogo, no es la modificación de su percepción, coincide con su *objetivación*. El objeto *se ofrece* al recibir a un interlocutor. El maestro - coincidencia de la enseñanza y del que enseña- no es

un hecho cualquiera, a su vez. El presente de la manifestación del maestro que enseña sobrepasa la anarquía del hecho (Lévinas, 2002, p. 93).

Considero pertinente realizar una aclaración, Lévinas entiende que en la tradición que hemos construido no todo discurso es visto como relación con la exterioridad. Esto porque, con frecuencia, abordamos en estos objetos o personas de la multitud y no tenemos como interlocutor a nuestro maestro. A esto se enfrenta el autor, a una visión del mundo y de las relaciones que parecen desprenderse de la contemplación y búsqueda de lo verdadero a través de mi espíritu, la razón o la conciencia; el reto que se abre ante nuestros ojos bajo la línea levinasiana es asumir que “la relación con el otro, nuestro maestro, hace posible la verdad. La verdad se conecta a la relación social que es justicia. La justicia consiste en reconocer en otro a mi maestro” (Lévinas, 2002, p. 95). No existe verdad y justicia en el retiro del mundo para la contemplación y búsqueda de lo absoluto bajo condiciones en las que se ignora al otro o en las que simplemente se asume como un dato o referencia.

El ropaje de los conceptos en los que hemos concentrado nuestros esfuerzos, especialmente en filosofía, impiden ver que “la desnudez del rostro es indigencia. Reconocer a otro es reconocer un hambre. Reconocer a Otro es dar. Pero es dar al maestro, al señor, al que se aborda como “Usted” en una dimensión de grandeza” (Lévinas, 2002, pp. 98-99). Somos incapaces de ver al otro como la manifestación de la altura en la que Dios se revela, no su encarnación porque se trata de un ser descarnado, de una huella o un trazo de lo infinito. Si asumimos esta condición del otro se puede establecer el primado de lo ético en la relación con el yo, uno que en esta propuesta filosófica se caracteriza por la relación entre significación, enseñanza y justicia, pero que además alude a una estructura

irreductible se apoyan todas las demás que nos ponen en contacto con lo sublime, lo estético y lo ontológico.

La enseñanza y la maestría que proceden de la altura del Otro se va constituyendo gracias que, “infaltable el Otro me hace frente hostil, amigo, mi maestro, mi alumno, a través de mi idea de lo Infinito” (Lévinas, 2002, p. 104). La manera en que el otro me afecta no implica que se me muestre como aquel que deba sobrepasar, dominar, sino que se presenta en tanto que otro, como independiente a nosotros y es en dicha condición que permite el surgimiento nuevamente de lo absoluto, aunque sostengamos múltiples relaciones con él. Esta sería una de las muestras de no afirmatividad en un proceso educativo visto a la luz de lo dicho, que permite el vínculo de Lévinas con los autores del campo de la formación no afirmativa. Esta persistencia de lo infinito en el otro, “es la manera de recibir a un ente absoluto que descubrimos en la justicia y la injusticia y que efectúa el discurso, esencialmente la enseñanza (Lévinas, 2002, p. 111-112). Al encontrarme de cara con lo infinito surge la posibilidad de tener un sentido, como mencionamos antes la verdad está en ese otro que sale a mi encuentro y me enseña con su rostro, por tal motivo:

Tener un sentido es situarse con relación a un absoluto, es decir, venir de esta alteridad que no se suprime en su percepción. Tal alteridad solo es posible como una abundancia milagrosa, sobreabundancia inagotable de atención que surge en el esfuerzo siempre recommenzado del lenguaje con el objeto de aclarar su propia manifestación. Tener un sentido, es enseñar o ser enseñado, hablar o poder ser dicho (Lévinas, 2002, p. 120).

El sentido sería entonces eso nos permite hablar, pero se trata de un habla cargada de

una palabra entendida como enseñanza porque procede de otro, de una presencia, que deshace cualquier posibilidad de ser aprehendida en el mismo instante de su aparecer. En consonancia con esto, podemos entender que la enseñanza no transmite un contenido abstracto y general, tampoco cumple la función de iluminar a otro o permitir dar a luz ideas a seres que encierran infinitas posibilidades. En ese orden, “la palabra instaaura la comunidad solamente al *dar*, al presentar el fenómeno como dato, y da al tematizar (Lévinas, 2002, p. 121). Ya se ha insistido que en el proyecto levinasiano no hay palabra en solitario o pensamiento solipsista, un pensamiento solo puede hacerse entre dos y su meta no es encontrar eso que ya tenía cada quien. El otro, el que enseña, lo hace a través de su presencia y del lenguaje, como los que hacen posible que sea representado con el fin de ser acogido.

Al empezar este trabajo, uno de los aspectos que más se discutió es el lenguaje y la manera en que lo hemos empleado para reducir lo otro a lo mismo siendo, precisamente, la tematización o la necesidad de nombrar al otro uno de los aspectos más problemáticos. Ahora, bajo las condiciones descritas por el autor, “la tematización como obra del lenguaje, como una *acción* ejercida por el Maestro sobre mí, no es una misteriosa información, sino la llamada dirigida a mi atención (Lévinas, 2002, p. 122). Otro de los aspectos para la no afirmatividad en la propuesta educativa levinasiana es entender que atención que ahora es atención a algo o alguien, no una que se vuelca sobre mi interioridad; al contrario, es una atención que tiene como centro de partida la exterioridad como tensión misma del yo, “aquí se afirma la exterioridad que realiza la libertad en lugar de atentar contra ella: la exterioridad del Maestro” (Lévinas, 2002, p. 122). Este maestro a través de la palabra nos da su presencia y sentido a los fenómenos, acción que hace posible que los tematicemos como producto de un encuentro y no como paráfrasis de algún saber objetivo, gracias a esta

presencia están en sociedad el Yo y el otro, algo esencial si recordamos que para Lévinas:

La transitividad de la enseñanza y no la interioridad de la reminiscencia, es la que manifiesta el ser. La sociedad es el lugar de la verdad. La relación *moral* con el Maestro que me juzga, sostiene la libertad de mi adhesión a lo verdadero. Así comienza el lenguaje (Lévinas, 2002, p. 123).

La esencia profunda del lenguaje, el exponernos a lo otro, es ocultada bajo las consignas de “comunicación de las ideas” o de “la reciprocidad del diálogo”. La asimetría de las relaciones y la irreversibilidad en la relación entre el Yo y el Otro son las notas características de dicho lenguaje, también corresponde esta misma condición a la Maestría del maestro asimilado como aquel que está en la posición de Otro y de exterior. No se trata de una formalidad, en este vínculo el bien está sobre toda esencia siendo esta la enseñanza más profunda que el yo puede recibir. El cuadro es claro, tenemos un infinito en cada hombre que admite un ser fuera de sí al que no quiere encerrar y al que ve como un vecino separado de él gracias a la infinitud misma.

Salir de la condición de aislamiento, percatarse de lo infinito exterior exige que un maestro llame la atención, que cuestione o inquiete. Este llamado es esencial porque es el que abre el yo a la trascendencia, a la relación con la exterioridad.

Recapitulando lo investigado y abordado hasta aquí y siguiendo a Lévinas, “al cuestionamiento del yo, coextensivo de la manifestación del Otro en el rostro, lo llamamos lenguaje. La altura de donde viene el lenguaje la designamos por la palabra enseñanza” (Lévinas, 2002, p. 189). Entonces, tenemos a otro que desde su altura inquieta al yo como posibilidad de la no afirmatividad, puesto que la enseñanza que le trae es la idea de Infinito o, mejor, todo lo infinito de la exterioridad a través de una voz que viene desde la otra

orilla,

Y todo lo infinito de la exterioridad no se muestra primero, para enseñar a continuación: la enseñanza es su misma producción. La enseñanza primero enseña esta altura misma que equivale a su exterioridad, la ética. Por este comercio con lo infinito de la exterioridad o de la altura, la ingenuidad del impulso directo, la ingenuidad del ser que se ejerce como una fuerza que avanza, tiene vergüenza de su ingenuidad. Se descubre como una violencia, pero, por ello, se coloca en una nueva dimensión. El comercio con la alteridad de lo infinito no hiere como opinión. No limita un espíritu de una manera inadmisibles para un filósofo (Lévinas, 2002, p. 189).

La alteridad se manifiesta en un señorío o en una influencia que no conquista, sino que enseña. De suyo, la enseñanza no es una clase de género destinado a una hegemonía que opera en el marco de una totalidad, sino que trae aparejada la presencia de lo Infinito que hace saltar el círculo cerrado de la totalidad. El yo abre su vida al Otro, pero nunca se funden en uno, existirán los bordes o límites de cada quien, en tanto que cada uno es manifestación de la infinitud. No hay reconciliación, la nota característica de este encuentro es la acogida del otro que se dona, pero que nunca es de mi propiedad y, si bien soy su rehén, no me anula.

En el hombre abierto a la enseñanza postula Lévinas que se concilian la contradicción entre la interioridad libre y la exterioridad que deberla limitarla. Así, apuntando nuevamente hacia una perspectiva no afirmativa para comprender la constitución de lo humano, distancia e interioridad son los dos elementos que nutren la relación entre el yo y el Otro, cuando el alma del Yo se abre al otro se opera la mencionada transitividad de la

enseñanza que quiebra cualquier aproximación económica de la existencia, porque

La enseñanza es un discurso en el que el maestro puede aportar al alumno lo que el alumno aún no sabe. No opera como la mayéutica, pero continúa la introducción en mí de la idea de lo Infinito. La idea de lo Infinito implica un alma capaz de contener más de lo que puede sacar de sí (Lévinas, 2002, p. 197).

El maestro busca introducir lo infinito en mí gracias a la presencia de su rostro y de su llamada; al escuchar la demanda del otro, ese infinito entra en una relación ética conmigo. Una en la que se alimenta el deseo metafísico de lo absolutamente Otro y que despliega su poder en la visión del rostro o en la idea de lo infinito; este vínculo sana de cualquier repulsa a ese que es alteridad plena, “es deseo, enseñanza recibida y oposición pacífica del discurso” (Lévinas, 2002, p. 210). Ese Otro es la primera enseñanza razonable o condición de toda enseñanza, al recibirle se me comunica la idea de lo infinito, lo que de suyo implica exponerse a un contenido que desborda al yo como continente y que al hacerlo condiciona al yo a la no-violencia, o a la instauración de la ética, puesto que:

Un ser *que recibe* la idea de lo infinito –*que la recibe* y así no puede tenerla por sí– es un ser enseñado de una manera no mayéutica, un ser cuyo existir mismo consiste en esta incesante recepción de la enseñanza, en este incesante desbordamiento de sí (o tiempo) (Lévinas, 2002, p. 217).

Así las cosas, un ser cuando piensa tiene la idea de lo infinito o de ser enseñado por ese Otro. Todo esto se traduce en una relación ética y educativa que ha sido descrita hasta este punto. Comprender que el Yo encuentra su mayor aprendizaje en eso que viene de fuera es la marca de este proyecto filosófico-educativo, se agrega que se trata también de aceptar

que lo aprendido me desborda siempre y no me hace más erudito; me hace un ser justo, al menos con mayor interés en la búsqueda de la justicia, al sacarme de una existencia económica o de un modo de vida en el que solo esté concentrado en mí.

Finalmente, en *Totalidad e Infinito* Emmanuel Lévinas muestra el vínculo existente entre educación y libertad, de manera que en un sentido no afirmativo de la humanización o la formación se defiende la apertura y las múltiples formas que ser. Ser libre no significa haber aceptado nuestra condición mortal, la libertad se entiende como la capacidad de cada hombre a enfrentar la tortura, la maldad y la traición, pero “para oponer al absurdo y a su violencia, una libertad interior, es necesario haber recibido una educación” (Lévinas, 2002, p. 255). Una educación en la que aprendamos a estar abiertos a la enseñanza del yo por el Otro, al ser esa justamente esta relación de apertura la que crea la razón; exposición al lenguaje de ese Maestro que teje conmigo una relación de enseñanza, de señorío y de transitividad.

Educarse bajo toda esta perspectiva implica asumir al otro de manera litúrgica, maestro o alumno, al nombrársele como el “todo”. Así, “en esta relación hemos reconocido el lenguaje que no se produce más que en el cara a cara; y en el “lenguaje”, hemos reconocido la enseñanza” (Lévinas, 2002, p. 299). Una enseñanza permite la producción de la verdad, que no es fruto de mi trabajo o de la actividad de mi interior, sino de la revelación de la diferencia absoluta.

Pensar la formación a partir de Emmanuel Lévinas

Parto del supuesto que, si bien, en términos generales, las teorías de la formación se preguntan por aquello que orienta la praxis humana y, por ende, la praxis pedagógica, no resuelven la paradoja que evite que la acción educativa, bien intencionada, llena de buenos

propósitos, culmine en un ejercicio de coacción. Este es el campo de las teorías no afirmativas; en otras palabras enfrentar la pregunta por la relación con el otro y la manera como se establece dicha relación sin que se transforme en una relación impositiva. En el caso de esta investigación, la propuesta filosófica de Emanuel Lévinas hace posible la formulación de una teoría anárquica de la formación, enfocada en la recuperación de lo ético en la relación formativa, logrando a través de la responsabilidad agenciar una relación plural que crea las condiciones de posibilidad para una política que se ocupe de defender diferentes modos posibles de vida.

Emmanuel Lévinas propone un modo de ver la filosofía, la educación, el sujeto y lo humano que superan cualquier demanda de reconocimiento de la diferencia. Este enfoque del reconocimiento solo perpetuaría, así fuese de manera sutil, formas de coacción en la educación. Lévinas responde a las exigencias de pensar la alteridad, pero en su propuesta se trata de que solo ante la demanda del otro y en el surgimiento de una reacción de responsabilidad frente a su dolor me configuro como subjetividad, una subjetividad ética. Tal como lo propone Strahn (2012), para Lévinas la formación desde este enfoque supondrá un responder por el otro, de modo tal que detrás de lo *Dicho* en los contextos formativos se encuentra el *Decir*, componente preteórico, entendido este último como la intención de responder y exponerse ante lo Otro.

Volver a la filosofía levinasiana permite aportar a las reflexiones sobre la formación en cuyo núcleo se encuentren la radical otredad y los infinitos modos que ser, y también ayuda a delinear una relación educativa bajo lo erótico y lo ético. No obstante, es necesario explotar con amplitud su perspectiva anárquica en lo ético y el estrecho vínculo de esta reacción sin principio en su propuesta sobre el *Decir* y lo *Dicho*.

Se ha tenido cuidado de no caer en ciertas interpretaciones que se han hecho sobre él en el campo educativo, por ejemplo, asimilar su trabajo con una teoría del reconocimiento; vincularlo con alguna propuesta sobre las relaciones dialógicas, en las que se trate de mejorar el modo en que interactúan maestro y estudiante. También evito el lenguaje de trascendencia para hablar sobre la educación, lo humano y la comunicación. Me interesa reconstruir la imagen de hombre que propone el autor y el modo en que se “logra” a través de la educación, sin pretensiones prescriptivas.

La idea de hombre en el proyecto levinasiano

La idea de hombre que propone Lévinas atraviesa toda su obra, sin embargo, me concentraré en la que expone en el *Humanismo del Otro hombre*. Allí, de manera clara, ofrece su visión sobre lo humano y el humanismo. Prestando atención a las tensiones que dificultan exponer lo que nos hace ser tales.

Como se ha mencionado en otros apartados, Emmanuel Lévinas critica de manera radical la configuración de lo humano desde esa visión totalizante en la filosofía occidental. Encuentra que ella le ha permitido a la humanidad construir una morada hecha con el cálculo y la predicción, más no con la sabiduría; especialmente, si aceptamos esa condición del sujeto como libre ilimitadamente, consciente sobre el mundo y sobre sus experiencias. Al parecer, para el autor, al evaluar las consecuencias de estos presupuestos sobre lo humano, observa el modo en que los unos a los otros se han cosificado y dominado, por ello, la imagen paradójica que se presenta es la de un ser humano simultáneamente “empoderado” y “dominado”, nos dice Lévinas del siguiente modo:

El sentido, en tanto que orientación, no indica acaso un impulso, un fuera de sí hacia *el otro que sí*, mientras que la filosofía insiste en reabsorber todo Otro en el Mismo y en neutralizar la alteridad. Desconfianza frente a todo gesto

desconsiderado, lucidez de ancianidad que absorbe las imprudencias de la juventud, la Acción desde un principio recuperada en el saber que la guía -tal es quizá la definición misma de filosofía (Lévinas, 2009b, p. 48).

