

La Paz como responsividad, y su trascendencia para la formación ética y ciudadana en instituciones educativas. Una reflexión a partir de Emmanuel Levinas.

Juan José Salazar Gallego

Código: 201532685

Monografía para optar al título de Licenciado en Filosofía

Dirigido por:

Julio César Vargas

Doctor en Filosofía, Universidad de Wuppertal, Alemania

Universidad del Valle

Facultad de Humanidades

Departamento de filosofía

Licenciatura en Filosofía

2024

Dedicatoria

A quien fue, es y será mi mayor orgullo y felicidad, mi hermana Daniela Salazar.
En memoria de una mujer que siempre me ha motivado con su ejemplo a luchar por la justicia y la búsqueda de la Paz. Las palabras escritas en esta monografía es el deletreo de sus enseñanzas.

Agradecimientos

Infinita gratitud al sostén del mundo que son las voluntades particulares las cuales versan en el destino general de la existencia de todos y todas. Ellas permiten mi existencia y mi convivir con el Otro en el mundo, gracias Universo.

En el transcurso de toda mi vida el preguntar, el investigar, el analizar, palpar lo impalpable y transformar el mundo, ha sido posible gracias a la educación pública y sobre todo a la Universidad del Valle, a ella con funcionarios administrativos, logísticos y de docentes, compañeros, conocidos, a todos y todas esas persona, gracias.

A quienes se preocuparon, esperaron, motivaron constantemente, ofrecieron de sí no sólo su confianza sino acompañamiento, confiaron y elogiaron mi capacidad de lograr esta meta: mi familia, en especial a mi abuela materna Leticia Espinosa, a mi madre Erika Gallego y a mi hermana Daniela Salazar, también al apoyo a mi abuela paterna Aleyda Jaramillo (QEPD), a mi tíos Magda Salazar y Edwin Salazar, como también a mi padre John Erick Salazar. También a Joan Daraviña, Sebastian Jiménez, Celeste Giraldo, por las infinitas conversaciones y lecturas que hemos compartido en todos estos años de amistad.

A la paciencia que acompañó este largo proceso y a su vez a la confianza en mis capacidades al profesor Julio Cesar Vargas.

TABLA DE CONTENIDO

TABLA DE CONTENIDO.....	4
0. INTRODUCCIÓN.....	5
1. LA SUBJETIVIDAD PATHICA: ENTRE LA IPSEIDAD, LA AFECTIVIDAD Y LA PROXIMIDAD.....	20
1.1 GIRO ÉTICO DE LEVINAS: LA CRÍTICA A LA SUBJETIVIDAD TOTALITARIA.....	20
1.2 LA IDENTIFICACIÓN DEL SUJETO: CORPORALIDAD, ECONOMÍA Y AFECTIVIDAD..	25
1.3 LA AFECTIVIDAD COMO PASIVIDAD Y VULNERABILIDAD. LA SENSIBILIDAD ÉTICA EN LEVINAS.....	32
2. LA SUBJETIVIDAD RESPONSIVA: LA PAZ COMO RESPUESTA, ENSEÑANZA Y JUSTICIA.....	38
2.1 LA DUDA RESPONSIVA: DE LA JUSTIFICACIÓN A LA JUSTICIA.....	38
2.2 EL LENGUAJE RESPONSIVO: EL ENCUENTRO CON EL OTRO COMO PRIMER LENGUAJE.....	43
2.3 TIEMPO PARA HABLAR: EL PASADO INMEMORIAL Y EL FUTURO FECUNDO.....	45
2.4 LA PAZ RESPONSIVA COMO ACONTECIMIENTO ÉTICO-PEDAGÓGICO.....	50
3. CONCLUSIONES:.....	58
4. REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA:.....	62

Resumen:

Este trabajo explora la noción de paz desde la filosofía de Emmanuel Levinas, estableciendo un vínculo entre la subjetividad pathica y la responsividad como fundamento ético y pedagógico. En la primera parte, se desarrolla la crítica a la subjetividad totalitaria desde el giro ético de Levinas, mostrando cómo la ipseidad, la afectividad y la proximidad configuran una subjetividad abierta a la alteridad. Se analiza la identificación del sujeto a través de la corporalidad y la economía, resaltando la afectividad como pasividad y vulnerabilidad, lo que permite comprender la sensibilidad ética como punto de partida de la responsabilidad. En la segunda parte, se argumenta que la subjetividad responsiva transforma la paz en un acto de enseñanza y justicia, desplazando la justificación egocéntrica hacia una responsabilidad ética. Se explora el lenguaje responsivo como primer lenguaje, evidenciando su papel en la construcción de una relación no violenta con el Otro, y se plantea la noción de tiempo en Levinas como un horizonte de apertura al futuro fecundo. Finalmente, se presenta la paz responsiva como un acontecimiento ético-pedagógico que interpela la educación desde la justicia y el reconocimiento del Otro, con implicaciones para la formación en ciudadanía, la filosofía y las ciencias sociales.

Palabras clave: Subjetividad, responsividad, afectividad, ética, justicia, paz, alteridad.

0. INTRODUCCIÓN.

“Una nueva y arrasadora utopía de la vida, donde nadie pueda decidir por otros hasta la forma de morir, donde de veras sea cierto el amor y sea posible la felicidad, y donde las estirpes condenadas a cien años de soledad tengan por fin y para siempre una segunda oportunidad sobre la tierra.”

-Gabriel García Márquez, <<La soledad en América Latina>>

“Nadie puede evadir su responsabilidad.

Nadie puede taparse los ojos, los oídos,

enmudecer y cortarse las manos.”

-Gioconda Belli, *Uno no escoge*

Los testimonios de las víctimas del conflicto armado en Colombia son expresiones auténticas para un llamado hacia la Paz, la paz es un acontecimiento que consiste en que el Estado y, en especial, la sociedad colombiana, tome como propia la *responsabilidad ineludible* de escuchar y defender una *verdad justa* que busca reparar lo irreparable: la ausencia, la muerte, el aislamiento y el horror que ha ocasionado el desastre de la guerra. La reparación de la muerte y la indiferencia no se satisface con la facilidad del dinero, de hecho, las víctimas expresan de

manera contundente que esta es “la forma perversa en que el Estado ha callado el dolor” (Ruta Pacífica de las Mujeres, 2013, p. 214).

La deuda, la preocupación y el lamento sobre sus seres queridos quedan como remanentes del *pasado inmemorial* donde las víctimas siguen preguntando, ¿y la Verdad y la Justicia dónde están?¹ Traer la presencia de la ausencia es un ejercicio de la memoria, pero sobre todo, un ejercicio ético-pedagógico, pues el sentido de la memoria histórica y la educación es evitar y prevenir los peligros y los desastres de los “imprevistos” de la Historia, donde en Colombia, lamentablemente, fue de alta frecuencia y baja intensidad, acumulando ausencias, sufrimientos y muertos. Luchar por el reconocimiento de las ausencias y el sufrimiento del Otro es un imperativo que las organizaciones de víctimas como ‘Las Madres de Soacha’ enseñan con su ejemplo de lucha y de resistencia, frente a esferas militares, económicas y políticas, “exigiendo verdad, justicia y no repetición de los hechos” (Ruta Pacífica de las Mujeres, 2013), lo que se puede traducir en el mandato fundamental para que haya Paz: ‘No Matarás’².

El proceso de paz en Colombia con las FARC-EP en 2016 es un paso que deja huellas posibilitando la intención ética en la sociedad de poder vivir-bien³ para y con los otros. Sin embargo, hay muchas guerras y violencias que quedan impunes, tragedias cotidianas que se dejan

¹ Como veremos en este trabajo de investigación en el apartado 2.2, titulado *La duda responsiva: de la justificación a la justicia*, se hace una distinción de comprender la *verdad como una justificación* de juicios en el mundo y sobre el Otro, aquí la subjetividad es soberana de poder determinar y nominar el mundo, la adecuación del mundo en la conciencia teórica. Mientras que la *Verdad como justicia* consiste en el respeto fundamental hacia el mundo.

² El ‘No Matarás’ como mandato es un principio fundamental en la tradición judeo-cristiana, el cual también retoma Levinas como expresión y experiencia auténtica del Rostro del Otro. Este principio no queda simplemente como un concepto abstracto y utópico de las relaciones humanas, sino que se manifiesta también en la trascendencia presentada en el informe final de la Comisión de Paz el cual se titula como ‘No Matarás’, título que no es inocente pues, sería este mandato la piedra angular para la posibilidad de la Paz.

³ En el texto de Paul Ricoeur *El Sí mismo como Otro*, construye este concepto de intencionalidad ética basada en la idea de una “<<vida buena>> con y para otro en instituciones justas” (Ricoeur, 1990, p. 186). Aquí Ricoeur divide esta intencionalidad ética en dos: lo la *vida buena* y con-y-para-el-otro. La vida buena es un concepto que retoma de la tradición aristotélica en la cual es la idea de una finalidad superior que está en el Ser Humano. Sin embargo, complementa con el concepto con-y-para-el-otro, ya que el proyecto existencial de la finalidad de cada ser humano puede tener el peligro de caer en el solipsismo y el egoísmo. Con-y-para-otro partiendo de Levinas, permite conminar la responsabilidad como elemento constitutivo de la ipseidad que irrumpe con toda soledad y egoísmo.

ir, que escapen a un Proceso de Paz que no es suficiente. A nivel filosófico, la Paz es un acontecimiento ético fundamental desplegado en momentos socio-históricos que exigen al ser de cada persona buscar un tránsito que incite a la responsabilización, es decir, el dar una respuesta frente al sufrimiento del otro.

Las producciones científicas y las discusiones conceptuales sobre la Paz en Colombia giran en torno a siete sentidos de la noción de Paz⁴. Primeramente, como una *paz negativa* y *paz positiva*: una propuesta desarrollada por Johan Galtung (1969) y (1971) que reside la primera como la sólo ausencia de conflictos y suspensión de agresiones, mientras que la segunda consiste en que el Estado debe cumplir sus responsabilidades las cuales brindan condiciones de bienestar, justicia social y de participación política a la sociedad. En segunda instancia, hay una noción de la Paz como *paz holística* la cual consiste en la relación entre la humanidad y la naturaleza, donde la vida humana debe estar en criterios de justicia y sostenibilidad de vida en el planeta con el ambiente y los seres que habitan en él. En tercera instancia, está la noción de Paz como la *paz imperfecta* donde la paz en un marco donde se demuestra la posibilidad de realización de paz en medio de condiciones adversas y violentas. En cuarta instancia, encontramos la noción de *paz interna* y *paz externa*, la primera remite a la ausencia de conflicto dentro del individuo como lo son las actitudes, los deberes, los placeres, los deseos y los intereses que en él habitan; y la segunda remite a las relaciones sociales y jurídicas entre individuos, grupos y/o comunidades.

Otro tipo de paz es la *Paz Feminista* la cual se desarrolla bajo el marco de los conflictos en los barrios y las comunidades locales donde participan estructuras del crimen organizado, además del análisis bajo la perspectiva de género en el conflicto armado en Colombia. Y por

⁴ Arroyo, R., Hurtado, D., Aguirre, C. I., & Fadul, C. J. (2016). Estado del arte sobre paz: discusiones conceptuales y producción científica colombiana (2000-2015) asociada a la paz-territorio y paz desarrollo: una apuesta desde la investigación orientada a la acción y toma de decisiones-IAD. *Revista Hojas y hablas*, 13, 85-96.

último, tenemos la *Educación para la Paz* consiste en la formación integral donde la escuela juega papel fundamental para los procesos de enseñanza-aprendizaje de actitudes, acciones, basadas en la defensa y el conocimiento de los Derechos Humanos e ideas que contribuyan a la resolución de conflictos, el perdón social, la reconciliación, la corresponsabilidad y la expresión de la diferencia.

Es importante reconocer este último sentido, ya que, una Paz basada en la enseñanza y la creación con y en la absoluta diferencia, donde haya espacios donde la sociedad escuche la expresión del sufrimiento del Otro que implora justicia, es un tema que no se desarrolla mucho en el marco de la *Educación para la Paz* desde la perspectiva ética de Levinas. Mediante este trabajo se busca profundizar en una formación ética y afectiva donde su fundamento es la contribución de la filosofía levinasiana a una Educación Ética y Ciudadana para la Paz.

Las nociones de Paz, que se encuentran en las discusiones y las construcciones conceptuales, no parten de una reflexión y fundamentación ético-metafísica hacia la educación del pensamiento de Emmanuel Levinas. A excepción de una investigación realizada por el filósofo Miltón Adolfo Bautista-Roa, el cual se enfoca en un marco ético-político para dar elementos de un tránsito hacia la paz⁵. Aquí su reflexión es de concepciones mucho más amplias que escapan a este trabajo pero que tiene como referencia. Mientras tanto, esta monografía propone y aporta condiciones próximas y necesarias para la construcción de una fundamentación ético-pedagógica para la Educación para la Paz, desde una perspectiva ético-responsiva de la filosofía levinasiana.

⁵ Véase, Bautista-Roa, M. A. 10. El pensamiento ético-político de Emmanuel Levinas. Elementos para la transición hacia la Paz.

En este sentido, el pensamiento del filósofo lituano-francés Emmanuel Levinas (12 de diciembre de 1906 - 25 de diciembre de 2005) nos da un andamiaje conceptual para comprender el estado constante de la indiferencia violenta en la sensibilidad egoísta del Yo, y más aún, una posibilidad real para transitar y transformar el concepto de subjetividad mediante el reconocimiento en el diálogo y el encuentro entre los sujetos que habitan un tiempo y un espacio absolutamente diferentes, y con sufrimientos absolutamente distintos. Su filosofía es una propuesta ética que posibilita una verdadera presencia de la vida. Es decir, una vida basada en la relación de responsividad de la subjetividad con y para el otro, en su más radical diferencia. En Levinas podemos rastrear reflexiones sobre la Educación que permite fundamentar, mediante la Ética como filosofía primera, la posibilidad urgente de la Paz⁶. La relación entre Maestro-Alumno, propuesta por Levinas, parte desde la apertura a la absoluta diferencia del Otro que enseña un mensaje y acoge la invitación a la conciencia moral.

