

¿PRIMACÍA DE LA AUTONOMÍA O PRIMACÍA DEL OTRO? (Kant o Lévinas)

W. R. Daros
CONICET

SUMARIO: Una acción humana y racional parece ser aquella que está guiada por fines. Esta finalidad fue concebida por el pensamiento griego como algo ínsito en la naturaleza humana y de las cosas mismas. En la modernidad, por un lado la idea de libertad entra en conflicto con la idea de verdad, pareciendo que ésta suprime a aquélla; por otro, la concepción darwiniana presenta a la vida como carente de finalidad en sí misma. La autonomía toma, entonces, un giro idealista, considerándose un acto autónomo como sinónimo de libre, pero sin ninguna referencia objetiva. Se generó una dicotomía entre el acto autónomo (libre y valioso en sí mismo) y el acto verdaderamente autónomo, esto es autodeterminado en relación con la verdad. La concepción idealista de la autonomía ha pasado al ámbito de la educación sin ser analizada, y corre el riesgo de sobrevalorar la libertad en sí misma, sin ninguna referencia a otros valores objetivos y sociales que justifican y valoran el uso de la libertad. Yace en el concepto de autonomía una *equivocidad* porque ella es tomada, idealistamente, como libertad sin referencia a ningún objeto elegido que la valora; y, otras veces, como autodeterminación, es esto, como un acto libre del sujeto que debe tomar una decisión ante objetos (físicos, sociales, humanos) y ser responsable del reconocimiento objetivo que realiza o del desconocimiento arbitrario que ejerce. El filósofo Emmanuel Lévinas ha aportado reflexiones, para revisar este concepto, a partir de la supremacía y preeminencia del Otro.

El problema de los fines

El proceso educativo se debate entre el problema de los *medios* (o problema didáctico, técnico) y el problema de los *fines* (valores ideales, morales, materiales). El problema de los *fines* postula ante todo la existencia de una inteligencia y de los valores tras los cuales se orienta. Obrar sin una finalidad no parece ser un obrar inteligente. La inteligencia, en efecto, halla o se propone fines, antepone deseos, fantasías, y utiliza luego medios para alcanzar esos fines. Es propio del saber *sapiencial* el considerar los *fines* de la vida humana; y es propio del discursar y actuar *racional* el buscar los medios más adecuados a los fines propuestos.

"Una acción es *racional* si hace el mejor uso de los medios disponibles para lograr un determinado fin. Puede ocurrir, sin duda, que sea imposible determinar racionalmente ese fin. Sea como fuere, solo podemos juzgar racionalmente una acción y describirla como racional o adecuada con respecto a un fin dado. Solo si tenemos un fin, y solo con respecto a ese fin, podemos decir que actuamos racionalmente"¹.

El estudio del saber acerca de los modos y *medios* correctos referidos al pensar genera la racionalidad lógica; referidos al actuar nos remite al saber técnico; mas el estudio acerca de los *fines* exige un conocimiento no sólo acerca de cómo *son* las cosas de hecho y positivamente (saber científico), sino además un saber acerca de cómo *podrían o deberían ser* (saber filosófico, moral, sapiencial). Son los fines que admitimos en educación los que posibilitan buscar los medios más adecuados, y no a la inversa². Ahora bien, ese *poder ser* ha sido consi-

¹ POPPER, K. *El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones*. Bs. As., Paidós, 1967, p. 412.

² Cfr. HABERMAS, J. *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid, Tecnos, 1990, p. 33. COLOM, A.-MÈLICH, J. *Después de la modernidad. Nuevas filosofías de la educación*. Barcelona, Paidós, 1994, p. 122. DARÓS, W. *Fundamentos antropológico-sociales de la educación*. Villa Libertador San Martín, UAP, 1994.

derado desde dos aspectos: o bien como procedente de la *naturaleza* del hombre (entendida como el conjunto de potencias o posibilidades ínsitas del hombre y, entonces, la educación no es más que pasar de la potencia al acto, una actualización o desarrollo del ser humano); o bien se considera que la naturaleza humana, si existe, es incognoscible y los fines de la educación humana deben ser *propuestos por el hombre siendo el creador* de su propio proyecto humano, liberador, histórico.

Hagamos una breve referencia histórica a este problema para entender mejor la problemática actual acerca de la *autonomía* propuesta hoy como finalidad del proceso educativo, por no pocos teóricos de la educación y los límites que esta propuesta puede tener.

1. El *pensamiento clásico griego*, exceptuando a los atomistas, estimaba, en general, a partir de Anaxágoras, que existía una Mente a nivel cósmico. Ella era el principio del movimiento, sin límites, autocrática, no mezclada con ninguna cosa, dotada de conocimiento y con poder sobre todo lo que tiene alma³. Pero Anaxágoras, después de haber hecho a esta Mente principio del movimiento, la abandonó en su mundo metafísico y explicó el movimiento mediante la mezcla del aire y del fuego⁴.

Mas a través de Platón y Aristóteles, perduró la idea de que los entes inteligentes se mueven conociendo un fin, o son atraídos por un fin. Este fin, ínsito en la naturaleza de las cosas y del hombre, se convertía en la *meta objetiva y natural* para su desarrollo, de modo que al lograrlo naturalmente se constituía en un bien par quien lo lograba.

Cabe notar, además, que la *finalidad natural* de un ente era su *bien fundamental*, propio y adecuado, lo que (de realizarlo) lo hacía feliz (o, mejor dicho, *contento*: con-tenido en sus propios límites) y *autosuficiente*. En este caso, al tiempo que ejercía su libertad bastándose a sí mismo, alcanzaba su felicidad acorde con su naturaleza. Adviértase que, en esta concepción, el hombre puede vivir en desacuerdo con su naturaleza, contra su finalidad natural, ya sea por azar, por una circunstancia que él no decide, o porque no lo desea; mas en este último caso el hombre vive voluntariamente contra su naturaleza.

"La *naturaleza* de una cosa es precisamente *su fin*, y lo que es cada uno de los seres cuando ha alcanzado su *completo desenvolvimiento* se dice que es su naturaleza propia, ya se trate de un hombre, de un caballo o de una familia. Puede añadirse que este destino y este fin de los seres es para los mismos *el primero de los bienes*, y *bastarse a sí mismo* es, a la vez, un fin y una felicidad".⁵

El fin era pensado por Aristóteles como la condición de posibilidad dada por la naturaleza; pero que, a partir de ella, debía realizar cada uno y lograrlo otorgaba, a su vez, una autosuficiencia y la felicidad. El límite de esa condición de posibilidad era establecido, sin embargo, a partir de la experiencia sociológica (en la vida social se advertía que era y qué podía llegar a ser el hombre); y, desde ésta se etiquetaba metafísicamente después a las naturalezas, al punto de que Aristóteles estimó que algunos hombres nacían por naturaleza esclavos, incapaces del dominio racional y volitivo de sí mismos.

Con los estoicos, se desarrolló la idea de *dios-destino*, de un dios cósmico, fuego divino inmerso en el cosmos y motor del mismo. Con la idea de destino, a su vez, surgió la idea pro-videncia divina, capaz de ver y prever para cada hombre su puesto. Aunque se atenuaba entonces la idea de libertad hasta desaparecer, se fortificaba la idea de *la existencia de una finalidad* determinada en toda la naturaleza y en la naturaleza de cada cosa.

³ SIMPLICIO. *Física*. 164, 24 y 156, 13. DK. Fr. 12.

⁴ DIÓGENES Laercio, II, 8. DK 59 A 1. Cfr. DARÓS, W. *Razón e inteligencia*. Genova, Centro Editoriale di Cultura, 1984, p. 47-84.

⁵ ARISTOTELES, *Política*, I, 1. Cfr. DAROS, W. *Racionalidad, ciencia y relativismo*. Rosario, Apis, 1980, p. 60-64.

2. Uno de los aportes más típicos del pensamiento judeo-cristiano ha sido sin duda el de la idea de la *creación*. Por un lado, Dios quedaba, de ese modo, netamente distinguido de lo material; y, por otro, todo lo que existía era creatura con una relación de dependencia respecto del Creador, en cuanto al origen del ser natural.

El caso del hombre era particularmente curioso. Si bien como toda creatura, el hombre era creado por Dios, al ser hombre creado con posibilidades no sólo de inteligencia, sino también de voluntad (que en determinados actos podía ser libre), *su proceder natural consistía en conocer con su inteligencia esta dependencia y en reconocerla libremente*⁶. Los escolásticos distinguieron, entonces, un *finis operis* y un *finis operantis*, esto es, una finalidad ínsita en la naturaleza de cada cosa (por lo que una planta realiza su finalidad natural si crece y un animal si siente) y una finalidad en el que opera inteligente y libremente. Esta finalidad del que opera, si es libre, puede no concordar a veces, con la finalidad de su naturaleza. Por otra parte, también quedaba claro que la educación era un proceso personalmente crítico. En este contexto, San Agustín afirmaba: “¿Por qué quien hay tan neciamente curioso que envíe a su hijo a la escuela para que aprenda qué piensa el maestro? Mas una vez que los maestros han explicado las disciplinas que profesan enseñar, las leyes de la virtud y de la sabiduría, entonces los discípulos consideran consigo mismo si han dicho cosas verdaderas, examinando según sus fuerzas aquella verdad interior que intuyen. Entonces aprenden...”⁷. También Santo Tomás de Aquino, a) habiendo dado la primacía, en modo excelentísimo a Dios que otorgó al hombre la luz de la inteligencia y de los primeros principios del saber, b) admitiendo que el saber surge de los datos sensoriales percibidos y de la iluminación de esos principios⁸, c) reconoció que el que cada uno que aprende (*discens*) es el *agente principal y principio intrínseco* con potencia activa para aprender, siendo el maestro y la ciencia causas exteriores instrumentales. En este contexto, nadie aprende por otro y el aprender es siempre personal, aunque socialmente ayudado. La persona es, en efecto, un ser relacional⁹: se es persona en relación a otras personas y con ellas; y se comporta como persona libre cuando se dirige a su bien y al bien común. Entre el yo y el otro no debería haber contraposición, sino integración, cooperación, perfeccionamiento mutuo.

De esta manera, se conciliaban dos conceptos a veces, al parecer, contrapuestos: la *necesidad* inherente en el concepto de *naturaleza*, igual para todos los entes de una misma especie; y el concepto de *libertad*, sede del actuar individualizante, personal y socialmente humano. Se conciliaban los *valores objetivos* intrínsecos a la dinámica de la naturaleza y los *valores de cada persona* inherentes al ejercicio de su libertad en un contexto social. La naturaleza, conocida en su ser, era la verdad de esa naturaleza. Verdad (referida a la inteligencia) y libertad (referida a la voluntad) no se oponían: eran dos valores igualmente constitutivos del ser humano.

3. En la Modernidad, ya iniciada por Descartes, cobró relevancia la vieja idea de los atomistas¹⁰. Todo lo corporal estaba sometido a la necesidad natural naturaleza, a las leyes

⁶ TOMAS DE AQUINO. *Summa Theologica*, 1-2, q. 6, a. 4.

⁷ AGUSTÍN, *De Magistro*. C. 14, n° 45.

⁸ TOMAS DE AQUINO. *De Magistro*. a. 1.