Esa imagen de lo humano, ligada a la filosofía, se preocupa por la adultez o la madurez representadas en el modo en que ese sujeto es capaz de dar cuenta de sus propios fines y propósitos gracias a la racionalidad, básicamente porque “la racionalidad solamente hace que la dominación sea más efectiva y más eficiente” (Zhao, 2014, p. 115). Se trata de lo humano que se constituye al modo metafísico, al modo de lo esencial desde la perspectiva de la Ilustración, bajo la cual, el ser humano ha sido entendido como un ser que, “por su propia naturaleza, es capaz de una autonomía racional” (Biesta, 2008, p. 200). Este humanismo que se dibuja con firmeza parte del reconocimiento de una esencia invariable de lo humano, le da un lugar central dentro de esa administración de lo real y lo sitúa como aquél que engendra todo valor, o mejor, todo juicio de valor, sobre el mundo.

El Yo es imperialista y egoísta, busca su lugar de complacencia y otorga significado a las cosas que le rodean. Recordemos que en esta matriz ontológica el sujeto es concebido como un *cogito* cuya primera relación con el mundo es de conocimiento. Solo sobre esta base, el sujeto podrá actuar moral y racionalmente, siendo esta la idea que crítica con agudeza el filósofo lituano, a saber: ese supuesto de la existencia de un sujeto que se define, inicialmente, por su relación consigo y, de manera derivada, se ocupará de los Otros. La alergia del autor es ante la asunción de una subjetividad vista como producida por su propia iniciativa, por eso para él “la subjetividad no es un “punto abstracto” o el “centro de rotación” sino un punto “ya identificado desde fuera” (Biesta, 2008, p. 203). Esa condición de centro le ha permitido al hombre caer en una de las tentaciones del conocimiento: la

caída en la objetividad; entendida como forma mecánica del comportamiento asociada a la creencia en la posibilidad de categorizar todo, e incluso a las otras personas, bajo denominaciones generales, por ello el aprender se entiende como apropiación, como retorno a aquello ya conocido tal como lo describe en el siguiente pasaje:

La filosofía se produce como una forma, en la cual se manifiesta el rechazo al compromiso en el Otro la espera es preferida a la acción, la indiferencia frente a los otros, la alergia universal de la Primera Infancia de los filósofos. El itinerario de la filosofía 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 (Lévinas, 2009b, p. 49).

Según la visión filosófica de este pasaje, al hombre en su caminar no le ocurre nada y su meta tiene lugar fijo, simplemente hay que cruzar algunos obstáculos y regresar victorioso. No interesa el Otro, la muerte o el dolor, la principal preocupación es regresar al hogar y a las riquezas como héroe, mostrando una idea de la moral como un punto fijo, absoluto, eterno. Un punto que permite distinguir lo correcto de lo que no, lo que debe hacerse de lo que debe censurarse, estamos ante “una *ontología*, es decir, una reducción de lo “Otro” a lo “Mismo” (Mèlich, 2004, p. 43-44). Ulises ya estaba hecho por su propia voluntad, de antemano, antes de viajar ya está siempre completo y perfecto. Esta es la imagen de la humanidad que ofrece la filosofía que critica Lévinas, una que conoce la existencia de un bien y un deber inmortal que marca su destino y, simplemente, se dispone a cumplirlo sin más. A la base de esta filosofía ontológica encontramos entonces una antropología del mismo calado, donde lo crucial “no es simplemente la inmutabilidad de la substancia, sino el hecho de que una inmutabilidad tal cree poderse establecer desde "ningún lugar””

(Mèlich, 2008, p. 111). Aclaro, desde un *arqué* o principio que hace ser las cosas como son, en cuanto que son, como algo acabado y, entre todos los seres, el ser humano se yergue como el que conoce su destino y, por sus fuerzas, lo forja sin más, es posible afirmar entonces que la ontología es vista así como aquella que piensa lo individual como una instancia más de algo general.

La alternativa que ofrece el autor no es un anti-humanismo, cuya base sigue siendo pensar una naturaleza de lo humano solipsista, sino otro modo de comprender el humanismo y de enfrentar sus problemas, por ello, su interés no es por la pregunta sobre el sujeto, esencial para el proyecto humanista, “sino por la pregunta por cómo es posible la subjetividad, cómo existe ésta” (Biesta, 2008, p. 204). Lévinas se dispone a pensar en la filosofía/humanismo el “de otro modo que ser” en términos de responsabilidad por el otro, justicia, piedad, paz y ética. Lo primero con que nos topamos es con una recuperación de la condición crónica del hombre, su condición temporal, con base en la cual se reorienta la crítica a la metafísica occidental de su maestro Heidegger; vemos entonces que: “De lo que se trata ahora no es del olvido del ser a favor de los entes, sino, por decirlo de algún modo, del olvido del otro, del sometimiento del otro a lo *mismo*, de la reducción de la alteridad a la identidad (Mèlich, 2014b, p. 18). Lo segundo, como consecuencia de lo anterior, es el distanciamiento de los ideales de belleza, bien y verdad que expresaba el humanismo, pues éstos simplemente disfrazaban la miseria de muchos y solo impulsaban a algunos pocos a la complacencia frente al mundo en que vivían, es por ello que cabe afirmar, siguiendo al autor, que “los ideales nobles y los principios en sí mismos fueron “perdidos en la retórica y en la ideología”, y el contacto intelectual con estos ideales de este modo llegó a ser confundido con la acción (Katz, 2010, p. 95). Este proyecto mostró su fragilidad en las inhumanidades de su tiempo, algo que se disfrazaba bajo el surgimiento de textos que

parecían exponer las mejores elaboraciones del espíritu humano, Lévinas encuentra allí una retórica y una literatura que encubren el egoísmo de los seres humanos, en ese sentido este *Humanismo del Otro hombre*:

Se trata del cuestionamiento de la conciencia y no de la conciencia del cuestionamiento. El Yo pierde su soberana coincidencia consigo, su identificación en la que la conciencia vuelve triunfalmente a sí para reposar en sí misma. Ante la exigencia del Otro, el Yo se expulsa de este reposo, deja de ser la conciencia gloriosa de este exilio. Toda complacencia destruye la lealtad del movimiento ético. Pero el cuestionamiento de esta libertad para sí, salvaje e ingenua, segura de su refugio en sí misma, no se reduce a un movimiento negativo (Lévinas, 2009b, pp. 61-62).

Lo tercero nos ubica, de manera precisa, en la propuesta de este fenomenólogo: entender lo humano, en términos de subjetividad, como aquél sujeto que es constituido por una relación en la que solo existe es una infinita responsabilidad por la alteridad del Otro. Lo anterior, en el fondo, no es un esfuerzo por definir una nueva concepción de subjetividad humana, “pero sí es un intento de expresar que el sujeto no tiene naturaleza. O, para ser más exactos: debería leerse como un intento de expresar que la *singularidad* o *unicidad* del sujeto no puede ser concebida en términos ontológicos” (Biesta, 2003, p. 63). El elemento que nos constituye como individuos únicos es justo el momento en el que “acepto” la responsabilidad que me precede, ese punto en el tiempo donde digo “sí” al otro, teniendo en mente que este “sí” es siempre una *respuesta* a una pregunta y no un acto de reconocimiento que pueda llevar al otro a la existencia. Yo vengo al mundo, yo vengo “a la presencia” (Biesta, 1999b), luego de que yo respondo (Biesta, 2003, p. 63). Su

preocupación, como mencioné, no es la búsqueda de una nueva verdad sobre el sujeto humano, un nuevo *arqué*, sino explorar ese de otro modo que ser, aunque el lenguaje ontológico lo traicione, bajo la siguiente pregunta: ¿Qué hace que se despierte la singularidad del sujeto? Ya en el fragmento citado Lévinas mostró que es el Otro el que nos despierta, pues “la libertad surge, desde su perspectiva, solamente en la solidez de la realización de la responsabilidad por el otro, al margen de toda obligación previa” (Standish, 2008, p. 58). No existe neutralidad inicial como base de esa obligación que tenemos frente a la llamada del Otro, por tal motivo, la primera consecuencia directa de este enfoque anárquico en esta perspectiva antropológica es la renuncia a cualquier libertad ilusoria, como antesala o fundamento para todas las supuestas elecciones que podamos realizar en función de ella.

Sin embargo, tal como lo manifiesta el propio Lévinas, no se trata de un modo negativo de la libertad. Surge aquí es otro modo de ser libres, no por la autodeterminación o por nuestra voluntad, sino por el responder ante el llamado de ese Otro. Como se ha mostrado en apartados anteriores, el Otro se revela como rostro y en ese revelarse algo de su interioridad me es presentado, sin que ello implique que lo pueda conocer o tener. Es mi obligación ante su rostro la que me hace actuar, es la que me da la posibilidad de estar cara-a-cara frente a su vulnerabilidad última, por tal motivo “necesito situarme siempre en posición de obligación, este es el pedido de Lévinas, es una responsabilidad más profunda de lo que yo puedo responder” (Standish, 2008, p. 59). Esto hay que tomarlo con precaución, no puedo creer que el Otro puede ser visto como una manifestación, si fuese de esa manera ya estaría incorporado en el mundo, “el Otro solo puede “manifestarse” el mismo como una no-manifestación, y, en términos de la lógica de la Esencia, podría ser identificado como no-esencia” (Wimmer, 2008, p. 120). De aquí se derivaría la segunda

consecuencia, el llamado de ese Otro es una demanda imposible, una demanda por lo imposible, por aquello que no puedo anticipar y capturar, algo ante lo que no puedo hacer planes que racionalicen mi atención o ayuda. Leamos mejor las palabras de Lévinas sobre ese Otro que llama y de la naturaleza de su cuestionamiento:

El cuestionamiento de sí es precisamente la recepción de lo absolutamente otro.

La epifanía de lo absolutamente otro es rostro en el que Otro me interpela y me significa un orden, por su desnudez, por su indigencia. Es su sola presencia la que es intimación a responder. El Yo no toma solo conciencia de esta necesidad de responder, como si se tratara de una obligación o de un deber particular acerca del cual debiera decidir. En su posición misma es, de un lado al otro, responsabilidad o diaconía, como en el capítulo 53 de Isaías (Lévinas, 2009b, p. 62).

La responsabilidad o la diaconía nos sitúan en el camino de la búsqueda de lo humano, de evitar que el mal y la muerte tengan la última palabras, no de que me sienta culpable sin haber cometido falta alguna, sino culpable o responsable por el dolor inútil del Otro, por su sufrimiento que es, ante mis ojos, inmoral. La indigencia del Otro me conduce a buscar su singularidad en su llamada, “entiéndase que es una búsqueda de lo singular, biográfico y situacional de cada uno del que no se sabe a priori qué es lo humano, sino que se parte de la experiencia de lo in-humano para que no vuelva a repetirse en lo sucesivo” (Minguez, 2010, p. 50). El Otro, el rostro, es vulnerabilidad plena; al situarse frente a mí, de manera repentina me conduce a entender una demanda y una orden, esta sería la cuarta consecuencia de este proyecto: el yo se encuentra en una posición de obligación ante el Otro, quien pide respuestas. No podemos seguir ignorando las voces de los que claman,

porque “el yo, en la ética levinasiana, pierde su soberanía y se convierte en sujeto responsable por el otro. *Soy de ti*, responsabilidad para con el otro y yo no lo elijo. El otro se me impone sin que yo decida elegir (Minguez, 2010, p. 51). Ya nunca más soy yo, ni solo yo en y para mí, soy ser para el Otro como un don que me libera del hecho que dejemos como vencedora a la inhumanidad, a la desidia frente al dolor del otro. La esencia en el proyecto ontológico nos ofrecía un viaje circular, donde no pasaba nada. El camino que abre Lévinas es el de la multiplicidad de senderos, impredecibles e infinitos, sin mapa que nos guíe, sino solo una voz que nos llama, por eso hay que estar atentos al llamado que rompe la esencia y me hace ser para-para-otro.

La otra consecuencia de este decurso es que la relación de responsabilidad entre el Yo y el Otro está marcada por el dolor y el sufrimiento del Otro. En ese sentido, estamos de cara a un aprendizaje desde el dolor, de manera que aceptamos, desde este enfoque filosófico, “el reconocimiento de que los humanos no solo somos agentes productores de acciones, sino pacientes, seres a los que la historia y sus acontecimientos les ocurren (Bárcena y Mèlich, 2000b, p. 75). Esta vulnerabilidad detona el amor, el cuidado, la protección y la educación del otro, sin tener como meta su asimilación pues sé que ésta solo lo destruiría, el reto aquí es procurar que cada quien sea él mismo. Vale la pena recordar que, aunque responda al Otro, el dolor nunca se acaba, no hay forma de soslayar esta condición en el hombre que, crucialmente, es la que rompe el sentimiento de identidad y de unidad en él, al respecto nos dice Lévinas:

Ser Yo significa, por lo tanto, no poder sustraerse a la responsabilidad, como si todo el edificio de la creación reposara sobre mis espaldas. Pero la responsabilidad que vacía al Yo de su imperialismo y de su egoísmo –aunque se trate de egoísmo por la salvación– no lo transforma en un momento del orden

universal, sino que lo confirma en su unicidad. La unicidad del Yo es el hecho de que nadie puede responder en mi lugar (Lévinas, 2009b, p. 62).

Es el dolor del Otro el que me hace ser Yo, algo radical si comprendo que el dolor es una vivencia que no parece acabar, ante la que la muerte aparece como la salida. Por tal motivo, respuesta nunca será plena, absoluta y satisfactoria, porque jamás podré conocer la dimensión de esa demanda y tampoco nombrarla de manera clara. Si bien este dolor del Otro no es comprensible, su pedido de auxilio está abierto, en ese sentido: el otro me solicita, no puedo justificar su dolor, debo responderle. La subjetividad humana vista en estos términos encontrará en la experiencia del sufrimiento del otro su piedra de toque, ahora se trata “de una subjetividad que se erige en supremo principio ético, más allá de toda reciprocidad y de todo contrato (Bárcena y Mèlich, 2000b, pp. 78-79). Al responder me pongo de cara al sufrimiento del Otro, le acompaño y acojo en su dolor, esa es mi tarea, y no trato de ofrecer explicación alguna de ello. Mi intención es asistir con delicadeza a su llamado, pero con radicalidad porque no lo disimulo, eufemizo o categorizo para “apropiarlo”.

Emmanuel Lévinas nos enseña que desde esta respuesta ética podemos enfrentar la crueldad y todos los males que nos aquejan. Aunque no podemos evitar el mal, no nos quedamos simplemente expectantes ante su ocurrencia, pues enfrentarlo y evitar que se repita es lo que constituye la identidad humana; una identidad de seres finitos que para definirse como tales requieren de las relaciones que establecen con los otros, “con los otros que están presentes, los contemporáneos, y con los otros ausentes, los antepasados y sucesores (Mèlich, 2004, p. 29). De este modo, se logra hacer frente a la idea de totalidad que critica del pensamiento occidental que, como sabemos, se trata de un pensamiento que

pone en su centro la categoría de lo *Mismo*, que se impone como único y como negación de la pluralidad y de la diferencia. Asumir esta demanda ética como condición humana implica la aceptación de lo múltiple, de las huellas del pasado y el futuro en nuestro presente que hacen imposible ubicarnos en un solo tiempo.

De todo esto se puede colegir que, desde el punto de vista levinasiano, no hay nada absoluto en la vida humana. La fantasía que albergaba el yo, de carácter solipsista, era hacernos creer que se podía contar con una existencia pura y sin lazo alguno, pero “una vida humana “pura”, libre de dependencia, acabaría con su aspecto fundamental de la *condición* humana: la *vulnerabilidad*, la *fragilidad* (Mèlich, 2008, p. 107). La perspectiva antropológica que se demarca es una donde cada ser humano es el resultado de las relaciones que ha sostenido y que sostiene con sus antepasados, con sus contemporáneos y con los que siguen, tal como se había indicado. No hay un origen único o árquico al que podamos apelar y tampoco hay una facultad que permita un conocimiento puro del mundo, siempre hay una tensión entre vida y mundo como constitutiva de la existencia humana, no hay agotamiento del Yo, sino una apertura a lo infinito porque:

El Yo ante Otro es infinitamente responsable. El Otro que provoca este movimiento ético en la conciencia, que desajusta la buena conciencia de la coincidencia del Mismo consigo mismo, implica un acercamiento inadecuado a la intencionalidad. Esto es el Deseo: arder de un fuego distinto a la necesidad que la saturación apaga, pensar más allá de lo que se piensa. A causa de este acrecentamiento inasimilable, a causa de este *más allá*, hemos llamado a la relación que une el Yo y el Otro idea de lo Infinito (Lévinas, 2009b, pp. 62-63).