La noción de Paz como responsividad, según Levinas, corresponde a la relación primigenia y original de la existencia humana: el llamado del Otro y la respuesta de la subjetividad. Esta concepción de Paz en Levinas responde a la necesidad de establecer una fundamentación ético-pedagógica de una *Educación para la Paz*, porque forma a los individuos un “primer lenguaje” donde la revelación del Otro cuestiona e invita a la subjetividad, a través de una *époje ética* donde “la puesta en cuestión del Mismo por el Otro, de un “yo” que llega a

⁶ Los siguientes textos son desarrollos e interpretaciones de la perspectiva levinasiana sobre la educación. Véase: *De rostro a rostro. Reflexiones sobre la relación entre pedagogía y ética según Lévinas*. Wilfried Lippitz. 1994, Enrahonar pp. 75-89, Barcelona - España. *Disimilaciones (Intento de pensar la educación desde Emmanuel Levinas)*. Joan-Carles Mèlich. Vol. VIII 2014, De; anuario colombiano de fenomenología, Medellín, Colombia. *Educación en la Alteridad. Aportes de la filosofía de Levinas a la Educación*. Laura Pinto Araújo, et al. 2019. Revista Ciencia y Sociedad. UANL, México. *La ética frente al Otro. La importancia de Levinas en la educación*. Mario German Gil Claros, Julio César Arboleda. Octubre, 2022, Revista Redipe 11. ISSN 2256-1536, Colombia. Sin embargo, dichos textos no están enfocados hacia una fundamentación ético-metafísica a una Educación para la Paz.

hablar, a significarse por el Otro, en la acogida de una significación que lo desborda” (Messina, 2012, p. 146).

La puesta en cuestión es una descentralización de la mismidad totalitaria del Yo; pone en cuestión la universalidad de la morada, la existencia privilegiada y *esencialmente* egoísta. Y sólo gracias a la relación con lo absolutamente Otro⁷, la significación y la identidad de la subjetividad adquiere un sentido auténtico, no por una adecuación del mundo y de los demás a nuestra representación y semejanza, sino en el desbordamiento y dependencia de lo Mismo hacia la Otredad. En el aula el educador en la visión de la educación tradicional cierra constantemente tanto el diálogo mediante el silencio que niega la expresión que cuestiona los educandos frente al poder que pueda ejercer un educador.

De esta manera, lo que pretendo en esta monografía es comprender el concepto de Paz en Emmanuel Levinas que parte de una perspectiva donde la ética es la *filosofía primera* en la concepción de una subjetividad responsiva. Esta monografía no pretende englobar la totalidad del concepto de Paz, por ello, me abstengo de construir una propuesta político-económica a pesar de que perfectamente se podría dar elementos a partir del análisis hecho por Levinas. Más bien, busco una propuesta ético-metafísica que construya una noción de subjetividad que fundamente una Formación Ética para la Paz. La Paz como responsividad es la relación fundamental del primer lenguaje, la primera significación y la primera responsabilidad como constitución de la subjetividad⁸. Para lograr lo propuesto, la tesis se dividirá en dos partes que llevarán al lector a una comprensión de una subjetividad responsiva para la Paz.

⁷ Más adelante en el capítulo segundo, específicamente el apartado 2.2 se analizará la relación con el Otro desde una asimetría fundamental que parte de una irrelación. Este modo de concebir la relación surge que el Otro y la subjetividad en su unicidad más propia se vuelve trascendente, más allá de toda comparación o semejanza entre el Yo y el Otro. La diacronía surge de la absoluta diferencia de la unicidad tanto de la subjetividad como de la otredad, son incomparables, inasumibles.

⁸ Esta concepción de la subjetividad como responsividad y responsabilidad se desarrolla en el 2 capítulo donde la subjetividad es un tránsito y un proceso que se irrumpe desde el cuestionamiento ético hacia un tiempo responsivo.

Con el primer capítulo, “*La subjetividad pathica*”, analizaremos con profundidad el papel que juega la afectividad en la concepción de la subjetividad en Levinas. En este sentido, en el primer apartado, llamado *El giro ético de Levinas: Crítica a la subjetividad totalitaria*, describe el análisis a una concepción de la subjetividad de la tradición ontológica de la filosofía donde el peso intelectualista y racionalista de la naturaleza humana conlleva a la inautenticidad de los seres, donde ellos pierden su unicidad, su diferencia más propia entre los mismos, ya que los iguala a una esencia común.

En el segundo apartado, titulado *La identificación del sujeto: corporalidad, economía y afectividad*, mostraré que la afectividad es un concepto fundamental para comprender la responsividad, pues, gracias a este el Mismo entabla, transita y se constituye a partir de la Otredad. La estructura responsiva hace de la subjetividad una ipseidad afectiva que separa y se relaciona con la Otredad, que afecta la sensibilidad del sujeto el sufrimiento del Otro antes de todo pensamiento, concepto o categoría.

La afectividad, entendida desde Levinas, establece una relación esencial con la responsividad y la pedagogía al ser el punto de partida para la apertura ética hacia el Otro. En la relación con lo Otro, la afectividad se manifiesta como la capacidad de percibir y responder al sufrimiento y la vulnerabilidad del Otro, lo que constituye la base de la responsividad. Esta última, entendida como el acto de dar respuesta, no es una acción meramente racional, sino una respuesta que emerge desde la sensibilidad afectiva ante la presencia del Otro, reconociendo su diferencia y su llamado.

En el ámbito pedagógico, la afectividad se convierte en un componente clave de la formación socio-afectiva de los estudiantes. Es a través de las emociones y la sensibilidad que los educandos pueden conectar con la experiencia del Otro y desarrollar una ética de la

responsabilidad. En los contextos escolares, esto significa que el encuentro con el Otro no se limita a la transmisión de conocimientos, sino que involucra el reconocimiento de las emociones y la solidaridad hacia los demás como una dimensión central del aprendizaje. La pedagogía, por lo tanto, debe integrar prácticas que fomenten este tipo de encuentros afectivos, permitiendo que los estudiantes desarrollen competencias emocionales que les ayuden a relacionarse de manera ética y solidaria con quienes les rodean.

Así, la relación entre afectividad, responsividad y pedagogía subraya que la educación no solo debe formar intelectos, sino también subjetividades capaces de responder al sufrimiento y las necesidades del Otro. Esto contribuye a una transformación social en la que los estudiantes aprendan a reconocer la diferencia, a resolver conflictos de manera pacífica y a construir relaciones más solidarias y humanas en su entorno.

En el tercer apartado, llamado *La proximidad responsiva*, el encuentro entre la subjetividad y el Otro es fundamental para la responsividad como concepto que Bernhard Waldenfels desarrolla en gran parte de su obra filosófica, el cual tiene como base la filosofía de Levinas y nos remarca de la necesidad que hay en las aulas del encuentro y recibimiento de la diferencia dentro del fenómeno educativo. Para ambos filósofos es fundamental la relación con lo absolutamente Otro, lo extraño, desplazando una concepción de una subjetividad totalitaria, solipsista e intelectualista donde se privilegia el conocimiento y las notas del aula que en la relación que hay entre educando-educando y educando-educador.

La responsividad no busca el aislamiento y la centralidad de la subjetividad donde la calificación sobre conocimiento sea el objetivo de la educación, más bien, aporta una comprensión de la naturaleza humana como una relación de *proximidad* con y para el Otro. La responsividad contribuye a la formación en contextos evaluativos al desplazar el énfasis

exclusivo en las calificaciones y el rendimiento académico, promoviendo una concepción más relacional y ética del proceso educativo. En lugar de centrarse únicamente en el conocimiento objetivo y la competencia individual, la responsividad pone en primer plano la relación entre educando y educador, así como entre los mismos educandos, reconociendo que la formación no puede reducirse a un acto aislado de adquisición de saberes, sino que es un encuentro ético con el Otro.

En contextos evaluativos, esto implica reconsiderar la evaluación como un acto meramente técnico para medir resultados, transformándola en un espacio de diálogo y proximidad, donde se privilegia el desarrollo integral del estudiante y su responsabilidad hacia los demás. La responsividad, en este sentido, propone que las evaluaciones no sólo identifiquen lo aprendido, sino también el compromiso del educando con su comunidad y la capacidad de responder a los desafíos colectivos, reconociendo al Otro en su diferencia y necesidad.

Así, la evaluación desde una perspectiva responsiva no aísla al estudiante como sujeto centralizado y autónomo que acumula méritos individuales. Más bien, la formación, incluso en las prácticas evaluativas, se concibe como un proceso de construcción ética y social, donde el desempeño académico se conecta con la capacidad de *ser-para-el-Otro* y de contribuir a una convivencia más justa y solidaria. Este enfoque amplía el propósito de la educación al integrar el reconocimiento y la responsabilidad como elementos centrales de la formación humana.

La subjetividad *pathica*, que tiene como base fundamental la afectividad, se constituye por la *proximidad*, no se da por la relación analógica de la subjetividad, es decir, concebir al Otro como un otro-Yo (alter-ego), sino por su constante dejarse afectar por la irrupción del Otro. La subjetividad, desde esta perspectiva, es de una naturaleza afectiva donde el *pathos* es el

acontecimiento fundamental donde el lenguaje y la conciencia no parten de la interioridad centrada en sí misma, sino que su origen está en otro lado. “La singularidad (...) se debe a la aceptación de elementos extraños, que se escapan de nuestro control” (Waldenfels, 2006, pp. 28-29) Lo *páthico* de la subjetividad no depende de mi dominio, no se origina en mí, se origina fuera de toda intencionalidad e iniciativa. La subjetividad pathica como ipseidad afectiva, se asienta en la capacidad del sujeto para ser afectado, para sentir la responsabilidad y la urgencia del llamado del Otro. Este llamado, sintetizado en la expresión "No matarás", no solo establece un mandato ético fundamental, sino que configura al sujeto como una entidad que se define por su inclinación a responder. La subjetividad pathica, por tanto, no es simplemente un receptáculo pasivo de emociones, sino un espacio donde la afectividad deviene en acción ética, transformando la sensibilidad en una disposición responsiva. Así, la responsividad no es solo una reacción condicionada; es una respuesta deliberada y comprometida que reconoce al Otro en su alteridad absoluta y le otorga prioridad.

Después de haber analizado la concepción de la subjetividad *pathica* como ipseidad afectiva, en la segunda y última parte titulada *La subjetividad responsiva*, busco relacionar la afectividad propia del sujeto descrita en el primer concepto con el concepto de responsividad, como *dar respuesta*. La noción de responsividad como "dar respuesta" se vincula profundamente con la constitución ética de la subjetividad que Emmanuel Levinas desarrolla en su pensamiento. En este sentido, dar respuesta no se limita a una acción reactiva o meramente comunicativa; es, en cambio, un acto de responsabilidad radical hacia el Otro, una apertura a su llamado que no puede ser ignorado ni pospuesto. La responsividad emerge como una forma de existencia que trasciende la autocomplacencia del sujeto para situarlo en un terreno ético, donde su ser está inevitablemente ligado al reconocimiento de la vulnerabilidad y necesidad del Otro.

En *Paz y Proximidad*, Levinas propone una crítica a las concepciones tradicionales de la paz entendida como un estado estático, silencioso y armonioso, donde la subjetividad se encierra en sí misma, imponiendo su propia idea de verdad a los demás. Esta paz, al ser una "armonía forzada", niega la diversidad y la alteridad, pues presupone que el orden y la tranquilidad provienen de la imposición de una verdad universal, sin espacio para la pluralidad y el encuentro con el Otro. Levinas, por el contrario, concibe la paz como un acontecimiento dinámico, que surge en la proximidad y la responsividad ética hacia el Otro⁹, es decir, en la apertura a su rostro y en el reconocimiento de su vulnerabilidad.

El primer apartado de este segundo capítulo titulado como *La duda responsiva: de la justificación a la justicia* propongo junto con Levinas que la revelación del Otro hacia la subjetividad conlleva a un cuestionamiento del orden ético, donde la duda no es hacia la exterioridad, sino que se da gracias a ella, la interioridad de la subjetividad se cuestiona a sí misma por medio de la exterioridad del rostro. El descentramiento de la subjetividad es un acontecimiento fundamental para que haya Paz, la subjetividad justifica su existencia saliendo del centro para reconocer la pluralidad y la centralidad del Otro en la Ética como Filosofía Primera, y sobre todo en la existencia misma, como un *a priori ético* que llama a la vida. La subjetividad que duda sobre sí misma la libera de la carga de ser la centralidad de la filosofía, ver el sufrimiento del Otro a causa del ego centralizado es buscar responder éticamente su muerte¹⁰.

⁹ Desde el componente pedagógico, esta visión crítica de la paz tiene una profunda implicación en la educación. Una pedagogía basada en una "paz silenciosa" corre el riesgo de convertirse en un instrumento de uniformidad y control, donde los estudiantes son sujetos pasivos, receptores de una verdad preestablecida e incuestionable. En cambio, la propuesta de Levinas invita a una educación que promueva el diálogo, el cuestionamiento y la interacción como ejes fundamentales del proceso educativo. La paz, en este contexto, no es la ausencia de conflicto o debate, sino la capacidad de convivir con las diferencias, reconociendo la alteridad de los estudiantes y permitiendo que sus voces y experiencias configuren el espacio educativo.

¹⁰ Esto significa que un ego centralizado es un sujeto solipsista, que todo lo reduce a su comprensión, control y dominio. La duda sobre sí misma implica que la subjetividad se cuestiona y descentra, renunciando a su posición de supremacía para abrirse a la alteridad del Otro. En este sentido, la duda de la subjetividad no es solo una crisis intelectual, sino una apertura ética. Al dejar de considerarse el centro de todo, la subjetividad es capaz de ver al Otro no como un objeto de conocimiento o dominio, sino como un ser vulnerable cuya existencia interpela directamente.

La interpelación del Otro en la Didáctica, la Educación y la Pedagogía exige un cambio radical en la forma de concebir el proceso educativo, ya que introduce una dimensión ética que desafía el egocentrismo y la autorreferencialidad del sujeto. La revelación del Otro, en su desnudez y vulnerabilidad, constituye una llamada ética que demanda una respuesta responsable y crítica. Este encuentro implica cuestionar no solo el ejercicio de la libertad individual y el poder del docente, sino también los métodos pedagógicos que perpetúan relaciones unilaterales. En este sentido, la educación debe superar su función meramente instrumental y abrirse a un pensamiento ético-crítico, en el que el reconocimiento del Otro sea el fundamento de la socialidad y el aprendizaje.

Desde esta perspectiva, la Didáctica y la Pedagogía deben centrarse en la relación con la alteridad, promoviendo prácticas que reconozcan y respeten la diversidad en el aula. La subjetividad, entendida como responsiva y relacional, revela que la constitución del ser humano depende del encuentro con el Otro. Esto exige que la enseñanza no se limite a la transmisión de conocimientos, sino que se transforme en un espacio de diálogo y escucha, donde el docente y el estudiante se interpielen mutuamente. El pensamiento crítico, entonces, no es solo una habilidad intelectual, sino una actitud ética que cuestiona las estructuras de poder, fomenta la solidaridad y orienta la educación hacia la justicia y la responsabilidad social.