⁹ TOMAS DE AQUINO. *Summa Theologica*, 1, q. 28, a. 4; q.30, a. 1. “Ad proprium bonum ejus qui dirigitur vel ad bonum commune”... “Homo naturaliter est animal sociale” (I, q. 96, a 4).

¹⁰ “Demócrito sostuvo la misma teoría que Leucipo sobre los elementos... Hablaba como si las cosas existentes estuviesen en constante movimiento en el vacío; hay innumerables mundos que difieren en tamaño... Atribuyen al azar la causa de este firmamento como de todos los mundos; pues del azar nacen el remolino y el movimiento que, mediante separación, llevó al universo a su orden actual”. HIPOLITO. *Ref.* I, 13, 2 (DK 68 A 40). ARISTOTELES, *Física*, B, 4, 196 a 24.

naturales que constituyen el orden mecánico y natural actual¹¹; pero, contra el parecer de los atomistas, Descartes separó y reservó para el alma el ámbito de la libertad.

En ese clima de la Modernidad, se pensó que era más inteligente considerar a Dios como a un gran relojero que, una vez creado el mundo (la Naturaleza), se alejaba de él y lo dejaba funcionando según sus propias leyes. Con el crecimiento del prestigio de las ciencias de la naturaleza, creció el valor de las explicaciones mediante *una causa determinada*. La ciencia debía buscar las *relaciones próximas* de los fenómenos; pero no era necesario remontarse hasta causas últimas *ni postular finalidades* en las cosas que suceden, ámbito reservado a la especulación filosófica. En la *primera regla de razonamiento* que se propuso, Newton afirmaba: "No tenemos que admitir más causas de las cosas naturales que las que son a un tiempo verdaderas y suficientes para explicar las apariencias. A este propósito los filósofos dicen que la *Naturaleza* nada hace en vano"¹².

4. Carlos Darwin avanzó en la concepción de que *no hay finalidades* en la naturaleza. "La *selección natural* no es perfecta en su acción. Tiende solamente a hacer a cada especie todo lo más apta posible en la batalla por la existencia con las otras especies, en circunstancias maravillosamente complejas y cambiantes"¹³. Esto pone al hombre y al mosquito "en la misma categoría", sin ser necesario postular ninguna producción intencional¹⁴.

Hasta tal punto se llegó a estimar, en este contexto biológico, que la vida del hombre no tiene finalidad, que se ha percibido que ella corre el riesgo de su propia extinción.

"Si la evolución fue diseñada y dirigida por la fuerza sobrenatural, no hay duda que dicha dirección es bastante deficiente. Lejos de progresar en forma rectilínea de lo simple a lo complejo, de la adaptación menos perfecta a la más perfecta, o de organismos inferiores a los superiores, hasta el hombre, la evolución estaría obrando a tontas, lo que habitualmente lleva a la catástrofe y sólo raras veces al éxito. La 'catástrofe' consiste, por supuesto, en la muerte y extinción. Uno de los rasgos más notables de la evolución, revelado por la paleontología, es que la mayoría de las líneas evolutivas representadas por los fósiles que se encuentran en las rocas, a la larga se han extinguido, sin que en la actualidad haya descendientes vivos de las mismas".¹⁵

"La selección natural carece de finalidad. Sólo el hombre puede tenerla"¹⁶. La evolución del hombre, su finalidad, está, en consecuencia, en manos del hombre mismo.

Con las ideas darwinianas, aplicadas a la vida social, la Modernidad (con su lema "libertad, igualdad, fraternidad"), se escinde. En la integración de los valores, la verdad ya no será un valor primordial; la libertad de los pensamientos y de las acciones no será considerada en referencia a los objetos y personas, sin sólo en función de la sobrevivencia, por lo que se tornará una libertad idealista, solipsista, individualista, relativista: dejará de ser libertad humana; o bien, la presión social -el otro- intentará sofocar la libertad individual (en un socialismo autoritario) o sin referencia ética para con los demás (liberalismo salvaje). Por un lado, ausencia del valor verdad y, por otro, libertad sin valor objetivo: la fraternidad ha desapareci-

¹¹ DESCARTES, R. *Principia Philosophiae*, part. IV, cap. CCIV.

¹² NEWTON, I. *Isaac Newton opera quae exstant Omnia*. London, Ed. Samuel Horsley, 1979, Vol. II, p. 160. Cfr. BURTT, E. *Los fundamentos metafísicos de la ciencia moderna. Ensayo histórico y crítico*. Bs. As., Sudamericana, 1960, p. 240.

¹³ DARWIN, F. *Autobiografía de Darwin*. Bs.As., Nova, 1945, p. 174.

¹⁴ Idem, p. 180. Cfr.. DARWIN, C. *The Origin os Species*. Oxford, Univesity Press, 1958, p. 4. MAYR, E. *Population, Species and Evolution*. Cambridge, Harvard University Press, 1990. TEMPLADO, J. *La teoría de la evolución a los cien años de la obra de Darwin*, en *Revista Universidad Madrid*, 8, 1959, p.17-47. Para una concepción atenuada de la selección natural véase: LEITH, B. *El legado de Darwin*. Barcelona, Salvat, 1986.

¹⁵ DOBZHANSKY, Th. *Herencia y naturaleza del hombre*.Bs. As., Losada, 1979, p. 161.

¹⁶ Idem, p. 176.

do o se ha convertido en una “onesta” mafiosa que es ciega obsecuencia al grupo corrupto.

El concepto moderno kantiano de autonomía

5. Desde el punto de vista filosófico, E. Kant ha padecido, por una parte, el impacto del prestigio del pensamiento y de la epistemología propuesta por Newton. Y, por otra, a través de los racionalistas, está presente en él el influjo de Descartes y su dicotómica separación del mundo material y del espiritual.

El concepto de un *fin de la naturaleza*, según su realidad objetiva, no es en modo alguno demostrable por la razón. No es sacado de la experiencia ni es exigible para la posibilidad de la misma. Pero si queremos investigarla necesitamos imprescindiblemente poner debajo de la Naturaleza el concepto de una intención en sus productos organizados¹⁷. La *finalidad* en particular es concepto a priori, que tiene su origen en la *reflexión*, cuando ella enlaza los fenómenos según leyes empíricas tratando de encontrar algo universal. Kant no teme afirmar que se trata de un juicio "con un fundamento subjetivo, pero inherente, de un modo indispensable, a la raza humana". En este contexto, la doctrina teleológica de la Naturaleza, al hombre e incluso a la sociedad humana, debe ser pensada (como Kepler y Newton pensaron a la naturaleza física) según ciertos principios. El principio que propone Kant es el de que "todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez de manera completa y conforme a una finalidad", al menos como especie (segundo principio), superando su ordenación mecánica, propia de la existencia animal y con posibilidad de participar de una perfección libre de instinto y mediante la razón (tercer principio)¹⁸.

Así pues, Kant distinguía: a) el mundo de la naturaleza (física y sensible); b) de la naturaleza suprasensible. El hombre pertenece, en la concepción kantiana, a estos dos mundos. En cuanto es físico y sensible, es regido por *leyes que él no establece* y que son, en consecuencia, *heterónomas*. En cuanto, el hombre es suprasensible, por su razón, se rige por "la *autonomía* de su razón práctica pura"¹⁹.

6. La razón pura (esto es, innata) kantiana es una sola pero posee dos funciones: 1) una *teórica* que consiste en tener ideas a priori, innatas que son síntesis supremas, independientemente de los datos de la experiencia (las ideas de yo, mundo y Dios); y 2) una función *práctica*. La razón en cuanto es práctica (dicho brevemente, la *razón práctica*) "juzga según los principios a priori"²⁰.

Teóricamente, la razón tiene el interés de comprender hasta los principios supremos y no descansa hasta comprender todo lo que comprende integrándolo en esas supremas síntesis. *Prácticamente*, "determina el interés de todas las fuerzas del ánimo y se determina a sí misma el suyo". En el uso práctico, la razón pura teórica "determina la voluntad respecto del fin último y completo". Ahora bien, "en el orden de los fines, *el hombre es fin en sí*, es decir, jamás puede ser usado por nadie, ni siquiera por Dios"²¹. En última instancia, el fin último y completo del hombre, "el *bien supremo*" es la incondicionada totalidad del objeto de la razón práctica pura, o sea, el origen de su *autonomía*²².

¹⁷ Cfr. KANT, I. *Kant's gesammelte Schriften*. Berlin, Deutschen Akademie der Wissenschaften Berlin 1900-1975, *La crítica del juicio*. 2a. parte, n. 74-75.

¹⁸ KANT, I. *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita* Cfr. en versión castellana: *Filosofía de la historia*. Bs. As., Nova, 1964, p. 41-42.

¹⁹ KANT, I. *Crítica de la razón práctica (Kritik der Praktischen Vernunft)*. Bs. As., Losada, 1968, cfr. p. 49.

²⁰ Ídem, p. 129.

²¹ Ídem, p. 140.

²² Ídem, p. 116. Cfr. KANT, I. *Cimentación para la metafísica de las costumbres*. Bs.As., Aguilar, 1968, p. 136.

La razón práctica, la voluntad, "se limita a poner en la razón pura el motivo determinante de la causalidad del hombre"²³. La voluntad, pues se determina a sí misma, pero teniendo en cuenta la racionalidad de la razón, esto es, lo *a priori* de la razón y de sus ideas; por esto la voluntad del hombre es *libre*, o sea, independiente de los criterios de la sensibilidad humana y de los datos de la experiencia sensible. La voluntad debe regirse, pues, por principios racionales (esto es, universales) que se proponen como fines que la libertad debe moralmente elegir; y no como medios placenteros para el hombre²⁴.

La razón es, pues, *autónoma* en un doble sentido: a) en el sentido de que la razón teórica pura es *independiente*, en sus ideas, de los datos de los sentidos (de la forma del espacio y del tiempo) y de los conocimientos elaborados por la inteligencia sobre esos datos (categorías del intelecto); b) en el sentido de que en la práctica, la razón práctica o voluntad libre, elige sin presión exterior a ella, sin dejarse guiar por el placer, por la felicidad o por ningún otro criterio heterónomo: ni siquiera porque Dios lo manda.

7. La razón pura, en el pensamiento de Kant, es *un absoluto*. Por una parte, no depende del mundo empírico y sensible, sino que ella es *a priori*, trascendental, respecto de ese mundo. Por otra, tampoco puede probar que dependa de Dios que la crea, pues la razón pura no puede probar la real existencia de Dios, aunque el hombre pueda creer en Él. La razón kantiana es un tribunal supremo, en el hombre,

Más aún, como la razón es la razón del hombre y de todo hombre, ella pertenece al sujeto humano mismo, a los principios de su propio funcionamiento racional a priori. *Es, en última instancia, el hombre mismo (entendido como naturaleza humana) un absoluto.*

Cada hombre individual no debería obrar caprichosamente, sino moralmente, esto es, de acuerdo con las normas que la razón le dicta; una razón que es absoluta en sí misma, pues ella no rinde cuenta a nadie más. El hombre es moral, pues, por el respeto a la ley, la cual es un yugo "suave porque nos lo impone la razón misma"²⁵. Algo es moral porque lo que se hace es racional, sea lo que fuere lo que se hace. *No importa la materia* de un acto moral (*lo que se hace*), sino *la forma* en que se hace, esto es, importa que el acto moral sea hecho siguiendo el imperativo que manifiesta la racionalidad mediante una ley. Un acto es moralmente bueno si el hombre lo hace porque la ley (la racionalidad, la estructura de la razón, no el ser en sí de las cosas) lo manda y el hombre libremente lo acepta. El idealismo trascendental de Kant ha escindido al hombre.