Antes de la conciencia y del Yo vinculado a ella, el ser humano se encuentra en un estado de interioridad no intencional y de una singularidad incategorizable. El Otro irrumpe en esa singularidad, pero sin producir el efecto de ser consciente de algo y de empezar la teorización, sino como aquél que hace explotar en nosotros el Deseo por disponernos a esa voz que clama. Lo interesante de esta descripción de la subjetividad es que tiene otra consecuencia potente: llegamos también a ser radicalmente ocultos a cada uno y a nosotros mismos. La anarquía supone entonces que el Yo se sustrae a sí mismo, en cuanto a la preminencia de la teorización como núcleo del Yo, pero también “no podemos conocer al Otro de manera completa y nuestro “traer a la presencia” no puede agotar las ricas, irreductibles y no intencionales experiencias de existencia” (Zhao, 2014, p. 120). La relación del Yo y el Otro se da en términos de una hospitalidad, sin que ello implique la “institucionalización” de la responsabilidad por el otro. Hacerlo conduciría a verle como una cosa, aunque haya un marco en el que se apele a la justicia o el bien, porque “el principio de legitimidad trae consigo la indolencia: son los que pueden justificar la muerte al amparo de la ley, los que no ven *rostros*, sino *cifras*. Estás encubren el *sufrimiento*, el dolor, la desesperación. Ahí es cuando triunfa la tecnocracia” (Vargas, 2014, p. 112). Reitero aquí que la responsabilidad es la estructura esencial, primera y fundamental de la subjetividad, esta se traduce en la pasividad del modo en que la llamada que viene del exterior es la que define la existencia del yo y hace imposible que el afán tecnócrata se imponga, porque no nos remite a un punto fijo en algún lado, sino que nos pone de cara a las infinitas posibilidades que ser. Con esto llego a la última consecuencia de esta condición anárquica en la propuesta sobre lo humano en Lévinas: vivir humanamente es aprender a hacerlo en la ambigüedad y en la condición de provisionalidad que nos obliga a inventar sentidos de la existencia del mismo carácter. Somos seres indeterminados, siempre

pendientes y abiertos a lo infinito, seres que estamos en transformación a partir de los encuentros con el Otro.

Ética y educación más allá del ser

La propuesta ética de Lévinas, tal como se ha enunciado, no se trata de un discurso de buenas intenciones, sino de una respuesta a lo infinito que se revela en el Otro como excepción desde la condición excepcional misma de un yo, constituido en la pasividad.

Un punto de partida en este proyecto es que la separación absoluta entre el Yo y el Otro está a la base de la ética, así, su marca característica es la heterogeneidad y la asimetría; ambos aparecen como individualidades, en cuya relación el yo es calificado como insustituible, así las cosas: “la ética filosófica de Lévinas es una filosofía de la subjetividad, pero a la vez es una filosofía de la trascendencia del otro, que hace saltar desde dentro la concepción de la subjetividad” (Lippitz, 1994, p. 78). Se rompe en ella la concepción intencional de la conciencia y toda ontología que se le vincule, recordemos que el encuentro de estas subjetividades se da en el marco de una situación o un acontecimiento ético que no se deja incorporar a un sistema organizado, en virtud de su anarquía, al no poder planearlo y al presentarse como preintencional, quisiera traer a colación otra cita de Lippitz que introduce de mejor modo la situación ética, en contraste con la intención y la conciencia, a partir de la propuesta del pensador de Kaunas:

En cuanto «peripecia», imprevisible y no planeada, es pre-intencional. En contraposición a ella la conciencia y el saber ético llegan demasiado tarde: es anacrónica. ¡Y a pesar de todo ello ha de obligarme frente al otro y posibilitar una experiencia que ha de acreditarse frente al pensar ético tradicional! (Lippitz, 1994, p. 78).

Asumimos entonces la ética no como un tratado, o un manual de buenas maneras. Si bien en el proyecto de Lévinas ocupa el lugar de una filosofía primera (Lévinas, 2008, p. 65), lo hace en términos de crítica a los sistemas filosóficos existentes, por ello, desde este horizonte, se opone a Heidegger y a Husserl. La experiencia del mal es la base de esta perspectiva de lo ético, o, en otros términos, la experiencia del sufrimiento inútil del otro que ha recibido justificaciones inmorales que, en esencia, han sacrificado el individuo al poder bajo la forma de la guerra, el terror que subyace en las ideologías de tipo colectivo o las estructuras sublimes que vislumbran tanto el pensar como el hacer de modo omnicomprendido y omnipresente. Desde los presupuestos levinasianos, la ética no es un sistema de pensamiento moral que implica unas normas o exigencias que deben cumplirse; en cambio, hay ética allí donde las relaciones entre unos y otros no sean adoctrinadoras, sino que sean asimétricas y de tensión. En Lévinas, “la ética es una relación con el otro, una respuesta (responsividad) a la demanda del rostro del otro. Respuesta que no puede convertirse en la misma e igual para una pluralidad de personas, sino singular, situacional y concreta (Minguez, 2010, p. 52). Lo ético se nutre de las relaciones intersubjetivas, de la alteridad del otro mostrando la infinita obligación del sí mismo ante el Otro, dando forma al sí mismo del siguiente modo: ese estar dado al otro, vía substitución, ese no poder resistirse a la llamada que le hace ser y esa dependencia de lo exterior. Creo necesario traer a colación una cita del filósofo que ya había sido tratada en un apartado previo, pero que ilustra con potencia lo dicho:

Es una *responsabilidad que no se justifica por ningún compromiso previo*; en la responsabilidad para con el otro, en una situación ética, es donde se dibuja la estructura meta-ontológica y metalógica de esta anarquía, deshaciendo el logos en el que se inscribe la apología mediante la cual la conciencia siempre se

retoma y ordena. Pasión absoluta, en tanto que es sobrecogedora sin ningún tipo de a priori (Lévinas, 1987, p. 167-168).

La relación que se describe en este apartado es el reto de Lévinas a la visión occidental del modo en que nos vinculamos con los otros, el modo en que creemos conocer y establecer vínculos con el mundo. El mundo externo no puede ser visto como un objeto del que me puedo apropiiar gracias a pasos esquemáticos que permitan tal cosa y el Otro no puede ser considerado alguien dependiente de mí; frente al mundo, “su pensamiento demanda que no sigamos considerando el mundo externo como un objeto que puede poseerse por investigación, sino que más allá del sujeto, de hecho, sea visto como algo que supera el suelo de la auto-existencia (Eppert, 2008, p. 71), y frente al Otro, “el respeto por el Otro como autónomo y la respuesta al llamado de la responsabilidad se dan no como un efecto generado por el conocimiento, la voluntad, o la capacidad” (Wimmer, 2008, p. 115). El modelo de control de la acción humana es rebatido desde sus análisis y una de sus consecuencias directas es poner en jaque la preeminencia de la conciencia intencional en cualquier tipo de relación; ahora, desde lo ético y desde lo anárquico, se trata de vínculos sin *a priori* y sin un *logos* que les atraviese los que van a ordenar ese estar en el mundo.

En la situación ética opera una relación entre diferentes, cuyo modo de funcionar es no tratar de reducirse. También es un encuentro no oportuno entre el Yo y el Otro, hecho que alejaría cualquier idea de pertinencia o de respuesta adecuada al llamado del otro, frente a quien siempre llego tarde, o quedo rezagado porque no tengo planes a la mano que ayuden a anticipar su llegada, eso es lo que significa que el *logos* no medie la relación.

Según Lévinas, solo tengo deseo, porque nunca cuento con iniciativa ante la demanda infinita, estoy sometido siempre, porque “ser Yo significa, desde entonces, no poder

sustraerse a la responsabilidad (Lévinas, 2001, p. 98). La experiencia ética rompe la idea de contar con un compañero del mismo rango, yo me abro al aprendizaje que me propicia ese que viene de fuera y que permanece allí, recordemos que “la situación ético-social no es horizontal, sino vertical: el otro llega desde lo alto” (Lippitz, 1994, p. 84) y esto hace que le experimente como extraño, fracturando el círculo de mi auto-referencialidad, de la preocupación por mi ser y, finalmente, desbordando mis aparentes capacidades. En ese sentido, en la situación ética el Otro me enseña que puedo más de lo que creo y aprendo sobre el modo en que, aunque tarde, trato de responder a lo otro. Esta es la que ha sido vista por muchos autores como la dimensión pedagógica a partir de la obra de Lévinas, aunque él no se ocupe propiamente de construir una teoría explícita de la formación, sí expone algunas ideas sobre educación que trataré más adelante. Pero, teniendo en cuenta todo lo que he dicho previamente, asumido el sujeto o la subjetividad ética, el otro como mi maestro y el deseo del Otro como el que sostiene el aprendizaje y eso se entiende como estar abierto a lo infinito tal como nos dice el autor:

El Otro que provoca este movimiento ético en la conciencia y que desconcierta la buena conciencia de la coincidencia del Mismo consigo mismo, comporta un acrecentamiento, inadecuado a la intencionalidad. A causa de este aumento inasimilable, hemos llamado a la relación que une al Yo con el Otro *idea del infinito* (Lévinas, 2001, p. 101).

Aprendo en mi pasividad desde la exterioridad, ese Otro me enseña y me pone en movimiento, su necesidad es la que me saca de mi lugar de comodidad. Estoy entregada a él plenamente, de manera desinteresada porque no hay manera de que gane el poder, pues “No soy libre desde el principio para decidirme en pro o en contra de la llamada del otro

(Lippitz, 1994, p. 85). Estoy en deuda con su dolor y esto será constitutivo en esta relación ética, la insuperable diferencia entre el Yo y el Otro como extraño. El sufrimiento del otro me ayuda a ser humano cuando comprendo que la alternativa es cederle el paso cuando reconozco que su sufrimiento y su dolor son superiores a los míos. Si buscamos alguna ley, esta se encuentra en la exigencia que supone el rostro del Otro, pero es necesario aclarar que la voz del otro nunca se impone a la fuerza, basta con su sufrimiento y precariedad, o con su vulnerabilidad como característica de la condición humana que sitúa a todos en situación de dependencia constante.

La ética es la manera en que se encarna mi respuesta concreta a la demanda o a la apelación del Otro. No olvidemos que parte de estas reflexiones se derivan en Lévinas de la experiencia de Auschwitz, por ello el autor no parte de una idea de bien como algo acabado, y mucho menos del deber y de la felicidad. En esta medida, no hay camino que oriente la conducta y la acción de los seres humanos, solo novedad del encuentro y vergüenza ante el sufrimiento ajeno. Este panorama que presenta el autor es el de “una ética heterónoma, asimétrica, una ética de la no-reciprocidad, una ética de la respuesta (y, por tanto, de la responsabilidad)” (Mèlich, s.f, p. 54). Pero porque reconoce que lo que soporta la ética es el horror ante el dolor del otro, ante el cual solo queda acoger, ayudar y amar al que sufre, estar junto a él y no definir que lo hace ser de cierto modo. Es de esta manera como la ética se constituye en ruptura de la categoría, “es la imposibilidad de la comprensión, es el vértigo del sentido, en la respuesta adecuada que nunca lo es del todo” (Mèlich, 2014c, p. 126). Reconocer que somos seres finitos, que nada se encuentra establecido del todo, que nunca estaremos concluidos, para sobrellevar este acontecer “la ética instaure relaciones de *cordialidad*, de *compasión*, de *autoridad*, de *enseñanza* y de *testimonio*” (Mèlich, 2004, p. 68). Todos estos elementos están contenidos en la

responsabilidad, como relación genuina con el otro, en las que no alcanza ninguna descripción de la relación en términos de conocimiento, porque justo lo que está en juego es la vida y la muerte del otro, que exigen mi hospitalidad y la disposición a la recepción del otro, por ello la responsabilidad es condición de posibilidad del humanismo del otro hombre.

Desde la perspectiva de Lévinas, el otro es su rostro, me llama, me interpela, me demanda y aunque no reciba una respuesta, no deja de llamarme. Mi acceso a él es de no indiferencia, por eso es ético y responsable y mi humanidad está marcada por esto, por la “preocupación por el otro” en virtud de su debilidad, en ese sentido:

El rostro del prójimo significa para mí una responsabilidad irrecusable que antecede a todo consentimiento libre, a todo pacto, a todo contrato. Escapa a la representación, es la defección misma de la fenomenalidad no porque sea excesivamente brutal para el aparecer, sino porque en un sentido es excesivamente débil, un no-fenómeno, porque es “menos” que el fenómeno (Lévinas, 1987, pp. 150-151).

Ante este panorama nos queda la compasión por el otro, su cuidado y no el cuidado de uno mismo, así como tampoco la persistencia en el propio ser. Mi humanidad se revela en la manera que tengo de ocuparme del dolor y sufrimiento del otro, eso me hace un monstruo que ignora este llamado o un humano que escucha con atención y responde. La ética es una relación en la que la libertad de ese yo es totalmente puesta en cuestión, queda la experiencia de ese disponerse ante el Otro, la ambigüedad de la situación y la radicalidad de la decisión. La no intencionalidad de la relación entre el Yo y el Otro implica que es una relación desinteresada que se desplaza más allá de la ontología. Es una ética del cara-a-cara

en la que se da una apertura incondicional y una responsabilidad ética de carácter asimétrico de una alteridad que se construye a partir de otra. Se excluyen la culpa, la racionalidad, la convención y el contrato de esta intersección, pues se oponen, por esencia, a esta ética en la que ordena el rostro.

El sujeto se constituye entonces como la expresión de la relación ética, modulada por la manera en que le damos la bienvenida al Otro, le recibimos y somos enseñados por él: “Esto es que solamente a través de la relación con la altura es que pues el sujeto ético establecerse. La subjetividad ética para Lévinas emerge en un encuentro marcado por la ruta de la alteridad que toma primacía” (Tood, 2008, p. 174). Debo acoger al Otro porque es finito y frágil, esta debería ser la única preocupación de la filosofía según el filósofo, con lo cual se lograría explotar el canon en el que lo más importante sea asimilar al otro, o poder afirmar o negar algo de él. Siguiendo a Coutinho, es posible aceptar que para Lévinas el núcleo del proceso de formación humana se encuentra en “el cultivo de la ética como categoría móvil de las relaciones intersubjetivas” (Coutinho, 2013, p. 120). Estamos frente a una ética de la alteridad en la que se vive desde lo Otro que se me presenta como rostro, como diferente a mí y a quien necesito para constituirme como individuo; con base en eso es posible afirmar que la alteridad es el principio fundante de lo ético y de lo formativo. El humanismo del Otro hombre se explyea en el acceso a la trascendencia, a lo infinito como se menciona en la cita de Lévinas, y es en ella en donde el yo obtiene un sentido (su propia humanidad), en una relación educativa en la que no hay planeaciones, sino la experiencia de la diferencia como único camino; nos dice Todd:

Lo que es verdaderamente extraordinario sobre su ética, y, en consecuencia, lo que es altamente relevante para los lectores en el campo de la educación, es que la bienvenida ética toma las características de una relación pedagógica. Lévinas

describe la bienvenida al Otro como la capacidad que tiene el sí mismo de aprender del Otro como un maestro (Tood, 2008, p. 171).

La ética no es algo que forma parte de la naturaleza humana sino “del *hiato* entre la naturaleza y la condición humana, entre el “mundo” y la “vida” (Mèlich, 2008, p. 122). No actuamos éticamente porque sepamos que algo está bien o está mal, no tenemos certeza de ello, por el contrario, dudamos de nuestras actuaciones y respondemos a cada instante, de acuerdo a las demandas del trayecto vital que se abre como infinito. Soy un sujeto responsable, al ser *para* el Otro en una relación que tiene como premisa que el Otro me da más de lo que contengo. Gracias a que puedo aprender del Otro, llego a ser responsable, no como efecto de mi poder y control, ahora experimento el regalo de lo infinito que viene aparejado con la llegada del otro a mi vida. Todo esto hace que sea potente visitar la obra levinasiana para aquellos que nos dedicamos a investigar en educación, el preguntarnos por el sentido del regalo de lo infinito en la formación del hombre.

