

La maldad del ser

La filosofía de la educación de Emmanuel Levinas

Joan-Carles Mèlich

Universitat Autònoma de Barcelona. Departament de Pedagogia Sistemàtica i Social.
08193 Bellaterra (Barcelona), Spain

Resumen

El objetivo de este trabajo es estudiar el pensamiento de Emmanuel Levinas desde el punto de vista de su filosofía de la educación. La obra de Levinas es una profunda crítica al totalitarismo, y nada tiene de abstracta o poco realista. Todo lo contrario. Su pensamiento es una filosofía política, ética y pedagógica; una filosofía útil para comprender los problemas del hombre contemporáneo.

Palabras clave: rostro, responsabilidad, Levinas, filosofía de la educación.

Abstract

The objective of this research work is to study the thought of Emmanuel Levinas with regard to the philosophy of education. Levinas' work is a profound critique of totalitarianism and is neither abstract nor unrealistic in the slightest. Quite the contrary. His is a philosophy which is political, ethical and pedagogical: a philosophy which is useful in the understanding of the problems of contemporary man.

Key words: face, responsibility, Levinas, philosophy of education.

Ya casi he olvidado el sabor del miedo.
Hubo un tiempo en que hubiera congelado mis sentidos
oír gritos nocturnos, y todos mis cabellos
se habrían erizado con cualquier historia de terror
como si vivos estuviesen. Ya estoy saciado por atrocidades.
El horror, tan familiar para mis criminales pensamientos,
ya no me sobresalta.

W. Shakespeare, *Macbeth*.

«A veces me parece que toda filosofía no es más que una meditación sobre Shakespeare»¹. ¿Por qué el interés de Levinas por Shakespeare? Y, concretamente, ¿por qué *Macbeth*? Una lectura rápida de Levinas puede conducir al error de pensar que la filosofía del pensador lituano es bucólica o idílica. No es así. Su filosofía es una lucha, un combate contra el mal, contra el totalitarismo, contra el nazismo. Pero si hay lucha es porque el mal existe. Para tratar del Mal Levinas utiliza dos paradigmas: uno literario y otro físico: *Macbeth* y *Auschwitz*². En este trabajo intentaré mostrar como a partir de la filosofía de Levinas es posible entender la acción educativa sin que acabe siendo totalizadora, no domesticadora o adoctrinadora. La educación se sitúa contra la totalidad, contra el ser, porque *el ser es el mal*³, la barbarie⁴.

La «epifanía del rostro» de Emmanuel Levinas ha aportado al pensamiento contemporáneo una nueva visión de la relación de alteridad distinta a la clásica, a la heredada de la ontología griega, del «ser de Parménides». La filosofía de Levinas surge en un intento de llevar a la ética a su lugar arcaico: la ética es filosofía primera. Pero para que se dé la ética es necesario romper la inmanencia del ser, el primado de la ontología, que no de la metafísica. No hay ética sin trascendencia.

En Levinas, el otro me llama, me reclama. El otro es el que se resiste a mi poder, a mi soberanía, al orgullo del yo. El otro es débil, pero paradójicamente su debilidad es fortaleza. Puedo ontológicamente destruirlo, cosificarlo. Sin embargo su *rostro* me obliga al respeto, a la responsabilidad. Levinas ha dotado de un nuevo sentido a la responsabilidad. Frente al primado de la libertad de la filosofía de Sartre, en Levinas la responsabilidad se coloca en primer lugar⁵. La libertad no es anterior a la responsabilidad, sino todo lo contrario:

1. LEVINAS, E. (1985): *Le temps et l'autre*, París: PUF, p. 60. (Trad. cast.: *El tiempo y el otro*, Barcelona: Paidós, 1993, p. 113.)
2. «La sensación de que, entre estos acontecimientos, el holocausto del pueblo judío bajo el imperio de Hitler se presenta como el paradigma de ese sufrimiento humano gratuito, en donde el mal aparece en su horror diabólico, no es quizá meramente subjetiva. La desproporción entre el sufrimiento y toda teodicea se manifiesta en Auschwitz con una claridad cegadora. Su posibilidad pone en cuestión la fe tradicional multimilenaria. ¿No adquiere en los campos de exterminio la declaración de Nietzsche acerca de la muerte de Dios la significación de un hecho casi empírico?» (LEVINAS, E. (1993): *Entre nosotros*, Valencia: Pre-Textos, p. 122. (Edición original: LEVINAS, E. (1991): *Entre nous*, París: Grasset, p. 114-115.)
3. LEVINAS, E. (1985). *Le temps et l'autre*, ed. cit, p. 29. (Trad. cast., p. 87): «El ser es el mal, no porque sea finito sino porque carece de límites».
4. LEVINAS, E. (1991). *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. París: Grasset, p. 208. (Trad. cast.: *Entre nosotros*, Valencia: Pre-Textos, p. 217.)
5. LEVINAS, E. (1991). *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, ed. cit, p. 189 (Trad. cast, p. 198-199): «Se trata de una responsabilidad anterior a toda deliberación lógica que apele a la decisión racional. Pues esa deliberación sería ya la reducción del rostro del otro a una representación, a la objetividad de lo visible, a esa fuerza coactiva que caracteriza al mundo. La responsabilidad es anterior, pero no como una idea a priori interpretada a partir de la reminiscencia, es decir, referida a la percepción, a la presencia que se adivina intemporal a partir de la idealidad de la idea, a partir de la eternidad de una presencia que no pasa y con

Responsabilidad: esta palabra trivial, esta noción que la moral más fácil (la moral política) convierte en deber, hay que tratar de entenderla tal como Levinas la renovó, abriéndola hasta hacer que signifique (más allá de cualquier sentido) la responsabilidad de una filosofía distinta (aunque sigue siendo, en muchos aspectos, la filosofía perenne. Responsable: prosaica y burguesamente, suele calificar a un hombre maduro, lúcido y consciente, que actúa con mesura, toma en cuenta todos los elementos de la situación, calcula y decide, el hombre de acción y de éxito. Empero, he aquí que la responsabilidad —responsabilidad mía con el otro para con todos— se desplaza, no pertenece más a la conciencia, no es el obrar de una reflexión activa ni siquiera un deber que se impone tanto desde fuera como desde dentro. *Mi* responsabilidad para con El Otro supone un vuelco tal que no puede señalarse más que por un cambio de estatuto de «yo», un cambio de tiempo y quizá un cambio de lenguaje⁶.

La relación con el otro es *responsabilidad*. El otro es aquel que me trasciende infinitamente, aquel que jamás puedo poseer. La ontología de la violencia de Sartre, aquella ontología en la que «el Otro» quedaba reducido a «lo Mismo» parece ahora quedar definitivamente fuera de combate. Acudo a un texto de Levinas:

Creo que la unicidad cobra sentido a partir de la impermutabilidad que origina al yo o vuelve a él en la concreción de una responsabilidad respecto de otro: una responsabilidad que le incumbe de entrada en la misma percepción del otro, pero como si en esa representación, en esa presencia, precediese a la percepción, como si fuera de antemano más antigua que el presente y, por ello, una responsabilidad indeclinable, de un orden ajeno al saber; como si en toda la eternidad el yo fuese el primero a quien se exige esta responsabilidad; impermutable y, por ello, único, también yo, hecho rehén, elegido. Ética del encuentro, socialidad. Desde la eternidad, un hombre responde de otro. De único a único. Me vea o no, «tiene que ver conmigo»; tengo que responder de él. Llamo rostro (*visage*) a aquello que en otro tiene que ver con el yo —le concierne— pues recuerda, tras la compostura que ofrece de sí mismo en su retrato, su abandono, su indefensión y su mortalidad, así como su apelación a mi antigua responsabilidad, como si fuera único en el mundo: el amado! Llamada del rostro del prójimo que, en su urgencia ética, aplaza o desplaza las obli-

respecto a la cual la duración o la diacronía del tiempo no sería sino simulación, disminución, deformación o privación en la conciencia finita del hombre.»

Cf. también MARION, J. L. (1986). *Prolegómenos à la charité*, París: La Différence, p. 105 (Trad. cast.: *Prolegómenos a la caridad*, Madrid: Caparrós Ed., 1993, trad. de Carlos Díaz, p. 101): «Si yo no le encuentro jamás directamente, él me ordena siempre indiscutiblemente. Él hace sentir y pesar su mirada dejando nacer en mí el sentimiento no subjetivo y no adueñable del respeto; yo sé y siento —como a pesar de mí— que soy responsable de la suerte y de la muerte de mi hermano».

