

# El Ser del Otro: un sustento ético-político para la educación

Abraham Magendzo K\*

**Resumen:** El artículo presenta cuatro ejes convergentes para una comprensión integral del Ser del Otro desde una postura ético-crítica. El primer eje lo trata desde la modernidad y la acción comunicativa. El segundo eje lo interroga desde la ciudadanía. El tercer eje se introduce de lleno al Ser del Otro desde la alteridad, presentando la postura ética de Emmanuel Levinas. Finalmente el último eje lo analiza desde la diversidad y la ética de la interculturalidad. Concluye con algunas reflexiones referidas al desafío para la educación de contribuir al rescate del Ser del Otro.

**Palabras clave:** Ser del Otro, alteridad, diversidad, multiculturalidad

## The Being of the Other: an ethical-political sustenance for education

**Abstract:** The article displays four convergent axes for an integral understanding of the Being of the Other from an ethical-critical position. The first axis deals with it from modernity and the communicative action. The second axis interrogates it from the perspective of citizenship. The third axis introduces itself completely into the Being of the Other from alterity, presenting the ethical position of Emmanuel Levinas. Finally, the last axis analyzes it from diversity and the ethics of interculturality. It concludes with some thoughts on the challenge for education to contribute to the rescue of the Being of the Other.

**Key words:** Being of the Other, alterity, diversity, interculturality

Recibido 12.08.2006 Aceptado 12.10.2006

\* \* \*

## El Ser del Otro desde la modernidad y la acción comunicativa

Intentar centrar la mirada en el Ser del Otro significa y nos obliga sin lugar a dudas, entre otras cosas, a ponernos junto a aquellos que han cuestionado el concepto de modernidad que hemos heredado desde la ilustración europea. El siglo de la ilustración (siglo XVIII) es el período donde empiezan a fundarse de manera definitiva los relatos y representaciones que estructuran el mundo moderno. En dicho período se aglomeran las consecuencias de la Revolución Inglesa democratizando el orden social a través de la secularización de la política; el racionalismo filosófico francés con su sueño enciclopedista reformador, y con su descifrar, en la articulación de las ciencias, las artes, la técnica y el trabajo, que el presente —ya no el pasado clásico— es la edad de oro del espíritu; y el iluminismo romántico alemán, donde la filosofía de la historia, la estética crítica y el despertar heroico (no sólo racional) del sujeto del nuevo tiempo se traducirá en un primer desgarramiento de la conciencia moderna.

Sin pretender ser exhaustivos, debemos recordar que Habermas (1989:131) atribuye a Hegel el concepto de modernidad, señalando que es éste el que descubre el concepto de la **subjetividad**: un modo de relación del **sujeto consigo mismo**. La subjetividad comporta cuatro connotaciones: “a) **individualismo**, en el mundo moderno la peculiaridad infinitamente particular puede hacer valer sus pretensiones; b) **derecho de crítica**, el principio del mundo exige que aquello que cada cual ha de reconocer se le muestre como justificado; c) **autonomía de la acción**, pertenece al mundo moderno el que queramos salir fiadores de aquello que hacemos; d) finalmente, la propia filosofía idealista” (1989.131). Los acontecimientos históricos claves para la implementación del principio de subjetividad son la Reforma Religiosa, la Ilustración y la Revolución Francesa (ibid).

Durante las últimas décadas del siglo pasado, preferentemente después de la segunda guerra mundial, se han elaborado diversas y muy variadas concepciones críticas frente a la experiencia histórica de la modernidad. Un enfoque crítico muy penetrante ha sido el de la Escuela de Frankfurt. Se considera que la sociedad burguesa, de consumo, ha instrumentalizado la razón, la ha reducido a un simple instrumento con ciertos fines, el dominio de un hombre sobre otros, lo que la desvía de su propio objetivo, el saber. De esta forma, la razón ha degenerado en razón práctica y utilitaria, lo que trae consigo a su vez la degeneración de la cultura humana, que ha quedado tecnificada y mecanizada.<sup>1</sup>

A esta perspectiva crítica a la modernidad, se suma la de Peter Berger, el que viene al rescate de las entidades colectivas, y se ubica, pese a su carácter neoconservador, en nuestra postura del Ser del Otro. Berger critica frontalmente los tópicos centrales que caracterizan la experiencia de la modernidad, a saber, la abstracción, la futuridad, la liberación, la secularización y la individualización. Con respecto a esta última señala que:

«La modernización vino acompañada por una separación o extrañamiento del individuo respecto de las entidades colectivas. De modo que entre las mega estructuras modernas y el sujeto individual —la muchedumbre solitaria— faltarían estructuras comunitarias de mediación, provocando lo que los sociólogos conocen como anomia. El individuo, abstraído de sus relaciones tradicionales de pertenencia, percibe ahora su ego con mayor intensidad y complicación, aumentan sus posibilidades de emancipación personal por un lado pero, simultánea y paradójicamente, su deseo de inclusión comunitaria, de relaciones de pertenencia, sin que la modernidad logre resolver este dilema...”<sup>2</sup>

### **El Ser del Otro un ser aislado en la modernidad**

De lleno estamos entrando a la crítica postmoderna, a la experiencia histórica de la modernidad, que cuestiona, entre otros aspectos, **la radical fragmentación de la sociedad modernizante en, donde ‘cada grupo ha llegado a hablar un curioso lenguaje privado, cada profesión ha desarrollado su propio código de ideología o modo de hablar particular, y finalmente cada individuo ha llegado a ser una especie de isla lingüística, separada de todas las demás.’**

Aceptando esta crítica queremos sumarnos a la postura de Habermas quien nos hace ver que la modernidad, junto con su proyecto ilustrado, no está acabada, está **inconclusa, incompleta**. En este sentido Habermas, más que sumarse a la crítica neoconservadora de la modernidad, más que postular una superación de la modernidad, se pregunta si no hubiese que plantearse nuevos y pendientes desafíos. Entre éstos se ubica de manera significativa la posibilidad que la Ilustración reflexione sobre sí misma, se ubique de manera distinta en la relación que hay entre lo moderno y los clásicos. La capacidad que la Ilustración tiene para reflexionar sobre sí misma le entrega un renovado potencial y le abre renovadas perspectivas al proyecto modernizador. Este potencial se sustenta, en Habermas, en la construcción de una sociedad basada en la **racionalidad comunicativa** y no en la dominación propia de la **racionalidad instrumental** que ha caracterizado y que ha producido el desencanto del “mundo desencantado”. El Ser del Otro en la acción comunicativa, que es definida como una **interacción mediada por símbolos**, requiere necesariamente identificar esperanzas recíprocas de comportamiento y reconocidas, al menos, por dos sujetos actuantes. Dentro de este tipo de acción comunicativa caen todas las acciones humanas que presuponen la validez de las normas morales en el sentido más amplio de la palabra. Normas cuya **validez** se deriva de su **reconocimiento** por los sujetos actuantes.

Dicho de otra manera, el Ser del Otro es una condición insustituible para que el entendimiento funcione como mecanismo coordinador de la acción comunicativa. Los participantes se ponen de acuerdo acerca de la validez que pretenden para sus emisiones o manifestaciones, es decir que reconocen intersubjetivamente las pretensiones de validez con que unos se presentan frente a otros.

Sólo para completar la idea habermaciana de la comunicación, ésta remite a algo que es de suma importancia en la comprensión del Ser del Otro: la formación de la persona. Habermas, al respecto, diferencia dos procesos: **el de la individualidad y el de la individuación**. En el proceso de individualidad, la

persona trae consigo la idea base que quiere ser identificada en el futuro como **aquella** en la que **ella** se ha convertido. El significado de la “individualidad” sólo puede explicarse recurriendo a la auto-comprensión ética de la primera persona en la relación con una segunda persona, es decir, la auto-comprensión ética de la relación yo-tú. En el decir de Habermas, la individualidad lleva consigo un núcleo intersubjetivo:

**“...el yo, que en la conciencia que tengo de mí, me parece estar dado como absolutamente propio, no puedo mantenerlo sólo por mis propias fuerzas, por así decirlo, por mí sólo, no me “pertenece”. Antes bien, ese yo conserva un núcleo intersubjetivo porque el proceso de individuación del que surge discurre por la red de interacciones lingüísticas mediadas.”** (Ferrada, 2001:64)

La individuación se refiere mas bien al reconocimiento del individuo como persona incanjeable y única frente a la comunidad de comunicación, es decir a la pretensión de la individualidad misma, que tiene que ver con la garantía de la continuidad de la propia existencia del individuo que cada uno asume en forma consciente a la luz de un mediato proyecto individual de vida.