Pasando justo al plano de lo educativo de manera directa, es curioso que, aunque Lévinas se dedicó a la educación durante muchos años, no escribió propiamente un tratado de pedagogía, pero sí varios textos sobre educación en los que reflexionaba acerca de la educación judía y algunos aspectos generales de la educación que se articulan a todo este entramado ético. Parte de ellos se encuentran en su texto *Difícil Libertad* –retomados aquí–, otro tanto se encuentra disperso en su obra, especialmente el análisis del maestro y el aprendiz en *Totalidad e Infinito*, o la descripción de las relaciones entre padres e hijos en otros escritos. Las anteriores menciones son las más potentes y han sido apropiadas por muchos autores para derivar reflexiones de tipo pedagógico. En este apartado me remitiré a

dos textos de *Difícil libertad* que me ayudarán a reconstruir los vínculos entre lo ético y lo educativo.

El primer texto se titula *Reflexiones acerca de la educación judía*. En este, Lévinas realiza un recuento del significado de ésta y la manera que la cultura hebraica, en cuanto a su forma religiosa, ha dejado de ser “esa fuente de pensamiento y de vida, esa civilización integral que ella es de manera eminente” (Lévinas, 2006, p. 239). Se trata de que el judaísmo vuelva a transmitir alguna enseñanza, no basta con el trabajo filológico, con la pura piedad o con la exaltación, máxime considerando que para él los sentimientos no tienen futuro.

La pérdida de fuerza de esta educación radica en el paulatino encasillamiento de la experiencia de lo humano que encierra lo hebraico, del modo en que se ha secado en las letras y la manera cómo se ha ritualizado la interpretación de los textos en la que prima la forma sobre el fondo. Esto da que pensar, porque Lévinas se preocupa siempre por las generaciones nuevas y las futuras. Encuentra que en las relaciones educativas ha venido haciendo carrera el imponer la necesidad de definiciones al niño por parte del profesor, de suprimir las diferencias y de matar el espíritu con la letra. No está la fuerza de la radical otredad que, de ser reapropiada, mostraría que en la acción pedagógica, en cuanto ética, lo esencial es sostener un total desacuerdo, asimetría, entre el maestro de la tradición y los aprendices, quienes le reclaman una reacción y lo convierten en destinatario de este requerimiento.

En su otro texto, titulado *Educación y plegaria*, el autor reflexiona sobre el primer lugar que tiene la plegaria en el judaísmo y el lugar secundario del rezo. La plegaria es asumida como aquella que “se mantiene sin respuesta en una habitación sin ventana. Dios está cerca

de cualquiera que lo invoque, pero la invocación supone la apertura y la verdad.” (Lévinas, 2006, p. 245).

La plegaria debería cumplir la función de abrirnos hacia Dios y la humanidad, de abrirnos a lo infinito como un camino en el que se dejan de lado el conocimiento, los fines y los valores, pues obstaculizan la revelación del rostro de lo universal.

El educador de las generaciones jóvenes tendrá una responsabilidad infinita con el educando, al vincularlo con la plegaria, que no se resume en un compromiso en que el joven se conduzca de cierta manera, “pero sí con toda la infinitud del Otro, en ese caso, esa infinitud que hará posible mi condición de maestro (Coutinho, 2013, p. 123). El rezo representaría la educación racional, en la que se procura el control del modo en que los jóvenes se disponen a lo divino, logrando una suerte de autonomía ética como efecto de un plan educativo proyectado por el adulto. Aquí, a pesar de las buenas intenciones, se ejerce violencia sobre el niño porque el educador se presenta como el que regula todo, quien da cuenta de la meta de la educación: situarse como responsable, responder por las leyes que sigue y poder justificar los motivos de sus acciones. No caigamos fácilmente en el pesimismo, el autor afirma que siempre hay una salida a esta homogenización y sofocación de la asimetría.

Pero es necesario abrirse a otros signos. Ya los constructores de un mundo mejor –pero, que en nombre de la Razón, llegan a ignorar el Juicio– encierran y amurallan a nuestros hijos como los ladrillos vivientes del Egipto Bíblico del que habla el Talmud; y ya en esos bloques uniformes que debieran prefigurar una humanidad igual, se manifiesta – ¡extraña germinación en una materia tan homogénea!– la *Diferencia* bajo la cual se mueve, obstinada y difícil, la libertad (Lévinas, 2006, p. 247).

La coacción, esa que obliga a los niños a asimilarse al muro de la cotidianidad tradicional, de la que habla Lévinas, se puede identificar fácilmente con la concepción metafísica occidental de la educación, en la que los estudiantes son vistos sin cuerpo y sin tiempo, por lo tanto, son asimilables a la generalidad sin más. “En términos generales, puede entenderse por metafísica un pensamiento que cree que existe algo que trasciende el flujo de las transformaciones, algo inmóvil, eterno, y que sirve de referencia y apoyo para orientar la relación educativa” (Mèlich, 2008, p. 103). Pero la diferencia socava esa generalidad, atraviesa los muros y las junturas, lo divino como infinito encontrará la manera de hacerse visible y mostrarnos que aprender no se resume en adquirir conocimientos o verdades. Lo anterior obliga a repensar la labor del maestro y el sentido de la pedagogía, cuya meta es “crear oportunidades para los niños, los estudiantes, los recién llegados, les responde y, como resultado, viene “a la presencia” (Biesta, 2003, p. 64). Ese venir a la presencia es el poner de manifiesto la diferencia y su cuidado como meta de la educación. Se trata entonces de mantener abierta la posibilidad de una pregunta genuina para estudiantes y profesores que permita responder de infinitos modos posibles, de tal manera que no existan reglas de comportamiento bajo la potestad de alguien.

Sin ética no hay educación, solo adoctrinamiento. Lo anterior porque, de no contarse con la ética, la matriz del encuentro en la educación sería la intencionalidad, por ello, “para Lévinas lo ético surge en el momento en el que al yo le va el ser del otro (Mèlich, 2014b, p. 19). Eso hace que en cualquier relación educativa la ética esté siempre al comienzo, no al final, porque se espera que entre maestro y alumno lo que teja la relación sean la respuesta y la responsabilidad. A ciencia cierta, lo que nos enseña es la fragilidad del Otro y la meta en la educación es aprender a evitar que se cometan injusticias que lo destruyan, si

acogemos la propuesta de Lévinas en la relación educativa la nota característica sería que el niño se dispusiera al llamado de la vulnerabilidad, porque:

En la deposición que el yo realiza de su soberanía de yo, en su modalidad de yo odioso, adquiere significado la ética y probablemente la espiritualidad misma del alma: lo humano, la interioridad humana, es el regreso a la interioridad de la conciencia no intencional, a la mala conciencia, a su posibilidad de temer más la injusticia que la muerte, de preferir la injusticia sufrida antes que la injusticia cometida y lo que justifica el ser antes que lo que asegura. Ser o no ser, ésta probablemente no sea la cuestión por excelencia (Lévinas y Poirié, 2009, p. 131).

Se trata de lograr que en la relación educativa la anarquía caracterice el modo en que el niño o el educando se vincule con su saber y con los otros, entre ellos el maestro. Lo primero tiene como consecuencia la deposición del Yo, del estímulo al surgimiento de esa mala conciencia o conciencia no intencional que asuma que lo esencial no es apropiarse de unos contenidos culturales, sino comprender de qué manera me ayudan a ser sensible a la llamada desde el dolor. Lo segundo, la relación con los otros, no se entiende en términos de apropiación de unas categorías o recursos para describirlo, apropiarlo y cosificarlo, sino defenderlo de la muerte y preferir morir antes de que él sufra. La meta no es encontrar los parámetros de la acción moral, sino de asumir mi responsabilidad por el mal que los otros padecen. La respuesta aquí es desde la heteronomía, pues es una respuesta del Otro, es una respuesta desde la responsabilidad que no asume al sujeto como constituido a partir de la facultad de darse la ley a sí mismo. Una propuesta en la que la formación sea pensada desde este desasimiento frente a lo moral, a la capacidad de autodirección y autocorrección no se

traduce en una educación moral en la que se obligue al niño a aceptar al otro, sino a que se exponga a la fragilidad y a la respuesta ante la demanda del rostro del otro, de modo que:

En coherencia con ello, la formación de los individuos es educativa si solo se configura como la respuesta (responsable) a la interpelación del otro. Por tanto, educar es responder al otro y del otro, al otro que me interpela, que me demanda; por lo que, desde una perspectiva ética, educar es hacerse responsable del otro (Minguez, 2010, p. 47).

La perspectiva anárquica levinasiana nos conduce a pensar y a poner en marcha la educación de un modo distinto. La idea de formación que se deriva de aquí es la de un sujeto que se humaniza en las relaciones de dependencia con los otros. La relacionalidad, pues, será la categoría propia de este campo; en su corazón estará el que tanto estudiantes como profesores aprendan-a-ser con los demás, es decir: aprendan a dar respuestas responsables de lo que hacemos. También que el educar es transmitir el sentido de la alteridad, cuidar de la vulnerabilidad del otro, es ocuparse de su sufrimiento (Mèlich, 2014c, p. 135). Se trata de un proyecto en el que se reivindique el papel trascendental de la exterioridad, la alteridad y el acontecimiento en la exposición de nuestra humanidad, pero exige también cultivar en las nuevas generaciones la disposición a ocuparse de los otros, por eso es vital que tanto el profesor como el estudiante establezcan relaciones concretas dentro de un espacio y un tiempo desde una perspectiva histórica y cultural específica, no una pretensión de una falsa generalidad que no es más que la puesta en marcha de la totalidad, recordemos que para Lévinas

El Otro puede resistir a mi intención de cerco, no por la extensión y oscuridad del tema que ofrece a mi mirada, sino por el rechazo a entrar en un tema, a someterse a la mirada, por la preminencia de la epifanía (Lévinas, 2001, p. 88).

Comprendido el escenario, solo nos queda acoger, acompañar y cuidar al Otro, aprender a hacerlo. Esto para Lévinas se entiende como “amar al otro”, “así, entonces, el principio raizal, radical, el anarquismo es el *amor*” (Vargas, 2014, p. 117). Solo en el amor, como fraternidad, es posible no intentar reducir la singularidad del otro, desligarse en el encuentro, en otras palabras: mantener la separación. Aceptar el cuidar del otro como lo característico de nuestra condición humana, responder a la apelación que escucho en su rostro de no matarlo. El aprendizaje aquí es el de no matarás al Otro porque no puede defenderse, porque no hay modo en que pueda luchar por su vida que no sea que yo luche por ella a través de la sustitución y de ese ser-para-con el otro. Algo que debe darse en el plano del decir, de una renuncia o, mejor, de la vigilancia a cualquier esfuerzo ontologizante que, fácilmente, puede colarse en toda esta experiencia educativa.

La comunicación en la relación educativa

Este apartado tiene varios niveles, en el primero de ellos volveré nuevamente a la distinción entre el *Decir* y lo *Dicho* que expone Emmanuel Lévinas. En el segundo me ocuparé de presentar, a la luz de estas distinciones, los modos en que aprendices y maestros interactúan en la escuela. Finalmente, en el tercero, aludiré algunos retos a los que se enfrenta esta propuesta.

En *De Otro Modo que ser o más allá de la esencia* (1987) Emmanuel Lévinas expone ampliamente su comprensión del lenguaje y apela a un modo anárquico de éste bajo la clasificación del *Decir*, en oposición a lo *Dicho*. Lévinas emplea este recurso con el fin de

ofrecer una alternativa para hacer frente a la ontología y a las dificultades para responder éticamente a la demanda del otro con un lenguaje que, por su esencia regulada, se sitúa en el campo de la totalidad. En esta misma obra, Lévinas desarrolla el contraste entre la “representación” y “la invocación” como constitutivas del lenguaje, y lo hace de muchas maneras. Una de ellas es a través de la distinción entre el “decir” y lo “dicho” (*le dire y le dit*). Con el primero, lo *Dicho*, el pensador lituano acepta que en el lenguaje se nombran las cosas, pero con el segundo, el *Decir*, acepta que también en él se invoca eso que viene de lejos y se responde, esto al modo de una plegaria. Lo descrito aquí es el *quid* de la comunicación: si bien hay expresiones de orden lingüístico, éstas no agotan la significación, cuyo referente es lo infinito que se abre con la plegaria, sobre esta distinción que hace Lévinas nos señala Standish lo siguiente:

Las declaraciones tienen su significado en virtud de ser hecho en un sistema lingüístico instituido, donde el significado es estabilizado. Pero la vitalidad del lenguaje en el cual están hechas dependen también de que haya nuevas formas de expresión, nuevas declaraciones sobre su ser con un nuevo sentido, donde “sentido” implica dinamismo y dirección, algo que nos mueve más allá del sistema (en un *sens unique*). En su movimiento más allá y en la dirección que se da en este camino, es vista la función de invocación del lenguaje (Standish, 2008, pp. 62-63).

La anarquía como lente del lenguaje solicita a cada uno que se esfuerce por encontrar la otredad a través del discurso. Esto es posible porque el autor parte, en primer lugar, de una separación engendrada por el mismo lenguaje; en segundo lugar, de la existencia de un espacio infranqueable entre el que habla y el que es dirigido. Para él hay una inherente no-

paridad entre el Yo y el Otro, siendo este segundo extranjero siempre. Finalmente, en tercer lugar, parte de la función del lenguaje como el que se encarga de mantener y propiciar la extranjería, de manera que solo a través de él pueda encontrar al Otro, quien me amarra a una relación que es exterior a mí, como he mencionado, “el Otro propone un reto a la unidad de mi interioridad, mi auto-identidad (Tood, 2008, pp. 173-174). Su naturaleza, la del Otro, es reclamar desde el exterior y, de allí, quebrar la identidad del Yo.

Lo *Dicho* corresponde al lenguaje ontológico, o a aquél que se ocupa del ser y de las esencias. Incapaz de comunicar o expresar esa experiencia ética básica que es el cara-a-cara con el rostro del Otro. Al estar al servicio del ser, en este modo del lenguaje, el verbo se transforma en nombre porque se ocupa de definir qué es el ente, instituye identidades, enuncia y afirma idealidades. Lo esencial de este lenguaje es que identifica al ente y lo recupera al interior de un sistema de conocimiento y lo remite a una conciencia intencional que “implica presencia, posición-ante-sí, es decir, la “mundaneidad”, el hecho-de estar-dado. Exposición a la aprehensión, a la presa, a la comprensión y a la apropiación (Lévinas, 2009, p. 126). El lenguaje ontológico es el producto, léase así, de una conciencia dirigida al mundo y a los objetos, estructurada como intencionalidad que implica ser conciencia de sí misma. Contamos entonces con una conciencia como un yo que, de manera activa, se vuelca sobre el mundo y los objetos para representarlos y que, del mismo modo, vuelve sobre sus propios actos de representación y es capaz de tener conciencia de su actividad mental.

Así, el lenguaje ontológico se traduce en lo *Dicho*, asumido aquí como un código convencional de signos que sintetiza y reinscribe la experiencia en algo ya acontecido. Hace aparecer al ente como idéntico a la luz del tiempo, defiende lo mismo, lo semejante a sí y la palabra invariable. Se materializa en el lugar de la designación y el acontecer, donde

eso que acontece se constituye en algo, en palabras de Lévinas: “Es en lo *ya dicho* donde las palabras –elementos de un vocabulario históricamente constituido– hallarán su función de signos y un uso; donde harán pulular todas las posibilidades del vocabulario” (Lévinas, 1987, p. 87). Es en lo *Dicho* donde el ente aparece como idéntico a la luz del tiempo y allí también se configura su esencia, no el espacio para lo ético o para el encuentro con la alteridad, sino lugar de lo Mismo. El lenguaje es asumido como “un sistema de nombres” (Lévinas, 1987, p. 83). En cuya afluencia verbal y temporal de la sensación se constituyen las identidades a través de la designación.

Por eso la apuesta del autor es por la recuperación de eso otro del lenguaje, de un lenguaje no ontológico. Se trata de un lenguaje sin hilo argumental, un montaje o mosaico que supone una proximidad sensible y vivible para con el otro. Un lenguaje ético que se perfila como apertura y comunicabilidad, acercamiento y responsabilidad a ese otro. Entre sus características está el ser anterior a la enunciación, no mostrar o hacer presente al ser, estar sujeto o ser rehén del otro, en suma, es visto como un responder o un dar-lugar previo a cualquier reconocimiento, por lo cual se hace posible lo dicho, por ello:

Si el hombre no fuese más que Decir correlativo del logos, la subjetividad podría comprenderse indiferentemente como un valor de función o como un valor del argumento del ser. Pero la significación del Decir va más allá de lo Dicho; no es la ontología quien suscita un sujeto parlante. Por el contrario, es la significación del Decir, que va más allá de la esencia reunida en lo Dicho, la que podrá justificar la exposición del ser o la ontología (Lévinas, 1987, pp. 87-88).