En definitiva, la interpelación del Otro en el ámbito educativo abre la posibilidad de humanizar la enseñanza al situar al estudiante como un sujeto de derecho, con voz y singularidad. El docente, al aceptar su responsabilidad ética, se convierte en un mediador que promueve la participación activa de los estudiantes y la reflexión crítica sobre el mundo que habitan. Esta ética

El sufrimiento del Otro, fruto de un egoísmo que ha invisibilizado su diferencia, revela la necesidad de una respuesta ética. Responder "éticamente" significa asumir la responsabilidad por el Otro, reconociendo su dignidad y buscando acciones concretas que puedan "aplazar su muerte" (en términos levinasianos), es decir, aliviar su vulnerabilidad y evitar la violencia ontológica que lo reduce a lo Mismo.

de la alteridad transforma la educación en un acto profundamente humano, donde el pensamiento crítico surge como respuesta a la necesidad de construir una sociedad más justa, solidaria y plural. En consecuencia, la enseñanza se redefine como un compromiso ético-político, donde el respeto y la apertura hacia el Otro se convierten en el núcleo del proceso educativo.

En el segundo apartado del segundo capítulo, titulado *El lenguaje responsivo: el encuentro como primer lenguaje*, la subjetividad como ipseidad afectiva y responsiva en la ética levinasiana se refiere a la naturaleza constitutiva del sujeto como un ser singular (*ipseidad*), pero a la vez afectado y llamado por el Otro. La ipseidad no es aquí una afirmación cerrada de la identidad propia, sino una separación necesaria que permite el encuentro con el Otro. Esta separación no es sinónimo de aislamiento, sino que habilita la apertura y la afección que el Otro provoca. La subjetividad es, por tanto, afectiva porque está marcada por la vulnerabilidad y la sensibilidad hacia la alteridad; y es responsiva porque esa afectación conlleva una inclinación ética a responder al llamado del Otro. La respuesta surge desde una pasividad radical, previa a cualquier cálculo o intencionalidad consciente.

Por otro lado, cuando se afirma que la subjetividad responsiva es la respuesta hiperbólica de la Bondad del Ser, Levinas nos lleva a entender la responsividad como una respuesta desbordante y desinteresada que no puede ser medida o contenida dentro de parámetros racionales. La hipérbole aquí no es una exageración, sino un movimiento que sobrepasa la lógica del intercambio o de la reciprocidad. Es la disposición del sujeto a ponerse en deuda infinita con el Otro, reconociendo su fragilidad y respondiendo a su llamado sin esperar compensación. Esta Bondad del Ser no remite a un ser ontológico, sino a una dinámica ética que hace que el sujeto se desplace más allá de sí mismo en una entrega radical hacia el Otro.

En el tercer apartado, titulado *El tiempo responsivo: el pasado inmemorial y el futuro fecundo*, explicamos que el responsabilizarse de la muerte del Otro es la *respuesta bondadosa*

que la subjetividad irradia sin obligación o dominación pero que tiene una *intención trascendente* que cambia toda noción de una moral pura y universal que responde a la inmediatez sincrónica del presente. Para la ética que propone Levinas es una ética hacia el futuro que prolonga el tiempo o la existencia para evitar la muerte del Otro. el ‘No Matarás’ es el fundamento ético de la educación, la proximidad que se da necesariamente en el encuentro con la vulnerabilidad del Otro es el primer llamado a la Justicia y a la Paz que son fundamentos de la consciencia misma de la subjetividad. (Levinas, 1995, 151).

Finalmente en uno de los apartados de este segundo capítulo propone la concepción de la Paz como un acontecimiento ético-pedagógico que converge en la formación de una humanidad diversa, plural, abierta, transformacional y solidaria. El ‘No Matarás’ como primer mandato para la Paz debe ser practicado en clases y espacios educativos, porque este mandato se traduce también en ‘hacer lo posible para que el prójimo no muera’. La esencia de la Paz reside en una subjetividad que es una *responsabilidad-para-con-el-otro*, el cual el sujeto no puede evitar, pues está presente el grito del sufrimiento del Otro. La exposición del Rostro del Otro es una expresión de su sufrimiento más propio y que, a su vez, me asigna la responsabilidad de asumir como propia su muerte, de prolongar el tiempo para su vida y de acoger su sufrimiento evitando que lo padezca en soledad. La expresión del Rostro es un mandato hacia mi propia subjetividad de partir de la relación elemental que es la socialidad originaria, de no abandonar(se) al Otro en su destino mortal.

La concepción de Paz como responsividad en Levinas tiene alcances importantes en el ámbito político, histórico y económico, sin embargo en esta monografía se propone que la Paz como primer lenguaje debe desembocar en que la sociedad colombiana condenada a la soledad *aprenda y enseñe* a vivir en paz. Por ello, una de las conclusiones más importantes de este trabajo es que la Paz es un principio que debe ser enseñado a la sociedad colombiana. Bajo esta

perspectiva la educación implica un trabajo pedagógico profundo en las afectividades y las respuestas del sujeto en sus relaciones sociales, políticas, familiares, escolares etc. y los conflictos surgen en su cotidianidad.

La filosofía de Levinas nos permite buscar por medio de la ética responsiva una fundamentación para una pedagogía para la Paz. A pesar que, no hace una reflexión explícita y profunda sobre la educación como posibilidad para la Paz, en su pensamiento implícitamente hay una concepción sobre la relación alumno-maestro. La ética de Levinas desemboca en una pedagogía para la Paz, que establecería una sensibilización y responsabilización frente al sufrimiento del Otro. El Otro en su absoluta alteridad nos sensibiliza a que es el Maestro que nos enseña a responsabilizarnos de la respuesta frente al grito de sufrimiento del Otro. Por esto, en las conclusiones quiero aportar un fundamento ético para la pedagogía a partir de la conceptualización de la responsividad para hablar de una ética pedagógica para la Paz.

1. LA SUBJETIVIDAD PATHICA: ENTRE LA IPSEIDAD, LA AFECTIVIDAD Y LA PROXIMIDAD.

1.1 GIRO ÉTICO DE LEVINAS: LA CRÍTICA A LA SUBJETIVIDAD TOTALITARIA

En toda su obra Emmanuel Levinas se propone construir un giro ético de la filosofía, donde plantea la reformulación de la subjetividad superando una concepción egológica y totalitaria de la existencia humana. La invitación de la filosofía levinasiana es el cuestionamiento de la posición privilegiada, egoísta y solitaria del Yo en su conocer, poseer, trabajar y gozar, que invita a la subjetividad a que asuma un ejercicio de responsividad ética, que consiste fundamentalmente en responder al llamado que surge del clamor de la Otredad. La responsividad ética consiste en recibir y responder a la expresión de una vulnerabilidad, para responsabilizarse sobre la muerte y el sufrimiento del Otro, volviéndose una condición fundamental para la Paz.

En la tradición filosófica, el conocimiento del Ser ha sido el sentido de la cuestión de la filosofía misma, posicionando a la ontología, en cuanto estudio del ente en cuanto es, como el privilegio y el centro de ella. La inteligibilidad del ser es el camino de la sabiduría, porque define al ser en cuanto es. La *vida contemplativa*¹¹ en Occidente es privilegiada en la historia de la filosofía basada en la concepción ontológica y onto-teológica de Aristóteles, que supone la absorción de la diferencia por medio de la inteligibilidad de discernir el Ser del no-ser, demostrada por la quietud que la contemplación genera en el alma. La racionalidad filosófica impone la inmanencia de lo real en la Razón, la quietud de la generalidad del Ser por encima de la diferencia entre la subjetividad y los otros. El aquí-ahora de la racionalidad en búsqueda de

¹¹ Arendt 2009, p. 29

evidencias supone el privilegio del *presente inmanente* frente al *pasado inmemorial* y el *futuro fecundo*, porque ellos son solo re-presentaciones de la inmanencia, de las máscaras de lo Mismo.

La *soberanía ególatra de la subjetividad* se refiere al dominio absoluto y autoafirmativo del Yo, que pretende erigirse como el centro del sentido y del Ser, absorbiendo o subordinando todo lo que le es ajeno, incluida la alteridad del Otro. Una zona limítrofe en la que esta soberanía se ve cuestionada es precisamente el encuentro con la Revelación del Otro, un acontecimiento que desborda las categorías del sujeto y que no puede ser comprendido ni asumido desde la lógica dominadora de la subjetividad. La muerte y el sufrimiento del Otro, en su carácter radical y finito, revelan el límite del poder del Yo y exponen la vulnerabilidad compartida, inhibiendo así el impulso auto-referencial de la subjetividad egocéntrica.

Desde esta perspectiva, la filosofía tradicional, entendida como una ideología del Mismo, ha operado históricamente bajo una lógica de absorción y violencia hacia el Otro. Como lo señala Derrida en *La escritura y la diferencia* (1967), especialmente en el capítulo *Violencia y Metafísica*, la crítica de Levinas a esta tradición parte del reconocimiento de una violencia ontológica estructural que subyace en la filosofía occidental, desde Parménides y Platón hasta Husserl y Heidegger. Esta violencia consiste en centralizar el Ser en el existente, excluyendo o negando al Otro en su alteridad radical. La *soberanía ególatra de la subjetividad*, entonces, refleja esta obsesión por reducir lo diferente a lo igual, un proceso que anula la singularidad del Otro a subordinarse a las categorías del Yo.

La *soberanía ególatra de la subjetividad* se sostiene desde la inteligibilidad de la Razón que implica la relación con la libertad, ya que la Razón tiene como reconocimiento de su ser en la libertad de apresar los objetos desde el sentir y el querer. La modernidad construye su proyecto filosófico en la identificación del ser y del saber: “*La Sabiduría de la filosofía primera* se reduce a la conciencia de sí” (Levinas, 2006, p. 13), la libertad de afirmar la presencia del Yo como

centro de toda significación y subordinación del Mundo y la alteridad. La libertad constituye, desde este punto de vista, la verdad. La verdad como una satisfacción del concepto impuesto por el sujeto que domina el objeto.

Los desarrollos posteriores del principio centralizador y totalizador que parte de Parménides con su Ser es lo que es, partiendo, por ejemplo, Platón en su diálogo *El Sofista o del Ser*, diálogo que es una disputa entre el extranjero de Elea y el discípulo de Parménides, quien somete al no-Ser dentro de la dinámica totalitaria del orden del Ser y lo reduce a algo relativo a una no verdad. Aquí, el otro en su devenir es relativo a lo que la Mismidad de la Totalidad es. La dialéctica (tanto platónica como hegeliana) reproducen el principio parmenidiano de establecer al Ser como principio y centro, absorbiendo al Otro dentro de la Totalidad de lo Mismo. La *huella griega* es el origen de la filosofía y los pasos que siguen caminando a través de la historia y el pensamiento no escapan a dicho origen. A pesar de que la tradición filosófica ha intentado romper con la totalidad solipsista del Ser sigue latente esta “violencia ontológica” de excluir, absorber o conceptualizar (reemplazando) la Otredad dentro de lo Mismo. Los intentos de superación de esta tradición filosófica son meramente *asesinatos simbólicos de la Otredad*, que a la final no logran escapar de este eterno asesinato del Otro.

La *huella griega* que aún camina, el eterno retorno del asesinato del Otro, llega hasta la filosofía del siglo XX representada en Edmund Husserl con su fenomenología y en Martin Heidegger con su “ontología fundamental”. Dos filósofos que influyen de manera considerable en el pensamiento de Levinas. Por un lado, el padre de la fenomenología reconocía en la huella griega, específicamente de Platón como “el instituidor de una razón y de una tarea filosófica cuyo *telos* dormía todavía en una sombra” (Derrida, 1992, p. 114). El primado del análisis de la consciencia pura y teórica en la fenomenología husserliana busca aprehender las estructuras

trascendentales y funciones de la conciencia para comprender el cómo se da y se constituye la objetividad del mundo por parte de la subjetividad. Por otro lado, Heidegger considera que la huella griega es “el momento en que el pensamiento se olvida y se determina en filosofía” (Derrida, 1992, p. 110). Para Heidegger la filosofía es donde el *logos* aparece y debe ejercerse, porque sólo así se podría volver al elemento griego, “el pensamiento griego del ser”. Aunque existan diferencias entre estos dos filósofos, ambos convergen en el camino de la huella griega. Por ello nos dice Derrida que “La diferencia es fraternal en la descendencia, sometida por entero a la misma dominación. Dominación de lo mismo, también, que no se borrará ni en la fenomenología ni en la ‘ontología’” (Derrida, 1992, p. 110).

Las reflexiones filosófico-ontológicas, al parecer abstractas, entran en la farsa de la política y la guerra como experiencia y expresión pura de la subjetividad egocéntrica. La exclusión hacia el Otro está fundamentada en un andamiaje ontológico. Nos dice Levinás que la Ontología “es una filosofía de la injusticia” (Levinas, 2002, p. 70) porque se ha dedicado en sus investigaciones no a cuestionar al Yo en su Mismidad con relación a lo que lo desborda, sino a afirmarse e incluso a imponerse sobre la Otredad. Esta *filosofía del poder* se basa en un vínculo totalitario de relaciones epistémicas y existenciales, dado que en ella “subordina la relación con el Otro a la relación con el ser en general [...] permanece en la obediencia de lo anónimo y lleva, fatalmente [...] a la tiranía” (Levinas, 2002, p. 70).

De esta forma, la filosofía no son reflexiones abstractas, ajenas e inocentes de lo que pasa en la realidad social, económica y política; más bien la filosofía y el poder han tenido una vieja amistad oculta: dice Derrida “toda la tradición filosófica en su sentido profundo estaría ligada a la opresión y el totalitarismo de lo mismo” (Derrida, 1992, p. 124). La filosofía es, en este sentido, “un ejercicio teórico-ideológico de violencia” (Ramírez, 2017, p. 126) donde la inocencia y la

neutralidad del pensamiento sólo son un ocultamiento, unas máscaras de estructuras subjetivas que contribuye al derramamiento de sangre y la exclusión de la pluralidad.

