

Paredes Oviedo, Diana Melisa

Diana Melisa Paredes Oviedo
diana.paredes@udea.edu.co
Universidad de Antioquia, Colombia

**Revista de Investigaciones de la Universidad Católica
de Manizales**

Universidad Católica de Manizales, Colombia

ISSN: 2539-5122

ISSN-e: 0121-067X

Periodicidad: Semestral

vol. 18, núm. 32, 2018

revistaeducacion@ucm.edu.co

Recepción: 13/06/2018

Aprobación: 09/10/2018

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/498/4983188013/>

Autor de correspondencia: diana.paredes@udea.edu.co

Resumen: En términos generales, las teorías de la formación que se preguntan por aquello que orienta la praxis humana y, por ende, la praxis pedagógica, no resuelven la paradoja que evita que la acción educativa, bien intencionada, 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 Emmanuel 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.

Palabras clave: anarquía, ética, formación, responsabilidad.

Abstract: In general terms, the theories of education that wonder about this aspect that guides the human praxis and hence, the pedagogical praxis, do not answer the paradox that avoids that the well-meant educational action ends with a coercion exercise. This is the field of the non-affirmative theories, in other words, facing the question regarding the relationship with the other and the way on how such relationship is established without transforming it into an imposed relationship. In the case of this research, the philosophical proposal by Emmanuel Lévinas, makes the formulation of an anarchic theory of education possible. It focuses on the recovery of the ethical aspect in the educational relationship, by achieving through the responsibility, the generation of a plural relationship, which creates the conditions of possibility for a policy that is in charge of defending different possible life modes.

Keywords: anarchy, ethics, education, responsibility.

Introducción

Toda teoría de la formación encierra una meta que se podría sintetizar de la siguiente manera: se ocupan de decir y hacer algo para hacernos humanos. La preocupación por aquello que nos hace ser “hombres” no es de reciente data. Ya Werner Jaeger (2010) en su obra *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, nos contaba la manera como se fueron construyendo los ideales de 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 de lo que la naturaleza ya hizo de él o, por otro lado, no es lo que debe ser y su trabajo es esforzarse para alcanzar su condición racional. Así las cosas, siguiendo los trazos de Rousseau, Kant y Hegel, entre otros, se fue configurando un espacio en el que lo humano se entendía como aquello a lo que se aspiraba alcanzar, 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 estos autores existía en el hombre cierta inclinación a desviarse de su ruta, la recta razón, la ley moral en su corazón o la naturaleza misma lo guiarían para alcanzar su destino. Pero el siglo XX se abre con muchos giros, teóricamente encontramos a autores como Friedrich Nietzsche, Theodor Adorno y Walter Benjamin, y socialmente observamos cómo se convulsionan Europa y América, la primera con las dos guerras mundiales y la segunda con las guerras secesionistas que sintetizaban todas las crisis por la división racial y económica de este nuevo imperio.

No es gratuita la aparición de las obras de Jaeger y de la escuela de Frankfurt, así como la aparición de los trabajos de Hans Jonas, Hannah Arendt y Emmanuel Lévinas. Se trata de pensar un nuevo mundo y un nuevo hombre, uno que reconozca su inmanencia y 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 lo que se suman las interpretaciones en las que lo humano es entendido como agencia o como proceso de subjetivación, fruto de las interpretaciones genealógicas que dejó abiertas Friedrich Nietzsche.

Con la consolidación de campos discursivos como la pedagogía, la filosofía de la educación, las ciencias de la educación y las teorías curriculares, se ha dado un giro durante el siglo XX. En primer lugar, hay una preocupación histórica que conduce a la reconstrucción de todas estas apuestas conceptuales sobre la formación. Lo anterior con el fin de perfilar los rasgos de nuevas teorías de la formación en las que la facticidad e inmanencia sean los ejes. Segundo, 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 supone una transformación del mundo y tiene potencial emancipador o alienante. En tercer lugar, ante las consecuencias de *Auschwitz*, lo que 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.