8. En esta obediencia libre a la razón, Kant ve la mayor dignidad del hombre, de la persona humana. La personalidad consiste, justamente, "en la libertad e independencia respecto del mecanismo de toda la naturaleza". El hombre es absoluto (*ab-solutum*: suelto de) respecto de las leyes de su sensibilidad, del mundo exterior y de Dios mismo. En este sentido el hombre es *autónomo*: las leyes por las que debe regirse todo hombre depende de la razón del hombre que es un fin en sí mismo. El hombre es sagrado por su libertad, no por las leyes que la razón le impone indicándole cómo debe obrar en ésta o aquella circunstancia. La razón teórica no le ofrece a la razón práctica *ningún contenido concreto como norma concreta* para que el hombre actúe moralmente.

"Solamente el hombre, y con él toda criatura racional, es *un fin en sí mismo*. En efecto, es el sujeto de la ley moral, que es sagrada, en virtud de la *autonomía de su voluntad*. Precisamente a causa de ésta, toda

²³ Ídem, p. 56.

²⁴ Ídem, p. 64-65.

²⁵ Ídem, p. 92.

voluntad, aun de toda persona, su voluntad propia dirigida a ella misma está limitada a la condición de que concuerde con la *autonomía del ente racional*, o sea, que no se someta a ningún propósito que no sea posible según una ley que *pueda surgir de la voluntad del sujeto* pasivo mismo; por lo tanto que considere nunca a éste como mero medio, sino al mismo tiempo como fin del mismo".²⁶

La persona humana no tiene, ni puede aceptar otro fin, que el que en su propia racionalidad se manifiesta. Pero adviértase que esta racionalidad es autónoma: es el conjunto de síntesis supremas o ideas innatas (yo, mundo, Dios) con prescindencia de la realidad exterior a esas ideas. Manifiestamente se trata de un idealismo y este idealismo entrará en el ideario de la educación actual, justificando el individualismo bajo la pretensión de valorar la libertad (libertad idealista, se referencia a la verdad objetiva).

En sentido kantiano, la persona humana es *autónoma, independiente* de motivos exteriores a ella, por su razón teórica y práctica. "De donde se sigue que una persona no puede ser sometida más que a las leyes *que ella misma se da* (ya a sí sola, ya al mismo tiempo que a otras)"²⁷. La *autonomía implica darse las propias formas de conducta*, pero en un ser racional moralmente bueno esas normas son racionales y libremente aceptadas porque es racional lo que hace que tengan vigencia para todo ser racional.

Los fines subjetivos se apoyan en impulsos sensibles; los fines objetivos son racionales, "proviene de motivos válidos para todo ser racional"²⁸, válidos *a priori*, pero *no por estar fundamentado en el ser de las cosas*. La propuesta de Kant es indudablemente idealista.

El ser humano, la humanidad tiene "una predisposición a una mayor plenitud (*Vollkommenheit*: consumación) que pertenece al fin de la naturaleza con respecto a la humanidad"²⁹. Esta plenitud se alcanza siendo cada uno un fin en sí mismo, respetando la racionalidad, lo que *convierte a cada voluntad humana en legisladora universal*, mientras se impone un límite: esto es, no tomar a las otras personas como medios, obrar de manera que lo que cada uno hace pueda servir como norma para una legislación universal.

Todo hombre, pues, al obrar moralmente obra por fines universales (esto es, guiado por ideas), no subjetivos o sensibles. Mas esto no significa que el obrar moral sea un mero someterse a la ley moral, como a una cosa exterior a ella (heteronomía); sino que cada hombre es *autónomo* en cuanto también se da la ley racional que libremente acepta porque es racional.

"La voluntad, pues, no se somete sencillamente a la ley sino que lo hace de modo que debe ser considerada también como *autolegisladora* y precisamente por y sólo a partir de ello, sometida a la ley (de la que ella misma puede considerarse *originadora*)".³⁰

Mas de hecho sucede que si bien el hombre, como creatura racional, "desea una ley que le ponga límites a la libertad de todos, la inclinación egoísta y animal lo incita osadamente a exceptuarse a sí mismo", abusando de la libertad con relación a sus semejantes³¹. Adviértase que *la ley objetivamente universal es solo un deseo*.

El problema kantiano es particularmente serio, pues él, en su idealismo, no puede relacionar: a) la *verdad* de las ideas con su fundamento en la *realidad*; ni b) la *verdad* (entendida como la inteligibilidad del ser de las cosas) con la *libertad* que debería conocerla y recono-

²⁶ Ídem, p. 94. Cfr. TORRETTI, R. *Kant*. Bs. As., Charcas, 1980, p. 405. ALLISON, H. *El idealismo trascendental de Kant*. Barcelona, Anthropos, 1992.

²⁷ KANT, I. *Principios metafísicos del derecho*. Bs. As., Americalee, 1974, p. 32. RODRIGUEZ ARAMAYO, R. y otros. *En la cumbre del criticismo. Simposio sobre la "Crítica del juicio" de Kant*. Barcelona, Anthropos, 1992.

²⁸ KANT, E. *Cimentación metafísica de las costumbres*. O. c., p. 123.

²⁹ Ídem, p. 129.

³⁰ Ídem, p. 129.

³¹ KANT, I. *Idea de una historia universal*. O. c., p. 47.

cerla. La dicotomía iniciada por Descartes, se profundiza más aún con Kant. Éste, tras la influencia de Wolff, distingue dos criterios de verdad: a) uno extrínseco, subjetivo, no esencial (*äussenwesentliche*), cuya aplicación se hace a posteriori; y b) otro intrínseco (*äussere und innere Kriterien*), objetivo, esencial (*wesentliche*), aplicado a priori, y que consiste en la coincidencia formal de todos los juicios a pesar de la diversidad de los sujetos entre sí³². El criterio intrínseco u objetivo de la verdad de un juicio es un rasgo que debe encontrarse en el juicio mismo y que engendra la evidencia³³. La *verdad*, según Kant, es la adecuación del conocimiento con sus propias leyes, una definición acorde con su idealismo. La verdad es una adecuación del conocimiento del sujeto con el objeto conocido, pero éste es conocido no como es en la realidad en sí, sino como el hombre lo puede conocer, o sea, mediante la red de formas, categorías e ideas innatas. Objeto es aquello en cuyo concepto lo múltiple de una intuición dada es reunido. Es esta verdad trascendental que hace posible la verdad empírica³⁴. El primer criterio universal formal de la verdad es el principio de no contradicción, que no es sólo lógico sino también metafísico. Pero Kant solo lo invoca como principio lógico.

La libertad surge, en la filosofía de Kant, como un postulado para comprender el sentimiento del deber y el sentido de la ley moral. Pero *la libertad no se relaciona con la verdad*, como dos valores que se implican y constituyen lo más típico de la naturaleza humana. La libertad es lo incondicionado respecto de las ideas; es lo que determina en la práctica a la razón por no estar condicionada ni interior ni exteriormente. La libertad es lo no determinable por leyes naturales, lo no susceptible de intuición empírica como prueba de su realidad. El bien y el mal, pues, significan algo sólo en referencia a la razón práctica, a la libertad y ésta es un absoluto incondicionado.

Según Kant, *la voluntad libre es buena en sí misma*, en relación con la ley de autonomía propia de la razón práctica. La voluntad *libre buena* se determina por el principio del deber. El deber es lo que la razón le prescribe en absoluto, pero no según la realidad exterior o el ser de las cosas; sino según las leyes de la razón, según sus síntesis a priori. Para el pensamiento clásico, por el contrario, *la libertad es la causa eficiente de un acto condicionado por lo que (por el ser de las cosas) la inteligencia conoce*, y este conocimiento, sin suprimir la libertad, la califica como justa o injusta, según ésta reconozca o no la verdad que conoce.

En resumen, *el idealismo es por sí mismo, por definición, autónomo*: se cierra y justifica en sí mismo, en la idealidad, sin que se considere la existencia de por sí de la realidad. Si ésta existe, dado el supuesto del idealismo trascendental, es incognoscible, incapaz de ser fundamento de la verdad o criterio de verdad; incapaz de calificar el accionar de los actos libres.

La autonomía como autocreación y supresión de la verdad

9. F. Nietzsche llevó adelante la idea de autonomía del hombre, desconectada de toda exigencia racional objetiva, asumiendo las ideas vitalistas e irracionalistas. La única finalidad del hombre es la que algunos de ellos se proponen: llegar a *ser superhombres*, creando ellos mismos los valores. Los valores no son el precio objetivo del ser de las cosas, de los acontecimientos y personas en sus circunstancias precisas; sino *el resultado del evaluar* de los sujetos libres. El hombre crea el sentido de lo humano creando sus propios valores.

"La verdad es que los hombres se dieron todo su bien y todo su mal. La verdad es que no lo tomaron,

³² KANT, I. *Kant's gesammelte Schriften*. O. c. IV: *Kritik der reinen Vernunft*, A 820/ B 848.

³³ Cfr. PALACIOS, J. *El idealismo trascendental: Teoría de la verdad*. Madrid, Gredos, 1979, p. 37.

³⁴ KANT, I. *Kant's gesammelte Schriften*. O. c. IV: *Kritik der reinen Vernunft*, A 146 / B 185. B 137.

que no lo encontraron, que no les cayó como una voz del cielo. El hombre es que puso el valor en las cosas a fin de conservarse. Él fue el que dio un sentido a las cosas, un sentido humano. Por eso se llama 'hombre' es decir, el que evalúa. *Evaluar es crear...* Por la evaluación se da el valor".³⁵

Nietzsche sostenía que no se puede ser libre y creer al mismo tiempo en la verdad. El hombre libre crea la verdad. "Se hallan muy lejos de ser espíritus *libres*: pues creen todavía en la *verdad*... Nada es verdadero todo está permitido. Pues bien, esto era libertad de espíritu; con ello se dejaba de creer en la verdad misma".³⁶

10. El problema de las finalidades no deja de acuciar al hombre contemporáneo; y este hombre, no bien deja las cuestiones pragmáticas, es llevado a plantearse el problema de la existencia de una posible naturaleza humana. No sólo Hobbes, Locke, Rousseau hicieron una especie de experiencia mental para descubrir los rasgos comunes del hombre en cuanto hombre, F. Fukuyama revive hoy a Hegel para interpretar las orientaciones políticas contemporáneas.

"Hegel negaba tener una doctrina sobre el estado de naturaleza y habría rechazado el concepto de naturaleza humana permanente y sin cambios. El hombre, para él, era libre y no determinado, y por tanto capaz de *crear su propia naturaleza* en el curso del tiempo histórico. Sin embargo, este proceso de *auto-creación* tenía un punto de partida que equivalía, a todos los fines útiles, a un estado de naturaleza... Por encima de todo, deseaba el deseo de otros hombres, es decir, que otros lo deseen o lo *reconozcan*".³⁷

La *naturaleza* del hombre se halla, pues, en la *necesidad de ser reconocido* socialmente, lo que da origen a la competencia, al riesgo y a la libertad. Mas *no existe otra finalidad* previamente establecida ni para el individuo, ni para una sociedad libre (algo así como lo que podría ser un bien común) acorde a la persona libre. Ésta busca como bien fundamental el reconocimiento de su hacer, de su libertad. Este reconocimiento de la libertad, esta forma de actuar libre vaciada de contenido, se propone como la finalidad de las sociedades.