La obra *Totalidad e infinito* de Levinas es una invitación a salir de sí, a liberarse de la totalidad solipsista del Ser. Para Levinas, la relación ética es la trascendencia absoluta; esta tiene como *a priori* el encuentro cara a cara, sin “ontología previa”. El Rostro del Otro, entendido como la expresión de la corporalidad en su desnudez, manifiesta una vulnerabilidad que no solo revela la condición *pathica* de la subjetividad, sino que también la interpela y exige una respuesta. Aquí, la *pathos* remite a la pasividad radical, una condición fundamental de la subjetividad que la hace receptiva al sufrimiento, a la alteridad y al llamado del Otro. Mientras que los afectos, por su parte, implican las modulaciones emocionales y sensibles que emergen de esta pasividad, constituyendo el medio por el cual el sujeto se conmueve y se abre a la responsabilidad.

La relación con el Otro, en esta clave, se convierte en una apertura de sentido, un desbordamiento del sujeto hacia lo desconocido, a través de la responsividad: un *ser-responsable-para-con-el-Otro* que constituye el lenguaje y la paz. La socialidad, entonces, no es un vínculo entre iguales ni una totalidad cerrada, sino una relación asimétrica de responsabilidad con un absolutamente Otro, una infinitud que escapa a la totalidad.

En este capítulo, se busca redefinir la subjetividad a partir de la afección, es decir, la capacidad sensible de conmoción ante el Otro, y de la condición *pathica*, que expresa la pasividad constitutiva del sujeto. Este giro, inspirado en la obra de Levinas, conlleva una deconstrucción y una “defensa de la subjetividad” (2002, p. 52), proponiendo una subjetividad

abierta y vulnerada que encuentra su sentido más profundo en la respuesta ética al llamado del Otro.

1.2 LA IDENTIFICACIÓN DEL SUJETO: CORPORALIDAD, ECONOMÍA Y AFECTIVIDAD.

Comencemos a establecer que para Levinas la identificación del sujeto no es abstracta, es económica y corporal, identidad que se sustenta y existe interiormente (2002, p. 61). La posibilidad de sostenerse es gracias al poder, el sujeto puede existir porque puede sostenerse. Para que el sujeto pueda existir tiene que tener condiciones para elegir y ejercer su libertad, libertad que supone condiciones para su despliegue. Las condiciones económicas y corporales del sí-mismo permite una soberanía y dominación del mundo y del otro que queda a la disposición absoluta del Yo (Levinas, 2002, p. 61) Este proceso de identificación se da en los ámbitos de la corporalidad, la morada, la fábrica y las posesiones. (Levinas, 2002, p. 61) Ellas no son simples oposiciones y similitudes con el otro, sino más bien la constitución propia del yo, como un egoísmo originario.

El giro que da Levinas en su concepción sobre la subjetividad reside en que la separación está basada en la unicidad, que es la absoluta alteridad, diferenciando el sujeto de los demás entes y del mundo, rompiendo con el *Hay*¹². Esto implica una resistencia a la totalidad mediante el psiquismo que es la constitución misma de la sensibilidad de la subjetividad, como un rechazo mismo a la subjetividad totalitaria. La subjetividad, para Levinas, empieza en un modo de ser hedonista donde el goce de sí y del mundo logran identificarse y distinguirse de la materia

¹² El 'Hay' es un concepto fundamental en el pensamiento de Levinas, porque a partir de él despliega su crítica a la filosofía de Heidegger. El 'Hay' es el momento en que el existente no se diferencia de la dinámica general del Ser, es la absorción de la diferencia, un "*existir sin existentes*" (Levinas, 1993, p. 83) Es una afirmación en tercera persona, donde el anonimato es absoluto, y conlleva a una absoluta indiferencia entre los existentes. Es el movimiento anónimo del Ser, neutralidad e impersonalidad.

anónima del *Hay*. Sin embargo, puede darse la posibilidad de que esta etapa de la subjetividad hedonista llegue al extremo de la separación radical de la sensibilidad empujando a la subjetividad al solipsismo y la indiferencia hacia el otro. La separación “es una modalidad de una vida interior” (2002, p. 77), un acontecimiento en el ser que reduce y absorbe a la absoluta alteridad.

En este sentido, la separación implica que el goce no es solamente ingenuidad ensimismada sobre sí mismo, sino “explotación hacia el otro” (2002, p. 135) ya que, para poder gozar necesito, por medio de la economía y el trabajo, romper la alteridad para alimentarse y existir. Sólo es el sujeto quien puede satisfacer sus necesidades, él es “capaz de satisfacerse” (2002, p. 136) por medio del trabajo, la posesión y el goce. La categoría del goce en el yo, permite visualizar unidad, en su soledad y aislamiento que configura su ipseidad por medio de la afectividad, el trabajo y el poseer que va en contra de la centralidad de la totalidad.

Por ello, nos dice Levinas que “la ipseidad del Yo consiste en quedar fuera de la distinción de lo individual y de lo general” (2002, p. 137) La separación sensible del yo es ruptura con el sistema de la totalidad de categorías que ubican la unicidad en determinadas categorías y relaciones analíticas. La subjetividad en su goce de sí rompe con todo concepto. La felicidad del goce, el egoísmo de la vida, el *vivir-de...* demuestra la soberanía totalitaria, y a su vez, la dependencia y la separación del Yo, con lo Otro. A pesar de que la soledad rompe con la totalidad, la subjetividad se enrosca hacia sí misma en un movimiento que realiza el goce. Y esta soledad sólo puede ser rota por la revelación que cuestiona desde el Otro. Es una exaltación al ente y no depende de una comprensión del ser en general preestablecida en la totalidad. El ‘Yo’ no es persona que lleva como expresión la esencia en común del ser anónimo, no es una voz anónima que se manifiesta en el existir del existente, donde se ignora su ser más propio. Más

bien, lo que piensa Levinas es el abandono de tomar como identidad esta voz anónima para encarar un encuentro auténtico con el Otro en su diferencia más propia y absoluta.

Habitar lo interior es gozar, sentir, dejarse afectar del mundo. La experiencia en el interior no es de una interpretación de un modo de ser, sino el sentir, la afectividad que brota y nace del egoísmo del Yo. La sensibilidad entendida desde el goce en Levinas denota no una sensibilidad que va en el sostenimiento del pensamiento sino del orden del sentimiento, la sensibilidad como afectividad propia de la subjetividad. La sensibilidad no está en función de tener una conexión con el mundo, sino de estar-contento en la existencia. Este estar-contento es una "sensibilidad ingenua que se basta en un mundo insuficiente para el pensamiento." (Levinas, 2002, p. 155)

El Otro aparece como una revelación a la subjetividad, no mediante confrontación o analogía, pero sí como lo absolutamente diferente se expresa y la afectividad lo recibe. La revelación del Rostro implica que se irrumpa el tiempo y la existencia interior de la subjetividad. La Otredad para poder revelarse tiene como condición la afectividad de la subjetividad. La relación con la Otredad es una relación que inicia antes de la subjetividad, pero parte de la interioridad de la subjetividad, la unicidad de cada ente se basa en el pluralismo de ser absolutamente diferente al Otro. La revelación del Rostro del Otro es una relación con la subjetividad, un sujeto que recibe y es afectado por un llamado, lo cual supone que como dice Levinas el "pluralismo supone una alteridad radical del otro que yo no concibo simplemente en relación a mí, sino que afronto a partir de mi egoísmo" (2002, p. 140). Pero, el egoísmo aquí no es una negación del Otro, sino que es el goce de la subjetividad que se satisface de los objetos, donde el mundo se adapta y centra desde y para la subjetividad.

La sensibilidad como goce no sólo se sumerge en el elemento, en el goce de las cosas, sobre todo es afectividad, la afección de lo sensible. De esta forma Waldenfels define la afección a partir del *pathos* como "significa que estamos siendo afectados por algo" (2006, p. 27) El

pathos necesita del acontecimiento: la revelación del otro. “El *pathos* es un acontecimiento, pero un acontecimiento de un tipo especial que le sucede a alguien” (Waldenfels, 2006, p. 28) En la afección se plantea la relación y la pregunta por el quién, no por el qué, sin embargo, encierra un misterio en la respuesta pues ella no se puede dar teóricamente o partiendo de juicios analógicos del Yo. El *pathos* es una constitución de la subjetividad causado por lo externo o extraño.

Aquí el mundo no es objetivación que se orienta la subjetividad, más bien permite el goce en el mundo que habita. Los elementos que permiten mi goce solo los encuentro en la interioridad, en el despliegue de la Mismidad, una relación del Yo con las cosas. Cuando la subjetividad reconoce que su goce depende de la determinación de mi libertad, el mundo sensible no representa un fracaso de ella (como se plantea en la dicotomía entre el mundo de la libertad y el mundo de la naturaleza en I. Kant), sino el sustento mismo de un mundo para mí.

Desde esta perspectiva somos lo que somos gracias a aquello que no somos. La identidad del sujeto se construye a través de las experiencias extrañas a él. La subjetividad se constituye sino con elementos que no surgen de la interioridad, sino que es de *otro lado*, desde un mundo que está fuera de lo subjetivo, de una alteridad que se expresa en el rostro del Otro que se revela frente a ella, hasta utensilios de los cuales goza, trabaja y posee:

Se trata de un hablar y también de un hacer que no queda limitado a sí mismo, sino que comienza en otro lado y por ello siempre lleva consigo rasgos de una inspiración extraña. La singularidad (...) se debe a la aceptación de elementos extraños, que se escapan de nuestro control (Waldenfels, 2006, pp. 28-29)

La identidad que el lenguaje proporciona al mundo, a la ipseidad y al Otro parte de un lugar que no corresponde a la interioridad de la subjetividad. Más bien, la Alteridad absoluta de la Otredad permite que haya aceptación de algunos elementos que utiliza y goza del mundo dentro de la Mismidad, y a su vez, entes absolutamente diferentes que escapan al poder de la

interioridad. La perspectiva propuesta por Levinas junto con Waldenfels reconoce los alcances y límites de la subjetividad mediante la ética, lo que ella puede gozar y dominar en el mundo como también la relación originaria y excedente con la Otredad.

Para Levinas, la relación ética con el Otro no se puede reducir a los conceptos tradicionales de la moralidad o la pedagogía, ya que no se fundamenta en la reciprocidad o las categorías previamente establecidas en la filosofía occidental. La ética es, según Levinas, "un acontecimiento radical que trasciende cualquier sistema de pensamiento" (Lippitz, 1994, p. 81), porque se origina en la alteridad absoluta del Otro, quien irrumpe en el mundo familiar del Yo y lo desestabiliza. Este encuentro ético no es meramente cognitivo o racional, sino una experiencia profundamente afectiva que genera una respuesta ética inmediata en el Yo, sin estar planificada o razonada de antemano.

Levinas subraya que es necesario mantener una separación radical entre el Yo y el Otro. Esta separación "no permite reconocer al Otro como un alter-ego, un 'otro-yo', porque no puede ser comparado conmigo mismo" (Levinas, 1994, p. 83). El Otro no es simplemente una extensión de mí, sino una entidad absolutamente diferente. En esta relación de separación, no hay unicidad o reciprocidad, sino una pluralidad que define la existencia misma. La relación ética, por lo tanto, es posible precisamente porque el Otro no puede ser totalizado o asimilado a los marcos de pensamiento preexistentes del Yo.

En este sentido, Lippitz explica que la ética "acontece principalmente como situación que me concierne como sujeto. Y yo choco con el Otro, que es y permanece para mí absolutamente extraño. Sin embargo, soy responsable de él, experimentó una exigencia ética que se articula sin que esté ligada a una obligatoriedad dada previamente" (Lippitz, 1994, p. 82). Esta

responsabilidad no surge de un mandato exterior o de una obligación racional; es una respuesta espontánea e inevitable ante la presencia del Otro, que afecta directamente al Yo en su núcleo.

La ética en Levinas también implica una ruptura con el tiempo cronológico y los sistemas lógicos tradicionales. La relación con el Otro es diacrónica, en el sentido de que "se da en una temporalidad distinta" (Levinas, 1994, p. 84), no lineal ni previsible, lo que rompe con las categorías de la filosofía tradicional. Lippitz utiliza el término "anacrónico" para referirse a esta temporalidad, en la que el Otro irrumpe en el tiempo del Yo sin aviso ni previsión, creando una relación de responsabilidad que escapa a cualquier sistema lógico o educativo.

Desde esta perspectiva, la educación tradicional, basada en la transmisión de conocimiento y la formación de sujetos autónomos y racionales, puede ser vista como un acto de alienación del Otro. Levinas critica este tipo de educación, ya que, según él, "toda educación racional, que tiene como finalidad la autonomía ética del individuo, sigue un plan educativo proyectado por el adulto, en el cual éste —aunque sólo sea provisionalmente— ejerce violencia sobre el niño" (Lippitz, 1994, p. 83). Esta violencia se manifiesta en la imposición de una identidad y un conocimiento que no respetan la alteridad radical del Otro, sino que buscan homogeneizar y asimilarlo a un sistema de pensamiento totalitario.

El llamado ético del Otro afecta directamente al Yo, "me afecta hasta la médula de mi identidad, de mi autoconciencia, me descentra y me carga con un peso que yo no he querido, ni previsto, ni planeado" (Lippitz, 1994, p. 81). Esta experiencia no sólo desestabiliza al Yo, sino que le ofrece una oportunidad de liberarse de su propio egoísmo y de la carga de su existencia autorreferencial. En el encuentro con el Otro, el Yo se ve obligado a salir de sí mismo, a abrirse a una relación de responsabilidad que lo redefine y lo transforma.

Una pedagogía ética basada en la filosofía de Levinas, se puede reconsiderar el papel de la educación. En lugar de centrarse en la transmisión de saberes o en la formación de un sujeto racional y autónomo, una pedagogía ética implica una apertura hacia la vulnerabilidad y la diferencia del Otro. Esta pedagogía sería capaz de romper el ciclo de alienación y poder que caracteriza a la educación tradicional, permitiendo que el aula se transforme en un espacio de encuentro auténtico, donde la educación no se trata solo de impartir conocimientos, sino de reconocer la alteridad y asumir la responsabilidad ética frente al Otro.

Ahora bien, de acuerdo con Ángel Garrido Maturano la concepción de afectividad cae, en la tradición filosófica, en una dicotomía. La primera concepción de la afectividad es que recae como “actos intencionales dirigidos a un objeto que le está dado (lo sentido)” (2011, p. 271) Pero, esta intencionalidad es una estructura que depende del entendimiento para no ser una captación oscura e incierta, como se ve en Kant, que afirma que los conceptos sin percepciones son vacías y las percepciones sin conceptos son ciegas. La segunda concepción de la afectividad se considera como una estructura autónoma y diferente al entendimiento y la voluntad los cuales hacen parte de la constitución humana en sí misma. Esta concepción encierra a la afectividad como meros estados psicológicos y subjetivos que no brindan un acceso claro a los objetos, sino que sólo hacen referencia al ámbito de la interioridad.