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 Rousseau, Herbart, Humboldt, Benner, Rang y 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 que, precisamente, justifican una reflexión como esta. Antes de avanzar en ello, expongo que, en las teorías no afirmativas, al menos desde la perspectiva de Benner, de lo que se trata es 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 aquello que orienta la praxis humana y, por ende, la praxis pedagógica. 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. El telón de fondo de esta reflexión está compuesto, por un lado, por el modo como los Estados modernos han organizado la vida de los humanos a través de la coacción bélica externa y los límites internos, pero que se muestran insuficientes ante el potencial destructivo o creador del hombre. Por otro, tenemos a Auschwitz que, aunque no haya sido vivido personalmente, nos obliga a recordar las coordenadas 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, 2000, 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 este escrito, la presentación de los esbozos 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. Lo que exigirá, a futuro, una deconstrucción de los lenguajes ontológicos de las teorías clásicas de la formación que hacen imposible enfrentar la diferencia como algo productivo en los procesos de humanización.

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, con lo cual se hace posible vincularlo a las exigencias expuestas desde las teorías de la formación no afirmativa. Lévinas responde a las exigencias de pensar la alteridad o la otredad, 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 encuentran 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.

1. Subjetividad y responsabilidad

La propuesta filosófica del pensador lituanofrancés 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, el de la filosofía levinasiana es un sujeto en responsabilidad con el otro. Este problema lo desarrolla especialmente en tres de sus grandes obras tituladas “*Totalidad e Infinito*”, “*De otro modo que ser o más allá de la esencia*” y “*Humanismos del Otro Hombre*”.

En primer lugar, en *Totalidad e Infinito* Lévinas expone su trabajo fenomenológico y la manera en que describe la relación Rostro-Exterioridad. Es posible afirmar que en ella 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. Lo que nos pone de frente Lévinas es un rostro solidario ante 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 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 aquello 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? Esencialmente para el pensador lituano, 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 percibirlo con sobrecogimiento ante su desnudez

y vulnerabilidad, se nos revela y acontece, pero volviendo a 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, lo que es lo mismo, 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 lo 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), 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 Próximo es de vital importancia en *Totalidad e Infinito*, allí el autor expresa que ser Próximo es la propia experiencia fundamental y objetiva del sujeto. Esta figura, la del Próximo, desborda cualquier clasificación que trate de reducir el Yo a la cogitación; es por ello que el Próximo 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 Próximo abre a la conciencia moral, entendida esta como una conciencia que no se reduce a alguna modalidad de la conciencia psicológica, sino que, contrario a lo pensado, es su condición.

En *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, el núcleo de discusión es la trascendencia del sujeto. 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 aquello que busca 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 (1987) 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 (1987), “[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 la responsabilidad con el otro.

2. Hacia una formación-humanización pensada desde lo ético

Para el filósofo lituano, la ética es filosofía primera, entendiendo por la ética “una relación de responsabilidad infinita hacia los demás” (Critchley, 2006, p. 12). Esas serán las notas características de la discusión que lleve a cabo en su trabajo, la pregunta por lo infinito y la totalidad en las relaciones humanas.

Es importante precisar que en *De Otro modo que ser o más allá de la esencia*, Lévinas profundiza su propuesta sobre la responsabilidad del Yo ante el Otro, situando con mayor precisión sus reflexiones sobre la ética, allí 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 preexistencia de la subjetividad, esta 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 es lo que 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. Siendo la pasividad aquello que hace posible la sujeción de la subjetividad al otro, aquello que agencia la relación intersubjetiva ahora con criterios diferentes, pues no se trata de un problema epistémico lo que acontece, 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 el autor es que la significación es sensibilidad y que lo 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.

La responsabilidad con el 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 lo que es el otro como tal. 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 el 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 este. Y de allí que el autor 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-delconocimiento 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. (Lévinas, 2009, 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 aquello que desconoce, a saber, un rostro ajeno que expresa Universidad Católica de Manizales 138 su propia realidad y su vulnerabilidad. Este 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, 1987, 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 en 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-elotro» (Lévinas, 1987, 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 (1987), “[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 lituano 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 de 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 este, 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.