En palabras de Habermas (1989:65):

“La idealizadora suposición de una forma universalista de vida en la que cada uno asume la perspectiva de cualquier otro y cada uno puede contar con el recíproco reconocimiento de todos los otros, posibilita la comunalización de seres individuados –el individualismo como reverso del universalismo-. Y es esta referencia a la proyección de una forma de sociedad la que empieza haciendo posible tomar en serio la propia biografía como principio de individuación, considerarla como si fuese el producto de mis decisiones responsables. La apropiación autocrítica y la prosecución reflexiva de la propia biografía se quedaría en un ideal incomprometido, en un ideal inconcluso indeterminado, si yo no pudiera salirme de mí mismo al paso “ante los ojos de todos”, es decir, ante el foro de una ilimitada comunidad de comunicación.”

### **El Ser del Otro es un ser que se hace persona en la acción comunicativa**

El Ser del Otro, entonces, se me impone como parte de la auto-reflexión de mí mismo. No puedo ser yo sin salirme de mí mismo. Al convenir en este proceso dialéctico, necesariamente me hago responsable no solo de mí sino que también de los **Otros**.

### **El Ser del Otro desde la ciudadanía**

Pensar en el Ser del Otro desde la ciudadanía nos obliga a responder la pregunta de **qué tipo de ciudadanía y de qué ciudadanos estamos hablando**. Hoy, en el contexto de un mundo globalizado y de cambios rápidos y profundos, en los que están en cuestión normas, valores y tradiciones ciudadanas, la respuesta no sólo se hace relevante sino también compleja. Dar una contestación tajante y concluyente no es del todo fácil. Esto es así por diversas razones, pero el factor decisivo, a mi parecer, es que no existen en nuestras sociedades proyectos ciudadanos que nos interpreten e interpelen cabalmente. Hay un socavamiento, si así lo podemos expresar, de las identidades colectivas, de las aspiraciones colectivas. Hay carencia de un imaginario de sociedad, hay -en términos de Norbert Lechner- una fragilidad del “Nosotros”.

Deseo adelantar y decir que esta fragilidad del “Nosotros” resulta de la incapacidad de reconocer al Ser del Otro como un legítimo Otro. Somos más bien ciudadanos en la desconfianza, inclusive en la mezquindad, en ceguera e invisibilidad del Ser del Otro. Vivimos como ciudadanos atemorizados, el miedo al Ser del Otro, el miedo a la invasión de los Otros en lo mío.

Más aún, pareciera que estamos **“atrapados” en el paradigma liberal** e incapaces de abrirnos a un **paradigma comunitarista**.

Gabriela Fernández y Loreto Egaña abordan ambos paradigmas después de hacer una revisión

intensiva de la literatura existente. Al respecto señalan, en primer lugar, que para los **comunitaristas** las premisas del individualismo traen consecuencias moralmente insatisfactorias, tales como la imposibilidad de lograr **una comunidad genuina**, el olvido de algunas ideas de la vida buena que serían sustentadas por el Estado, y una injusta distribución de los bienes. Los liberales, por su lado, sostienen que una sociedad justa no puede presumir una concepción particular del bien, sino que debe ajustarse a través del “derecho”, que es una categoría moral que tiene prioridad sobre la de “bien”.

Debemos aclarar que aún cuando el liberalismo contribuyó a la formulación de la idea de **una ciudadanía universal**, basada en la concepción de que todos los individuos nacen libres e iguales, para muchos críticos esta corriente de pensamiento redujo la condición de ciudadanía a un status legal, estableciendo los derechos que los individuos poseen contra el Estado. En este sentido, la idea de **participación ciudadana en asuntos de interés público o la idea de conciencia ciudadana colectiva sobre determinados derechos que afectan a un conjunto de ciudadanos, son extrañas al pensamiento liberal clásico.**

### **El Ser del Otro se invisibiliza**

En términos del paradigma liberal, la concepción de **libertad** se traduce al plano del **sujeto bajo la noción de Autonomía**. El sujeto, constituido por el individuo, es concebido como autosuficiente en su independencia, o sea **no necesita de otros** para constituirse en sujeto (aunque sí para sobrevivir biológicamente. El sujeto es el individuo, entendido como autónomo y racional con anterioridad, y por ende, con primacía ante la sociedad y el Estado. En otras palabras, **el individuo no necesita de la sociedad para poder ser un sujeto racional**, al contrario, es él -con su racionalidad- quien es capaz de fundar la sociedad mediante el contrato social. ¿El ser autónomo no requiere del Ser del Otro?