Garrido-Maturano, apoyado en Levinas, comprende la afectividad no sólo como corporalidad y el nuevo sentido de ella, sino también “la significación ética de la afectividad”, partiendo no de la intencionalidad o la reflexividad del sujeto, sino del carácter *pático* de la subjetividad y que tiene como lugar necesario la afectividad no en una estructura psicológica de la conciencia o la comprensión, sino directamente desde la corporalidad.

La corporalidad desde Maturano y la tradición levinasiana es entendida como “en tanto capaz de sentirse a sí mismo y, por ello, de ser afectado por algo otro.” (2011, p. 271). Esta concepción de la afectividad pone en dirección inversa la relación intencional: pues, ya no se remite el sujeto hacia el objeto, buscando un sentido a lo dado, sino que es la alteridad absolutamente diferente que sobreviene, revela y afecta al sujeto en su corporalidad. El *pathos*, la afectividad no es un sentimiento interiorizado y aislado y menos como estados psicológicos, sino como la revelación de la alteridad: la afectividad viene de fuera de sí mismo, “de un originario sobre-venir de la alteridad que a-fecta corporalmente, esto es, hace sentir-se (en acusativo) de un cierto modo al sujeto.” (2011, p. 273)

1.3 LA AFECTIVIDAD COMO PASIVIDAD Y VULNERABILIDAD. LA SENSIBILIDAD ÉTICA EN LEVINAS.

La subjetividad es ipseidad afectiva y sensible antes que identidad constitutiva. Levinas denomina psiquismo a esta ipseidad susceptible de ser vulnerada por la alteridad y capaz. “Por vulnerabilidad habrá que entender precisamente el encontrarse con sí mismo ya siempre susceptible de y expuesto a padecer gozo y sufrimiento.”(Garrido-Maturano, 2011, p. 275) Por tanto, de salir del auto-encierro en su propia identidad y relacionarse con el otro en tanto tal, al punto de llevar en sí al otro bajo los modos del goce y de la herida que ese otro in-fringe en mí.

Esta dialéctica entre la ipseidad y la alteridad pone entre dicho que el *Cogito* sea fundamento primero y último de sí mismo. Respecto a la tensión entre la ipseidad y la alteridad Ricoeur propone un “*trípode de la pasividad*”. El primer momento es la pasividad en el cuerpo propio, de nuestra carne, como mediación entre el sí mismo y el mundo. El segundo momento es la pasividad respecto a la alteridad del otro, desde una perspectiva de la intersubjetividad. Por

último, el tercer momento es la pasividad consigo mismo, desde una conciencia de sí, basada en criterios morales.

El cuerpo propio inicia como pasividad, y esta es necesaria para la responsividad. El pathos es fundamental, es la pasividad que permite sufrir, el sufrimiento se vuelve la base para superar la guerra. La subjetividad inicia como corporalidad y pasividad, pero no en un sentido ontológico-existencial o gnoseológico, sino plenamente ético. El cuerpo propio y el cuerpo viviente configuran *datos hyléticos*... El cuerpo propio vivido y fundamentado desde la ética funciona sobre "cómo lo otro lo afecta" (Garrido-Maturano, 1995, p.7) Aquí hay un giro ético donde la libertad también se redefine como libertad justificada o justificada, porque a través del cuerpo se afecta la sensibilidad del otro. La desnudez del cuerpo invoca la respuesta a esa afección. La afección, el pathos es fundamental en la corporalidad, porque en el cómo afecta lo Otro es necesaria la exposición y la desnudez del cuerpo, exposición y desnudez que invitan y se provocan desde otro lugar e invocan la "respuesta a esa afección" (Garrido-Maturano, 1995, p. 7)

La afectividad constituye las estructuras no-intencionales de la conciencia "conciencia pasiva como el tiempo que pasa y que me envejece sin yo" (Levinas 2006, p. 14) La existencia de la subjetividad está compuesta por la caída, donde se configura a elementos ya presentes e inmanentes de la historia, el saber y el trabajo. La pasividad de la conciencia no-intencional es la duración en el tiempo. Esta duración en el tiempo es una temporalidad de la presencia pura, pero "sin títulos, ni intenciones" (Levinas, 2006, p. 16) , ni tampoco nombre o alguna máscara que oculte la corporalidad.

La conciencia no-intencional no es un estar-en-el-mundo como en la conciencia intencional sino un estar en cuestión en el mundo. Nos dice Levinas que "en la pasividad

no-intencional (...) se pone en cuestión la justicia misma en la posición en el ser” (2006, p. 16) Y la puesta en cuestión coloca a la subjetividad “tener que responder por su derecho a ser” (Levinas, 2006, p.16) El lugar privilegiado que está la conciencia intencional comienza a cuestionar sobre su lugar en el mundo por la revelación del Otro y en la pasividad pura que se encuentra en la conciencia no-intencional.

Cabe preguntar, ¿qué recibe la pasividad pura en la conciencia no-intencional de la subjetividad? Para Levinas la pasividad pura recibe la revelación del rostro del Otro como expresión de una vulnerabilidad que escapa a toda forma de retrato o de imagen representable del Otro. La vulnerabilidad de la expresión del Otro es la exposición hacia la muerte y el sufrimiento. Esta vulnerabilidad no es simplemente una exposición de la mortalidad del Otro, también demanda de una respuesta de la subjetividad frente a este sufrimiento. La demanda de respuesta, el llamado a responder por la muerte que es asunto de la subjetividad que cuestiona su ser más propio. Incluso, Levinas va más allá, porque su noción de responsabilidad no parte de la interioridad, de responder por los propios actos de la subjetividad sino que parte de la exterioridad, “como si *el* yo estuviese consagrado al otro hombre antes de estar consagrado consigo mismo” (Levinas, 2006, p. 18)

La pasividad en relación a la alteridad del Otro no sólo remite a la oposición entre el sí mismo con otro absolutamente distinto, sino también como demostración de que la alteridad es “constitución íntima de su sentido” (Ricoeur, 1990, p. 365). La traslación analógica no sólo va de mí hacia el Otro, sino del Otro hacia a mí, esta última relación es lo que Levinas describe en toda su obra. Para Levinas el yo hacia el Otro repite el juego de lo Mismo, mientras que el Otro que se dirige hacia a mí presupone una ruptura, pues el Otro cuando se dirige hacia a mí no es con un fin

gnoseológico sino ético, donde la imputación moral lleva a la asunción de la responsabilidad del sufrimiento del Otro.

La expresión del rostro del Otro empuja al cumplimiento del mandato del “No Matarás”, empuja a mi subjetividad a ser “capaz de responder” (Ricoeur, 1990 p. 374) Levinas realiza una hipérbole no tanto en la duda, como en Descartes, sino que es la hiperbolización del mandato, de la responsabilidad. “La hipérbole aparece, en este sentido como estrategia apropiada para la producción del efecto de ruptura vinculada a la idea de la exterioridad en el sentido de alteridad absoluta” (Ricoeur, 1990, p. 375)

Nos dice Garrido-Maturano que “El “para-el-otro” mienta la pasividad de la exposición de un cuerpo que no puede dejar de estar ofrecido (y no de ofrecerse) al otro, de exponer su exposición misma y, así, decir, esto es, significar por sí mismo y en sí mismo su propia vulnerabilidad” (Garrido-Maturano, 2011, p. 275) Es decir, a partir del llamado y la revelación del Otro en su vulnerabilidad hacia a mí en mi cuerpo propio surge la responsabilidad. La revelación o la requisición por parte del Otro no surge porque me llame de manera explícita y directa, o una interpelación o en la exigencia de una ayuda. El Otro me llama y me vuelve responsable porque expone su vulnerabilidad propia, la desnudez de la expresión de su cuerpo. La subjetividad es responsable de responder porque el yo se constituye "desde afuera" (Garrido-Maturano, 1995, p. 16) La vulnerabilidad del otro radica en su exposición hacia la violencia extrema que es el asesinato, pero su desnudez también está marcado por la pobreza y el desamparo. Y esta exposición de la vulnerabilidad me otorga la constitución de ser servidor o verdugo, de ser fiel o de traicionar el primer mandamiento que es el "No Matarás".

La sensibilidad como afectividad no puede agotar su sentido en una "cualificación del objeto visible" (Levinas, 2002, p. 203) Y tampoco comprender que la sensibilidad es exclusivamente representativa por la acción de inercia para el sentido de la vista. El lenguaje y la relación con el otro, presuponen la "mirada y recibimiento del rostro". Y de ahí que la afectividad juega un papel fundamental, porque es mediante el dolor o el sufrimiento que nos expresa el rostro del otro. La relación con la manifestación de los entes se "establece en el seno de una relación con lo que no es <<algo>>" (Levinas, 2002, p. 203) Que es aquí una estructura que entra en relación con la "nada" para presentar el ser. El rostro no es accesible o se pueda englobar dentro de la relación con las cosas, las cuales el sujeto puede ejercer una objetivación sobre ellas para su goce egoísta. Tampoco podemos establecer la otredad como una alteridad relativa a mí, mi egoísmo no puede ser la medida y el acceso hacia el Otro, no puede comparar o analogizar a la Otredad.

El Rostro es exposición en sí mismo, incluso cuando se encierra en la interioridad, ya que en la subjetividad hay una estructura fundamental que es la afectividad que "se expone a la violencia, la espontaneidad *sufre*" (p. 242) Esta afectación fundamental puede ser corrompida, seducida o amenazada al punto tal que traiciona a la subjetividad misma. El cuerpo está arrojado y expuesto al mundo, mundo como exterioridad pura. "susceptibilidad de sufrir el mal" Exposición a la violencia más directa, posibilidad de la vulnerabilidad y el sufrimiento. La cuestión de cómo imaginar la ética y la educación después del acontecimiento del mal, específicamente después de horrores como la guerra, se presenta como un reto filosófico y pedagógico de gran envergadura. Según Levinas, la ética, la educación y la paz no pueden ser pensadas desde las mismas coordenadas previas al mal. La crueldad y el sufrimiento del Otro, que la historia humana ha reproducido una y otra vez, ponen en evidencia que el mal no es una

excepción, sino una constante. Frente a esta realidad, Levinas da un giro radical que cambia el foco de la respuesta metafísica y la orienta hacia la responsabilidad ética ante el Otro.

Levinas plantea que la ética no debe fundamentarse únicamente en la búsqueda del bien o en el cumplimiento de deberes preestablecidos, sino que debe partir de un reconocimiento del sufrimiento del Otro. Tal como lo expresa Mèlich, la filosofía de Levinas es una "filosofía de la finitud, porque piensa lo humano desde la vulnerabilidad, la fragilidad y la falibilidad" (Mèlich, 2001, p. 125). Esta visión ética no está anclada en la tradición filosófica clásica, que tiende a justificar el deber ser a partir de una ontología abstracta o de la racionalidad pura. En su lugar, la ética debe empezar con el reconocimiento del sufrimiento, del dolor y de la finitud humana, elementos que no pueden ser ignorados ni subordinados a una teoría ideal del bien.

El rostro del Otro, como Levinas lo conceptualiza, es la clave para entender esta ética. El rostro no es simplemente una imagen, ni algo que pueda ser definido dentro de los parámetros del conocimiento o la representación. El rostro es la revelación del Otro en su absoluta alteridad, que "demanda una respuesta ética" que viene desde una posición de Altura (Levinas, 1961, p. 199). Esta revelación no se da a través de una lógica argumentativa o de justificación; es una apelación directa, una llamada a la responsabilidad.

2. LA SUBJETIVIDAD RESPONSIVA: LA PAZ COMO RESPUESTA, ENSEÑANZA Y JUSTICIA.

En el primer capítulo nos propusimos a describir una subjetividad que consiste en la condición de ser *pathica* y sobre todo, afectiva, es decir, que en ella subyacen estructuras no-intencionales y pasivas que son el fundamento para el encuentro originario entre el Yo y el Otro. En este capítulo, titulado *La subjetividad responsiva: la Paz como respuesta, enseñanza y justicia*, pretendo proponer condiciones necesarias para la posibilidad de la Paz basada en la relación entre la subjetividad y la otredad, donde el lenguaje como interpelación y diálogo entre diferencias necesita de tiempos y espacios que permitan expresar la respuesta responsable de la subjetividad frente a la violencia que se ejerce hacia el Otro.

2.1 LA DUDA RESPONSIVA: DE LA JUSTIFICACIÓN A LA JUSTICIA.

La construcción de una Ética como Filosofía Primera conlleva a la reformulación de conceptos fundamentales como la pregunta sobre la Verdad y la subjetividad. El papel de la Filosofía desde la perspectiva ética propuesta por Levinas y que desarrolla Abi Doukhan es un impulso o deseo elemental de cuestionamiento y asombro sobre el mundo, los otros y hacia sí

mismo. La ética-metafísica de Levinas es una condici3na fundamental para el pensamiento y la Verdad, ya que para llegar a sus justificaciones y determinaciones objetivas tiene que cuestionar a la subjetividad que en su soberanía se impone como “la autoridad final como la cualidad objetiva de un conocimiento dado” (Doukhan, 2014, p. 335). La subjetividad como criterio de decisi3n y determinaci3n de la realidad conlleva a que la Verdad esté determinada y tenga un origen en primera instancia en la interioridad del Yo.

Desde esta perspectiva la verdad como justificaci3n y correspondencia, sería una posici3n de dominaci3n de la subjetividad hacia el mundo. El *ego* es la centralidad en la economía del ser y la verdad, el cual absorbe y aferra en su dogmatismo eliminando toda crítica o irrupci3n del Otro. La irrupci3n del Otro abre la forma en que Doukhan y Levinas proponen para la superaci3n e irrupci3n del ego como centralidad por medio de la revelaci3n del rostro que es la interpelaci3n de la duda.

La duda responsiva es el medio por el cual se pone límites a la soberanía y la espontaneidad del Yo. La duda metódica de Descartes pone en entredicho las creencias impuestas y los juicios erróneos por medio del exámen de la conciencia estableciendo la certeza en la misma subjetividad. Sin embargo, Levinas busca ir más allá de la perspectiva epistemológica de Descartes donde el Yo se le cuestiona la existencia dentro del mundo que encuentra familiar, el espacio en el que habita cotidianamente, dejando a un lado la raz3n instrumental y el goce egoísta y solipsista. La duda en Levinas, siguiendo a Doukhan, es fundamentalmente ética.