6. BLANCHOT, M. (1983). *L'écriture du désastre*. París: Gallimard. (Cito la traducción castellana: *La escritura del desastre*, Caracas: Monte Ávila, p. 28-29). Sobre la cuestión de la responsabilidad en la línea de Levinas, cf. WALDENFELS, B. (1994): *Anwortregister*, Frankfurt: Suhrkamp, especialmente el capítulo 15: «Im Angesicht des Anderen», p. 312-315. Cf. también: STRASSER, S. (1983): «Emmanuel Levinas: Ethik als Erste Philosophie», en WALDENFELS, B. (1983): *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt: Suhrkamp.

gaciones que el «yo interpelado» se debe a sí mismo y en la cual la inquietud por la muerte del otro puede importar al yo más que su propia muerte. La autenticidad del yo sería esta escucha de la invocación primordial, la atención a otro sin subrogación y, por ende, la fidelidad a los valores a despecho de su propia mortalidad. La posibilidad del sacrificio como aventura humana. Posibilidad de un sentido, a pesar de la muerte, y aunque sea una muerte sin resurrección. Tal es el sentido último del amor sin concupiscencia y de un yo que ya no es aborrecible⁷.

La filosofía de Levinas no se instala en la *mirada*, sino en el *rostro*. Y el rostro no es conceptualizable. El rostro es por definición lo que escapa a la definición. El pensamiento occidental se caracteriza por una *reducción* de «lo Otro» a «lo Mismo»⁸. Gran parte de la obra levinasiana puede interpretarse como una crítica a este reduccionismo, y por lo mismo como un intento de combatir la ontología. Toda ontología es una ontología de la totalidad, y el *totalitarismo político* reposa sobre este *totalitarismo ontológico*⁹. Auschwitz es el paradigma de esta ontología.

La *mirada* fenomenológica, que Sartre había analizado en un espléndido estudio de *Situations I*¹⁰, no permite contemplar al otro como lo absolutamente heterogéneo, como lo Infinito¹¹. Lo Infinito debe entenderse así como

7. LEVINAS, E. (1991). *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, ed. cit., p. 257. (Trad. cast., ed. cit., p. 275.) Cf. también LEVINAS, E. (1994). *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Cátedra, p. 23: «Lo que se expresa en la desnudez —el rostro— es alguien hasta el punto de apelar a mí, de colocarse bajo mi responsabilidad; desde ese momento, yo tengo que responder por él».

8. LEVINAS, E. (1971). *Totalité et Infini*. París: Le Livre de Poche, p. 33-34. (Trad. cast.: *Totalidad e Infinito*, Salamanca: Sígueme, 1977, p. 67: «La filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: una reducción de lo Otro al Mismo, por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser. Esta primacía del Mismo fue la lección de Sócrates. No recibir nada del Otro sino lo que está en mí, como si desde toda la eternidad yo tuviera lo que me viene de fuera.»

La crítica de Levinas a la «lección de Sócrates» resulta particularmente importante en filosofía de la educación, por cuanto la pedagogía occidental debe mucho al «conócete a ti mismo» y a la reminiscencia. Sobre la crítica de Levinas a la ontología occidental, cf. TISCHNER, J. (1989). «Exkurs über Levinas Philosophie des Anderen», en *Das menschliche Drama*. Munich: W. Fink. (Tischner pone en relación el pensamiento de Levinas con Descartes, Kant y Hegel.)

9. «El totalitarismo político reposa sobre un totalitarismo ontológico. El ser sería un todo. Ser en el que nada acaba y en el que nada comienza. Nada se opone a él y nadie lo juzga. Neutro anónimo, universo impersonal, universo sin lenguaje.» (LEVINAS, E. (1984). *Difficile liberté*. París: Le Livre de Poche, p. 288.)

10. Cf. SARTRE, J.P. (1973). «Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité», en *Situations I*. Gallimard: París, p. 30. (Sobre la cuestión de la intencional de la conciencia, cf. LEVINAS, E. «La conciencia no intencional» (en el volumen *Entre nous*, ed. cit.).