"Más allá de establecer las reglas para la mutua autoconservación, las sociedades liberales no intentan definir ninguna meta positiva para sus ciudadanos ni fomentar ningún modo de vida como superior o deseable por encima de otro. Cualquier contenido positivo que la vida pueda tener ha de llevarse por el individuo mismo"³⁸.

Llevado esto al ámbito educativo, nos recuerda la posición liberal y pragmática de J. Dewey. El hombre es un ser naturalmente activo e instintivo. No necesita finalidades para obrar. Simplemente obra sin idea previa y surgen consecuencias. Estas consecuencias se constituyen luego en finalidades³⁹. Al obrar, aprende a prever las consecuencias de sus actos, y luego se controlará de acuerdo con esas consecuencias. En este contexto, "la *filosofía de la educación* no origina ni pone *fin*".

Crítica a la equivocidad de la autonomía como fin de la educación.

11. Toda acción para ser racional parece implicar una finalidad. La racionalidad parece

³⁵ NIETZSCHE, F. *Así hablaba Zaratustra*. Bs. As., Siglo XX, 1976, p. 42.

³⁶ NIETZSCHE, F. *La genealogía de la moral*. Madrid, Alianza, 1975, p. 173.

³⁷ FUKUYAMA, F. *El fin de la historia y el último hombre*. Bs. As., Planeta, 1992, p. 211.

³⁸ Idem, p. 228.

³⁹ DEWEY, J. *Human Nature and Conduct*. New York, The Modern Library, 1979, p. 113. DEWEY, J. *La ciencia de la educación*. Bs. As., Losada, 1986, p. 87.

consistir al menos, y entre otras cosas, en una búsqueda de medios adecuados para lograr una finalidad. Parece obvio que un ser inteligente, si obra en cuanto es inteligente, actúa teniendo presente algunas ideas o ideales. Estos ideales se constituyen en condicionantes y posibilitantes de actos libres sin determinarlos. Estas ideas, estas metas posibles o valores se constituyen en condiciones previas para que sea posible elegir, esto es, ejercer la libertad.

El hecho es que tras la propuesta de Kant, reimplantada en el ámbito educativo por Piaget, se propone con frecuencia como *única finalidad válida, necesaria y suficiente* para el proceso educativo lo siguiente: que cada educando alcance la *autonomía*.

"La *autonomía* es el factor clave para el desarrollo de los seres humanos. El hombre es hijo de su propio esfuerzo. Y se desarrolla más por lo que piensa y hace por sí mismo, que por lo que los demás piensan y hacen por él.

La tarea de la educación es ayudar a los seres humanos a convertirse en *personas autónomas y creativas*. La función del docente es conducir el proceso educativo en términos que pongan al alumno en posesión de sí mismo, le ayuden a tomar conciencia de su potencial y asistirlo en la empresa de desarrollar su personalidad y forjar su propio destino"⁴⁰.

"Creemos que toda acción pedagógica debe estar orientada al desarrollo de la competencia humana de la *autonomía*... La autonomía es el fundamento de la hominización y sobre todo de la personalización... Sólo una persona *autónoma* que acepte y reordene las convenciones sociales es auténticamente persona y un ser educado".⁴¹

12. Ahora bien, la palabra *autonomía* nos lleva a una cierta *equivocidad*. Con una sola palabra nos referimos, en realidad, a dos cosas diversas y opuestas como lo son la independencia del *sujeto* y la independencia del *objeto* de la voluntad. En el diccionario de la lengua española, editado por la Real Academia, con la palabra autonomía se designa la condición de independencia de un individuo o de un Estado, como también a la potestad de regir los intereses de la vida con normas propias.

La autonomía (*auto – nomos*) se refiere a la capacidad de ser ley (*nomos*) por sí mismo o para sí mismo (*auto*), como autómatas es la capacidad de moverse por sí mismo o en relación consigo mismo. Mas adviértase bien que el enfoque cambia notablemente si se considera que: a) una norma es tal por haber sido *creada por* un sujeto libre, de modo que todo su valor de norma radica en la voluntad libre del sujeto que la creó; o b) una norma es el ser mismo de un ente, *para* el sujeto, el cual no la crea, sino que la hace propia al reconocerla. En el primer caso, *autonomía* significa *independencia del sujeto*; en el segundo caso, la norma depende de la cosa (es el ser mismo de la cosa que se presenta como digna de ser respetada por lo que es), es independiente en su ser respecto del ser del sujeto, y la autonomía se halla en que el sujeto es libre y puede *autodeterminarse* y reconocer la norma o no reconocerla. La norma está relacionada con el sujeto para el cual es norma y condición para un acto libre; pero ella no es el sujeto.

Con el término *autonomía* se significa frecuentemente la independencia del sujeto con diversos aspectos: a) la *libertad*⁴² o *autodeterminación* del sujeto, pues mediante ella, y ante

⁴⁰ HANSEN, J. *Rol de la comunidad escolar en la renovación educativa* en ACADEMINA NACIONAL DE EDUCACIÓN *Pensar y repensar la educación*. Bs. As., Academia Nacional de Educación, 1991. Pág. 571. Cfr. ANGULO RASCO, F. *¿Qué profesorado queremos formar?* en *Cuadernos de Pedagogía*, 1993, n. 220, p. 37. GROTTI, C. *Nihilismo ed esperienza religiosa dell' uomo moderno*. Bologna, C.U.S.L., 1991.

⁴¹ MARTÍNEZ MARTÍN, M. *Teoría de la educación y filosofía de la educación* en PAGÉS SANTACANA, A. (Comp.) *Hombre y educación*. Barcelona, PPU, 1989, p. 183. PIAGET, J. *A dónde va la educación*. Barcelona, Teide, 1974, p. 43. KOLBERG, L. *Estadios morales y moralización. El enfoque cognitivo-evolutivo* en revista *Infancia y Aprendizaje*, 1982, 18, p. 33-51. DEL VAL, J. *Creer y pensar*. Barcelona, Paidós, 1991, véase cap. X: *Una escuela para el desarrollo de la autonomía del niño*, p. 217-235. DARÓS, W. *Introducción crítica a la concepción piagetiana del aprendizaje*. Rosario, IRICE, 1992.

⁴² "La *libertad* es la facultad de elegir entre dos voliciones. El acto de esta facultad es la elección. Es justamente la facultad de determinarse

ella, el sujeto manifiesta ser independiente; b) el *autocontrol*, control de sí y por sí, autocracia, o sea, el uso de la libertad en cuanto con ella el sujeto domina racionalmente a los instintos o las presiones exteriores; c) la *autorregulación*, o sea, el dominio de la aplicación de una regla a la conducta propia⁴³.

13. Indudablemente que posibilitar el surgimiento y ejercicio de la *libertad* es un ideal necesario de todo proceso educativo que quiera presentarse como humano, pues la libertad al ser el principio activo supremo del hombre es la *sede de la persona consciente*. La libertad es *lo más valioso* de la persona: sin ella no existe la persona consciente. Sin embargo, estimamos que *no es un valor suficiente, o autosuficiente* del proceso educativo. La persona es un ser en relación y su valor se califica (moralmente como buena o mala) en relación con otros valores que le posibilitan el ejercicio de ser persona. No es suficiente el ideal de la *libertad de* (los instintos, las presiones sociales o políticas). El ser humano requiere una *libertad para* ejercerla en la búsqueda de alguna verdad (de la inteligibilidad de las cosas) o de algún otro valor. La libertad en sí misma, sin finalidad alguna en la que se ejerza, no tiene su sentido, pues el sentido lo da la inteligibilidad. La falta de propuesta (no de imposiciones) de valores humanos (solidaridad, apoyo económico, trabajo, búsqueda de verdad, respeto, justicia, amor, belleza) es lo que suele estar ausente en los procesos educativos que sólo acentúan las formas de pensar.

14. La “autonomía” kantiana implica algo que es norma para uno mismo o bien creada por uno mismo. Pero cabe hacer aquí una *crítica* a la concepción idealista. *Contra lo que estima el idealismo*, la norma -si es objetiva en sentido realista- *contiene el ser* una cosa, y es la medida para medir la calidad de una acción: una acción es buena o justa si con ella respetamos o reconocemos el ser de cada cosa, persona o acontecimiento en lo que es, y es injusta en caso contrario.

Si una norma moral contiene el ser de las cosas, las cosas sociales tendrán un ser social⁴⁴ que será el contenido de las normas social; las cosas físico-naturales tendrán un ser físico natural y serán el contenido de las normas o leyes físico-naturales; los vivientes tienen sus propias norma o leyes para mantener la vida y la norma moral no hace mas que formular es respeto por lo que fomenta la vida; y lo metafísico (como el ser) tendrá un ser metafísico normas o principios metafísicas que deben ser moralmente respetados. Conocer el ser de algo y no reconocerlo es mentir o mentirnos y no es moralmente aceptable.

Las cosas sociales son creadas por los hombres de una sociedad (cómo saludar, cómo educarnos); pero aún así no pueden ser absurdas contradictorias, sino racionales, posibles de ser respetadas por un ser humano y a favor de la vida del ser humano.

La autonomía no significa, pues, un proceder libre hasta el punto de *poder crear una norma que puede ser absurda o contradictoria*. En este contexto, la norma moral o social no tiene valor por ser creada por el hombre, sino *por el ser que contiene*, el cual no puede ser contradictorio, absurdo, irracional. Lo absurdo no puede ser cumplido porque no puede ni siquiera ser entendido, como no se puede entender que algo *es*, y al mismo tiempo y desde el mismo punto de vista, *no es*.

La autonomía, en consecuencia, no puede significar la libertad para crear normas ab-

más bien hacia una que hacia otra de las dos voliciones. No es la facultad de las voliciones en si mismas, sino la de elegir entre ellas". ROSMINI, A. *Psicología*. Milano, Fratelli Bocca, 1941, Vol. II, n. 1275.

⁴³ NUNER-WINKLER, G. *Juventud e identidad como problemas pedagógicos* en revista *Educación*, (Tübingen), 1992, n. 45, p. 52-69. STRIKE, K.-EGAN, K. *La autonomía como objeto de la educación en Ética y política educativa*. Madrid, Narcea, 1981, p. 101-118. MOLL, L. (Comp.) *Vygotsky y la educación*. Bs. As., Aiqué, 1994, P. 153-185.

⁴⁴ Cfr. SEARLE, J. *La construcción de la realidad social*. Barcelona, Paidós, 1997.

surdas; sino solamente significa el poder y el ejercicio de *la autodeterminación* ante una norma, de modo que el sujeto puede reconocerla en lo que manda sea reconocido o no reconocerla.

En realidad, *desde el punto de vista ético, no existe autonomía moral*, si esto significa que la libertad por libre no debe reconocer ninguna norma.

La autonomía es generalmente confundida con la libertad pura, sin referencia a ningún otro ente conocido o verdad.

"La *autonomía intelectual* requerirá, en primer término, que una persona no acepte ninguna de sus creencias importantes principalmente bajo la autoridad de otros, sino según su propia experiencia, su propia reflexión, sobre la evidencia y el argumento, y su propio sentido de lo que es cierto y verdadero"⁴⁵.