La duda responsiva es la ruptura de la burbuja del solipsismo egocéntrico donde se pone en cuesti3n el poder, el goce y la soberanía del Yo hacia el mundo, los objetos y los otros. La duda ética nos lleva hacia una reconceptualizaci3n de la subjetividad. Ya no sería la subjetividad

el origen, el criterio y el fundamento de la Verdad, sino que ella se constituye desde *otro lado*. La subjetividad acostumbrada a la comodidad de su morada comienza a transitar a un despertar de sí mismo, en una experiencia de exilio, donde el exilio redefine a la subjetividad como responsividad.

La inteligibilidad de una Verdad está basada en “un cierto respeto por el objeto” (Levinas 2002, p. 105). El objeto es enseñanza, respeto y recibimiento de la vulnerabilidad del Otro, gracias a el cuestionamiento de sí. La teoría que significa verdad parte de “la actitud de un ser que desconfía de sí” (Levinas, 2002, p. 105). Por ello, la duda y el cuestionamiento es ejercer la justicia en la Verdad. La Verdad como justicia conlleva a que la subjetividad debe comprender que no es la centralidad del Ser, los objetos y el mundo es una alteridad que condicionan su propia existencia.

La conciencia al cuestionarse se encuentra con el fracaso, el error impulsa al ejercicio teórico, situarse en la totalidad y reconocer la catástrofe que la ontología logra causar al objetivar el ser. La conciencia del fracaso de la espontaneidad de la totalidad toma al Otro como Maestro. La conciencia crítica aplicada a la subjetividad por su libertad ingenua no proviene de un acto propio de su ser, parte necesariamente de la revelación del otro, la revelación desnuda a la libertad ingenua como negadora (o incluso asesina) en su cotidianidad.

La Verdad parte del deseo de “poder cuestionarse” (Levinas, 2002, p. 107) El deseo del preguntar es la esencia del conocer, lo que está en la búsqueda no es en esencia acto del *cogito* en el cual reside su criterio de verdad. Por el contrario, el pensamiento reside en el recibimiento de la exterioridad, el Otro que irrumpe en la cotidianidad del Yo. He aquí la inversión de la crítica, ya no surge del sujeto en su soledad, sino que parte el cuestionamiento que hace el Otro desde la

altura. El Otro cuestiona y domina la libertad del Yo, porque lo irrumpe incluso antes del acto y la decisión. Aquí Levinas redefine la racionalidad no desde el punto de vista intelectualista o instrumental, sino la crítica a la subjetividad que invita y demanda justicia, el recibimiento y la responsabilidad del otro como desde “la simultaneidad de actividad y pasividad” (Levinas, 2002, p. 112)

De esta forma, el Mismo es cuestionado en su interioridad, el egoísmo es criticado desde un punto de vista moral. Aquí la ética es “la esencia crítica del saber” (Levinas, 2002, p. 67). La justicia crítica a la libertad, pero la ontología subordina la justicia a la libertad. La subordinación es una relación de posesión del otro, la cual genera una resistencia, pues la totalización del ser supone la negación de la diferencia absoluta. La conciencia moral es “una situación donde mi libertad es cuestionada” (Levinas, 2002, p. 123). Es una constante excedencia y abundancia que desborda la responsabilidad de mí mismo hacia el otro. “La sociedad es el lugar de la verdad” (Levinas, 2002, p. 123). Pero la relación dialógica no es entre iguales, en el caso lingüístico entre un Tú y un Yo, sino un Usted y un Yo. Hay una asimetría de altura que juzga mi libertad.

La irrelación con el Otro de la asimetría permite la igualdad. La verdad no es sujeto-objeto, sino lenguaje, el habla de que llama y sostiene mi conocimiento, la verdad tiene como condición “el respeto al ser que ilumina el intelecto” (Levinas, 2002, p. 87). El respeto es la base de la humanidad y su actividad epistémica y racional. La Verdad como Justicia es la absolución en la relación con la idea de lo infinito. Es importante resaltar que la Verdad es el lenguaje el encuentro del llamado del otro y la respuesta del yo, una apertura de sentido por medio de la responsabilización de los actos y los imprevistos de la historia se necesitan para una Paz verdadera.

La filosofía como acontecimiento que es fundamento para el tránsito de un modo de ser egoísta e indiferente a un modo de ser pluralista y diferente. Con Messina (2012) podemos afirmar que poner la cuestión de la justicia en la interioridad, donde la duda ética remonta y trasciende la libertad misma. Con la duda ética que es la irrupción de la revelación del Otro, no busca medir y englobar por medio del conocer un juicio sobre la definición de la libertad, sino que la definición de ella viene de otro lado que busca “hacerla justa”.

La absolución de la totalidad violenta es indiferente frente al otro, una interioridad en la noción de verdad pero también en asimetría con una exterioridad. La manifestación y la anunciación están dirigidas a una revelación como experiencia absoluta, pues, el habla está viva: el llamado el -clamor- y la respuesta -el recibimiento- supuestas en la responsividad. El rostro es lo que se expresa, lo que se revela. “el rostro habla” (Levinas, 2002, p. 89) “El sentido (...) es dicho y enseñado por la presencia (...) es un acontecimiento irreductible” (Levinas, 2002, p. 89) En el proceso de paz el rostro-a-rostro, la presencia de la víctima y el victimario. La presencia es desde el Altísimo, revelación que enseña. El criterio es de simulación o sinceridad. (Levinas, 2002, p. 90)

El recibimiento que hago de la existencia del Otro conlleva al ofrecimiento de mi ser, pero no abandonando mi subjetividad, sino al contrario el momento de responsabilización asumo una mayor autenticidad de mi subjetividad. La expresión es el origen de la significación, el llamamiento del otro y mi respuesta son fundamentales para la Paz. La expresión del otro es enseñanza. La significación se manifiesta en el lenguaje como relación de enseñanza como donación. La Verdad es justicia entre dos términos que dan sentido y significado a las proposiciones. La justicia es el llamado al yo, la justificación de nuestro privilegio y en el

reconocimiento de la participación de la subjetividad en “la experiencia pura del ser” que es la guerra.

Desde esta perspectiva, el lenguaje es un ofrecimiento, dar mi mundo al Otro, “ofrecer el mundo a Otro por la palabra” (Levinas, 2002, p. 223). Pero, este ofrecimiento requiere de una distancia radical que permita el dinamismo en la subjetividad, no quedando establecida en la morada de lo que es, sino como futuro, como lo que *aún no es*, el tiempo como prolongación en potencia del ser. El tiempo se vuelve una distancia de sí a sí, un futuro inagotable de lo infinito, una “excedencia de la idea de lo Infinito.” (Levinas, 2002, p. 223)

2.2 EL LENGUAJE RESPONSIVO: EL ENCUENTRO CON EL OTRO COMO PRIMER LENGUAJE.

En Levinas (2002), el cuestionamiento de la duda ética sobre la propia subjetividad pone entre paréntesis un mundo poseído, familiar y cómodo para el egoísmo. Esto lleva a que la subjetividad cuestionada desde el encuentro con el Otro instaure un mundo común con y para el Otro desde el lenguaje, donde la cosa sensible entra en lo ideal como un "ofrecimiento del mundo al otro" (p. 191). Como una apertura de sentido a través del recibimiento y la respuesta.

El lenguaje es el ofrecimiento del mundo común, el ofrecimiento de afectividades que responden a la revelación del rostro del otro, escapando de todo encerramiento de sí mismo. En el cuestionamiento de la duda ética consiste en la pregunta por el quién, porque la pregunta cuando se dirige a un alguien, ya hay revelación del rostro del otro, es una exposición "anterior a toda pregunta." (Levinas, 2002, p. 194). La pregunta por el quién muchas veces se responde desde el sistema de relaciones entre los entes, pero es una pregunta que sólo se responde mediante la exposición y la expresión del rostro. Sin embargo, el quién del Otro equivale a un *Misterio* de la

alteridad, ya que en su rostro su ser se manifiesta pero hay una ausencia de su presente pleno, mientras que la ausencia de su presente pleno deja una huella que es el llamado del Otro. El quién del Otro es plenamente un fenómeno¹³ y acontecimiento ético que queda inmerso en el Misterio.

La relación con el otro es mediante el lenguaje que es vocativo, que interpela, que anuncia y llama. En el lenguaje no media un concepto o una interpretación sino una interpelación “alguien a quien hablo” (p. 92) El lenguaje como interpelación es “enseñanza misma” (Levinas, 2002, p. 93). Y ese Otro que me habla y le hablo consiste en establecer el diálogo con el Otro a partir de la enseñanza, de reconocer al Otro como Maestro.

El lenguaje es immediatez, interpelación directa del otro, es revelación inmediata en el *cara-a-cara*. Es mandato inmediato del decir del Otro. Ahora bien, la asimetría es desde el punto de vista ético, porque la urgencia de responder y dialogar parte de mi subjetividad y que la duda ética es dirigida hacia el sí mismo. La urgencia de responder se basa en una asimetría ético-metafísica de un deseo de recibir el mandato, no como obligación sino por deseo de Bondad, disposición para recibir y responder la vulnerabilidad del otro.

Cuando el Otro me interroga me expongo a la urgencia de la respuesta, y esta urgencia de respuesta, engendra una responsabilidad en responder sobre la subjetividad. Responder, en este sentido, es un responder a nivel pasivo, como un estar atento sobre "un excedente de conciencia que supone la llamada del Otro. Ser atento es reconocer el señorío del Otro, recibir su mandato" (Levinas, 2002, p. 196).

La ética supone y fundamenta el lenguaje y el discurso, donde su origen es el encuentro con el Otro que afectan las estructuras no-intencionales y afectivas de la subjetividad. La

¹³ Aquí fenómeno se entiende desde la perspectiva fenomenológica la cual establece que el fenómeno no se presenta plenamente, sino que hay algo que excede en su revelación, que es inasimilable.

responsividad comporta un primer lenguaje que se configura en una respuesta desde el asombro y la descentralización de la subjetividad totalitaria, una respuesta que es una experiencia que parte de la absoluta diferencia del Otro. Un extrañamiento entre los interlocutores basado en la ipseidad afectiva de la subjetividad, que recibe la revelación a través de su afectividad.

En este sentido, la urgencia de hablar y escuchar surge del lenguaje responsivo que tiene como base el encuentro entre el llamado del Otro y la respuesta de la subjetividad. La revelación del otro es el primer lenguaje que revela la vulnerabilidad del Otro y de sí mismo. El lenguaje llama a responder, cuestiona a la subjetividad para responder más allá del egoísmo. Impulsa a que la excedencia de goce y del mundo sea ofrecida al Otro que sufre la ausencia de los elementos para mantener su existencia. Uno de los pasos importantes para la Paz es que el lenguaje, el hablar “es volver el mundo común, crear lazos comunes” (Levinas, 2002, p. 99). La Paz necesita del hablar y escuchar, crear comunidad a partir del lenguaje que reconozca la pluralidad de cada ser.

2.3 TIEMPO PARA HABLAR: EL PASADO INMEMORIAL Y EL FUTURO FECUNDO.

El camino que hemos cruzado junto con Levinas para reconceptualizar la subjetividad como responsividad ha implicado que la irrupción del Rostro cuestiona éticamente el lugar centralizado del Yo. Este cuestionamiento ético se da en el primer lenguaje que es el encuentro con el Otro. Ahora bien, el lenguaje en Levinas implica una relación con el tiempo, porque el lenguaje llama y caracteriza el mundo que habitamos, crea los puentes y cruza significados comunes a través del ofrecimiento de la respuesta que se da en la temporalidad responsiva. Y

tanto para Levinas y Waldenfels, la temporalidad genera la identidad de la subjetividad porque parte de otro lado, de otro tiempo.

El filósofo francés con su texto *El Tiempo y el Otro* expresa la concepción del tiempo como el modo en que la subjetividad entra en una "irrelación" con lo absolutamente Otro. Levinas construye una concepción del tiempo que trasciende una conceptualización del tiempo como una "el tiempo como modo del *más allá del ser* [:] como relación con lo absolutamente otro, con lo trascendente, con lo Infinito" (Levinas, 1993, p. 68). El tiempo va más allá de la inmanencia del presente del Yo, la subjetividad en el <<aquí>> y <<ahora>> el cual ejerce su soberanía sobre el mundo que absorbe volviéndolo absolutamente todo familiar. Es decir, el tiempo escapa y trasciende la concepción de centralizar el presente donde la subjetividad ejerce su dominio y soberanía.

Sin embargo, el tiempo implica un ir y venir, un más acá y un más allá, que implica una "distancia que es también proximidad, (...) el *bien* de una sociedad original" (Levinas, 1993, p. 70). Desde esta perspectiva el tiempo parte y permite la relación con lo absolutamente Otro, lo cual incluye un Misterio de la imprevisibilidad de la revelación del rostro del Otro que escapa a los dominios y poderes de lo Mismo en la inmanencia del presente. Las absolutas diferencias entre el yo y el Otro conllevan a una descentralización temporal, un *desajuste temporal*¹⁴ el cual conlleva a una irrelación temporal, donde el tiempo no se define a partir del pleno e inminente presente.

Aquí, Levinas junto con Waldenfels considera que la definición de la concepción del tiempo cambia y redefine la identidad de la subjetividad. La concepción de la temporalidad se da

¹⁴ Este concepto de *desajuste temporal* se toma desde la perspectiva ética propuesta por Bernhard Waldenfels, en la cual consiste en que "Un responder que tiene su origen fuera de uno mismo está separado por un hiato de aquello a lo cual responde." (Waldenfels, 2015, p. 210) Aquí la ética responsiva inicia con la temporalidad del llamado y el responder que corresponde a una irrelación, un tiempo diacrónico.

desde dos perspectivas que moldean los modos de existencia de la subjetividad: el *tiempo sincrónico* y el *tiempo diacrónico*. Estas dos formas de desplazamiento del tiempo indican una noción del tiempo donde es el horizonte para la creación y la alteración de la subjetividad. El *logos* del tiempo es la experiencia y el sentido que tenemos del tiempo en el cual se encuentran en distintos ámbitos. En los mitos de la antigua Grecia el Tiempo es el que ejerce poder sobre el nacimiento y la muerte de la existencia. Esta influencia se toma al Tiempo como un Quién (Kronos) o un Qué (sucesión, envejecimiento, desmoronamiento, Muerte). En la modernidad el tiempo es un “modo, un esquema; se presenta *en algo* o *en alguien* pero ya no por su propia cuenta” (Waldenfels, 2006, p.74) Esta concepción de tiempo somete al tiempo a esquemas oposicionales o como uno de los elementos de oposición. Sin embargo, lo anterior es una concepción clásica del tiempo donde el tiempo es un modo del alma o del sujeto trascendental.