Si clasifico mi relación con el otro como aquella en la que procuro entendimiento, simetría, reciprocidad, igualdad y reconocimiento, será una relación totalizada. La totalización es el efecto de ubicar un punto fuera de la relación que la explique y le dé sentido; por esta vía, me convierto en un simple espectador de la vida social en la que, aparentemente, estoy implicado. La relación ética con el otro es vista por Lévinas, a partir de 1950, en términos de infinitud. El ser humano cuenta con una idea de infinito que encierra más de lo que se puede pensar; se trata de un pensamiento que tiene un excedente en sí mismo que hace de esa relación algo asimétrico y desigual. En el otro polo de la relación se encuentra el otro envuelto en esa idea de infinito que es la relación social misma; pero ese *Otro* es el que permite el cuestionamiento de mi espontaneidad, muestra que no puedo reducirle a lo mismo. La ética pone en su lugar a la alteridad, mostrándole al Yo que existe una exterioridad, o rostro, que le interpela y que es

la resistencia de lo otro a lo mismo, no puedo poner en palabras mi relación con él, pero sé que estoy con él.

Así las cosas, la responsabilidad emerge como la estructura esencial, primera, fundamental de la subjetividad. Estoy frente al *Otro* que me demanda, aunque no sea un asunto mío su presencia me inquieta y es en ese inquietarse en el que tiene lugar la constitución de la subjetividad. La relación con el otro es ética, lo que hace que esta no sea suplementaria, sino que “es en la ética, entendida como responsabilidad, donde se anuda el nudo mismo de lo subjetivo” (Lévinas, 2008, p. 79). Se trata entonces de una subjetividad que no es un para sí; es, inicialmente, un para otro que no necesita estar próximo a mí físicamente, es mi próximo porque me siento responsable de él.

Una teoría de la formación que se nutra de esta demanda parte de una idea de hombre en donde la diaconía se antepone al diálogo; las relaciones interhumanas superarán entonces la imagen del otro como punto de partida para ellas, será su rostro y lo expresivo en el otro lo que me ordena servirle. Recordemos que las teorías de la formación clásicas se han apoyado en la tradición filosófica dominante, no es gratuito que en la *Paideia* griega los ejes visibles sean Sócrates, Platón y Aristóteles; mientras que en la versión alemana de la *Bildung* sean Kant y Hegel, dejando de lado a Homero, Hesiodo, Dionisos, Rousseau, Herbart y Humboldt. Su lenguaje ontológico, en cierto sentido, funciona bajo la modalidad de la filosofía digestiva que tanto agobiaba a Lévinas, esa que busca reducir lo otro a lo mismo; a la multiplicidad de lo humano, bajo la égida de la búsqueda de un modo de ser humano como destino de esta especie de mamíferos bípedos, esa filosofía que “es esa alquimia en virtud de la cual la alteridad se transmuta en mismidad por obra de la piedra filosofal del yo conocer”. (Critchley, 2006, p. 25). El pensador de Kaunas muestra que la subjetividad implica un reconocimiento del *Otro* y un reconocerse otro, rompiendo así la condición de espectador, en el marco de la paternidad y la amistad como formas de relación en las que se trata de poner en libertad al otro sin esperar reciprocidad y mucho menos mismidad, dice Lévinas que “lo patético de la relación erótica es el hecho de ser dos, y que el otro es en ella absolutamente otro” (Lévinas, 2008, p.58). La vida para este filósofo es amor a la vida, amor a aquello material en lo que me encuentro, es receptividad, gozo y sustento. Se trata del paso del sujeto intencional, consciente de sí, al sujeto viviente que se encuentra sumergido en su existencia.

En este orden de ideas, la formación vista desde la perspectiva levinasiana tendrá como eje la negación, pero se trata de la negación del absoluto y del totalitarismo, es decir, de toda alternativa de homogeneización que agote la diversidad, a la que se sigue la reafirmación de la infinitud, o posibilidad múltiple de ser, y de la justicia como reclamo de esa posibilidad como características de la humanización. Conversamos unos con otros, nos conocemos y damos a conocer; saludamos e invocamos a ese Otro, pensamos en lo que somos para los otros y no en lo que ellos son para nosotros. Lévinas pone de cara en la relación humanizante un comercio de la palabra, una relación donde hablar y escuchar son un todo, donde se mira una mirada que no se abandona, en síntesis, un rostro; justo en este punto vale la pena indicar lo que este autor nos recuerda sobre este tópico:

El rostro no es el conjunto de una nariz, una frente, unos ojos, etc.; es, por cierto, todo eso, pero toma la significación de un rostro por la dimensión nueva que se abre

en la percepción de un ser. El rostro determina que el ser esté, no sólo encerrado en la forma y ofrecido al alcance de la mano, sino abierto, instalado en profundidad y, en esta apertura, se presenta en cierto modo personalmente. El rostro es un modo irreductible según el cual el ser puede presentarse en su identidad. (Lévinas, 2006, p.87)

Se trata entonces de una relación en la que no hay un afuera o un trascendente – *arqué* o *arché* - que justifique mi acción hacia mi prójimo. Cuando antepongo en la relación humana un principio estoy tratando de conocer al que me resulta distinto, un conocimiento que pretende clasificar y que, por esta vía, atrapa su objeto, negándole e impidiéndole su independencia. La renuncia a ese principio deriva en una propuesta educativa y humanizante en la que la única regla a seguir es ¡No matarás!, para Lévinas los seres humanos siempre estamos tentados a asesinar al otro y esto se traduce en la inclinación a negarlo de forma absoluta; pero si lo que vemos es un rostro, la regla presentada es principio del discurso y de la vida espiritual de ese sujeto. Se trata así de aprehender una palabra que pertenece al registro de la moral y no al de la teoría, en la palabra me abro al mundo y a la diferencia, pero también logro que se abran a mí en sus múltiples modos de ser que resultan inclasificables.

3. Enseñanza, Anarquía y formación

Para desarrollar este apartado es necesario, inicialmente, rastrear el concepto de “enseñanza” en la obra *Totalidad e Infinito* y, posteriormente, recurrir al desarrollo que hace del concepto “anarquía” en su otra obra *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Con estos dos conceptos es posible postular una formación anárquica en cuyo núcleo está la infinita responsabilidad por el otro como única ruta posible de humanización y subjetivación.

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, 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 hiera 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 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 lo que hace es tener la idea de lo infinito o 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 lo que marca este proyecto filosófico-educativo, a lo que se agrega se trata también de aceptar que lo que aprendo 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.

En *De otro modo que ser o más allá de la esencia* introduce nuestro filósofo el concepto de anarquía en el apartado “Sustitución”. La anarquía es concebida aquí como aquello que está antes que cualquier principio o *arché* visto filosóficamente y entendido como principio científico, en el que descolla el postularse del sujeto propio del proyecto moderno descrito arriba. Se trata entonces, de una crítica a la manera como en Occidente se ha perfilado el sujeto como autoposición a través de un acto de voluntad, dando pie a una visión dominante en la que la autonomía será la moneda de cambio. En este orden de ideas, *arché* se entiende como autarquía.

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, p. 167- 168)

Dicha responsabilidad no cuenta con un anclaje previo que la justifique, esto la hace anárquica, pero, además, responde ante lo imposible con lo 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 niega 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. Lo que persigue Lévinas es 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.

Volviendo a la responsabilidad, esta 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 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, lo que 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 lo denomina el pensador “recurrencia” y es 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, nos dice el filósofo que:

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 propone Lévinas 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 reconocimiento, se encuentra fuera del ámbito del ser en el que la relación con este 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.

Atendiendo lo expuesto, cabe afirmar que este pensador postula una subjetividad ética entendida como la experiencia de ser afectado por otro de una manera anterior a la conciencia, desdibujando así cualquier acción soberana del sujeto. Lo expuesto hace que la experiencia ética heterónoma de la relación con el otro, asumido como prójimo, se configure como anárquica, ya que me demanda y me sitúa 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 que es múltiple y que me abre a la otredad.

Se deriva, en primer lugar, de lo dicho hasta aquí que una formación anárquica puede ser comprendida como aquella en cuyo núcleo se encuentra la filialidad como “relación con el otro en la que el otro es radicalmente otro, y donde sin embargo, es de alguna manera” (Lévinas, 2008, p. 58). Existe una exterioridad que me hala, que niega la posibilidad de la síntesis y que es an-árquica, deshace el principio y el logos. La *Anarquía* no es desorden, es persecución y transgresión de los límites, es la búsqueda de que la metamorfosis persista en donde la persecución por el otro es lo que determina mi existencia, en palabras de Lévinas “es como si la persecución por el otro estuviese en el fondo de la solidaridad con el otro” (Lévinas, 1987, p.168). Para Lévinas la idea de sujeto contemporánea contiene un carácter “árquico” que se traduce en la afirmación de un sujeto soberano capaz de auto-generarse o autoregularse 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)