En realidad, lo que aquí se está exigiendo es *el ejercicio de la libertad para buscar la verdad*; y se está firmando que las creencias no valen por la autoridad ajena ni por el capricho personal, sino *por el fundamento objetivo que ofrecen*. El hombre no es el que crea sus *propias normas* (autonomía) de valor, sino que lo que vale lo encuentra en el ser de las cosas. No es la experiencia o la reflexión que valen en sí mismas, sino por aquello objetivo que encuentran y que se hallan en las cosas mismas, las personas o acontecimientos. Si el conocimiento pierde su pretensión de objetividad se convierte en sentimiento, en una forma de sentir acerca de las cosas, los acontecimientos y las personas.

La *equivocidad* del concepto de autonomía lleva a confundir:

- a) La norma no creada por uno mismo, pero asumida como tal *por uno mismo* (que como norma vale por igual para todos) y no por la imposición de otro (lo que produciría un comportamiento heterónomo),
- b) con la norma creada *por uno mismo* y que solo tiene valor para uno mismo porque la ha creado uno mismo. En este segundo caso, la norma solo tendría valor por la autoridad de uno mismo y no por el ser de las cosas (acontecimientos o personas) que se me presentan como normas a ser respetadas. En este caso, nos hallamos ante el ámbito de las *decisiones subjetivas carentes de valor moral, por falta de reconocimiento del ser objetivo* incluido en la norma lo que la hace fundamento de lo justo.

En este contexto, el reconocimiento moral es la base y la raíz de todo proceso educativo plenamente humano. Una sociedad inmoral no es una sociedad humana.

15. En realidad, "existe una imposibilidad lógica de afirmar que cada individuo está sujeto sólo a las leyes hechas por él mismo"⁴⁶. El concepto de *ley* (de la misma raíz etimológica de *logos*) remite a una cierta racionalidad de las cosas, a una *racionalidad o funcionamiento objetivo*, de acuerdo al ser natural o convencional de las cosas, aunque esta racionalidad sea encontrada por un sujeto, o (dado que las cosas pueden ser de muchas maneras y no se advierte claramente una forma natural) se llegue a ella por un consentimiento o negociación de sujetos. La formulación de una ley, no es propiamente el fundamento de esa ley: los hombres le dan la forma oral o escrita; pero la ley se halla en el *ordenamiento mismo del ser de las cosas, de los acontecimientos o personas*, a las cuales tenemos que atenernos o tenemos que evitar. Si se admite esto, no existe propiamente *una ley moral, que rige la conducta, creada por el hombre y para el hombre*. Así, pues, el hombre es libre cuando ejerce su libertad; pero ésta libertad y

⁴⁵ STRIKE, K.-EGAN, K. *La autonomía como objeto de la educación*. O. c. , p. 102.

⁴⁶ Idem, p. 112.

el hombre mismo se *califican como buenos o malos, correctos o incorrectos, justos o injustos, según respeten el ser* de las cosas, personas y acontecimientos en cuanto son y en la medida en que son.

La libertad humana no es buena o mala en sí misma, sino por aquello a la cual adhiere que plenifica o perjudica al hombre en su ser humano, en su naturaleza humana. Cuando los moralistas afirman: "Sigue, en tu obrar, la luz de la razón", no desean afirmar que cada uno debe obrar según *su* razón; sino según lo que con la luz (objeto constituyente de la razón) descubre, esto es según el *ser* que halla en cada objeto y en cuanto se halla en cada objeto. Conocer con la inteligencia, y reconocer con la libertad, el ser y la verdad de cada cosa (lo que la cosa es) constituye la base de la justicia y de la moral⁴⁷.

16. En el contexto kantiano y piagetiano, el hombre se construye su finalidad en un ámbito de *libertad naturalmente buena en sí misma*. La voluntad debe proponerse las normas racionales, creadas en la fase sociológica (entre los 8 y 10 años), discutiendo con los demás iguales, y debe luego atenerse a ella porque resulta ser racional, dado que ha mediado el diálogo (el *logos* entre otros).

Pero en este contexto, no aparece claro si: a) la racionalidad de la ley es *descubierta* por el diálogo y fundada en el *ser* objetivo de las cosas, acontecimientos y personas (en la *episteme*), o b) si está fundada en la convención y consenso de los integrantes del grupo (*doxa*) y el valor de la ley procede del grupo. Es verdad que existe una *relación* necesaria entre el sujeto que conoce y quiere, y el objeto conocido y querido. Pero se trata de ver sobre qué polo (sujeto u objeto) cae la acentuación. La cuestión tiene su importancia porque una vertiente nos lleva hacia el idealismo (individualista o grupal) y otra hacia un realismo.

¿El sujeto cognoscente se hace cognoscente creando o construyendo su propio objeto conocido; o más bien, debe existir antes la posibilidad de conocer y de querer; y, por lo tanto, debe existir antes a) la *relación que funda* al que conoce y quiere, b) un objeto *inteligible* (como la *luz*, decía Aristóteles) que ilumine y haga inteligente al sujeto cognoscente? Es claro que para quien el conocer es lo mismo que el sentir, ambas cosas (conocer y sentir) no son más que una modificación del sujeto y fundamentalmente subjetivas. Por el contrario, si para alguien conocer es captar *el ser de las cosas*, su entidad, le guste o no al sujeto, entonces, conocer es fundamentalmente una acción objetiva en cuanto llega al ser del objeto, en cuanto éste es objeto, y opuesto al sujeto aunque relacionado con él.

17. Relacionemos ahora el concepto de autonomía con *los fines de la educación*. El proceso de educar parece ser un proceso que para ser racional requiere de una (o varias) finalidad. Es más, este proceso educativo para ser moral requiere que se obre reconociendo el ser propio de la vida humana, lo adecuado a la naturaleza humana.

Mas, ante esta cuestión, surge también la ambigüedad propia del concepto de autonomía. El logro de la autonomía aparece, en efecto, casi como la única finalidad no discutida en educación. Pero en su concepto subyace la equivocidad de la que hemos tratado.

Para algunos autores, así como no se inventa el objeto del conocer antes de tener la posibilidad de conocer, así tampoco se inventa la *finalidad del proceso educativo* antes de conocer *la naturaleza del hombre*, y es inmoral proponer una finalidad en contra de lo que es su *naturaleza* (esto es, las posibilidades dinámicas de desarrollo que trae al nacer). En este caso, el proceso educativo consiste en desarrollar lo que el hombre es ya en potencia. Como en la naturaleza humana sólo están especificados los objetos de las potencias, pero no éste o aquél

⁴⁷ Cfr. ROSMINI, A. *Principi della scienza morale*. Milano, Bocca, 1941, p. 28 y 104.

objeto que va a ser conocido o querido, es necesario la autodeterminación o ejercicio de la libertad. Mas el ejercicio de *la libertad no se confunde con la autonomía*, en el sentido de establecer a gusto y para el propio uso, las propias leyes de la conducta.

Para otros, por el contrario, el hombre es el autor de su propio destino; *no tiene una naturaleza o esencia*, sino que su naturaleza más típicamente humana se halla en la existencia que libertad, la cual es *autónoma en el sentido de independiente* sin referencia a ninguna naturaleza humana previa al ejercicio de la libertad misma. La *autonomía* es importante para aquellos autores rousseauianos que estiman que el niño nace libre "que tiene derecho a escoger lo que él quiere hacer y ser". "Cada niño es ya un agente autónomo". Kant estaba influenciado, en este punto, por Rousseau⁴⁸.

"En la esfera moral, cada uno de nosotros está sujeto solamente a su propia voluntad como ser racional. Pero desde luego, los principios que nos prescribimos de esta forma deben también ser dispuestos como leyes universales concernientes igualmente a todos los seres racionales y libres. Para Kant, la base de la autonomía no se halla en el ser de las cosas, lo que sería una influencia heterónoma que, según Kant, suprimiría la libertad, sino que la autonomía se funda en 'la idea de la voluntad de cada ser racional como una voluntad que hace una ley universal' "⁴⁹.

La propuesta de E. Lévinas: de la comprensión del otro a la presencia moral del otro

18. Emanuel Lévinas (1906-1995) sufrió los avatares de las guerras mundiales y de la persecución nazi. Fue profesor de Filosofía y Director, durante un largo período, de la Escuela Normal Israelita Oriental, en París, y profesor universitario reconocido por su pensamiento propio. Si bien aprendió filosofía rodeados de pensadores como Husserl y Heidegger, su filosofía tomó distancia y, bajo el influjo del pensamiento bíblico, dejó de ser una propuesta de comprensión intelectual, para ser una propuesta existencial y moral.

La propuesta de Lévinas parte de esta convicción: Es desde el Otro (que siempre merece escribirse con mayúscula), desde donde el ser humano es humano.

El ser humano, en cuanto "ser vivo, no es solo un pensamiento confuso; sino que no es pensamiento en absoluto... La sensación no es sensación de algo sentido"⁵⁰. El viviente, al sentir, no sabe lo que siente. Su vivir es un sentir sin saber: no es un pensamiento confuso. El ser vivo es intimidad, "conciencia sin conciencia" de sentirse, sin la claridad que se abre en el horizonte de la inteligencia que capta el ser en general y en él a los entes con sus límites históricos. La afectividad, por sí misma, sólo comporta "estados interiores, sin revelarnos nada acerca del mundo"⁵¹. El sentir se distingue pues del conocer.

El *conocer* nos permite pensar, sopesar; posibilita *tomar distancia* al yo respecto de la totalidad de las cosas que conoce. *Sentir* es tener una conciencia sin exterioridad, una interioridad que no se capta como parte de un todo⁵².

Si bien el pensar es una posibilidad importante en el hombre, no es lo más valioso del hombre. Con el pensar, por el cual el sujeto se ubica como una parte en una totalidad sin quedar absorbido en ella, surge también la libertad, y la posibilidad de concebir una libertad exte-

⁴⁸ J. J. Rousseau sostenía en el *Contrato Social*: "Renunciar a la libertad es renunciar a la condición de hombre".

⁴⁹ STRIKE, K.-EGAN, K. *La autonomía como objeto de la educación*. O. c. , p. 106 y 11-112. Cfr. RATHBONE, C. *Open Education: The informal classroom*. New York, Citation Press, 1971. BARTH, R. *Open Education*. New York, Agathon Press, 1972.

⁵⁰ LÉVINAS, E. *Entre Nosotros. Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia, Pre-Textos, 1993, p. 28 y 63. LÉVINAS, E. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca, Sígueme, 1987, p. 80-81.

⁵¹ LÉVINAS, E. *Entre Nosotros*. O. C., p. 58, 29.

⁵² LÉVINAS, E. *Entre Nosotros*. O. C., p. 28-29. Cfr. LÉVINAS, E. *Liberté et commandement* en *Revue de Métaphysique et de Morale*. 1953, III, p. 264-272.

rior a la suya: la libertad del otro.

19. Mas el otro no es solo ni principalmente ente-objeto-de-comprensión. Si comprendemos al *otro hombre* solo desde nuestra apertura al ser y en su ser, entonces comprender es *tomar posesión de él por el conocimiento*; es reducirlo a un objeto de conocimiento. El objeto conocido pierde su independencia: es *capturado como objeto*. El conocimiento aparece entonces como una violencia, como una *posesión* y “la posesión es el modo en que un ente deja de existir, resulta parcialmente negado”⁵³.