11. «La mirada fenomenológica no está lo suficientemente abierta para poder encontrar al Otro como Otro, como algo no comparable por mí.» (LIPPITZ, W. (1993). «Von Angesicht zu Angesicht. Überlegungen zum Verhältnis von Pädagogik und Ethik im Anschluß an Emmanuel Levinas», *Phänomenologische Studien in der Pädagogik*. Weinheim: Deutscher Studien Verlag, p. 275. Hay trad. cast. de este artículo en ENRAHONAR, núm. 22, 1994.)

«el resplandor de la exterioridad o de la trascendencia en el rostro del otro»¹². Lo infinito es lo que paraliza el poder con su rostro. El rostro me llama. Puede que no responda a su llamada, pero él sigue reclamándome.

No se puede expresar experimentalmente la relación con el otro, con su rostro, con el Infinito. De ahí que no haya «percepción» del rostro, no hay en rigor «fenomenología del rostro». El rostro es lo que no se puede conocer. Levinas advierte que cuando «veo» el otro, cuando me doy cuenta del color de sus ojos, no encuentro su rostro. Hay un acceso al rostro, pero un acceso no perceptivo, no intencional, lejos del conocimiento¹³. Para Levinas yo soy *rehén* del otro. Responsabilidad no para conmigo mismo, para con mis acciones, sino para con el otro:

Entiendo la responsabilidad como responsabilidad para con el otro, así, pues, como responsabilidad para con lo que no es asunto mío o que incluso no me concierne; o que, precisamente me concierne, es abordado por mí, como rostro¹⁴.

El Otro, en Levinas, no significa ni tiranía ni violencia. El Otro es una exterioridad sin violencia. El Otro tiene una fuerza moral: *rostro*. La resistencia del Otro no me hace violencia, no obra negativamente; tiene una estructura positiva: ética. La ética es lo que cuestiona mi espontaneidad, es poner en cuestión el ejercicio del Mismo¹⁵. Aparece aquí el único valor absoluto: la posibilidad humana de otorgar al otro prioridad sobre uno mismo¹⁶. La ética se

12. LEVINAS, E. (1971). *Totalité et Infini*, ed. cit., p. 10.

13. LEVINAS, E. (1986). *Étique et Infini*. París: Le Livre de Poche, p. 79. (Trad. cast.: *Ética e infinito*. Madrid: Visor, 1991, p. 79): «Pienso, más bien, que el acceso al rostro es de entrada ético. Cuando usted ve una nariz, unos ojos, una frente, un mentón, y puede usted describirlos, entonces usted se vuelve hacia el otro como hacia un objeto. ¡La mejor manera de encontrar al otro es la de ni siquiera darse cuenta del color de sus ojos! Cuando observamos el color de los ojos, no estamos en relación social con el otro. Cierto es que la relación con el rostro puede estar dominada por la percepción, pero no que es específicamente rostro resulta ser aquello que no se reduce a ella.»

14. LEVINAS, E. (1986). *Étique et Infini*, ed. cit., p. 91-92. (Trad. cast., ed. cit., p. 89.)

15. LEVINAS, E. (1971). *Totalité et Infini*, ed. cit., p. 33. (Trad. cast., ed. cit., p. 67.): «Un cuestionamiento del Mismo —que no puede hacerse en la espontaneidad egoísta del Mismo— se efectúa por el Otro. A este cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del Otro, se llama ética.»

16. Levinas pretende aquí superar la ontología, y concretamente la ontología heideggeriana. Sobre la contraposición Levinas-Heidegger, cf. LEVINAS, E. (1991). *Entre nous*, ed. cit., p. 134. (Trad. cast., ed. cit., p. 141.): «Para mí, Heidegger es el filósofo más grande del siglo, quizá uno de los más grandes del milenio; pero esto me aflige enormemente, porque jamás puedo olvidar lo que él era en 1933, incluso aunque no lo fuera más que durante un breve período. Lo que admiro en su obra es *Sein und Zeit*. Es una cumbre de la fenomenología. Los análisis son geniales.» Téngase también en cuenta la crítica que Levinas realiza en *Totalité et Infini* a la ontología heideggeriana por considerarla «tiránica»: «Filosofía del poder, la ontología, como filosofía primera que no cuestiona el Mismo, es una filosofía de la injusticia. La ontología heideggeriana que subordina la relación con el Otro a la relación con el ser en general —aun si se opone a la pasión técnica, salida del olvido del ser oculto por el ente— permanece en la obediencia de lo anónimo y lleva, fatalmente, a otra