Observamos que el hombre, o la subjetividad vista en los términos levinasianos, supera la relación con el *logos* como aquella que la constituye o hace posible. No hay en el plano

ontológico las condiciones que propician el habla o la comunicación genuina en la que no haya una reducción del Otro. El lenguaje no ontológico se traduce en el *Decir* y se entiende entonces como una suprema pasividad de la exposición al Otro, pues el sujeto depone su soberanía y actúa respondiendo desde y en su sujeción al otro, para y por el otro. El *Decir* es una acción de una singularidad sujeta a otro, se instala entre el desconocido y yo expresando una significancia sensible que es previa a cualquier consideración. En este orden, asistimos al descerrojamiento de la comunicación y al descubrimiento arriesgado de sí mismo de la subjetividad, quien se elabora a partir de la pregunta. Hay un encuentro con el otro para hablar con él, pero mejor, la meta es construir un vínculo en oposición a esos modos en que me he tratado de relacionar con los otros de acuerdo a un orden establecido, respondiendo a la categoría a la que pertenecen o al lugar que ocupan de forma visible, sobre este punto nos dice Vargas (2014):

El otro, que como *rostro*, *clama* primero y *reclama* luego: *anuncia* –con el lenguaje, como discurso– la justicia, su infinitud; el *anuncio* es una *palabra* profética que no opera una homogeneización, ni una asimilación, ni una determinación desde el Mismo, antes bien obra desde el *principio* de *irreductibilidad*: muestra al otro, allá en su distancia, allá en su radicalidad (Vargas, 2014, p. 108).

Lévinas con esta forma de la anarquía abre en lo que se refiere al lenguaje un trabajo filosófico que se hace a partir del reconocimiento del desajuste, las líneas de ruptura y el movimiento en las definiciones desde una perspectiva no ontológica. Cada paso supone un descentramiento frente a eso que hemos asumido como verdadero, o la pregunta por eso que hace que algo se presente como nítido, así como la revisión de la manera en que se

afirma que algo es y que pertenece a un ordenamiento lógico conceptual, recordemos que desde la perspectiva levinasiana el lenguaje no se reduce a un sistema de signos que duplican los seres y las relaciones, por eso no es un Nombre; “el lenguaje será más bien excrecencia del verbo; sería ya en tanto que verbo como contendría la vida sensible que es temporalización y esencia del ser (Lévinas, 1987, p. 83). La labor que se ofrece a los que asumimos este enfoque es apelar a la reducción, o al desdecir lo dicho, en otras palabras encontrar la manera como se logra que algo sea visto como dicho, dejando que el decir circule entre sus quiebres. La reducción supone una descripción del sentir que atraviesa estas definiciones de lo humano, hacer emerger lo radicalmente otro en esos modos de nombrar las metas y procedimientos de humanización. La reducción, como esfuerzo por llevar el lenguaje al límite, es lo que permite que surja lo ético, como discurso absurdo, pero necesario para reinstalar el modo de ser del hombre, ahora desde una mirada anárquica en la que se propone una humanización sin principio.

Nos queda de esto es proponer la asimetría como modo de relación entre los sujetos en el encuentro educativo; a lo que sigue la instalación de la promesa, la responsabilidad y la respuesta (desde lo anárquico y desde el exterior) como lo que articula esos vínculos entre los hombres, así como las posibilidades de lo humano. En el centro de este trabajo se encuentra el “hablar con el Otro” como ese que es indescifrable, “es, es acudir al silencio y eso es fundamental, es escuchar, dejar decir, dejar hablar o, si se quiere, acompañar ese gesto de hablar” (Jaramillo y Orozco, 2015, p. 60). Este *Decir* requiere hacer una pausa y detenernos para que el Otro y el Yo puedan ser de cierto modo, un modo siempre inacabado e infinito. De aquí se derivarán unas condiciones prácticas para la defensa de la hospitalidad entre los hombres como vía para la autorrealización, que reconozca la inevitable inclinación a pretender reducir lo otro a lo mismo en la formación.

Ligada a la imagen de hombre que propone al autor, a la condición ética de la relación entre el Yo y el Otro y, finalmente, a la posibilidad de encuentro con lo extraño en el lenguaje, se halla la relación educativa. Este tema, retomando su propuesta de la anarquía, nos mueve a sus exploraciones en *Totalidad e Infinito*, obra en la que ataca cualquier pretensión mayéutica en la educación, le opone a esta interpretación la relación maestro-aprendiz donde el maestro es el sufriente y, desde la altura de su dolor, le enseña a quien responde, estas serían las características de la relación educativa vista en términos éticos.

Partamos de un hecho, hablar con el Otro es, desde la perspectiva del *Decir*, una posibilidad de encuentro, de proximidad y de filialidad ante el dolor del Otro. Sabemos, por lo expuesto a lo largo de este trabajo, que la manera en que inicialmente el Yo y el Otro se comunican no es ontológica, sino que se da en el plano del Decir y “ciertamente, el Decir es comunicación, pero en tanto que condición de toda comunicación, en tanto que exposición (Lévinas, 1987, p. 100). También que es en el *Decir* en donde me aproximo al prójimo, le acredito significación antes que aparezca cualquier símbolo, y donde se expone mi responsabilidad para con el otro sin que exista ley o deber, en tal medida se trata del “sorprendente Decir de la responsabilidad para con el otro es contra “viento y marea” del ser, es una interrupción de la esencia, un desinterés impuesto por una violencia buena (Lévinas, 1987, p. 95). Es, a partir de estas consideraciones, que se pensarán la relación y la comunicación educativa desde el enfoque anárquico del *Decir* levinasiano.

Nos dice Coutinho (2013) que la nueva concepción ética levinasiana tiene consecuencias inevitables en la Educación, algo que era evidente desde *Totalidad e Infinito*, porque, esencialmente, requiere de la empatía y de la capacidad de escucha y atención al Otro. En la educación, si aceptamos que no se enfoque hacia lo metafísico, se tendrá como preocupación vital contar con personas responsables que puedan responder al Otro, “y eso

no es posible sin la apertura al Otro como disposición radical” (Coutinho, 2013, p. 120). Precisamente, es el maestro quien ofrece el aprendizaje de lo Otro al aprendiz y me ocuparé de su descripción a continuación, para ello partiré de una cita extensa de Lévinas en la que se describe, ampliamente, la relación educativa y el lugar de los actores (Maestro-aprendiz) en ella:

La altura de donde viene el lenguaje la designamos por la palabra enseñanza. La mayéutica socrática tenía razón frente a una pedagogía que introdujese las ideas en un espíritu al violar o al seducir (que viene a ser lo mismo) este espíritu. Sin embargo, no excluye la apertura de la dimensión misma del infinito que es altura en el rostro del Maestro. Esta voz que viene de la otra orilla enseña la trascendencia misma. La enseñanza significa todo lo infinito de la exterioridad y todo lo infinito de la exterioridad no se muestra primero, para enseñar a continuación: la enseñanza es su misma producción. La enseñanza primero enseña esta altura misma que equivale a su exterioridad, la ética. Por este comercio con lo infinito de la exterioridad o de la altura, la ingenuidad del impulso directo, la ingenuidad del ser que se ejerce como una fuerza que avanza, tiene vergüenza de su ingenuidad. Se descubre como una violencia, pero, por ello, se coloca en una nueva dimensión. El comercio con la alteridad de lo infinito no hiere como opinión. No limita un espíritu de una manera inadmisibles para un filósofo. La limitación solo se produce en una totalidad; mientras que la relación con el Otro hace estallar el tope de la totalidad. Es fundamentalmente pacífica. El Otro no se me opone como otra libertad es decir, parecida a la mía y, por lo tanto, hostil a la mía. Otro no es otra libertad tan arbitraria como la mía, ya que en ese caso franquearía inmediatamente lo infinito que me separa de ella para entrar bajo el mismo concepto. Su alteridad

se. Manifiesta en un señorío que no conquista, sino que enseña. La enseñanza no es una especie de género llamado dominación, una hegemonía que funciona en el seno de una totalidad, sino la presencia de lo Infinito que hace saltar el círculo cerrado de la totalidad (Lévinas, 2002, p. 189).

La enseñanza no se nutre de las disciplinas que hemos construido históricamente, sino que procede de lo alto, de lo desconocido. Es una experiencia radical que pone al sujeto aprendiz en relación con la libertad de otro, por ende, la información que se recibe no sabemos qué es, pero quien me la enseña también permanece ajeno a mí, de aquí se deriva la primera consecuencia de este enfoque: la condición de extranjero del maestro y su exterioridad son los que dan piso a la posibilidad del aprendizaje en el Otro. Hay también otro detalle en la descripción, existe una separación tajante entre el maestro y el sujeto a quien se enseña, esto gracias al lenguaje no ontológico que el primero invoca en su movimiento hacia el segundo. Con esto, resulta imposible aceptar que en la relación de enseñanza y aprendizaje se apropie simplemente un contenido, o la verdad en una línea socrática que, en definitiva, conduce a la mismidad; se aprende aquí un modo de relación con el Otro que implica, necesariamente, su presencia en el acto del *Decir*, que no deriva del contenido que dice, al contrario, lo precede y hace posible. La segunda consecuencia es que el maestro, visto así, es la voz que viene de la otra orilla, cuyo lenguaje es de requerimiento, de anuncio de la irrupción, y en él me hallo y descubro como responsable. Su lenguaje me dice “éste soy yo” y me permite decir “heme aquí”. Como dije, es un discurso que irrumpe, que es traumático porque hace que el estudiante se exponga al maestro como exterioridad que permanece intematizable porque “el discurso revela la

presencia de lo que no puede estar contenido en lo que se dice” (Tood, 2008, p. 173). En otras palabras, se enseña lo no común, o la alteridad en sí misma.

El dar y el recibir se abren paso en la relación de enseñanza y aprendizaje, y como lo que se enseña es la alteridad, es a ella a la que el aprendiz recibe y da la bienvenida. Lo anterior no implica que allí no haya dolor, precisamente porque hay dolor en ambas partes, es que la bienvenida se constituye como compromiso con el Otro. Esto se logra gracias a que el discurso del maestro está marcado por la extranjería, la separación y la altura, características que se mantienen todo el tiempo, o al menos, se aspira a ello. Asistimos así al vínculo entre la enseñanza con la idea de bienvenida, de acogida a lo otro. Así las cosas, la tercera consecuencia de esto es que “el maestro, en estas perspectiva, no impone su saber o sus razones, es aquel cuyo rostro me orienta hacia ese pasado absoluto e invisible, hacia ese centro que no aparece, pero que *me* pregunta” (Calin y Chalier, 2015, p. 44). Sugiere el autor un aprendizaje desde el Otro, en su calidad de maestro, como aquel que logra el surgimiento de nuestro mayor sentido de responsabilidad. Se acoge esta estructura a la interpretación de la pasividad como fundante de la subjetividad, la maestría del Otro pone de manifiesto que no somos responsables de nuestra conciencia, pues la bienvenida y el aprendizaje son pasividad activa. De manera que “la conciencia y la responsabilidad vienen vía lo Otro como profesor. Dado esto, parece que recibir al Otro hospitalariamente es la marca de un verdadero gran regalo (Tood, 2008, p. 178). La bienvenida como respuesta ética no tiene molde que la preceda, no hay algo que se pueda imitar, y tampoco una idea final del modo “adecuado” en que se pueda dar la respuesta.

La enseñanza en el proyecto levinasiano es vista como ir de la interioridad del ser a la exterioridad del mismo y al fenómeno moral de comprender al otro. Olga Acosta (2016) señala que Lévinas se viene ocupando sobre el modo en que dicha comprensión opera

desde su *Ensayo sobre la exterioridad*, obra en la que maneja todo un discurso ético y político a partir de la alteridad, donde existe una permanente relación entre “un YO interesado en trascender hacia el OTRO y su comportamiento en la sociedad, la familia, la escuela y la calle. Esta correlación YO-OTRO se funda en un nexo de responsabilidad y amor en el que no hay lugar a la neutralidad ni a la indiferencia por los demás” (Acosta, 2016, pp. 276-277).

Ese Otro es un ser físico y, sobre todo, metafísico, que se va constituyendo en la revelación de su rostro, suceso denominado por Lévinas como *epifanía*. El rostro es la expresión de la exterioridad a la que accede el Yo, que como se ha dicho es infinita en virtud de su carácter metafísico al ser la manifestación de Dios en ese prójimo. El Otro que me enseña es infinito, no se puede definir como un Tú finito o dominado por aquello que no entra en el campo de la ética sino de la lógica; eso significa que ese otro jamás podrá ser conocido.

La totalidad del ser es infinita, el Yo solo podrá conocer el rostro del Otro como una fenomenalización parcial de esa trascendencia. La relación entre el Yo y el Otro solo se concreta en el lenguaje, por eso es uno de los elementos centrales de una propuesta formativa basada en la perspectiva levinasiana, especialmente si asumimos que el lenguaje es el que hace posible un encuentro no violento entre ambos, siguiendo a Acosta (2016):

La educación, partiendo desde el pensamiento levinasiano, se debería entender como una relación ética con el otro, la educación es igualmente un “cara a cara” con los demás en el que mucho antes de asimilar a los otros a mi mismidad debo dejarlos ser, recibirlos con una hospitalidad incondicionada, transformando la apertura a la exterioridad del otro en un requisito previo y necesario a todo proceso pedagógico y educativo (pp. 280-281).

Bajo esta interpretación es posible afirmar que en el trayecto que parte del Yo hacia el Otro es donde acontece, en gran medida, la formación ético-antropológica del sujeto que servirá para determinar las bases del aprendizaje. En ese sentido, toda educación tendrá una base ética como la que la hará posible sin que en ella se agote lo múltiple en lo Mismo.

Vemos que sí, por un lado, la altura abre el campo de la enseñanza, por el otro, la acogida abre el campo del aprendizaje. Aprender para Lévinas, es “aprender la separación”, lo hago a través del discurso, no de la imitación o la repetición de acciones, pero es el Otro el que hace que mire de otro modo, que pose mis ojos en la exterioridad, porque:

Para pasar de lo implícito a lo explícito hace falta un maestro que llame la atención. Llamar la atención no es obra subsidiaria. En la atención, el yo se trasciende, pero era necesaria una relación con la exterioridad del maestro para prestar atención. La explicitación supone esta trascendencia (Lévinas, 2002, p. 157).

Como vemos, en la relación maestro-aprendiz no hay interés por el modo como el segundo aprende contenidos, sino en cómo logra aprender a través de la orientación específica hacia el Otro. Cuando se recibe la alteridad, el sí mismo, en cuanto aprendiz, aprende de lo que el Otro tiene para dar, abriéndose a la relación con él. La cuarta consecuencia de todo este proyecto se concentra en esto, una nueva relacionalidad pedagógica o formativa, en donde la acogida si bien es del aprendiz, es estimulada por el llamado y el don de la alteridad del maestro. No se trata de hacer salir lo ya dado como acción propia del maestro en su enseñanza, ni de recordar lo olvidado en el caso del aprendizaje, “la insistencia en la naturaleza no mayéutica del aprendizaje es plenamente un rechazo al papel de Sócrates como partera del nacimiento del conocimiento en el aprendiz”

(Standish, 2008, p. 62). En este sentido, enseñar y aprender tienen como orientación hablar con el otro, que se traduce en el aprovechamiento de esos instantes en los que el maestro pone de cara a lo infinito, y en los que el aprendiz se abre a él. Esto exige despojarse o evadirse de lo que ambas partes creen saber sobre la otra, hacer posible la substitución en un juego infinito en el que se escuchen las voces de ambos. La quinta consecuencia de esto es que se invierten nuestros lugares convencionales en la educación: el maestro, como profesor, ha sido visto como el que tiene algo para decir y fijar en la cabeza del estudiante y el aprendiz como aquel que está a la espera, pero que asume la responsabilidad de fijar el contenido que le ofrecen. Ahora, el Maestro no enseña por un saber que se le presupone y tampoco se encarga de fijar un cuerpo de conceptos, su tarea es abrir lo desconocido e interpelar a aquél, al aprendiz, encerrado en un capullo metafísico en el que cree que el conocer conduce al ser. En cada uno se abre la posibilidad de ser maestros desde el dolor, y de ser aprendices del dolor ajeno, serían condiciones de la existencia humana y no lugares de enunciación o funcionamiento. El aprendizaje surge del llamado y se entiende como darse al otro. De ahí que se pueda afirmar “que la alteridad en el pensamiento levinasiano atiende a un ideal de hombre relacional que, como tal, no entiende los vínculos sociales de otra forma que no sea ciertamente ética” (Pedreño, 2017, p. 884). La concepción asimétrica de la relación cara-a-cara en Lévinas implica admitir que, ante el Otro, el Yo está absolutamente desprotegido, no cuenta con un suelo firme para sus acciones. Sin embargo, es esta condición incompleta de ese sujeto ético la que le da fuerza a su respuesta, se trata de un aprendizaje del poder que radica en la vulnerabilidad en la que se perdona lo imperdonable y se realiza lo imposible.