Comprender es captar al otro en la apertura del ser en general, como un elemento del mundo en el que me enfrento como objeto y lo percibo en el horizonte de todo lo que es; *lo domino dándole una significación y una catalogación*.

Lo que es comprendido queda, como objeto, expuesto a las astucias de la inteligencia; es captado mediante la luz del ser en general y reducido a concepto.

20. Pero *la dimensión intelectual es superada por la dimensión moral* en el hombre. El pensamiento posibilita su superación máxima cuando advierte su propio límite que consiste en hacer un objeto de todo lo que conoce y piensa. Entonces la conciencia moral (que se inicia con el reconocimiento de este límite) es la condición del *verdadero pensamiento humano, o sea, el moral*. Por ello, Lévinas puede afirmar: “El pensamiento comienza con la posibilidad de concebir una libertad exterior a la mía”⁵⁴.

El yo humano es aquel que, antes que toda decisión, ha sido elegido para soportar toda la responsabilidad del Mundo, aunque él no la haya buscado. “Ser yo es siempre tener una responsabilidad de más”⁵⁵.

La filosofía occidental, en la mayoría de sus autores, desde Sócrates a Husserl y Heidegger, ha sido un intento por comprender; mas, después de Auschwitz, Lévinas advierte que hay que superar esa finalidad. La filosofía debe pasar de ser amor a la sabiduría para convertirse en *sabiduría acerca de que es amar al otro*; y, para convertirse, solo así, en filosofía de la educación.

21. El *rostro* es la expresión del encuentro con el otro, entendido como *no-posesión del otro*: es estar *más allá del ser*. No es otro modo de ser, sino otro modo distinto que el ser: algo totalmente distinto de la problemática del ser, la nada o los entes (ontología). Lévinas ya no estima que la filosofía deba comenzar por la ontología (o por un retorno al ser, como lo deseaba Heidegger) o por el análisis fenomenológico del ser (Husserl), o por la filosofía del lenguaje, sino por la ética que se expresa en el rostro.

“*Rostro*, lenguaje anterior a las palabras, lenguaje original de rostro humano, despojado de la composición que le aportan los nombres propios. Lenguaje original, mamada, ruego... mendicidad pero también imperativo que me obliga a responder del prójimo, a pesar de mi propia muerte; mensaje de la difícil santidad, del sacrificio; origen del valor y del bien, idea del orden humano en el manda que se da al ser humano. Lenguaje inaudible, lenguaje inaudito:... Más allá de la ontología. Palabra de Dios”⁵⁶.

⁵³ LÉVINAS, E. *Entre Nosotros*. O. C., p. 21. Cfr. PEÑALVER, P. *Ética y violencia. Lectura de Lévinas en Pensamiento*, nº 36, 1980, p. 165-185.

⁵⁴ LÉVINAS, E. *Entre Nosotros*. O. C., p. 31. LÉVINAS, E. *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. Paris, Biblio-Essais, 1984. Cfr. CHALIER, C. (Dir.) *Le visage. Dans la clarté, le secret demeure*. Paris, Ed. Autrement, 1994, p. 10. CHALIER, C. *Pour une morale au-delà du savoir. Kant et Lévinas*. Paris, Albin Michael, 1998, p. 17.

⁵⁵ LÉVINAS, E. *Entre Nosotros*. O. C., p. 78.

⁵⁶ LÉVINAS, E. *Entre Nosotros*. O. C., p. 266, 267, 36. Cfr. LÉVINAS, E. *Totalité et Infini*. Martinus, 1971. En versión castellana: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, Sígueme, 1987, p. 75. LÉVINAS, E. *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris, Vrin, 1963. LÉVINAS, E. *Noms Propres*. Montpellier, Fata Morgana, 1976.

En el rostro, la persona es toda su desnudez y se dirige a la conciencia moral de quien le está enfrente. Es persona porque no es reducible a un objeto de pensamiento: por ello también, solo lo absoluto (*Ab-solutum*: independiente) es persona. “La verdadera esencia del hombre se presenta en su rostro”⁵⁷, porque “el hombre está referido al hombre”⁵⁸; el hombre es sujeto en cuanto originariamente *está sujeto a los demás, en forma pre-original*, anteriormente al ejercicio de su libertad⁵⁹.

El hombre establece medidas para las cosas que realiza; pero no es él la medida y centro de valor para las otras personas. El prójimo, *el Otro inocente* (débil, desamparado, explotado por la corrupción estructurada) es el sentido de todo otro hombre. Y la educación es el proceso para proteger al Otro y constituye lo más humano que hay en el hombre⁶⁰. Ante la “terrible novedad racista” del siglo XX, ante la descarnada prepotencia de los fundamentalismos, ante las ambiciones más o menos ocultas de la globalización, *los educadores no deberían exaltar una autonomía como decisión libre sin referencias sociales, sino la primacía del otro inocente*, hasta el propio sacrificio. El cuidado de sí debe anteponer el cuidado del *otro inocente* en riesgo de ser mal tratado.

El pensamiento encierra como en un retrato a lo que conoce; pero la persona que se expresa en un rostro presente, no se deja reducir a retrato. “La relación con el rostro no es conocimiento de objeto”⁶¹. La persona, la mía y la de los otros, es responsabilidad ante un rostro. La responsabilidad es lo que nos individualiza como personas.

Es cierto que “del hombre puede esperarse cualquier cosa”⁶², precisamente porque es libre; pero es humano solo cuando es responsable del otro, ante el rostro del otro y, por ello, se plantea la cuestión de la ética: “A este cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del Otro, se llama ética”⁶³.

22. “El rostro es la identidad misma de un ser” humano⁶⁴. Por él se produce un acontecimiento totalmente diverso al que nos sucede con las cosas: aparece el cara a cara, que deja a ambas caras en la desnudez, en la indefensión.

El rostro implanta la proximidad; mas la proximidad es *encuentro* cercano: no es la *idea* de proximidad.

La proximidad no surge como una conciencia que parte del yo (del sí mismo, del yo mismo, de mi identidad: el yo es lo Mismo, la expresión de la conciencia de sí) y se dirige al Otro. La proximidad es un acontecimiento que despoja a la conciencia de su iniciativa y la descoloca de su reino de conocimientos y posesiones, para hacerla responsable aunque mi conciencia no lo haya decidido ni querido.

Ante el Otro, el yo pasa a un segundo plano, a pesar de ser evidentemente primordial,

⁵⁷ LÉVINAS, E. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, Sígueme, 1987, p. 295. Cfr. LÉVINAS, E. *L'ontologie est-elle fondamentale?* En *Revue de Métaphysique et de Morale*. 1951, I, p. 88-98.

⁵⁸ LÉVINAS, E. *Humanismo del otro hombre*. Madrid, Siglo XXI, 1993 (también Caparrós Editores, 1993), p. 94. FINFIELDKRAUT, A. *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX*. Barcelona, Anagrama, 1998, p. 44.

⁵⁹ LÉVINAS, E. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. O. C., p. 222. Cfr. REQUENA TORRES, I. *Sensibilidad y alteridad en E. Lévinas en Pensamiento*, n° 31, 1975, p. 125-149. RICOEUR, P. *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*. Paris, Seuil, 1994. CHALIER, C. *Lévinas. La utopía de lo humano*. Barcelona, Riopiedras, 1995, p. 55. RENAUT, A. *La era del individuo*. Barcelona, Destino, 1993.

⁶⁰ MÉLICH, J-C Y BÁRCENA, F. *La palabra del otro. Una crítica del principio de autonomía en educación* en *Revista Española de Pedagogía*, 1999, n° 214, p. 465.

⁶¹ LÉVINAS, E. *Humanismo del otro hombre*. O. C., p. 45. LÉVINAS, E. *Totalidad e infinito*. O. C., p. 98. YÉBENES ESCARDÓ, Z. *La hermenéutica analógica y el simbolismo religioso en Anámnesis*, 2003, n° 2, pp. 101-111.

⁶² LÉVINAS, E. *Entre Nosotros*. O. C., p. 43, cfr. p. 134.

⁶³ LÉVINAS, E. *Totalidad e infinito*. O. C., p. 67. Cfr. LÉVINAS, E. *Ethique et infini. Dialogues avec Philippe Némo*. Paris, fayard, 1982.

⁶⁴ LÉVINAS, E. *Entre Nosotros*. O. C., p. 46.

idéntico, mi propiedad⁶⁵. El tú cuestiona el yo, lo saca del sí mismo: lo despierta a la vida. Martín Buber ha afirmado que existe una simetría entre el yo y el tú, de modo que no hay yo sin tú y viceversa; pero para Lévinas, no existe moralmente tal simetría o reciprocidad: “La relación con el Rostro es la asimetría: en el punto de partida me importa poco lo que el otro sea con respecto a mí; para mí, él es ante todo aquel de quien yo soy responsable”.

No obstante *hay un límite*. Lévinas no es un ingenuo ni un idealista: el que amenaza al prójimo, *el que apela a la violencia “no tiene ya Rostro”*. Por ello, también hay un límite para el Estado, especialmente para el Estado totalitario donde las relaciones interpersonales no son posibles. No toda violencia es necesariamente injusta. La violencia, que realiza la justicia dentro del límite de la caridad, es legítima, lo que no significa que no hay que evitarla en la medida de lo posible.

23. Mas, en principio, no debo preocuparme por la ética del otro, por la responsabilidad del otro como excusa para no ser yo responsable; en principio “todos somos responsables de todo y de todos, y yo más que los demás”.

El Otro inocente, en fin, tiene el *primer plano*. Es el punto de partida de la inteligibilidad y del ser de la vida humana (que es una vida ética): la misma filosofía es el discurso teórico que se inicia ante la radical responsabilidad por el otro que surge con el rostro humano.

“El Rostro, con todo lo que el análisis puede revelar acerca de su significación, es el *comienzo de la inteligibilidad*. Bien entendido: toda *perspectiva ética* queda diseñada también de este modo; pero no puede decirse que esto sea ya filosofía. La filosofía es el discurso teórico”⁶⁶.

24. El *significado*, lo que tiene sentido, no comienza con el ser impersonal, sino con el rostro. *El rostro aporta la “primera significación*, instaura la significación misma en el ser, el lenguaje no sirve solamente a la razón, sino que es la razón”. En el cara a cara, “brilla la racionalidad primera, el primer inteligible”. De acuerdo con el principio del rostro -principio de la filosofía de Lévinas, *principio de proximidad-*, es necesario revisar toda la terminología filosófica para adecuarla a este principio⁶⁷. Así, por ejemplo, la *universalidad* no es la característica o ser propio de un concepto abstracto, sino “la presencia de la humanidad en los ojos que me miran”; *bondad*, por ejemplo, significa “el Otro cuenta más que el yo mismo”; *amar* es “temer por otro, socorrer su debilidad”⁶⁸.