manifiesta al deponer el yo su soberanía de yo, su orgullo y prepotencia¹⁷. La educación, desde esta perspectiva, es ética. No quiere esto decir que *ética* y *educación* sean idénticas, sino solamente que sin *ética* no puede darse *acción educativa* en sentido estricto, sino solamente adoctrinamiento o domesticación. En la educación, el Otro paraliza el poder del Mismo. Si el Mismo se apodera del Otro, lo conoce y lo conquista, lo engulle y elimina. Al desaparecer el otro muere la ética, y sin ética no hay educación posible. La ética no surge como *télos* de la acción educativa, sino como su punto de partida, como su *arkhé*. El Otro me habla desde su altura y es desde esa altura que viene el lenguaje de la enseñanza¹⁸.

Sin la ética la educación —en sentido estricto— queda destruida. Levinas trata en distintas páginas de su *Totalité et Infini* de la enseñanza, del Maestro. Para él, la enseñanza significa todo lo infinito de la exterioridad. En la enseñanza la alteridad del otro no domina, no es una hegemonía que funciona en el seno de una totalidad. *La enseñanza es presencia de lo Infinito que hace saltar el círculo cerrado de la totalidad*. La educación debe romper con la tiranía de la totalidad y abrirse a la trascendencia, al infinito. Sin trascendencia el Otro se reduce a lo Mismo, y la educación es colonizada por el adoctrinamiento y de la domesticación:

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 totalidad¹⁹.

Una filosofía centrada en «lo Mismo» frente a «lo Otro», un pensamiento que concibe la mirada como petrificadora, una ética de la libertad absoluta, sin límites, sin fronteras, se concibe inútil e insuficiente porque supone el fin de lo propiamente educativo²⁰. La educación es un modo de ser con los otros, una acción. Por lo tanto, *la educación es esencialmente responsabilidad*. El otro se resiste infinitamente a mis poderes. Entre padres e hijos²¹, entre maestros y alumnos, no hay, como acertadamente vio Levinas, «poder», sino «fecundi-

potencia, a la dominación imperialista, a la tiranía.» (LEVINAS, E. (1971). *Totalité et Infini*, ed. cit., p. 38. (Trad. cast., ed. cit., p. 70.)

17. LEVINAS, E. (1991). *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, ed. cit., p. 151. (Trad. cast. ed. cit., p. 160.)

18. LEVINAS, E. (1971). *Totalité et Infini*, ed. cit., p. 185-186. (Trad. cast., ed. cit., p. 189.)

19. LEVINAS, E. (1971). *Totalité et Infini*, ed. cit., p. 186. (Trad. cast., ed. cit., p. 189.)

20. «El otro no sería constituido como un alter ego, fenómeno del ego, por y para un ego monádico que procede por una analogía representativa. Todas las dificultades que encuentra Husserl serían «superadas» si se reconociera la relación ética como cara a cara originaria, como surgimiento de la alteridad absoluta, de una exterioridad que no se deja ni derivar, ni engendrar, ni constituir a partir de otra instancia que ella misma.» (DERRIDA, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos p. 143.)

21. LEVINAS, E. (1971). *Totalité et Infini*, ed. cit., p. 299. (Trad. cast., ed. cit., p. 276.)

dad»²². Para comprender la acción educativa es necesario abandonar la filosofía del ser parmenideo, de lo Mismo, de la Totalidad: la Ontología²³.