El *Otro* nos demanda y es esa demanda la que nos constituye, como se indicó antes, aún en contra de nuestra voluntad, por ello la relación ética dibujada por Lévinas es heterónoma. La autoridad moral no es fruto de una voluntad propia, de lo que se trata aquí es que el eje de toda la existencia humana es la demanda o interpelación repentina de ese que es distinto a mí, del que no tengo una representación porque es grito, es desgarramiento y me desborda. Al carecer de esquemas o principios que me expliquen al otro, siempre estoy ante la sorpresa de su irrupción, la vida política se configuraría bajo este enfoque como el encuentro infinito de subjetividades que se interpelan porque se necesitan unas a otras.

En segundo lugar, 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, 2014, 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)

En síntesis, comprendido el escenario, lo que sigue es que 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, o lo que es lo mismo: 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 substitución 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.

Conclusiones

Educarse de acuerdo con lo que propone el filósofo lituano, 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.

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 lo 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 sólo 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, 2009, p. 58- 59)

La totalización no agota el poder del Otro y del rostro. 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. Lo que 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.

Referencias

- Bárcena, F. y Mèlich, J-C. (2000). *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*. España: Paidós.
- Benner, D. (1990) Las teorías de la formación: Introducción histórico-sistemática a partir de la estructura básica de la acción y del pensamiento pedagógicos. *Revista de Educación*, (292), 7-36.
- Critchley, S. (2006). Introducción a Lévinas. En Lévinas, E. (2006). *Difícil Libertad*. (pp. 11- 39). México: Fineo.
- Critchley, S. (2010). *La demanda infinita. La ética del compromiso y la política de la Resistencia*. España: Marbot.
- Herrero, F. (2005). *De Husserl a Lévinas. Un camino en la fenomenología*. España: Universidad de Salamanca.
- Ipland, J. (1998). *El concepto de Bildung en el neohumanismo alemán*. España: Hergué.
- Jaeger, W. (2010). *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lévinas, E. (1987). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.
- Lévinas, E. (2001). *La realidad y su sombra. Libertad y mandato, Trascendencia y altura*. Madrid: Trotta.
- Lévinas, E. (2002). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- Lévinas, E. (2006). *Difícil Libertad*. México: Fineo.
- Lévinas, E. (2008). *Ética e Infinito*. España: La Balsa de Medusa.
- Lévinas, E. (2009). *El Humanismo del otro hombre*. España: Siglo XXI.
- Mèlich, J-C. (2014). *Disimilaciones (Intentos de pensar la educación desde Emmanuel Lévinas)*. Anuario Colombiano de Fenomenología, Vol. VII. (pp. 123-142). Colombia: Universidad de Antioquia.

- Pintor-Ramos, A. (1987). Introducción a la edición castellana. En Lévinas, E. (1987). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. (pp. 11-39). Salamanca: Sígueme.
- Strhan, A. (2012). *Levinas, Subjectivity, Education. Towards an Ethics of Radical Responsibility*. Londres: Wiley-Blackwell.
- Vargas, G. (2014). *El Altísimo y la Anarquía*. Anuario Colombiano de Fenomenología, Vol. VII. (pp. 107-121). Colombia: Universidad de Antioquia.
- Vilanou, C. (2001). De la Paideia a la Bildung: Hacia una pedagogía hermenéutica. *Revista portuguesa de Educação*, 14(2).

Notas

- (*) **Origen del artículo.** Artículo de reflexión producto del desarrollo de la tesis doctoral “El papel de la subjetividad ética en la formación anárquica de Emanuel Lévinas” formulada en el marco del Doctorado en Filosofía en la Universidad de Antioquia.

Notas de autor

Diana Melisa Paredes Oviedo. Licenciada en Filosofía. Magíster en Educación y Magíster en Filosofía, Universidad de Antioquia. Docente del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia e investigadora del grupo de investigación “Formación y Antropología Pedagógica e Histórica (Formaph)”, adscrito a la Facultad de Educación de la Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.

Correspondencia: diana.paredes@udea.edu.co

Enlace alternativo

<http://www.revistas.ucm.edu.co/ojs/index.php/revista/article/view/119/pdf>
(pdf)