25. Otros filósofos, como Martín Buber, han puesto la medida del amor en la expresión “Ama al prójimo como a ti mismo”, con lo cual se viene a significar que lo que más se ama es a uno mismo y el amor propio es la medida de todo otro amor. Lévinas, por el contrario, traduce la expresión hebrea como: “*Ama a tu prójimo: eso eres tú mismo*”, con lo cual el Otro se convierte en la medida de mi amor y de lo que soy. La Biblia tiene sentido en su conjunto; ahora bien “la Biblia es la prioridad del otro con respecto a mí”⁶⁹. Yo me debo al otro hasta el punto de *sustituirlo para que no sufra injustamente*. Lo que el otro pueda hacer de mí es asun-

⁶⁵ LÉVINAS, E. *Entre Nosotros*. O. C., p. 110. Cfr. LÉVINAS, E. *Hors Sujet*. Montpellier, Fata Morgana, 1987.

⁶⁶ LÉVINAS, E. *Entre Nosotros*. O. C., p. 129, cfr. p. 130-131.

⁶⁷ Cfr. ROMALES E. (Ed.) *Creencia y racionalidad. Lecturas de filosofía de la religión*. Barcelona, Anthropos, 1992. RONCHI, R. *Bataille, Lévinas, Blanchot. Un sapere passionale*. Milano, Spirallo, 1985.

⁶⁸ LÉVINAS, E. *Totalidad e infinito*. O. C., p. 221, 122, 261, 266

⁶⁹ LÉVINAS, E. *De Dios que viene a la Idea*. Madrid, Caparrós Editores, 1995, p. 154-155. Cfr. LÉVINAS, E. *Humanismo del otro hombre*. O. C., p. 87-88. Cfr. SUCASAS, A. *Redención y sustitución: el sustrato bíblico de la subjetivación ética en E. Lévinas en Cuadernos salmantinos de filosofía*, 1995, XXII, p. 238. CHALIER, C. Y ABENSOUR, M. (Comps.) *Emmanuel Lévinas. Cahiers de l'Herne*. Paris, Vrin, 1991.

to suyo. Lévinas apuesta aquí, con Kierkegaard, a la ruptura con el triunfalismo del sentido común: en el aparente fracaso se alborozan un triunfo; el hombre de bien triunfa al sufrir su vida como viviente, triunfa a la luz de su aflicción, sin esperar su triunfo en el futuro o en otro mundo⁷⁰.

En este contexto, “el único valor absoluto” es la posibilidad de *otorgar a otro prioridad sobre uno mismo*. Los valores no constituyen una entidad abstracta que hacen valioso al hombre, sino al contrario: “Lo concreto del Bien es el valer del otro hombre”⁷¹. Este es el ideal de la humanidad, es un *ideal de santidad*. Aunque nadie logre quizás ser santo (Lévinas no posee una filosofía optimista a este respecto), esta santidad es un ideal incontestable. La libertad no es aquí el valor absoluto: la heteronomía (la prioridad del Otro como norma) es más fuerte que la autonomía⁷².

¿De los otros al Otro Infinito?

26. La desnudez del rostro es un sustraerse al contexto del mundo, donde se hallan las cosas. El *rostro* es el despojo total, “la pobreza de la ausencia que constituye la proximidad de Dios”: *la huella de Dios*. El rostro es la única huella no que hace inmanente lo trascendente: “Huella significa más allá del ser”⁷³. La relación con los demás es el comienzo de lo inteligible: un ser humano no entiende nada de lo humano si no comienza por entender esto. No puede describir la relación con Dios sin hablar de lo que me comprometo con respecto a otro. “No se trata de una metáfora: en el otro se da la presencia real de Dios”. El otro ciertamente no es Dios, sino que *en su rostro se escucha la palabra de Dios*, como para los cristianos se lo recuerda el capítulo 25 del Evangelio de Mateo. El rostro está más allá de la ontología: es palabra de Dios⁷⁴, el inicio de la filosofía de la religión, entendida de otro modo que como búsqueda del ser o amor del ser o al ser.

En este punto, Lévinas se muestra como seguidor de Platón, pero como un Lévinas que comienza donde Platón termina su discurso.

“Más allá de la sabiduría del conocer, la sabiduría del amor o la sabiduría en forma de amor. Filosofía como amor al amor. Una sabiduría que se aprenden el rostro del otro hombre. ¿No era esto lo que anunciaba el Bien más allá de la esencia y por encima de las Ideas en el libro IV de la República de Platón? Un bien con respecto al cual aparece el ser mismo. Un Bien al cual debe el ser la claridad de su manifestación y su fuerza ontológica. Un bien en vista del cual ‘hace toda alma cuanto hace’(República, 505 e)”⁷⁵.

27. El *rostro del otro* es la metáfora que implanta “una nueva racionalidad, más allá del ser”. Racionalidad del Bien superior a toda esencia. Inteligibilidad de la bondad.

Cuando pensamos que yo soy yo, él es él, somos seres ontológicamente separados; somos sinceros, pero falta la percepción y la perspectiva ética. Entonces podemos responder como Caín desentendiéndonos del hermano. “Aquí el Rostro del Otro se toma por una imagen entre otras imágenes, la palabra de Dios de la que es portador, resulta ignorada”⁷⁶. Pero la

⁷⁰ LÉVINAS, E. *De Dios que viene a la Idea*. O. C., p. 183.

⁷¹ LÉVINAS, E. *De Dios que viene a la Idea*. O. C., p. 237.

⁷² LÉVINAS, E. *Entre Nosotros*. O. C., p. 135, 140. Cfr. LÉVINAS, E. *Liberté et commandement* en *Revue de Métaphysique et de Morale*. 1953, III, p. 264-272.

⁷³ LÉVINAS, E. *Humanismo del otro hombre*. O. C., p. 56. Cfr. LÉVINAS, E. *Dieu et la Philosophie* en *Le Nouveau Commerce*, 1975, (30-31), p. 97-128. LÉVINAS, E. *Transcendance et intelligibilité*. Ginebra, Labor et Fides, 1984.

⁷⁴ LÉVINAS, E. *Entre Nosotros*. O. C., p. 135, 267. LÉVINAS, E. *Humanismo del otro hombre*. O. C., p. 40. Cfr. LÉVINAS, E. *L'ontologie est-elle fondamentale?* En *Revue de Métaphysique et de Morale*. 1951, I, p. 88-98.

⁷⁵ LÉVINAS, E. *Entre Nosotros*. O. C., p. 268.

⁷⁶ LÉVINAS, E. *Entre Nosotros*. O. C., p. 136, 276, 279. LÉVINAS, E. *Humanismo del otro hombre*. O. C., p. 12.

“semejanza de Dios se manifiesta en el tú y no en el yo. El movimiento que nos lleva al prójimo nos lleva también a Dios”⁷⁷.

El Infinito me viene a la idea en la significación del rostro: “El rostro *significa* el Infinito”⁷⁸. Pero el Infinito o Dios nunca aparece como tema, como objeto explícito de conocimiento, sino como exigencia ética.

El rostro “procede enigmáticamente del Infinito y de su pasado inmemorial. Se da una alianza entre la pobreza del rostro (que con sus marcas señala el paso irremediable del tiempo) y el Infinito que se me manifiesta “a mi responsabilidad antes de todo compromiso por mi parte”.

28. Lo infinito es *alteridad inasible*; es *diferente* respecto a todo lo que “se muestra, se señala, se simboliza, se anuncia y se rememora”; es diferente respecto a “todo lo que se presenta y representa”.

“La relación con lo Infinito no es conocimiento sino *proximidad*”. Es deseo, o sea, un pensamiento que piensa infinitamente más de lo que piensa, pero que no puede encarnarse en lo deseable, sino siempre en un más allá de...⁷⁹ A la idea de infinito no le corresponde lo infinito real; es una idea que no se realiza: le corresponde, en el hombre, sólo el deseo de lo infinito⁸⁰.

Pero la relación con lo Infinito no es de proximidad directa ni cercana, ni visible, ni representable con Él mismo. Nos acercamos a Dios en la medida en que nos acercamos a los otros. “Entre el Yo y el Él absoluto se inserta un Tú”. Lévinas asume, de este modo, desde su filosofía, el pensamiento y la pedagogía bíblica: Conociendo al afligido y al menesteroso es como se lo conoce a Él (Jeremías 22, 16).

29. La relación con el Infinito resulta ser una *relación de amor*, pero mediada, mediatizada por el amor al tú, a los otros, sin que el yo lo haya decidido. “Amor significa, ante todo, acoger al otro como un tú”⁸¹. El yo despierta al amor gracias al Otro, al Extranjero, al Apátrida, es decir, al prójimo.

Lévinas utiliza la mayúscula para referirse al prójimo, por éste, sobre todo en carácter de indefensión, es como la huella que nos acerca a Dios.

El Otro toma el primer lugar⁸². Es a partir del Otro que mi mundo comienza a ser racional y comienza a ser universal, esto es, más extenso que yo mismo.

“El Otro como lo absoluto es una trascendencia anterior a toda razón y a lo universal, porque es, precisamente, la fuente de toda racionalidad y de toda universalidad”⁸³.

Amar es la libre “sustitución de mí por el otro”; es la expiación, mediante el sufrimiento, de las faltas del Otro.

Esto es ser humano: ex-posición al Otro. Es así como el ser humano adquiere su esencia; pero “esencia” no significa un ser abstracto, sino un ser, una actividad.

⁷⁷ LÉVINAS, E. *Diálogo en Fe cristiana y sociedad moderna*. Madrid, Edic. S. M., 1984, p. 91.

⁷⁸ LÉVINAS, E. *Ética e infinito*. Madrid, Visor, 1981, p. 97.

⁷⁹ LÉVINAS, E. *Entre Nosotros*. O. C., p. 75.

⁸⁰ LÉVINAS, E. *Humanismo del otro hombre*. O. C., p. 47-48. Cfr. LÉVINAS, E. *La philosophie et l'idée de l'infini en Revue de Métaphysique et de Morale*. 1957, III, p. 241-253.

⁸¹ LÉVINAS, E. *Entre Nosotros*. O. C., p. 83.

⁸² Cfr. MÈLICH, J-C. – BÁRCENA, F. *La palabra del otro. Una crítica del principio de autonomía en educación en Revista Española de Filosofía*, 1999, nº 214, p. 465-483.

⁸³ GUILLOT, D. *Introducción a LÉVINAS, E. Totalidad e infinito*. O. C., p. 25.

El Otro es un rostro que debe ser amado, esto es, del cual debemos hacernos cargo. El Otro no es un objeto de mutuo conocimiento y posesión.

De los otros hombres, pues, al Otro. Dios no se manifiesta -como en la mejor de las interpretaciones podría esperarse de Heidegger- sobre la base de una inteligibilidad anónima y neutra (la apertura del ser y al ser), “a la que se subordina la revelación de Dios”⁸⁴. Dios se manifiesta más allá del ser: en la relación con los otros, en el alimentar al que tiene hambre y vestir al que está desnudo. *Heidegger no teme a los demás ni a Dios*, es decir, no se siente responsable por ellos.

30. Ha acaecido la *muerte de Dios* -tema que ya se ha hecho trivial- y, con ella, la crisis del sentido de lo humano. “La crisis de sentido es experimentada por los contemporáneos como una crisis del monoteísmo”⁸⁵.

Lévinas estima, sin embargo, que “no es sensato prescindir de Dios”, sin el cual no hay sentido.