El horror es el Ser. En el silencio de la noche parece que no hay nada, pero, en verdad, lo que hay no es la nada sino el ser, el «hay» (*Il y a*)²⁴. De día el ser permanece oculto. En efecto, con la luz surgen los entes, pero no el ser. El ser sólo se deja ver de noche. De noche ya no aparece esto o aquello, no aparece algo, sino el todo. No hay ausencia de ser, sino presencia. Presencia del mal, del horror. La angustia (*Angst*) en Heidegger aparece ante la nada²⁵. En Levinas no hay angustia sino horror, y no surge ante la nada sino ante el ser. La filosofía de Heidegger sigue moviéndose dentro de los cánones del pensamiento griego, y por lo tanto no puede escapar a la totalidad ni al totalitarismo. Levinas no podrá nunca perdonar a Heidegger su afiliación al partido nazi.

De noche el ser habla. Su léxico es el silencio. Es el silencio de los espacios infinitos que aterrorizaba a Pascal²⁶, o *el silencio después del desastre*²⁷. Para Levinas, *el ser es el mal*, no porque sea finito, sino porque carece de límites. Con el alba, llega la luz, y el poder del ser parece desvanecerse. «Cada cosa vuelve a ocupar su lugar, cada objeto vuelve a adquirir su nombre. El ser se cubre con un velo, se desparrama en realidades distintas»²⁸. La luz vuelve a personalizar el mundo.

El ser es la totalidad. La totalidad se manifiesta antropológicamente en el yo y políticamente en el totalitarismo. La razón griega, el *logos* ateniense, se ha

22. «La relation avec l'enfant -c'est-à-dire la relation avec l'Autre, non pas pouvoir, mais fécondité, met en rapport avec l'avenir absolu ou le temps infini.» (LEVINAS, E. (1971). *Totalité et Infini*, ed. cit., p. 300.)

23. «La trascendencia es tiempo y va hacia el Otro. Pero el Otro no es el término: no detiene el movimiento del deseo.» (LEVINAS, E. (1971). *Totalité et Infini*, ed. cit., p. 302.) (Trad. cast., ed. cit., p. 278-279.)

24. «Cuando las formas de las cosas se han disuelto en la noche, la oscuridad de la noche —que no es un objeto ni la cualidad de un objeto— invade como una presencia. En la noche a la que estamos clavados, no tratamos con ninguna cosa. Pero esta ninguna cosa («rien») no es una pura nada («néant»). Ya no hay ni esto ni aquello; no hay algo. Pero esta universal ausencia es, a su vez, una presencia, una presencia absolutamente inevitable.» (LEVINAS, E. (1986). *De l'existence à l'existant*. París: Vrin, p. 94.)

25. HEIDEGGER, M. (1978). *Was ist Metaphysik?*, en *Wegmarken*. Frankfurt: Klostermann, p. 110. (Trad. cast. de ZUBIRI, Xabier: *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*. Buenos Aires: Siglo XX, p. 46.): «¿Hay en la existencia del hombre un temple de ánimo tal que le coloque inmediatamente ante la nada misma?»

Se trata de un acontecimiento posible y, si bien raramente, real, por algunos momentos, en ese temple de ánimo radical que es la angustia.»

26. LEVINAS, E. (1986). *De l'existence à l'existant*, ed. cit., p. 95.

27. JUNGER, E. (1990). *Sobre los acantilados de mármol*. Barcelona: Destino, p. 168: «Ni un ruido llegaba hasta mí, y parecía que el espacio se hubiera quedado sin aire. El espectáculo discurría en medio de un terrible silencio. No oí los sollozos de los niños, ni las quejas de las madres, ni el clamor de batalla de los miembros de los cianes, ni mugir el ganado; pero en los establos.»

28. FINKIELKRAUT, A. (1993). *La sabiduría del amor. Generosidad y posesión*. Barcelona: Gedisa, p. 19.

convertido en el modelo antropológico occidental. A ello se le añade la antropología dualista órfica, propia de Pitágoras, Empédocles, Sócrates y Platón. El alma vive encarcelada en el cuerpo, y el cuerpo es el principio del mal. La conciencia racionalista cartesiana retoma la totalidad del ser griego. La conciencia de Descartes resulta avasalladora. Rompe con todo, todo lo absorbe. Como la metáfora del mar: engulle al otro²⁹. Europa ha sucumbido demasiado a esta totalización y a este totalitarismo³⁰.