Pero en la experiencia radical del tiempo es una participación fundamental en la formación, configuración y realización de un objeto de un sujeto y el sentido de la existencia. En el lenguaje el tiempo posee dos niveles: en lo *dicho* que se refiere a adverbios para referirse al tiempo como ahora, después, hoy, ayer, más tarde, etc. como a estructuras y normas lingüísticas que se utilizan al hablar y en el *decir* en el cual se presenta en las oraciones como duplicación del tiempo. Esta duplicación del tiempo es un tiempo diacrónico que implica que el llamado y la respuesta se expresa en el presente pero se origina en otro lado. Sin embargo, el lenguaje desde la diacronía se da en la respuesta que la subjetividad da como excedencia o carencia. La excedencia en el decir se remite a que el tiempo sincrónico es insuficiente como fundamento del lenguaje, porque el diálogo con el sufrimiento no se da con heridas presentes, sino heridas pasadas que habitan el tiempo diacrónico.

El tiempo responsivo que es diacronía, se compone de dos acontecimientos fundamentales: el *pasado inmemorial* y el *futuro fecundo*. Levinas desarrolla el concepto de

pasado inmemorial como la demanda de paz y justicia que se puede expresar en el presente pero que antecede todo presente. Este *pasado inmemorial* se origina en la revelación y llamado de la vulnerabilidad del Otro, y esto implica que la expresión del rostro del Otro es el mandato del 'No Matarás'. Este tiempo pasado es la anterioridad ética de todo presente, cuando el Rostro *dice* 'No Matarás' sigue prolongando su llamado a todo presente y futuro.

La irrupción del pasado inmemorial hacia la subjetividad compromete una respuesta que parte de un cuestionamiento que proviene de una "Voz del que no tiene voz." (Mélich, 1998, p. 187). Esta voz expresa su llamado desde el *pasado inmemorial* que me habla y que me apela en mi presente, suponiendo la extrañeza con lo absolutamente otro que expresa una "herida que nunca cicatriza completamente" (Mélich, 1998, p. 187) Una herida moral que se expresa en el sufrimiento del Otro que viene del *pasado inmemorial* en busca de transformar el presente para un futuro mejor.

Cuando nos referimos que el pasado inmemorial es una herida moral la cual se revela con el mandato del 'No Matarás', es recibir -sobre todo oír- y prestar atención a lo que el Rostro del Otro expresa en el encuentro. La revelación de este pasado inmemorial implica que la subjetividad cuando es afectada por el Rostro nace de su propio ser responder. Pero, la responsabilidad de responder no corresponde como una acción que satisfaga el llamado del pasado inmemorial, sino que implica que es una responsabilidad hacia un presente, y más concretamente, hacia el futuro.

Cuando se irrumpe el ego de la subjetividad, ella se vuelve una subjetividad fecunda, porque el otro "reclama mi atención, mi ayuda y mi <<don>>." (Mélich, 1998, p. 186). La fecundidad es la donación, y la donación es gracias al llamamiento del Otro en el pasado inmemorial. El tiempo en la relación con la absoluta diferencia, es una diacronía que es irrelación

y no-indiferencia. La posibilidad de la representación es la donación que me sitúa en "un compromiso con el no-yo" (Levinas, 2002, p. 188) El compromiso no nace de mi libertad y autonomía, surge porque el Otro se revela y se expresa en el rostro, en su epifanía la cual suspende toda posesión, pero no porque el otro me aborde como un objeto más, sino que me lo expresa desde la altura ética como mandato.

Frente al pasado inmemorial corresponde a una responsabilidad ineludible de responder, "anterior a mi libertad- anterior a todo comienzo en mí, anterior a todo presente" (2006, p. 18). Esta responsabilidad es una revelación que viene de un pasado inmemorial, del cual no es un tiempo específico en la historia, sino que atraviesa y llama desde otro tiempo que irrumpe el tiempo de la subjetividad.

Otro aspecto importante a resaltar del tiempo responsivo es que no sólo reside en un *desajuste temporal* entre el *pasado inmemorial* y el *presente inmanente*, sino que también aparece el *futuro fecundo* que reside en una lógica de la llamada y la respuesta, ya que esta última tiene dos aspectos fundamentales para ser una *respuesta responsable*. La lógica de la respuesta responsable, concepto propuesto por Waldenfels, se define de varias maneras: la primera enmarca el responder como una característica elemental de mi existencia con los demás y en el mundo, la respuesta se vuelve la relación que se incrusta como característica básica como existentes. El segundo elemento es que la respuesta siempre parte de algo exterior a mí, tienen su origen del afuera, la respuesta es responsable cuando presta y responde a lo que es ajeno a mi subjetividad.

Con estos dos aspectos fundamentales de la lógica de la respuesta responsable se basa en un tiempo que es aplazamiento, que conlleva a la subjetividad no *ser-para-la-muerte*, sino un *ser-contra-la-muerte*. El *ser-contra-la-muerte* no remite a una acción activa de resistencia hacia

la amenaza, sino que es la pasividad que persiste en “tener aún tiempo”¹⁵. Aplazar la muerte del Otro y de sí mismo, aplazar la misma violencia, la solidaridad y la responsabilidad son la expresión auténtica de la subjetividad, ya que permite asumir el tiempo responsivo asumiendo una respuesta futura para prolongar la Paz y evitar la Violencia. En este sentido, el tiempo responsivo "admite la novedad radical" (Mélích, 1998, p. 188). Sin esta novedad no podría existir una "verdadera conversación" sin la revelación, el asalto del Otro. Hablar y escuchar siempre se necesita tiempo, tiempo diacrónico que implica la inadecuación del tiempo del Otro y el tiempo de la subjetividad. Dar tiempo para hablar y escuchar el sufrimiento del Otro, tiempo para hablar implica el descentramiento y la apertura del Yo para escuchar la mortalidad del Otro que cuestiona y llama.

La traición y la fidelidad son los dos extremos en que la voluntad se mueve, entre la guerra y la paz. La traición está basada en la relación violenta con el Otro, mientras que la fidelidad desea, por medio del arrepentimiento y la plegaria (Levinas, 2002, p. 244), el perdón que viene de fuera de la expresión del Otro, del enjuiciamiento de su mandato a mi subjetividad, “se abre cara al Otro a quien puede hablar” (2002, p. 245) La Palabra es fundamental para el perdón y la paz, porque ella “revive el Otro como Otro” (2002, p. 245) y le ofrece la respuesta de no morir aun.

2.4 LA PAZ RESPONSIVA COMO ACONTECIMIENTO ÉTICO-PEDAGÓGICO.

Para finalizar este largo recorrido de reconceptualizar y describir el tránsito de una subjetividad egoísta y totalitaria hacia una subjetividad responsiva y social, es preciso analizar el concepto de Paz en Levinas caracterizándose desde un acontecimiento ético-pedagógico fundamental para la constitución y transformación de nuestra humanidad. Levinas propone una

¹⁵ Cfr. E. Levinas, 2002, *Totalidad e Infinito*, p. 248.

ética radical en la que la relación con el Otro no se basa en la similitud, sino en el reconocimiento de su irreductible diferencia. En este marco, "la ética es condición de posibilidad de la Educación" (p. 10), lo que implica que cualquier pedagogía auténtica debe basarse en el respeto por la alteridad del Otro. La educación, en este sentido, no es simplemente la transmisión de conocimientos o valores, sino un acto ético que reconoce al Otro como un sujeto único e irrepetible, que desafía y cuestiona la espontaneidad del Yo. El proyecto de una pedagogía de la alteridad, entonces, se orienta hacia un "Humanismo del Otro Humano", en el que la ética se sitúa como filosofía primera, guiando la formación hacia el desarrollo de la responsabilidad y la responsividad hacia el Otro.

El humanismo, tal como lo entiende Levinas, se fundamenta en "la capacidad de desarrollar el respeto, el amor y la responsabilidad infinita por el otro" (Pinto, 2019, p. 10). En este sentido, la ética no es simplemente una dimensión adicional de la educación, sino su base fundamental. Educar desde la alteridad implica formar sujetos que no solo sean capaces de adquirir conocimientos técnicos o científicos, sino que puedan responder éticamente a la presencia del Otro, reconociendo su sufrimiento, su goce, y su humanidad. Esto lleva a un cambio de paradigma en la educación: ya no se trata de asimilar al Otro a un conjunto de normas universales o imponer una igualdad abstracta, sino de reconocer la diferencia irreductible de cada individuo.

El conocimiento más fundamental que puede ofrecer la educación es "la comunión con lo verdaderamente otro" (Pinto, 2019, p. 12), lo que implica el reconocimiento del Otro como un ser único, histórico y temporal. Este reconocimiento ético transforma la educación en un espacio donde se cultiva la sensibilidad hacia la vulnerabilidad y el sufrimiento del Otro. La educación se

convierte así en un acto de liberación, en oposición a una educación que asimila y homogeniza, que invisibiliza la pluralidad y la diversidad.

Siguiendo esta tesis, Garrido-Maturano propone una conceptualización de la Paz como un temple fundamental en el alma humana, como un acaecimiento puro y necesario para la condición humana, donde la propia esencia del humanismo consiste en la consolidación de la Paz más allá de un cese de hostilidades. En este sentido, Garrido-Maturano propone que la Paz consiste en tres conceptos para definirla como *donación, relacionalidad y dinámica* (2007, p. 71).

Para Garrido-Maturano la Paz hace parte de la constitución de la subjetividad humana radicaliza el concepto Paz con Humanidad, la naturaleza humana tiene un origen bondadoso que incluso posibilita la violencia y la indiferencia. La humanidad existe y sobrevive por el sostenimiento y el fondo de todos los fines que sostiene todo sentido en la Paz, si ella se perdiera en el estado de absoluta violencia nos dirigiremos a la autodestrucción humana.

Al ser la Paz, la constitución misma de la humanidad y su mundo, es un *temple constitutivo* de la afectividad humana, “un *deseo padecido* por el espíritu humano, que, en virtud de su propia naturaleza, siempre, de un modo u otro, aspira a algún tipo de paz.” (Garrido-Maturano, 2007, p. 72). La ética como filosofía primera es sostener que el *deseo* de responder es metafísico y que subyace en la condición humana como fundamental, la ética es la constitución misma de la subjetividad. Garrido Maturano busca describir la paz en términos generales como un “*temple de carácter teleológico y estructural*” (2007, p. 72). Es un temple de una afección fundamental en la subjetividad humana. Así la Paz como una afección fundamental tiene un carácter teleológico porque da un horizonte y un sentido a la existencia humana. Y por

último, es estructural porque toda la existencia humana está encaminada a actuar en busca de la realización de la Paz.

En Levinas, la Paz surge de una responsabilidad sobre la mortalidad y el sufrimiento que expresa la otredad con el Rostro. Esta expresión del Rostro remite a una alteridad única e irreductible a una representación o un concepto, ya que su expresión es la de una afectividad sufriente. De este sufrimiento único del Otro, que escapa a todo género común, parte la Paz Ético-Pedagógica de Levinas. El rostro del Otro es la exposición de su vulnerabilidad ante el poder que poseo, el primer mandato del “No Matarás” se hace patente, haciendo una “interpelación a la responsabilidad” (Garrido-Maturano, 2007, p. 79)

La vulnerabilidad en la expresión del rostro nos muestra que el rostro del Otro en su vulnerabilidad expuesta “es el primer llamado a la Paz” (2007, p. 80). El “No Matarás” es el cuestionamiento originario y ético para la posibilidad de la Paz. Al ser siempre una tarea pendiente, que viene de un pasado inmemorial siempre llama a buscar respuestas frente al sufrimiento y necesidad del Otro en el presente encaminado hacia un futuro fecundo lleno de vida. La tarea de la Paz es una tarea pendiente y que se actualiza en cada presente, por ello se vuelve una responsabilidad originaria, absoluta y asimétrica. Y esta responsabilidad, en última y primera instancia designa los límites y alcances de la subjetividad, incluso de la sociedad misma.

La Paz al ser una tarea siempre renovada y que llama constantemente en el tiempo a la subjetividad de escuchar y responder al llamado del sufrimiento del Otro, siempre ha sido un movimiento asintótico materializar la paz. Así, haya experiencias que demuestran la paz entre los individuos, siempre es un llamado constante a buscarla. Es un horizonte que no se cierra, siempre abierto y en movimiento para dar sentido a la existencia humana. La Paz es un *deseo*

infinicionante porque trasciende un ego que busca ir más allá de sí mismo para surgir en un horizonte infinito donde las diferencias se relacionan entre sí. La Paz como Deseo trascendente que llama constantemente a la subjetividad, que no se detiene en una respuesta, sino que desea el exceso de ellas.

Para Garrido Maturano, la Paz es un *acaecimiento puro* en la existencia humana que se basa en el despliegue de una correlación fundamental: la responsividad. Nos dice el autor argentino que

“precisamente la correlación existente entre la interpelación de aquello dado, en lo cual la paz encuentra su última condición de posibilidad (...) y la respuesta a esta interpelación en las configuraciones concretas de paz realizadas por el hombre en su “ser-uno-con-otro”.” (2007, p. 86)

Aquí, Garrido pone como correlación fundamental de la Paz el llamado y la respuesta como acciones concretas que despliega el humano en su ser-con-y-para-otro. La responsividad es el elemento constitutivo de la ipseidad del sí mismo, parte constitutiva de nuestro ser-en-el-mundo y más aún en la Paz.

La Paz al ser relacional entre la subjetividad y la Otredad es entendida como un *don*, no es una propiedad transferible de un alma a otro, sino que el don es don cuando *se da*, se otorga y se responde a un Otro. Pero, que no es innato e inmutable durante el tiempo, al contrario, la Paz como don es un movimiento constante, una constante transcendencia sobre sí mismo. En este sentido, Levinas es mucho más radical en la cuestión de la donación, porque busca responder a la pregunta *¿cómo traer paz?* y no *¿cómo tener paz?*

Así, a Levinas no le interesa la posesión sino la creación de condiciones necesarias para la Paz, el sujeto está en paz con su ipseidad última cuando se expone al prójimo y asume

plenamente su susceptibilidad originaria, es decir, cuando se desinteresa de sí y, más allá de toda norma que asegure que no habrá conflicto, se vuelve hacia su hermano y convierte su ser en ser-para-otro. Puede decirse que, por antonomasia para Levinas, la Paz del alma acaece no cómo “tener paz”, sino como “traer paz”, trayendo, por medio de la responsabilidad, posibilidades que dignifiquen la vida del prójimo. Levinas aboga por una paz positiva que nos guíe en la alegría de convivir en armonía con los otros. La Paz no es ausencia de conflictos, es deseo de responsabilidad, de querer hacerse cargo del sufrimiento del Otro.