El maestro abre un afuera desconocido e incognoscible, sin límite, que hace posible introducir la otredad en el Yo. Ese extranjero, que reta su seguridad, logra el aprendiz

hacerse sujeto para el Otro, al ser dirigido y llamado por él. Su posición, tal como lo señalan Chalier y Calin (2015), es de altura; una altura en la cual el aprendiz se sujeta, pero también recibe, de parte del maestro, el regalo de la infinitud y trascendencia.

Lo presentado aquí no es, en efecto, una descripción etnográfica de lo que sucede en el aula de clases, pero sí es una representación de la relacionalidad que puede configurarla, en cuyo núcleo se sitúe una asimetría fundamental en las relaciones comunicativas y en la capacidad para el pensamiento, por tal motivo no me interesa “cuán bien logra el profesor en un salón de clase emular al maestro, sino una pregunta por cuán bien nuestra relación comunicativa en el salón de clase permite aprender del Otro” (Tood, 2008, p. 175). En otras palabras, tener como cuestionamiento directivo en el acto educativo la siguiente pregunta: ¿Cómo logro, en el acto educativo, estar abierto al Otro y recibir el regalo de la recepción que me da?

Aprender es dar la bienvenida, porque solo el acoger permite la enseñanza de esa alteridad. No puedo estar en pos del humanismo del otro hombre en la educación, sino se sostiene la separación entre el Yo y el Maestro, porque “educar es, al mismo tiempo, recibir e innovar, escuchar y discrepar. La petrificación del saber es la negación de la interpretación, es la lógica del universo totalitario (Mèlich, 2004, p. 92). Esto ayuda a precisar que educar, de acuerdo a la descripción hecha por Lévinas, implica un dar y un darse al otro, un acontecimiento donde no hay última palabra o palabra que clausure, sino donación de significación hacia ambos lados. Tanto maestro como aprendiz se abren al riesgo y la aventura en ese encuentro implanificable, porque “educar no es “hacer” sino “padecer” una experiencia, en el sentido de “iniciar un viaje” (*ex-perior*), un viaje no planificado, que forma, transforma e, incluso, deforma (Mèlich, 2004, p. 93). Solo desde lo extranjero y desde la exterioridad es posible aprender, por eso el camino educativo es de

movimiento constante, que se mueve entre el dicho y el decir, y para ello el des-decir se es la alternativa para enfrentar la ontologización y tematización latente en esta relación. Solo puede ser maestro el Otro, se rompe con la idea de que hay un “enseñante por excelencia” que exige el reconocimiento de los otros. Sin embargo, al pensar en la figura del maestro en el escenario escolar es claro que éste:

Puede ejercer mediante su *testimonio* una enseñanza que ayuda a oír la voz de la palabra ética, una enseñanza que ayude a descifrar las huellas del sufrimiento del otro. Lévinas ha escrito con acierto que la *educación consiste ante todo en dar a aquel que se educa el sentido de la alteridad* (Mèlich, 1998, p. 95).

Denuncia de la relación educativa, bajo los parámetros metafísicos, que en ella se persigue la ciencia y la ciencia se queda en lo que aparece; a lo dicho agrego otra crítica a la defensa de un camino exclusivo para acceder a lo científico, una vía racional e instrumental que nos pone de cara a saber algo para “explotarlo” o ponerlo a mi favor. Olvidamos la fragilidad humana, la muerte, y la contingencia, por eso las relaciones educativas convencionales no son éticas, pues se nutren de un ser o una esencia inmortal, son inhumanas. El maestro, siguiendo la línea del proyecto levinasiano, no es el que organiza, planifica y programa. Quien enseña ahora recibe el rostro del sufriente y se pone en el lugar de aprendiz del dolor del otro. Quien se constituye en maestro es el Niño, el huérfano, la viuda, el extranjero o la víctima que enseñan desde su vulnerabilidad que se transforma en fecundidad plena, “educar es desde la perspectiva del acontecimiento, la *respuesta a la interpelación* de aquel ser vulnerable que acaba de nacer” (Mèlich, 1998, p. 83). Significa esto que el profesor acompañe al estudiante, pero también acepte ser enseñado por el Otro que irrumpe en la vida. Con esto se espera lograr un abordaje de lo

Otro en el discurso, recibiendo su expresión, como aquello que va más allá de la capacidad del Yo, “lo que significa tener una idea de lo infinito. Eso significa también ser enseñado” (Coutinho, 2013, p. 124).

Siguiendo el reto de Lévinas, se podría cultivar en la escuela una relación en la que haya un maestro que pueda estar atento a lo que el otro le dice o le solicita, y un estudiante que pueda buscar en el maestro a ese quien le escucha, quien se preocupa realmente de su fragilidad, pero desde su precariedad y su necesidad de ayuda. La escuela, bajo la perspectiva levinasiana, en cuanto escenario en el que operan pretensiones formativas, podría acoger de otro modo la relación con el lenguaje: un lenguaje hospitalario, en principio, pero que además se asuma como el modo en que se me revela lo otro.

CONCLUSIONES

Se ha mencionado que el proyecto levinasiano tiene en su corazón la heteronomía como la clave para la constitución del sujeto, situación que hace de la educación y del encuentro educativo un asunto de la ética y no de la moral. No hay una autonomía de la que derive la ley y el deber de actuar conforme a ella, de lo que va todo este entramado, tal como he reiterado, es del Otro que me exige cuidarle y de la respuesta que dé a ello; acoger la llamada que viene de fuera es el paso esencial en la relación educativa, en cuanto relación ética, nos dice Lévinas que:

El Otro absolutamente exterior solo por esto está próximo hasta llegar a la obsesión. Proximidad y no certeza respecto a la proximidad; no se trata de la certeza *sobre* la presencia del Otro, sino de responsabilidad para con él sin la deliberación y la compulsión de verdades en las que nacen los compromisos, sin certeza (Lévinas, 1987, p. 191).

Esta idea quiebra la matriz de formar seres autónomos que respondan por sí mismos y que, por una suerte de obra de alguna de sus facultades, puedan extender a los otros las máximas que guían su acción. Tampoco se trata de preocuparnos por cuán buenos son al crear manuales o tratados que regulen los comportamientos en procura del bienestar ajeno y que su vida la dediquen a la luchar denodadamente por reclamar eso que creen justo y necesario, pero porque son capaces de nombrarlo como tal. El núcleo de una formación humana, desde Lévinas, es aprender el desasimiento como aquello que nos relaciona con lo otro y aceptar la obsesión por el Otro intematizable como la meta de mi trasegar por el mundo. Es aprender a luchar por la defensa de lo desconocido, para que pueda revelarse como tal y sin que sea necesaria una mediación; la defensa de la penumbra y del

recogimiento como condiciones en las que también se engendra la vida y sin que exijan la presencia del “conocimiento” o del “conocer” como evidencia de verdadero aprendizaje o verdadera experiencia educativa, porque “el sentido ético de una tal exposición al Otro, que suponen la intención de formar un signo e incluso la significancia del signo, resulta desde entonces visible. La intriga de la proximidad y de la comunicación no es una modalidad del conocimiento (Lévinas, 1987, p. 101). Nuevamente encontramos la referencia implícita a esa trascendencia que hay en el lenguaje y el modo en que las relaciones, entre ellas la educativa, no se tejen bajo el amparo de las “palabras empíricas”, sino de la responsabilidad que nos hace únicos e infinitos a todos en la búsqueda de la justicia.

Nos hemos embarcado en una idea de humanidad que se ha sujetado fuertemente a la interpretación kantiana de la voluntad de amplia trayectoria en la filosofía occidental y que, a su vez, es heredera del proyecto moderno que tanto incomoda a Lévinas. En esta propuesta, la kantiana, recordemos que mientras el hombre viva en el seno de una sociedad requiere de un tipo de conducción que logre que su voluntad se sujete a una voluntad aceptada universalmente, pero como tal conducción no puede forzar al hombre a obedecer aparecerá la autonomía, como autogobierno o autodeterminación, como la forma de lograr tal fin. Esta capacidad de autogobierno será denominada Mayoría de edad y se traduce “en ser capaz de darse leyes a sí mismo: la autonomía de la voluntad – señala en la Fundamentación – es la constitución de la voluntad, por la cual es ella para sí misma una ley – independientemente de cómo estén constituidos los objetos del querer –” (Bárcena y Mèlich, 2014, p. 143). La autonomía, entonces, se entiende como esa capacidad que tenemos los hombres de elegir y que las máximas en el querer mismo sean incluidas como ley universal. Lévinas ve en esta idea kantiana una conciencia intencional, una buena conciencia de la que cree desprenderse toda buena acción del hombre y que vuelve sobre sí

para mantener satisfecho a cada individuo bajo las siguientes expresiones: ¡Has cumplido tu labor! ¡Has hecho lo que has podido! Pero la conciencia, la mala conciencia levinasiana, revelada por el Otro, nos muestra que esto es una ficción, que nunca se es bueno o lo suficientemente bueno como para poder sobreponer el Yo al Otro, porque ese Otro nunca podrá ser pensado e intervenido, y tampoco auxiliado plenamente. En suma, una idea de formación derivada de Lévinas se opone a la necesidad de apelar a un sujeto trascendental para pensar al hombre, de recurrir a “una humanidad que es derivada de una razón formal y de un interés puro por la ley moral categórica e incondicional sin mediaciones empíricas” (Bárcena y Mèlich, 2014, p. 144). La voluntad autónoma, o capaz de determinarse a actuar sobre principios universales, deja por fuera al Otro o la dependencia de éste para la determinación de mis acciones. La dignidad y la ley moral tienen una línea directa con el imperativo de una ley universal y no con la relación de responsabilidad con el Otro.

La propuesta de Lévinas rechaza a la autonomía y a la moral como aquellas que crean las condiciones para afirmar la línea de decisiones humanas bajo el amparo del imperativo categórico. Se defiende la heteronomía como rasgo constitutivamente humano, producto de la demanda del Otro en calidad de motor de las acciones del Yo, porque sin el Otro o sin la alteridad no existe el Yo, sin la infinita posibilidad que ser no hay humanidad. Es por ello que el infinito levinasiano será el norte de una formación anárquica. Ese infinito amorfo, múltiple y bondadoso, siendo esto último porque, precisamente, persiste en la defensa de lo otro que ser y es la ruta que se podría abrir como alternativa para la humanización en todos los escenarios educativos conocidos y por conocer. Con ello asistimos a la recuperación de lo ético en el encuentro educativo y también de lo erótico, de manera que sean puestas en cuestión las visiones totalizantes del saber y del conocer, en las que la cultura parece

agotarse en una especie de universalismo omniabarcante que causa estupor a nuestro autor y que identifica con una visión platónica que describe de la siguiente manera:

Existiría, para Platón, una cultura privilegiada que se le aproxima y que es capaz de comprender el carácter provisional y como infantil de las culturas históricas; existiría una cultura que consistiría en despreciar las culturas puramente históricas y en colonizar en cierta forma el mundo, en comenzar por el país donde surge esta cultura revolucionaria –esta filosofía que supera las culturas; existiría una cultura que consistiría en rehacer el mundo en función del orden atemporal de las Ideas, como esta República platónica que barre las alusiones en los aluviones de la historia, como esta República de la que los poetas de la *Mímesis* son expulsados (Lévinas, 2009b, pp. 35-36).

Las visiones totalizantes asumen ciertos privilegios como propios; infantilizan o disminuyen las otras visiones y conducen a despreciarlas; colonizan los modos de “ver” y “aparecer”, de manera que se haga necesario “un modo de ver o aparecer”; se autofacultan como capaces de rehacer o salvar el mundo; trastocan la temporalidad y la historia misma, lo que concluye en la desaparición gustosa de cualquier diferencia. Este es el tipo de perspectiva totalizante que suele atravesar lo educativo, especialmente lo escolar, bajo los parámetros de lineamientos educativos, leyes generales, contenidos comunes y competencias o habilidades transversales. Un modo en el que lo total va tomando control de la relación educativa, bajo la excusa de una formación de un “ciudadano del mundo” monolingüe y defensor de prácticas unívocas en cuanto a la producción de saber, en pocas palabras: la manera en que se ha construido la relación educativa es, desde la perspectiva levinasiana, ontológica y pobremente ética.

Una perspectiva anárquica en la formación conduce a revisar esos modos en que las matrices totalizantes le han dado forma al mundo y a los hombres. Esto implica aceptar que hemos aprendido a hacernos inhumanos humanamente, o sea, a hacer de la voluntad y de la conciencia intencional egoísta los rasgos que, en apariencia, nos definen como especie y que marcan el rumbo de nuestra existencia. En ese camino, también los hombres hemos aprendido a suprimir eso que parece no ajustarse a las categorías de “normal”, “bello” o “bueno” y, en caso de que surjan las categorías contrarias, “anormal”, “feo” y “desagradable”, se despliegan modos en que ayudan a pensar al otro distinto como un objeto de conocimiento y no como ser que nace, sufre y muere, sobre todo muere. Con todo esto, logramos lo impensable, desaparecer al Otro bajo toneladas de definiciones que, inicialmente, se proponían reconocerle, pero lo hacían desde la altura ontológica de un sujeto que conoce, no obstante este panorama aún no acaba la historia para Lévinas, quien nos indica lo siguiente:

Sin embargo, la epifanía del Otro implica una significancia propia, independiente de esta significación recibida del mundo. El Otro no nos sale al paso solo a partir del contexto, sino que, sin esta mediación, significa por sí mismo. La significación cultural que se revela –y que revela– *horizontalmente*, en cierto modo, que se revela a partir de un mundo histórico al que pertenece – que revela, según la expresión fenomenológica, los horizontes de este mundo–; esta significación mundana se encuentra subvertida y transformada por otra presencia, abstracta (o, más exactamente, absoluta), presencia no integrada al mundo. Esta presencia consiste en venir hacia nosotros, *en presentarse*. Lo que se puede enunciar así: el *fenómeno* que es la aparición del Otro, es también *rostro*; o dicho de otro modo (para mostrar esta entrada siempre novedosa en la

inmanencia y la historicidad esencial del fenómeno): la epifanía del rostro es una *visitación* (Lévinas, 2009b, pp. 58-59).

La totalización no agota el poder del Otro y del rostro, testimonio de ello es esta tesis. Hay una revelación de esa presencia no integrada en el mundo, lo infinito viene a mostrarnos que siempre es posible de otro modo y que las palabras no agotan el fondo que las nutre, porque el mundo se entiende mejor como los mundos posibles e indeterminados. Los códigos, fórmulas, formatos y esquemas encierran, en sí mismos, el germen de lo indeterminado, y eso sale al paso en algún punto sin que sea producto del trabajo de la conciencia intencional. Por esto, una propuesta de formación que acuda a este llamado, se detendrá en esos modos de aparición de lo Otro detrás de cada cara y propiciará, sin caer en la fórmula, que esto sea posible. Tal cosa se traduce en mantener la palabra como algo abierto, en recuperar una palabra que “reduce”, es decir, que dice y desdice en un movimiento infinito. Al tenor de lo dicho, quizá entre las tareas que deja abiertas esta propuesta filosófica, este decir y desdecir, se encuentren la constante revisión del sentido de los monolingüismos, de las propuestas de unificación de ciclos de formación en las escuelas, de los procesos de construcción de las constituciones políticas, de los modos en que se conciben las subjetividades políticas dentro de los países, de las propuestas de intercambios y relaciones entre diferentes países, del modo en que se ha construido lo Otro en cada sociedad y el papel de la alteridad en ellas. Quizá Dussel nos ofrezca caminos, pero lo que sí es cierto es que lo anárquico, tal como se ha presentado aquí, podría prevenir el advenimiento de totalitarismos políticos encubiertos por las formas ontológicas totalizantes.