La conciencia está siempre sola. La razón es solipsista. Pero su peligro no consiste en tal soledad, sino justamente en todo lo contrario. La razón occidental (europea) está sola no porque no pueda salir de sí misma, sino porque aparece como ilimitada, como arrogante. El conocimiento no supera la soledad. El yo racionalista está solo porque todo lo engulle y posee, porque no admite la diferencia y la alteridad.

El otro, con quien uno está desde el principio, no es el resultado de mi conocimiento. Se sitúa más allá del saber y del conocer. El otro no es ni violencia ni amor: es *rostro*. El rostro es lo que se escapa permanentemente. El otro, como rostro, es la resistencia al poder imperialista del yo. Contemplo el rostro, lo escucho, porque *el rostro habla*³¹. Lo escucho y no puedo con él, no puedo absorberlo. El rostro está más allá del reconocimiento, porque no depende de mi libertad. El rostro está desnudo, desprotegido. Es frágil, es débil. Está indefenso ante la arrogancia y el poder de la totalidad de la conciencia, de la razón, de la técnica, del yo. Pero en su fragilidad, el rostro me llama, me manda. Soy su rehén:

El *esse* no es primordialmente *conatus* sino rehén, rehén de otro³².

29. El horror del ser se ha visto simbolizado en numerosas ocasiones por la metáfora del mar y del naufragio. El caso de la iconografía cristiana, como observa Blumenberg, es particularmente significativo:

«Ante todo, dos presupuestos determinan la carga significativa de la metáfora de la navegación y el naufragio: por una parte, el mar como límite natural del espacio de las empresas humanas y, por otra, su demonización como ámbito de lo imprevisible, de la anarquía, de la desorientación. Incluso en la iconografía cristiana el mar es el lugar de la manifestación del mal, con el rasgo gnóstico añadido de que simboliza la materia bruta que todo lo engulle y reabsorbe.» (BLUMENBERG, H. (1995): *Naufragio con espectador. Paradigma de una metáfora de la existencia*. Madrid: Visor, p. 15).

30. «Levinas habla de la subjetividad del sujeto; si se quiere mantener esta palabra —¿por qué? mas ¿por qué no?— tal vez sería más preciso hablar de una subjetividad sin sujeto, el lugar herido, la desgarradura del cuerpo desfallecido ya muerto del que nadie pudiera ser dueño o decir: yo, mi cuerpo, aquello a que anima el único deseo moral: el deseo de morir, el deseo que pasa por el morir impropio sin sobrepasarse en él.» (BLANCHOT, M., *La escritura del desastre*, ed. cit., p. 32-33).
31. «Y el otro es el prójimo del yo justamente en esa apelación a la responsabilidad del yo por parte del rostro que le señala, que le llama, que le reclama.» (LEVINAS, *Entre nosotros*, p. 216.)
32. LEVINAS, E. (1992). *La mort et le temps*, París: Le Livre de Poche, p. 24. (Trad. cast.: *Dios, la muerte y el tiempo*, ed. cit., p. 33.) Complemento la idea de Levinas con un texto de Blanchot: «En la paciencia de la pasividad, soy aquel a quien cualquiera puede reemplazar, el no imprescindible por definición, y que empero no puede dejar de responder por medio y en nombre de lo que no es: singularidad prestada y de ocasión —sin duda la del *rehén* --

La relación con el otro, con el rostro, no es de conocimiento, de intencionalidad o de saber. La relación con el rostro es, de entrada, *ética*. Es una relación de responsabilidad. El rostro me ordena *des-interesadamente*.

El otro paraliza mi espontaneidad y mi poder. La vergüenza aparece ante mi propia fuerza. Lo extraño, lo ajeno, se define como lo inaccesible. Pero si esto es así, ¿cómo es posible llegar al otro? ¿Acaso no es toda forma de *re-conocimiento*, un modo de conocer? Y ¿no es verdad que todo conocimiento (aunque sea *re-conocimiento*) es una destrucción de la alteridad del otro?