Dios no tiene ni necesita justificación humana: es inefable, indemostrable e improbable. Solo cabe acercarse a Él acercándonos al pobre, a la viuda y al huérfano, ante los que somos responsables sin haberlo elegido ni decidido. La temática es, en el fondo, profundamente bíblica y talmúdica, en una palabra ética: *Debo responder por los otros y así se hace presente Dios en la historia personal y humana*. Debe responder por mí; pero si solo respondo por mí ya no soy yo⁸⁶. O Dios aparece en un contexto ético, o bien no tiene sentido ni valor que aparezca o que queramos probar que existe.

Lo único que cabe es “una relación con la trascendencia en cuanto trascendencia mediante la responsabilidad ética y la obligación hacia los demás. Podemos llamarlo amor. Es un mandamiento que procede del rostro del otro hombre, un rostro distinto de un dato de la experiencia, algo que no procede de este mundo”⁸⁷. El otro inspira mi responsabilidad por el otro: “soy arrancado a mi comienzo en mí, a mi igualdad conmigo”. La filosofía de Lévinas no comienza, pues con “yo” ni con el “yo pienso o yo decido”: su filosofía tiene un inicio que trasciende al sujeto. En esa responsabilidad se manifiesta “la gloria del infinito”, no dejando al yo ningún refugio que lo proteja del Otro⁸⁸.

31. Dios sigue ausente aún revelándose. Solo queda ir tras la huella de Dios, que se expresa en *la imagen de Dios*. En la religión judeo-cristiana, el hombre ha sido creado a imagen de Dios. Mas ser imagen de Dios no significa ser el icono de Dios, sino más bien encontrarse con su huella. Dios aún revelándose conserva “todo lo infinito de su ausencia”. Únicamente se muestra por su huella, no atrayéndonos hacia sí, sino remitiéndonos siempre a un más allá.

“Caminar hacia Él, no es seguir esa huella que no es signo, caminar hacia Él es ir hacia los Otros (*Autres*)”⁸⁹.

Lo absoluto se manifiesta en la relación con los demás⁹⁰. Partiendo de ese absoluto -el rostro del prójimo- es posible aproximarse a la idea de Dios. No debemos pensar los derechos

⁸⁴ LÉVINAS, E. *Entre Nosotros*. O. C., p. 142.

⁸⁵ LÉVINAS, E. *Humanismo del otro hombre*. O. C., p. 36 y 37.

⁸⁶ LÉVINAS, E. *Humanismo del otro hombre*. O. C., p. 81.

⁸⁷ LÉVINAS, E. *Entre Nosotros*. O. C., p. 217. Cfr. POIRIÉ, F. *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?* Lyon, La Manufacture, 1987.

⁸⁸ LÉVINAS, E. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. O. C., p. 220.

⁸⁹ LÉVINAS, E. *Humanismo del otro hombre*. O. C., p. 60.

⁹⁰ Cfr. KREWANI, W. *Emmanuel Lévinas. Denker des Anderen*. Friburgo, K. Alber, 1992. KUTSCHKI, N. *Dios hoy: ¿Problema o misterio?* Salamanca, Sígueme, 1994.

humanos a partir de un Dios desconocido. “Sin necesidad de aportar la célebre prueba de la existencia de Dios, los derechos humanos constituyen una coyuntura en la que Dios adviene a la idea”, en la que la trascendencia deja de ser una idea negativa, y se la piensa positivamente a partir del rostro del otro⁹¹.

32. Dios hace ver su huella en la exigencia de santidad que es des-interés el cual quiebra la obstinación de ser, del interés, del egoísmo. La santidad es el valor último: es morir por el otro si es necesario, y es separación de todo interés por sí. Que la relación con lo Absoluto tenga significado en la proximidad del otro hombre que me cuestiona, no debe tomarse, sin embargo, “como una nueva prueba de la existencia de Dios”⁹².

Dios, en fin, no está presente -Auschwitz lo prueba- ni es probado mediante una prueba lógica, como término de una deducción necesaria.

“El Infinito no podría ser seguido por la huella como lo es la pieza de caza por el cazador. La huella dejada por el Infinito no es el residuo de una presencia... El Infinito disimula sus huellas no para engañar a quien le obedece, sino porque trasciende el presente, en el cual él me ordena, y porque de este modo no puede deducirlo. No, el Infinito no es ni causa que obra claramente delante, ni tampoco tema ya dominado por la libertad, incluso aunque sólo fuese retrospectivamente. Es este rodeo a partir del rostro”⁹³.

A modo de conclusión

33. Paradójicamente, la Modernidad que ha pretendido ser la época del sujeto, de la primacía del sujeto, iniciada con Descartes en primera persona y bajo la posesión del pensar (“Pienso luego soy”) ha terminado con supresión o anulación del sujeto (Hume, Hegel, Darwin, Nietzsche).

La Modernidad ha sido una época de ambivalencias y ambigüedades, que termina con el entronamiento de la idea del valor prioritario del más fuerte (Darwin, Spencer).

El ambicionado ideal de la autonomía tiende a degenerar en la camuflada realidad de la heteronomía cultural y social, impuesta ideológicamente y por ello negativa para el ser humano y su principio de autodeterminación.

34. Nadie puede negar que la autonomía ha sido uno de los ideales más perseguidos, menos cuestionados del ideario educativo del siglo XX. Mas el ser humano es un ser complejo, no unidimensional; la autonomía no se desprende definitivamente de la heteronomía; un individuo no es humano si no es, al mismo tiempo, un ser social. “Amar al prójimo como a uno mismo” significa ante todo mantener la dualidad de referencias, anteponiendo al prójimo que nos hace ser a nosotros mismos.

Lévinas nos propone considerar que la libertad sin rostros, presentada por Kant, no es una libertad humana.

La autonomía no es el resultado de la disolución de la heteronomía, sino de la asunción de la misma desde el Otro como prioridad moral. La heteronomía ya no es imposición del adulto para con el niño, ni ciega o camuflada imposición ideológica; es la asunción del adulto consciente de la responsabilidad para con el Otro que le concierne antes de toda otra asunción, antes de toda otra responsabilidad.

En la propuesta kantiana, la autonomía consistía en la mayoría de edad, en la voluntad

⁹¹ LÉVINAS, E. *Entre Nosotros*. O. C., p. 246, 250, 251.

⁹² LÉVINAS, E. *De Dios que viene a la Idea*. O. C., p. 266.

⁹³ LÉVINAS, E. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. O. C., p. 57. LÉVINAS, E. *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. Paris, Biblio-Essais, 1984.

que creaba su propia ley. La autonomía kantiana se logra disolviendo la dualidad del nosotros, del tú-yo, en un yo que decide solo y pierde la humanidad del nosotros. El idealismo occidental ha reducido lo Otro a lo mismo, lo conceptualiza y lo convierte en cosa, objeto a su disposición, primero con la comprensión y luego con el dominio.

35. En la propuesta de Lévinas, la voluntad no suprime arbitrariamente la razón (*stat pro ratione voluntas*); sino que reconoce al Otro como dimensión constituyente del yo. El rostro es la huella del Otro, la presencia vida, sin mediación. No afeemos el rostro humano con el *lifting*, negando su identidad real: el rostro es el Otro, con su tiempo, con sus sufrimientos, con su reciprocidad, con la venerabilidad de las arrugas.

La presencia del Otro no es un obstáculo para la autodeterminación, sino su posibilidad siempre presente.

Lamentablemente, el ideal del idealismo de disolver al Otro se ha hecho realidad. Proponer hoy los ideales de los grandes mensajes morales que anteponen el tú al yo, se ha vuelto una utopía y una idealidad. La realidad social se presenta como una cruda lucha en una competencia desleal y corrupta. Educar aceptado ese contexto, sin crítica alguna es educar para la bestialidad, no para la humanidad.

La ética no tiene fundamento; es el fundamento de lo humano que se centra en la primacía del *Otro inocente*.

Después del holocausto y de los fundamentalismos contemporáneos, procedentes de distorsiones de diversos mensajes religiosos, estos son tiempos para pensar que “soy responsable de los sufrimientos que no he causado, de las desgracias que malogran los siglos y de los innumerables inocentes muertos”⁹⁴.

36. Es, pues, de rescatar la *autodeterminación del ser humano* (y no la autonomía kantiana que, como mínimo, genera ambigüedades de concepto), ante la aceptación de la responsabilidad sin excusas por el Otro inocente.

La sociedad no es, en la concepción de Lévinas, el resultado de un pacto social; sino una exigencia de justicia para con el Otro. Hay una primacía ética en las relaciones humanas y esa relación ética es la base de la sociedad y de la educación humanas.

La educación es un proceso ético entre personas en un ideal crecimiento constante. En el siglo XX, la razón práctica (la voluntad, la libertad) ha sido impura. Se han propuestos Derechos Humanos; pero se espera aún *la formulación y la práctica de las “Responsabilidades Humanas Sin Excusas”*. ¿Se puede hablar de vida humana, en sociedades ricas en recursos, con niños desnutridos, sin posibilidades de desarrollo educativo?

La propuesta educativa, en el nivel social y ético, se convierte en una ética para la vigilancia sobre la responsabilidad personal. Las víctimas de la historia, sobre las que se levantó nuestra llamada “civilización”, no pide tanto venganza, cuando narración y memoria de la misma, el respeto por los vencidos ante la claudicación de las responsabilidades que teníamos por los débiles. La supremacía del otro es *un principio para jerarquizar los valores de la vida*; pero *no suprime los problemas del vivir*, como la necesidad del esfuerzo personal de cada uno para progresar, la necesidad de la cooperación con la que todos se benefician; el ser libre pero saber luego atenerse a las consecuencias (incluso no deseadas) de los actos libres⁹⁵.

La libertad, si es humana, no gira sobre la nada; sino en un contexto de personas que, ante todo merecen respeto; y sin son débiles, con sus rostros demacrados, nos exigen respon-

⁹⁴ CHALIER, C. *Lévinas. La utopía de lo humano* en CHALIER, C. (Dir.) *Le visage*. Paris, Editions Autrement, 1994, p. 60.

⁹⁵ Cfr. AGEJAS, E. *El arte de aprender la libertad. Curso de ética*. Madrid, Spiritus Media, 2003. MANJÓN RUIZ, J. – SUÁREZ SALGUEIRO, F. *Ética, valores, virtudes y educación*. Sevilla, Digital, 2003.

sabilidad.

Como cierto socialismo ha exaltado el beneficio de los bienes comunes suprimiendo los individuales, cierto liberalismo ha endiosado el gozo de la libertad, sin otro valor que le dé valor. Cada uno ha jugado, entonces, su juego, que más bien se asemeja a la sobrevivencia darwiniana y éticamente ciega del más fuerte. Mantener este contexto no es promover la educación humana, sino la ley de la jungla. En la pugna entre la libertad y la igualdad, se ha perdido la fraternidad, la solidaridad para con los débiles⁹⁶.

Ante la pregunta a Caín, acerca del inocente Abel, “¿Dónde está tu hermano?”, la respuesta de Caín se sigue repitiendo: “No sé. ¿Soy acaso el guarda de mi hermano?” (Gn. 4, 9).

⁹⁶ Cfr. ALTAREJOS, F., RODRÍGUEZ, A., FONTRDONA, J. *Retos educativos de la globalización. Hacia una sociedad solidaria*. Pamplona, EUNSA, 2003. GHIRETTI, H. *El término olvidado de la trílogía revolucionaria en Anuario Filosófico* (Navarra), 2003, Vol. 36, nº 1-2, pp. 281-310.