Volviendo al tema formativo, urge recuperar el asunto del mal en los hombres y también del bien. Explorar el modo en que ambos se dan y cómo afectan nuestras acciones,

especialmente si consideramos que, a partir de su herencia adorniana, la meta de Lévinas también es que Auschwitz, como fenómeno estructural, no se repita y que, en definitiva, el mal no gane la partida. Curiosamente, siguiendo su crítica a Occidente, hemos sido educados para que el mal reine, es decir, para que la totalidad sea el parámetro que muestre cuán exitosa es la educación y para que los reduccionismos sean lo que determine nuestra manera de relacionarnos con eso que es diferente, por ejemplo: los ismos, las taxonomías, las maneras de clasificar los gobiernos, las culturas, las lenguas, las visiones antropológicas en las que hay culturas superiores o inferiores, las divisiones de las ciencias mismas, etc. Hemos aprendido a ser malos y a estar orgullosos de ellos, a alejarnos de lo “vulgar”, “lo grotesco” y lo “inculto”, para podernos acercar al ser y a su luz. Quizás parte de la tarea educativa sea un desaprendizaje del mal porque:

La esencia del mal es su ambigüedad insalvable. El mal, seductor y fácil es, tal vez, incapaz de romper la pasividad de la sujeción pre-liminar, pre-histórica, de aniquilar el más acá, de repudiar lo que el sujeto jamás ha contraído. El mal se muestra como pecado, es decir responsabilidad, a pesar suyo, de la no aceptación de las responsabilidades. Ni al lado, ni frente al Bien, sino en el segundo lugar, por debajo, más abajo que el Bien. El ser que persevera en el ser, el egoísmo o el Mal, perfila así la dimensión misma de la bajeza y el nacimiento de la jerarquía. Aquí comienza la bipolaridad axiológica (Lévinas, 2009b, p. 108).

La anarquía nos enfrenta a esto, al pecado entendido como “la no aceptación de la responsabilidad que tengo con el otro”. De ello nos excusaba con facilidad la autonomía y la voluntad, porque ahora no se trata de hacer lo de que deba o pueda, sino hacer más allá

de lo que deba o pueda, romper el orden de lo establecido si eso ayuda a salvar la vida del Otro, aunque me cueste la propia. Esa sería parte de la tarea de una propuesta anárquica, invitar a cada hombre a revisar esa “responsabilidad” pre-originaria, que recibimos en pasividad, a partir del llamado del Otro; así como las múltiples maneras en que hemos evitado asumirla y cómo hemos perseverado en el ser y en el egoísmo, o en el Mal, posición que nos trae réditos y beneficios como individuos, pero que no nos permite explorar eso otro de lo humano. Lo humano, en este proyecto filosófico migraría al campo de la formación, para mostrarnos que nos constituimos como tales al asumir nuestra condición como rehenes de la demanda que el Otro hace, como presos de su llamada. Por eso es vital aprender a escuchar, o al menos, aprender a disponerse al llamado del Otro, porque se abre la justicia para el Otro a través de ello:

Ahora bien, el otro no es una *entidad estática*, es una vivencia, un sentimiento, un proyecto; el otro es un índice de *reclamo* que se desplaza de lo dado a lo posible, de la determinación a la motivación, de la necesidad a la libertad; entonces, todo lo que se ha *abierto* solo es indicio de la justicia por venir, ésta se despliega desde la *infinitud*, es el *principio escatológico* que todo lo pone en esa *in-finitud*, desde la experiencia efectiva del presente en el cual emerge el *reclamo del rostro* (Vargas, 2014, p. 108).

La palabra, como *Decir*, es la palabra de la responsabilidad para-con-el-Otro. Ese rostro que clama, reclama y anuncia lo infinito en ello, cuyo dolor no es el mío, pero lo hago mío porque nadie más lo puede defender. Ese sería el aprendizaje del bien, el aprender que podemos dar una respuesta a ese clamor más allá del *logos*, más allá de los códigos o de las fórmulas que muestran los modos “correctos” para ayudar a ese Otro. Damos la respuesta

porque existe en nosotros una responsabilidad indeclinable que precede y está más allá de cualquier libertad producto de la razón, una responsabilidad que quiebra la ley porque está en juego la vida del Otro y sus reclamos de justicia y ayuda, eso es lo que atraviesa la historia desde los tiempos inmemoriales. Por ello, una formación anárquica recuperaría esa idea de que asumir al ser humano como un ser dominado por el Bien no significa que haya elegido entre lo bueno y lo malo, la bipolaridad axiológica mencionada arriba, porque allí mediaría la libertad como aquello que hace posible la elección. “Luego, ser dominado por el Bien *es* precisamente excluirse de la posibilidad misma de elección, excluirse de la coexistencia en el presente” (Lévinas, 2009b, p. 102). No podemos elegir el Bien, pero no resulta algo traumático, porque no podría haber acontecido otra cosa en la historia de la existencia humana que haber sido elegidos por el Bien para existir los unos con los otros. La elección por el Bien representa la no-violencia misma, la infinita responsabilidad de que el mal tenga la palabra rectora en la vida humana, porque el Bien “no tiene *ser* y no *es*, sino por la bondad”. (Lévinas, 2009, p. 103). La bondad es filialidad, sujeción al dolor del Otro y responsabilidad ante su llamado, es lo que recuperaría una perspectiva anárquica de la formación, en que el énfasis de la abertura sea “la responsabilidad respecto al otro hasta llegar a la substitución, el *para el otro* del develamiento, de la mostración al otro convirtiéndose en *para el otro* de la responsabilidad (Lévinas, 1987, p. 190). En estar para el Otro, sin pretender reducir su alteridad, y a quien le reconozco su altura y maestría por su condición sufriente.

BIBLIOGRAFÍA

ABUNAWARA, Kim (2013). Vulnerability and Salvation: Lévinas and Ethical Teaching. En: *Teaching Ethics*, pp. 159-165.

ACOSTA, Olga (2016). La educación sentimental: del paso de la ética de Lévinas a la pedagogía del aprendizaje. En: *Palobra*, No. 16, pp. 276-283.

ADORNO, Theodor (1973). La Educación después de Auschwitz. En: *Consignas*. Buenos Aires, Amorrortu.

AGUIRRE, Juan (2012). El uno-para-el-otro o la superación ética de la Ontología. En: *Escritos*. Vol. 20, No. 44, pp. 69-82.

_____ (2010). Críticas de Lévinas al primado husserliano de la conciencia intencional. En: *Revista de Filosofía*, No. 66, pp. 51-70.

ALE, María (2014). Sobre la dimensión ética-metafísica del lenguaje en Emmanuel Lévinas. En: *Scientia Helmantica. Revista Internacional de Filosofía*. Adelanto: Vol.II, No. 4, pp. 17-31.

BÁRCENA, Fernando (2000). El aprendizaje como acontecimiento ético. Sobre las formas del aprender. En: *Enrahonar* 31, pp. 9-33.

BÁRCENA, Fernando y MÈLICH, Joan-Carles (2000a). *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*. España, Paidós.

BÁRCENA, Fernando y MÈLICH, Joan-Carles (2000b). El aprendizaje simbólico del cuerpo. En: *Revista Complutense de Educación*, Vol.11, No. 2, pp. 59-81.

BÁRCENA, Fernando y MÈLICH, Joan-Carles (2014). *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*. Edición revisada y aumentada. Argentina, Miño y Dávila.

BARCENA, Fernando, CHALIER, Catherine, LÉVINAS, Emmanuel, LOIS, Julio, MARDONÉS, José y MAYORGA, Juan (2004). *La autoridad del sufrimiento. Silencio de Dios y preguntas de los hombres*. España, Anthropos.

BENNER, D (1990) Las teorías de la formación: Introducción histórico-sistemática a partir de la estructura básica de la acción y del pensamiento pedagógico. En: *Revista de Educación* (España), No. 292, pp. 7-36.

_____ (1991). La capacidad formativa y la determinación del ser humano. En: *Educación* (Tübingen), Vol. 43, pp. 87-102

_____ (1998). Pedagogía sistemática y reconstrucción histórica. Sobre la importancia de los principios estructurales de la reflexión y la acción pedagógicas para el entendimiento en cuestiones pedagógicas y para la historiografía de la pedagogía. En: *La pedagogía como ciencia. Teoría reflexiva de la acción y reforma de la praxis*. Barcelona, Pomares Corredor. p. 39-57).

BERISSO, Daniel (2014). La enseñanza ante la exigencia educativa. En: APRENDER. Cad. de Filosofia e Psic. da Educacao, año VIII, no. 13, pp. 31-48.

BIESTA, Gert (2008). Pedagogy with Empty Hands: Lévinas, Education, and the Question of Being Human. En: EGÉA-KUEHNE, Denise (2008). *Lévinas and education. At the Intersection of Faith and Reason*. EE.UU, Routledge, pp. 198-210.

_____ (2003). Learning from Lévinas: A Response. En: *Studies in Philosophy and Education*, no.22, pp. 61–68.

BURGER, Christa y BURGER, Peter (2001). *La desaparición del sujeto: una historia de la subjetividad de Montaigne a Blanchot*. Madrid, Akal.

BUTLER, Judith (2009). *Vida Precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires, Paidós.

CALIN, Rodolphe y CHALIER, Catherine (2015). Prefacio. En: LÉVINAS, Emmanuel (2015). *Escritos Inéditos 2. Palabras y Silencio y otros escritos*. Madrid, Trotta, pp. 33-47.

CAMPOS, Valeria (2013). Náusea y Deseo: Acceso afectivo a lo pre-original de la estructura subjetiva en la filosofía de Emmanuel Lévinas. En: *Pensamiento*, Vol. 69, No. 258, pp. 7-27.

CHALIER, Catherine (2004). Dios después de la Shoah. En: BARCENA, Fernando, CHALIER, Catherine, LÉVINAS, Emmanuel, LOIS, Julio, MARDONÉS, José y MAYORGA, Juan (2004). *La autoridad del sufrimiento. Silencio de Dios y preguntas de los hombres*. España, Anthropos, pp. 87-106.

_____ (1982). *Figures du féminin. Lecture d'Emmanuel Lévinas*. París, La nuit surveillée.

CHANTER, Tina (ed.) (2001). *Feminist Interpretations of Emmanuel Lévinas*. Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press.

CHINNEY, Ann (2010). Encountering the philosopher as teacher: The pedagogical postures of Emmanuel Lévinas. En: *Teaching and Teacher Education*, vol. 26, no. 8, pp. 1704-1709.

CONESA, María (2006). La «ética de la acogida» en el pensamiento de Emmanuel Lévinas. Una lectura derridiana. En: *Thémata. Revista de filosofía*, no 36, pp. 223-230.

_____ (2005). Soluciones a la crisis del sentido de lo humano. Una aproximación a Marcel y Lévinas. En: *Anuario Filosófico*, Vol. XXXVIII, no.2, pp 535-554.

COUTINHO, Adriana (2013) Sobre formação humana e educação em Emmanuel Lévinas. En: *Ágora Filosófica*, año. 13, no. 2, pp. 115-128.

CRITCHLEY, Simon (2010). *La demanda infinita. La ética del compromise y la política de la Resistencia*. España, Marbot.

_____ (2006). Introducción a Lévinas. En: LÉVINAS, Emmanuel (2006) *Difícil Libertad*. México, Fineo, pp. 11-39.

DELORS, Jacques (1996). *La Educación encierra un tesoro*. España, Santillana-UNESCO

DE MORAIS, Ubiratane (2011) Anarquía e subjetividade no pensamento de Emmanuel Lévinas. En: *Principios Natal*, vol.18, no.30, pp. 163-179.

DERRIDA, Jacques (1998). *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*. Madrid, Trotta.

_____ (1989).Violencia y Metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas. En: DERRIDA, Jacques (1989) *La Escritura y la Diferencia*. Barcelona, Anthropos, pp. 107-210.

DUCH, Lluís (1997). *La Educación y la crisis de la modernidad*. Barcelona, Paidós.

DUCH, Lluís y MÈLICH, Joan-Carles (2009). *Ambigüedades del Amor. Antropologías de la vida cotidiana.2*. Madrid, Trotta.

DUQUE, Félix (1993). Introducción. En: LÉVINAS, Emmanuel (1993). *El Tiempo y el Otro*. Barcelona, Paidós, pp. 9-64.

DUSSEL, Enrique (1975). *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*. Buenos Aires, Bonum.

_____ (2003). Lo político en Lévinas (Hacia una filosofía política crítica). En: *Signos Filosóficos*. No. 9, pp. 111-132.

DUYNDAM, Joachym (2009). Sincerely Me. Enjoyment and the Truth of Hedonism. En: HOFMEYER, Benda (Ed.) (2009). *Radical Passivity. Rethinking Ethical Agency in Levinas*. South Africa: Springer, pp. 67-80.

EGÉA-KUEHNE, Denise (2008). *Lévinas and education. At the Intersection of Faith and Reason*. EE.UU, Routledge.

EPPERT, Claudia (2008). Emmanuel Lévinas, Literary Engagement, and Literature Education. En: EGÉA-KUEHNE, Denise (2008). *Lévinas and education. At the Intersection of Faith and Reason*. EE.UU, Routledge, pp. 67- 84.

GARCÉS, Juan Felipe y RUNGE, Andrés (2011). Educabilidad, formación y antropología pedagógica: repensar la educabilidad a la luz de la tradición pedagógica alemana. En: *Guillermo de Ockham, Revista Científica* (Cali) Vol. 09, No. 02, pp. 13-25.

GARCÍA, Pedro (2014). Geopolítica de la alteridad. Lévinas y la filosofía de la liberación de E. Dussel. En: *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*. No. 51, pp. 777-792.

GIBU, Ricardo (2010). Proximidad y sensibilidad. Consideraciones sobre el lenguaje en la filosofía de E. Lévinas. En: *La Lámpara de Diógenes*, Vol. 11, No. 20-21, pp. 115-128.

GIMÉNEZ GIUBBANI, Analía (2012). La ética como respuesta al sufrimiento inútil en Emmanuel Lévinas. En: *Franciscanum*. Vol. LIV, No. 158, pp. 99-115.

_____ (2011). Emmanuel Lévinas: Humanismo del Rostro. En: *Escritos*, Vol. 19, No. 43, pp. 337-349

GÓMEZ, María (2011). Lévinas y Freire: la ética de la responsabilidad para la interacción cara-a-cara en la educación virtual. En: *Innovación Educativa*, Vol. 11, No. 57, pp. 157-168.

HEGEL, Wilhelm (1998). *Escritos Pedagógicos*. México, Fondo de Cultura Económica.

HERBART, Wilhelm (1930) *Pedagogía General derivada del fin de la educación*. Madrid, La lectura.

HERRERO, Francisco (2005). *De Husserl a Lévinas. Un camino en la fenomenología*. España, Universidad de Salamanca.

_____ (2000). Alteridad e infinito: La substitución en Lévinas. En: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, vol, 27, pp. 243-277.

HENAO, Marta (2012). *Las Teorías de la Formación no afirmativas como articulaciones conceptuales entre la Psicología Humanista-existencial y la Pedagogía Crítica*. Tesis de Maestría. Medellín, Universidad de San Buenaventura.

HOFMEYER, Benda (2009). Radical Passivity: Ethical problem or Solution? En: HOFMEYER, Benda (Ed.) (2009). *Radical Passivity. Rethinking Ethical Agency in Levinas*. South Africa: Springer, pp. 15-30.

HUSSERL, Edmund (2015). *La idea de la fenomenología*. México, Fondo de Cultura Económica.

_____ (1985). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México, Fondo de Cultura Económica.

IPLAND, Jerónima (1998). *El concepto de Bildung en el neohumanismo alemán*. España. Hergué.

IRIGARAY, Luce (1993). The Fecundity of Caress. A Reading of Lévinas, Totality and Infinity, "Phenomenology of eros". En: Irigaray, Luce (Trans.) (1993). *An Ethics of Sexual Difference*. New York, Cornell University Press, pp. 185-217.

JAEGER, Werner (2010). *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. México, Fondo de Cultura Económica.

JARAMILLO, Diego y Orozco, MAURICIO (2015) ¿Hablar del otro o hablar con el otro en educación? *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos*. Vol.11, No. 2, pp. 47-68.

KANT, Immanuel (2003). *Tratado de Pedagogía*. Madrid, Akal.

_____ (2004) *Antropología en sentido pragmático*. Madrid, Alianza.

KATZ, Claire (2010). The Stirrings of a Stubborn and Difficult Freedom. Assimilation, Education, and Levinas's Crisis of Humanism. En: *Journal of French and Francophone Philosophy - Revue de la philosophie française et de langue française*, vol XVIII, no 1 (2008-2010), pp. 86-105.

_____ (2007). Lévinas Between Agape and Eros. En: *Symposium: The Canadian Journal of Continental Philosophy*, vol 11, no. 2, pp. 333-350.