Occidente ha elaborado diversas *máscaras* de «centrismo»: egocentrismo, eurocentrismo, logocentrismo³³. Todas ellas tienden a «reducir» al otro. Todas son imperialistas y totalitarias. El egocentrismo entiende lo extraño, lo ajeno, como una variación, una duplicación y un reflejo de mi propio yo. El logocentrismo comprende toda forma de racionalidad desde la racionalidad universal que acaba siendo la europea: la eurocéntrica. No se trata aquí de una defensa de lo europeo, sino de la «expansión desmesurada», del imperialismo de todo lo europeo como «Lo Racional». Ello resulta además particularmente grave desde el momento en que tal forma de racionalidad ha acabado siendo la racionalidad instrumental o tecnológica. Ésta es una *perversión* de la razón ilustrada. Pero en cualquier caso no es otra cosa que la continuación del hilo del *logos* ateniense en sus distintas fases del *via crucis*: el renacimiento, la ilustración, el marxismo, el positivismo o el existencialismo sartriano. La pérdida de la primacía del *Logos* occidental no significa que automáticamente lo otro adquiera el lugar prioritario que le corresponde. En otras palabras: la descentralización no es sinónimo de descubrimiento del poder de lo ajeno, de lo extraño, del otro, de lo distinto. Resulta necesario invertir los términos. No se trata de *reconocer* nada.

Si el conocimiento nunca puede aparecer como la forma de acceder al otro, dado que en todo conocimiento hay una reducción, una pérdida de la alteridad, ¿cómo se puede acceder al otro? Levinas sugiere dos formas que sus intérpretes no han tenido demasiado en cuenta: la *caricia* y la *paternidad* (o la fecundidad). Las dos configuran lo que Levinas denomina *socialidad*. La socialidad como forma de acceso al otro sin que éste deje de ser otro, sin que abandone su trascendencia. La socialidad no es una forma de conocimiento. A través de la caricia y de la paternidad llegamos al otro sin reducirlo a lo mismo, sin ejercer una acción imperialista y totalitaria.

Acariciar es todo lo contrario que tocar. En la caricia no hay posesión. Lo acariciado no es tocado. Lo acariciado se escapa, no se posee. No hay tecno-

(como dice Levinas) que es el fiador no consintiente, no elegido, de una promesa que no hizo, el insustituible que no ocupa su sitio.» (*La escritura del desastre*, ed. cit., p. 23.)

33. En lo que sigue me baso, además del planteamiento de Levinas, en la lectura que realiza de la obra del filósofo lituano Bernhard Waldenfels. Cf. WALDENFELS, B. (1990). *Der Stachel des Fremdem*. Frankfurt: Suhrkamp. Cf. también del mismo autor: «Respuesta a lo ajeno. Sobre la relación entre la cultura propia y la cultura ajena», *Revista de Filosofía, Universidad de Costa Rica*, XXX (71), p. 1-6, 1992.

logía de la caricia, porque no es intencional ni planificada. La caricia busca algo, pero no sabe lo que busca. Esta ignorancia le es esencial. El otro acariciado va más allá del contacto de la caricia. La educación que es puramente táctil queda reducida a tecnología y acaba en el imperialismo de la totalidad, de lo Mismo³⁴. 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. Es el misterio de una alteridad absoluta y al mismo tiempo, y aunque parezca paradójico, de una presencia, de la presencia del rostro y de la responsabilidad. Es una presencia sin representación, es un modo del infinito.³⁵ La educación es erótica. Pero no es una erótica ni platónica ni concupiscente. El erotismo en Levinas no es conocimiento, es ética³⁶.

34. «Une espèce de néo-scientisme et de néo-positivisme domine la pensée occidentale. Il s'étend aux idéologies elles-mêmes dont on démonte les mécanismes, dont on dégage les structures.» (LEVINAS, E. (1992). *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Vrin, p. 72.)

35. «El rostro del otro en la proximidad, más que representación, es huella irrepresentable, modo del infinito.» (LEVINAS, E. (1987). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca: Sígueme, p. 185. (Edición original: LEVINAS, E. (1990). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Le Livre de Poche, p. 184.)

36. Una ética situada entre la luz y la oscuridad. Cf. OUAKNIN, M.A. (1992). *Méditations érotiques. Essai sur Emmanuel Levinas*. Paris: Bataillon, p. 11: «La obra de Levinas nos recuerda que nuestro conocimiento nace del día y de la noche, de la transparencia y de la opacidad, de la manifestación y del secreto.»