La descripción de la Paz que desarrolla Garrido-Maturano nos arroja a complementar que la Paz como donación, relacionalidad y dinamismo necesita de la formación de la subjetividad responsiva. Ello se logra teniendo en cuenta que para Levinas la Paz es profundamente una enseñanza que remite a la subjetividad en su libertad ingenua y cotidiana se avergüenza de sí. La Paz es la posibilidad de recibir la enseñanza acerca de la ingenua inercia de la subjetividad totalitaria.

La idea de que "la ética es acontecimiento" (Levinas, 1961, p. 209) es clave en la reflexión de Levinas. La ética no es una estructura normativa que puede ser establecida una vez para siempre. Es un acontecimiento que ocurre en el encuentro con el Otro, un momento imprevisible en el que el Yo es cuestionado y obligado a responder a la demanda ética que se le presenta. Esta escucha de la voz del Otro, que "implora justicia", no se encuentra dentro de la lógica de la justificación o de la racionalidad tradicional, sino en el espacio del cuestionamiento continuo.

En este sentido, la ética levinasiana implica una constante interpelación de la conciencia subjetiva. No se trata de una justificación teórica de las acciones del Yo, sino de un continuo

desafío a la autocomplacencia y al egoísmo. El sufrimiento del Otro, como señala Levinas, no puede ser ignorado ni justificado por sistemas abstractos de pensamiento. La ética, por tanto, debe ser entendida como una responsabilidad ineludible frente a la alteridad y la vulnerabilidad que el rostro del Otro expresa.

La relación con el rostro del otro es "enseñanza recibida y oposición pacífica del discurso" (Levinas, 2002, p. 210). Levinas aquí no entiende oposición como negación absoluta como necesidad de reconocimiento, sino como separación. El desbordamiento de lo infinito hacia lo finito de la existencia y el pensamiento de la subjetividad conlleva a una situación donde la subjetividad al estar abierto a la enseñanza, aprende y recibe la enseñanza sin contrariarla. Aquí la oposición no-alérgica no diluye la interioridad sino que la mantiene, la justifica y la instaura, se mantiene en relación con la alteridad absoluta.

La propuesta de una ética responsiva concibe una razonabilidad en la formación ética para la Paz, pues, es necesaria la separación y la ruptura. La relación con el Otro no puede permitir la absorción de un término a otro. En esta relación ética condiciona la definición de la razonabilidad humana, y un llamado hacia un nuevo humanismo que debe marcar con pasos serios dentro de la sociedad para habitar la política mediante la Paz ética, donde en la expresión del Otro no es contradicción violenta. La relación con el Otro siempre tiene como fundamento la Paz, el ser la relación que es "la primera enseñanza razonable, la condición de toda enseñanza" (Levinas, 2002, p. 217) En la libertad de la subjetividad no lucha con una resistencia violenta hacia el Otro, sino que la libertad se instaura y justifica ante la presentación del rostro del otro.

Así como la relación cara-a-cara otorga una primera enseñanza que parte de la expresión del rostro, también confiere una "primera inteligencia" en la cual no es una consciencia de algo

sino que es "sociedad y obligación" (Levinas, 2002, p. 220). La Paz actúa como un primer lenguaje y a su vez como un primer mandato hacia una primera identidad, es la expresión del lenguaje que posibilita la significación y la identificación de sí-mismo con el Otro. La socialidad, la responsividad del sujeto caracteriza no sólo un aspecto lingüístico, sino que el lenguaje depende de la ética. Por ello, el autor lituano define a la ética como filosofía primera, porque es el fondo y sentido de la condición humana.

Finalmente, la reflexión sobre la ética y la educación después del mal no puede limitarse a la reproducción de normas éticas tradicionales. Levinas nos invita a pensar en una ética que sea capaz de confrontar la historia y el sufrimiento de manera directa, una ética que sea un "acontecimiento radical" en cada encuentro con el Otro (Mèlich, 2001, p. 135). La educación, en este contexto, es el espacio donde esta responsabilidad puede ser cultivada y donde el sentido de la alteridad puede ser transmitido como la base de una nueva forma de entender la coexistencia humana y la paz.

3. CONCLUSIONES:

En este trabajo, hemos explorado la compleja interrelación entre la subjetividad pathica, la ipseidad, la afectividad y la sensibilidad, y cómo estos conceptos configuran una ética responsiva que puede ser fundamental para una pedagogía orientada hacia la paz. A través de un recorrido crítico y filosófico acompañados de Emmanuel Levinas, hemos desentrañado las bases de la subjetividad totalitaria y sus implicaciones, proponiendo una subjetividad más abierta, receptiva y responsable como respuesta al llamado del otro.

El análisis de la subjetividad pathica ha revelado que la experiencia humana se encuentra profundamente arraigada en la afectividad y la sensibilidad. Hemos criticado la subjetividad totalitaria, que se caracteriza por una autoafirmación egocéntrica y dominadora, mostrando cómo una verdadera comprensión de la subjetividad requiere una apertura en el encuentro con el Otro y una trascendencia que va más allá de una perspectiva ontológica. La individuación se presenta no sólo como un proceso hedonista y sensible, sino también como una separación necesaria que permite el encuentro auténtico con el otro.

Inspirándonos en el giro ético de Levinas, hemos delineado una subjetividad que se fundamenta en la responsabilidad hacia el otro. Este cambio de una egología ontológica a una socialidad ética subraya la importancia del otro en la constitución de la subjetividad. La duda responsiva, el lenguaje como primer encuentro y el tiempo responsivo que nos conecta con el

pasado inmemorial del otro, recordándonos nuestra vulnerabilidad compartida. La paz, en este marco, no es un estado pasivo, sino un acontecimiento ético y pedagógico que surge de la enseñanza y el compromiso con la justicia, que es aplazar la muerte del Otro en su vulnerabilidad.

El peligro de una educación que trate de imponer una igualdad abstracta es que puede convertirse en adoctrinamiento, en lugar de una verdadera liberación. Una educación que ignora la alteridad y busca uniformar a todos los sujetos bajo un mismo criterio de igualdad corre el riesgo de borrar las diferencias esenciales que constituyen a cada individuo. Por ello, Levinas insiste en que la verdadera ética de la educación debe reconocer y honrar la singularidad del Otro, entendiendo que la relación educativa no puede ser una simple transmisión de contenidos o valores preestablecidos, sino un encuentro ético donde el educador y el educando se confrontan con la alteridad en su máxima expresión.

En conclusión, la pedagogía de la alteridad que se plantea desde la filosofía de Levinas transforma el acto educativo en un espacio ético donde la responsabilidad hacia el Otro se convierte en el núcleo central de la formación humana. La educación ya no puede ser vista como una mera preparación para la vida social o profesional, sino como un acto radical de reconocimiento del Otro en su diferencia y vulnerabilidad. Como indican las autoras, "la educación es ética porque debe reconocer la diferencia entre todas y todos y no invisibilizar a la pluralidad por la relación de igualdad y asimilación del Otro" (Pinto, 2019, p. 12). La tarea del educador, entonces, es transmitir este sentido de la alteridad, permitiendo que cada individuo sea responsable del Otro y, en última instancia, contribuyendo a una sociedad más justa y ética.

Cullén plantea que la ética docente es, ante todo, una práctica ético-política que se orienta hacia la formación de una virtud ciudadana. La docencia, como virtud, implica el desarrollo de un hábito o disposición hacia el *buen enseñar*, lo que significa no solo transmitir conocimientos, sino hacerlo desde una profunda responsabilidad social. Esta responsabilidad se manifiesta en la apertura a la diferencia en todos sus matices, reconociendo la educabilidad de los estudiantes incluso en contextos de constante discriminación. Según Cullén, la identidad narrativa del docente se construye en un proceso de "aprender a vivir" (Derrida) y en asumir la "responsabilidad por el mundo y los recién llegados" (Arendt).

Este compromiso ético-político que se asigna al docente va más allá de la mera transmisión de conocimientos. Se trata de una lucha por la construcción de un mundo más justo, donde el cuidado de sí mismo y del Otro se convierten en pilares fundamentales de la educación. El *cuidado de sí*, en este sentido, no es solo un acto individual, sino un proceso de autoformación y empoderamiento en el que el sujeto se reconoce como un acontecimiento histórico. Al abrirse a la diferencia, la subjetividad del docente se reformula constantemente, lo que implica no solo educar a los demás, sino también educarse a sí mismo. Este reconocimiento como educador y educando, en un constante diálogo con los estudiantes, convierte la docencia en un rol social clave para la existencia y la educación en conjunto.

La comunicación y el diálogo son elementos esenciales de este enfoque ético-político, ya que permiten una *comprensión de sentidos* (Cullén, 2023, p. 106), es decir, la construcción compartida de significados y la creación de un espacio de entendimiento entre el docente y los estudiantes. Esto implica que el docente debe buscar consensos y establecer acuerdos que proporcionen un sentido alternativo a las normas educativas tradicionales, adaptándolas a las

necesidades del aula y de la comunidad educativa. En este sentido, las normas se vuelven condiciones necesarias para la convivencia, y no solo imposiciones externas.

La ética docente, según Cullén, también está profundamente vinculada con el *cuidado del Otro*, lo que implica una apertura constante a la vulnerabilidad del Otro, es decir, a su interpelación ética como ser diferente. Esta vulnerabilidad no es una debilidad, sino una invitación a estar abiertos a la novedad radical que el Otro representa, a un futuro fecundo que desafía cualquier intento de dominio u opresión. La responsabilidad del docente en este contexto se convierte en un *cuidado del Otro*, lo que Cullén llama "hospitalidad pedagógica" (2023, p. 111). Esta hospitalidad implica crear un espacio donde los estudiantes sean recibidos en su alteridad, donde se respete su vulnerabilidad y se les permita ser plenamente ellos mismos.

En resumen, la subjetividad responsiva nos llama a trascender el egoísmo y a comprometernos con la paz a través de la relación con el otro. Los escritos de Levinas nos guían hacia una ética que prioriza la responsabilidad y la justicia por encima de la autocomplacencia. Por último cabe resaltar que esta ética responsiva puede trascender los espacios institucionales de formación de las subjetividades, extendiéndose hasta una transformación integral de la sociedad colombiana. Esta ética puede ser una propuesta socio-pedagógica que busca implementar principios filosóficos y éticos en diferentes niveles de interacción social para promover una cultura de paz, empatía y responsabilidad comunitaria.

4. REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA:

Fuentes primarias:

- Levinas, E. 1993 El tiempo y el Otro, España: ediciones Paidós.
- 1998, *La huella del Otro*, México, Taurus.
- 2001, Entre nosotros, España: Pre-textos.
- 2002, Totalidad e Infinito, España: Ediciones Sígueme.
- 2006, Paz y Proximidad, España: Revista Laguna, vol. 18, pp 143-151. Trad.
- 2006, Ética como Filosofía Primera, Chile: A Parte Rei, Revista de Filosofía, vol.

43.

Fuentes secundarias:

- Arendt, H. (2009) La condición humana, Paidós, Barcelona-España.
- Arroyo, R., Hurtado, D., Aguirre, C. I., & Fadul, C. J. (2016). Estado del arte sobre paz: discusiones conceptuales y producción científica colombiana (2000-2015) asociada a la paz-territorio y paz desarrollo: una apuesta desde la investigación orientada a la acción y toma de decisiones-IAD. *Revista Hojas y hablas*, 13, 85-96.

- Bautista-Roa, M. A. 10. El pensamiento ético-político de Emmanuel Levinas. Elementos para la transición hacia la Paz.
- Cullén, C. (2015) *La ética docente entre la hospitalidad y el acontecimiento*, Voces de la Filosofía de la Educación, pp. 103-112, México D.F.
- Derrida J. (1992) *La escritura y la diferencia*. Anthropos, Barcelona, España.
- Doukhan A., (2014) *La epistemología de Levinas: de la justificación a la justicia*, Medellín, Universidad de Antioquia.
- Garrido Maturano A. (1995). Pasividad y Corporalidad como exposición y decir en el pensamiento de E. Levinas. AGORA. ESPAÑA.
- Garrido Maturano A.. (2007) La paz del caminante: Análisis de la noción de paz en el pensamiento de H. Rombach, E. Levinas y B. Welte. Argentina. AGORA PHILOSOPHICA PP. 71-89
- Garrido Maturano, A. (2011) Afectividad, responsividad y responsabilidad. Introducción a una arqueología de la vida afectiva y su significación ética a partir del pensamiento de E. Levinas; Universidad Pontificia de Salamanca; Cuadernos Salmantinos de Filosofía; 38; 269-288.
- Lippitz W. (2014) De rostro a rostro. Reflexiones sobre la relación entre pedagogía y ética según Lévinas. Enrahonar pp. 75-89, Barcelona - España.
- Mélich. J. C., 1998, *El tiempo y el deseo*. Notas para una ética fenomenológica a partir de E. Levinas, España, Enrahonar
- —————, 2014 Disimilaciones (Intento de pensar la educación desde Emmanuel Levinas). Vol. VIII, "De anuario colombiano de fenomenología, Medellín, Colombia.
- Messina, Aïcha L. (2012). La Paz como primer lenguaje: Paz y Político en E. Lévinas. Ideas y Valores, 61(150), 145-167. Recuperado Enero 22, 2023.

- Pinto Araújo L. et al (2019) *Educación en la Alteridad. Aportes de la filosofía de Levinas a la Educación*. Revista Ciencia y Sociedad. UANL, México.
- Ramírez, M. (2017) *Metafísica, violencia y ontología*, México, Revista Sincronía (71), pp. 126-142.
- Ricoeur, P. 1990, *Sí mismo como otro*, España, Siglo XXI.
- Waldenfels, B. 2006 *Exploraciones fenomenológicas sobre lo extraño*, Anthropos, México,
- —————. 2015. *La ética responsiva entre el llamado y la respuesta*. Revista Apeirón. Estudios de filosofía, n° 3. Madrid, España,