KLAFKI, Wolfgang (1990). La importancia de las teorías clásicas de la educación para una concepción de la educación general hoy. En: *Revista de Educación*, no.291, pp. 105-127.

LÉVINAS, Emmanuel (1987). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca, Sígueme.

_____ (1993). *El Tiempo y el Otro*. Barcelona, Paidós.

_____ (1994). *Dios, la muerte y el Tiempo*. Madrid, Cátedra.

_____ (1998a). Ética del Infinito. En: *La paradoja europea*. Barcelona, Tusquets.

_____ (1998b). El sufrimiento inútil. En: MÈLICH, Joan-Carles (1998). *Totalitarismo y fecundidad. La filosofía frente a Auschwitz*. España, Anthropos, pp. 153-165.

_____ (2001). *La realidad y su sombra. Libertad y mandato, Trascendencia y altura*. Madrid, Trotta.

_____ (2002). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, Sígueme.

_____ (2004) Amar a la Torah más que a Dios. En: BARCENA, Fernando, CHALIER, Catherine, LÉVINAS, Emmanuel, LOIS, Julio, MARDONÉS, José y MAYORGA, Juan (2004). *La autoridad del sufrimiento. Silencio de Dios y preguntas de los hombres*. España, Anthropos, pp. 107-111.

_____ (2006^a). *De la existencia al existente*. Madrid, Arena Libros.

_____ (2006b) *Difícil Libertad*. México, Fineo.

_____ (2008). *Ética e Infinito*. España, La Balsa de Medusa.

_____ (2009^a). Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger. España, Síntesis.

_____ (2009b). *El Humanismo del otro hombre*. España, Siglo XXI.

_____ (2009c). La conciencia no intencional. En: LÉVINAS, Emmanuel y POIRÉ, Francois (2009). *Ensayo y conversaciones*. Madrid, Arena Libros, pp. 121-131.

_____ (2013). *Escritos Inéditos 1. Cuadernos del cautiverio, Escritos sobre el Cautiverio y Notas filosóficas diversas*. Madrid, Trotta.

_____ (2014). *Alteridad y Trascendencia*. Madrid, Arena Libros.

_____ (2015). *Escritos Inéditos 2. Palabras y Silencio y otros escritos*. Madrid, Trotta.

LÉVINAS, Emmanuel y POIRIÉ, Francois (2009). *Ensayo y conversaciones*. Madrid, Arena Libros.

LINGIS, Alphonso (2009). The Fundamental Ethical Experience. En: HOFMEYER, Benda (Ed.) (2009). *Radical Passivity. Rethinking Ethical Agency in Levinas*. South Africa: Springer, pp-81-94.

LIPPITZ, Wilfried (1994). De rostro a rostro: reflexiones sobre la relación entre pedagogía y ética según Lévinas. En: *Enraonar*, no. 22, pp. 75-89

LIVIANA, Aicha (2012a)¿Cuán liviana puede ser la risa? Nietzsche y Lévinas frente al “fin del hombre”. En: *Nómadas* (Bogotá), No, 37, pp. 157-169.

_____ (2012b). La Paz como primer lenguaje1. Paz y política en E. Lévinas. En: *Ideas y Valores* · vol. LXI, no. 150, pp. 145 – 167.

LOPEZ, Fernando (2002). El análisis de contenido como método de investigación. En: *XXI Revista de Educación*, No. 4, pp. 167-179.

LOPEZ, Mercedes (2002). E. Lévinas: la ética como responsabilidad a través del eros como diferencia. En: *Revista Laguna*, No.10, pp. 157-166

LOSADA, Manuel (2005). La responsabilidad para con el otro: una crítica a Occidente. En: *Universitas Philosophica*, No.44- 45, pp. 39- 62.

MALABOU, Catherine (2009) El sentido de lo femenino: sobre la admiración y la diferencia Sexual. En: *Lectora*, No. 15, 00. 281-299.

MALKA, Salomón (2006). *Emmanuel Lévinas. La vida y la huella*. Madrid, Trotta.

MALONEY, Philip (1997).Lévinas, substitution, and transcendental subjectivity. En: *Man and World*, no. 30, pp. 49–64.

MARTÍNEZ, Jesús (1996).La justicia paradójica de Emmanuel Lévinas. En: *Anuario de Filosofía del Derecho*, vol. XIII, pp. 221-240

MASSCHELEIN, Jan y RICKEN, Norbert (2003). Do we (still) need the concept of Bildung? En: *Educational Philosophy and Theory*, vol. 35, no. 2, pp. 139-154.

MÈLICH, Joan-Carles (1995). La maldad del ser. La filosofía de la educación de Emmanuel Lévinas. En: *Enraonar*, No. 24, pp. 165-154.

_____ (1997). *Del extraño al cómplice. La educación en la vida cotidiana*. Barcelona, Anthropos.

_____ (1998). *Totalitarismo y fecundidad. La filosofía frente a Auschwitz*. España, Anthropos.

_____ (2000). El fin de lo humano. ¿Cómo educar después del holocausto? En: *Enrahonar*, No. 31, pp. 81-94.

_____ (2004). *La Lección de Auschwitz*. España, Herder.

_____ (2006). *Transformaciones. Tres ensayos de filosofía de la educación*. Argentina, Miño y Dávila.

_____ (2008). Antropología Narrativa y educación. En: *Teoría educativa*, no. 20, pp. 101-124.

_____ (2010). *Ética de la compasión*. España, Herder.

_____ (2014a). La condición vulnerable (Una lectura de Emmanuel Lévinas, Judith Butler y Adriana Cavarero). En: *Ars Brevis*, pp. 313-331.

_____ (2014b). Filosofía de la relación educativa. En: *Diálogo Filosófico*, no. 88, pp. 4-26.

_____ (2014c). Disimilaciones (Intentos de pensar la educación desde Emmanuel Lévinas). En: *Anuario Colombiano de Fenomenología*, Vol. VII. Colombia, Universidad de Antioquia, pp. 123-142.

_____ (2014d). *Lógica de la Crueldad*. Barcelona, Herder.

_____ (s.f). “Anem endavant? Reflexions sobre el progrés. En: *Qüestions de vida cristiana*, no. 228, pp. 41-57.

MEJÍA, Andrea (2010). La Anarquía como orden en *De Otro Modo Que Ser*. En: *Cuadernos de Filosofía*, vol. 31, no. 103, pp. 81-90.

MILLÁN-ATENCIANO, Miguel, TOMÁS Y GARRIDO, Gloria María (2013). La fecundidad: primera realidad humana. Una visión sobre la persona desde Lévinas. En: *Persona y Bioética*, Vol. 17, No. 2, pp. 187-196.

MINGUÉZ, Ramón (2010). La escuela hoy en la encrucijada. Hacia otra educación desde la ética de Emmanuel Lévinas. En: *Teoría Educativa*, vol. 22, no. 2, pp. 43-61

MORRISON, Glenn (2009). Good teaching, spirituality and the philosophy of Emmanuel Lévinas. En: *Australian Ejournal of Theology*, no, 14, vol. 1, pp. 1-14.

MUÑOZ, Diego y RUNGE, Andrés (2012). Pedagogía y Praxis (Práctica) educativa o educación. De nuevo: Una diferencia necesaria. En: *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos*, vol. 8, no. 2, 2012, pp. 75-96.

NAVIA, Mateo (2010). La noción de pluralismo en Emmanuel Lévinas. En: *Cuadernos de Filosofía*, vol. 31, no. 103, pp. 71-80

_____ (2009). Emmanuel Lévinas: entre la cautividad y la filosofía. En: *Co-herencia*, vol. 6, no. 11, pp. 39-51.

OROZ, Javier (1998). El rostro del otro y la trascendencia en Emmanuel Lévinas En: *Revista de Filosofía*, No 28, pp. 35-50.

NIETZSCHE, Friedrich (2000). *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*. Barcelona, Tusquets.

OYARZÚN, Pablo (2005). Orden y Anarquía. Un apunte sobre Lévinas. En: *Revista de Filosofía*, vol. 61, pp. 97-208.

PALACIO, Marta (2013). La posición de Lévinas en el giro hermenéutico: el lenguaje como ética. En: *Areté Revista de Filosofía*. Vol. xxv, No. 1, pp. 133-152.

PAPASTEPHANOU, Marianna (2008). The Priority of Ethics Over Ontology, the Issue of Forgiveness and Education: Levinas's Face-to-Face Ethics. En: EGÉA-KUEHNE,

Denise (2008). *Lévinas and education. At the Intersection of Faith and Reason*. EE.UU, Routledge, pp. 139-154.

_____ (2011). La diferencia sexual en el pensamiento de Emmanuel Lévinas. En: *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*. No. 45, pp. 669-682.

PEDREÑO, Marina (2017). Pedagogía de la relación educativa: la teoría de Lévinas como modelo de educación moral en el aula. En: *Memorias II CONGRESO INTERNACIONAL VIRTUAL SOBRE La Educación en el Siglo XXI*, pp. 882-890.

PEPERZAK, Adriaan (2009). Sincerely Yours. Towards a Phenomenology of Me. En: HOFMEYER, Benda (Ed.) (2009). *Radical Passivity. Rethinking Ethical Agency in Levinas*. South Africa: Springer, pp. 55-66.

PÉREZ, Antonio (2003). Ética de la responsabilidad sin ontología: E. Lévinas. En: *Revista Laguna*, No.12, pp. 139-158.

PÉREZ, Pablo (2013). Emmanuel Lévinas: ¿Por qué una Metafísica “A-Tea”? Una lectura de *Totalidad e Infinito*. En: *Pensamiento*, Vol. 69, No. 259, pp. 275-299.

PÉREZ, Carolina y ROMERO, Eduardo (2012). Aproximación al concepto de responsabilidad en Lévinas: Implicaciones educativas. En: *Bordón*, Vol 64, No. 4, pp. 99-110.

PINARDI, Sandra (2010). Notas acerca del Decir y lo Dicho en la obra de Emmanuel Lévinas. En: *Episteme*, Vol. 30, No. 2, pp. 33-47.

PINTOR-RAMOS, Antonio (1987). Introducción. En: LÉVINAS, Emmanuel (1987). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca, Sígueme, pp. 11-41.

PIOLA, María Eugenia (2004). De la pasión por “uno mismo” a la obsesión por el otro. Comentarios sobre la ética de Emmanuel Lévinas. En: *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Año 9. No. 25, pp. 121-128.

PRIETO, Miriam (2012). *El reconocimiento del otro en la pedagogía cívica: estudio sobre la función de las emociones en relación con la alteridad*. Tesis para optar al grado de doctor, Facultad de Educación. Universidad Complutense de Madrid.

QUESADA, Balbino (2011). Aproximación al concepto de “Alteridad” en Lévinas. Propedéutica de una nueva ética como filosofía primera. En: *Investigaciones Fenomenológicas*, Vol. monográfico 3: *Fenomenología y política*, pp. 393-405.

RANG, Adalbert (1990) El significado de lo “general” en el concepto de formación general. En: *Revista de educación*, no. 292, pp. 65-75.

RICO, Luis (2001). Análisis conceptual e investigación en Didáctica de la Matemática. En: GÓMEZ, P y RICO, L (Eds) (2001). *Iniciación en investigación a la didáctica de la matemática. Homenaje al profesor Mauricio Castro*. Granada, Universidad de Granada, pp. 179-193.

RICOEUR, Paul (199). *De otro modo. Lectura de De otro modo que ser o más allá de la esencia de Emmanuel Lévinas*. España, Anthropos.

RHODES, Carl (2014). Ethical anarchism, business ethics and the politics of disturbance. En: *Ephemera: theory & politics in organization*, vol.14, no. 4, pp. 725-737

ROJAS, Pedro (2000). La ética del lenguaje: Habermas y Lévinas, En: *Revista de Filosofía*, Vol. XIII, No. 23, pp. 35-60.

ROSENZWEIG, Franz (1997). *La estrella de la redención*. Salamanca, Sígueme.

ROUSSEAU, Jean-Jacques (2002). *Emilio o de la Educación*. Barcelona, Edicomunicación.

RUÍZ, Eduardo (2006). Emmanuel Lévinas: Una revisión crítica en el centenario de su nacimiento. En: *A Parte Rei*, No. 48, pp. 1-7.

RUNGE, Andrés (2014). Las bases antropológico-pedagógicas de la Pedagogía General de Dietrich Benner. En: PAREDES, Diana (Comp) (2014). *Los Filósofos y la educación. Formación, didáctica y Filosofía de la educación*. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, pp. 151-175.

SÄSTRÖM, Carl y TODD, Sharon (2008). Democracy, Education and Conflict: Rethinking

Respect and the Place of the Ethical. En: *Journal of Educational Controversy*, vol. 3, no. 1, Artículo 12, pp. 1-12.

SIMMONS, William (2003) An-Archy and Justice. An Introduction to Emmanuel Levinas's Political Thought. EE.UU, Lexington Books.

STANDISH, Paul (2008) Lévinas and the Language of the Curriculum. En: EGÉA-KUEHNE, Denise (2008). *Lévinas and education. At the Intersection of Faith and Reason*. EE.UU, Routledge, pp. 56-66.

STEINBOCK, Anthony (2005). Face and revelation: Lévinas on teaching as way-faring, En: Addressing *Lévinas*. EE.UU, Northwestern University Press,

STRHAN, Ann (2012). *Levinas, Subjectivity, Education. Towards an Ethics of Radical Responsibility*. Londres, Wiley-Blackwell.

TODD, Sharon (2008). Welcoming and Difficult Learning: Reading Lévinas with Education. En: EGÉA-KUEHNE, Denise (2008). *Lévinas and education. At the Intersection of Faith and Reason*. EE.UU, Routledge, pp. 170-185.

_____ (2003). Learning from the Other: Lévinas, Psychoanalysis, and Ethical Possibilities in Education. EE.UU, State University of New York Press.

VARGAS, Germán (2007). Constitución del Sujeto y Constitución Subjetiva de Mundo. De los límites de la detranscendentalización. En: VARGAS, Germán y otros (2007) *Formación y Subjetividad*. Colombia, Universidad Pedagógica Nacional, pp. 11-27.

_____ (2014). El Altísimo y la Anarquía. En: *Anuario Colombiano de Fenomenología*, Vol. VII. Colombia, Universidad de Antioquia, pp. 107-121.

_____ (2015). *Individuación y Anarquía. Metafísica y fenomenología de la individuación*. Colombia, Aula de Humanidades- Universidad de San Buenaventura (Cali).

VERGARA, Cruz Elena y VIVEROS, Édison (2014). Aproximación a la noción de encuentro en Emmanuel Lévinas. En: *Revista Virtual. Universidad Católica del Norte*, No. 41, pp. 61-69.

VIERHAUS, Rudolf (2002). *Formación (Bildung)*. *Separata Revista Educación y Pedagogía*. Vol XIV, Mayo-Agosto. Colombia, Universidad de Antioquia.

VIVEROS, Edison (2015). *Alteridad familiar: una lectura desde Emmanuel Lévinas*. [Recurso electrónico] Medellín, Funlam, 2015

VILANOU, Conrad (2001). De la Paideia a la Bildung: Hacia una pedagogía hermenéutica. En: *Revista portuguesa de Educación*. Vol 14, No. 02.

VIOLA, Federico (2008). Acontecimiento y sentido. La ética como metafísica de la alteridad. En: *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe* (Argentina). No.16, pp. 153-168.

WALDENFELS, Berhard (1999). La alteridad del otro en los últimos escritos de Lévinas. En: *Estudios de Filosofía*, No. 19-20, pp. 231-240.

WALDENFELS, Berhard (2005). El Decir y lo Dicho en Emmanuel Lévinas. En: *Revista de Filosofía*. Vol 61, pp. 153-167.

WIMMER, Michael (2008). Thinking the Other—The Other Thinking: Remarks on the Relevance of the Philosophy of Emmanuel Lévinas for the Philosophy of Education. En:

EGÉA-KUEHNE, Denise (2008). *Lévinas and education. At the Intersection of Faith and Reason*. EE.UU, Routledge, pp. 115-136.

WULF, Christoph (2004). *Antropología de la Educación*. España, Idea Books.

ZEILLINGER, Peter (2009). Radical Passivity as the (Only) Basis for Effective Ethical Action. Reading the 'Passage to the Third' in *Otherwise than Being*. En: HOFMEYER, Benda (Ed.) (2009). *Radical Passivity. Rethinking Ethical Agency in Levinas*. South Africa: Springer, pp. 95-110.

ZHAO, Guoping (2014). Mead, Habermas, and Lévinas: Cultivating Subjectivity in Education for Democracy. En: *Philosophical Studies in Education*, vol.45, pp. 113-124.