Bajo esta concepción, la sociedad civil es separada del Estado en la medida que el ciudadano contribuye a éste mediante el pago de sus impuestos y la participación en votaciones, siempre confiando sus intereses económicos a la autorregulación del mercado. No obstante, independiente del énfasis dado a la naturaleza de la participación del individuo en la postura liberal, lo cierto es que el liberalismo acentúa, ante todo, la idea de que la ciudadanía corresponde a un status posterior a la posesión de derechos, es decir, son los derechos los que otorgan ciudadanía.

El **paradigma comunitarista** critica los extremos a que los puede llevar el individualismo liberal, que pone en peligro los valores comunitarios. Se plantea una mirada que releva la acción social y cívica a través de un enfoque integral que debería abordar en conjunto al individuo y a la sociedad; un planteamiento vinculado a la tradición democrática republicana que apela a una ciudadanía comunitaria constituida a través de su participación en el Estado, lo que exige una formación de ciudadanos y un cultivo de las virtudes cívicas para la participación en el autogobierno, pero al mismo tiempo, un Estado no neutral frente a los valores y proyectos de vida de sus ciudadanos.

Desde este enfoque comunitarista el centro de la ciudadanía radica en la **participación política**, donde el ciudadano se compromete -más allá del mero voto- en la permanencia de la sociedad. Los comunitaristas sostienen que **los vínculos sociales** determinan a las personas y que la única forma de entender la conducta humana es referirla a sus contextos sociales, culturales e históricos. La noción de participación ciudadana supone **conocimiento e interés en los asuntos públicos, un sentimiento de pertenencia a una comunidad política y un sentido de responsabilidad por el todo social**, lo que exige el desarrollo de prácticas, costumbres y conductas particulares, que den cuerpo a una “virtud cívica” que sustente al autogobierno democrático.

Loreto Egaña nos dice que **la acción política tiene como núcleo a la (auto) conciencia de los individuos como sujetos pertenecientes a una comunidad, a un Todo** que dota de sentido a la existencia, porque ésta es el motor del autogobierno, ya que sólo un sujeto consciente de sí es capaz de autogobernarse (de crear y defender instituciones que lo identifiquen) y, más aún, de exigir reconocimiento (en la óptica tayloriana), en otras palabras es la conciencia la que permite constituir al sujeto, ya que en términos comunitaristas la conciencia evidencia la relación entre el individuo y su comunidad (lo sitúa en una

comunidad). Desde esta perspectiva, la política es relacionada con conceptos como “reconocimiento”, “sentido” y “pertenencia”. La acción política de los ciudadanos sólo tiene sentido en el marco de la pertenencia a una comunidad que se auto-reconoce como tal, que tiene conciencia de sí.

## El Ser del Otro imperativo de la participación política

Una definición comunitaria de ciudadanía, entonces, remite a la necesidad de establecer un vínculo social fuerte, donde el concepto sea entendido como el aspecto más visible de las capacidades sociales en la medida que **define el poder de disposición que tienen las personas asociadas en una comunidad democrática sobre la vida social**. En esta concepción social de la participación, es el vínculo entre los miembros lo que determina la posesión de derechos, proceso que además descansa en la autorreflexión de la sociedad, es decir, en aquel proceso que permite elaborar los valores y horizontes de futuro que orienten la acción. La importancia dada al vínculo social queda determinada entonces por la capacidad de éste de condicionar la institucionalidad socioeconómica de un país y sus instituciones políticas para, al mismo tiempo, mejorar la eficiencia social facilitando acciones coordinadas entre sus miembros. La idea es que los ciudadanos comunes puedan ocuparse al mismo tiempo de los asuntos de la ciudad y del Estado, es decir, que gocen de derechos, pero que cumplan con las obligaciones que su condición de ciudadanía les impone. Algunos autores agregan a esta tarea la necesidad de crear una **“nueva infraestructura moral y una red social de experiencias políticas comunes”, cuyo lugar resida en la familia, la escuela, la iglesia, o en distintas asociaciones e iniciativas de la comunidad”**.

Fernando Bárcena hace un planteamiento muy interesante, en el que asocia la postura liberalista con un tipo de **ciudadanía entendida como estatus**, y la postura comunitarista con un tipo de **ciudadanía entendida como práctica**. Señala que el punto de encuentro entre ambas líneas de pensamiento sería lo que llama **“juicio político”**:

“Para llegar a ser ciudadano activo en la comunidad debemos estar motivados, formados, y gozar de oportunidades para ello. Además, la tradición cívica republicana ha pasado por subrayar la importancia del ejercicio de la virtud cívica, la participación en la construcción del interés común y el cumplimiento de los deberes cívicos desde un ideal moral de servicio a la comunidad. Sólo así, desde esta tradición, el individuo accede a la condición de plena ciudadanía, ya que ésta es una actividad intrínsecamente deseable que entraña un compromiso moral”. “A diferencia de esta tradición clásica, el pensamiento filosófico del liberalismo cívico acentúa, sobre todo, la idea de que la ciudadanía es un título al que accedemos cuando se nos reconocen determinados derechos. Pero existe un elemento en que ambas tradiciones no podrían justificadamente entrar en contradicción. Se trata de un elemento que forma parte de una noción comprensiva de competencia cívica: el juicio político. A través del ejercicio de nuestra facultad de juzgar las realidades políticas, y no sólo por el ejercicio de la virtud cívica, también accedemos a una plena condición de ciudadanía, a un tipo de actividad ciudadana en la que los valores de la tradición liberal y los del pensamiento cívico republicano pueden llegar a armonizarse.”

Cuando vinculamos el Ser del Otro con la ciudadanía, estamos necesariamente haciendo referencia a la **ciudadanía activa**, para contraponerla a la ciudadanía pasiva, la ciudadanía de espectadores y espectadoras. Esto es así ya que un ciudadano activo, por definición, es aquel que empoderado tiene el poder ciudadano de exigir sus derechos y el de los demás. Como ciudadano activo asume el rol ético de ser “defensor ciudadano” de los derechos propios y el de Otros, hace propuestas de políticas públicas conducentes a hacer valer los intereses y aspiraciones del colectivo local, regional, y/o nacional. **Es en el hacer colectivo ciudadano en el que se construye el Ser del Otro**.

El Ser del Otro no es una aparición celestial, ni tampoco un ser que surge desde el inactivismo. No es una entelequia. Es el resultado de una **ciudadanía activa** que remite directamente a la **participación ciudadana** en diferentes instancias ciudadanas. Por supuesto en la política, pero no exclusivamente en la política partidista, ya que la política dejó de ser un puro ejercicio del partido, ya que es también un ejercicio ciudadano.

Un espacio preferente de participación lo constituye la cultura, en su definición más amplia e integral. Es en la cultura en donde los ciudadanos se reconocen como sujetos pertenecientes a un pasado común, a una

identidad compartida; pero es por sobre todo un lugar de innovación, creatividad y recreación. Es en la cultura en donde se abren los canales para que la ciudadanía discuta, delibere, hable y converse de todos los temas ciudadanos instalados en la vida cotidiana de las personas: de la educación, del medio ambiente, de las desigualdades sociales y económicas, de la tolerancia, de la discriminación y de la diversidad cultural y social, del divorcio y el aborto, de la salud, de la impunidad y la corrupción, del desarrollo y la economía, y de otros tantos temas y problemas de los cuales todos y todas en calidad de ciudadanos tiene una palabra que decir y una propuesta que ofrecer. Una ciudadanía activa es la que promueve una multiplicidad de oportunidades para que la ciudadanía se apropie de estos temas, los haga suyos, haga oír su voz frente a ellos, aporte a la solución de los problemas que de ellos se derivan. Estamos refiriéndonos a una ciudadanía con dimensión ética, con sentido colectivo, en donde no bastan las soluciones individuales si no van acompañadas de un sentido de bien común. **El Ser del Otro invita al encuentro en la cultura.**

## **El Ser del Otro desde la relación de alteridad**

La **relación de alteridad** se ubica de lleno en el **Ser del Otro**. Este tema lo abordé hace un tiempo en su vinculación con los derechos humanos en un artículo que titulé “La Invisibilidad del Otro y la Educación en Derechos Humanos”<sup>3</sup>, y que fuera, dicho sea de paso, acreedor del primer premio del Concurso Ensayo para la Reconciliación.

El término de alteridad se aplica al descubrimiento que el “Yo” hace del “Otro”, lo que hace surgir una amplia gama de imágenes del “Otro”, del “Nosotros”, así como visiones del “Yo”. Tales imágenes, más allá de múltiples diferencias, coinciden todas en ser representaciones.

Quisiera desde ya señalar que introducirse al tema de la alteridad es abrir una verdadera caja de pandora conceptual y vivencial. Desde la alteridad aflora el Otro en toda su complejidad: aparece el tema del Rostro y la huella; irrumpe con fuerza el de la autonomía y la heteronomía; surge el de la intersubjetividad; el tema de la memoria como ética de la atención; el de la tolerancia y la discriminación; y con estos últimos, el de los prejuicios y estereotipos. Pero por sobre todo, emerge el de la **Responsabilidad**.

Adicionalmente, entrar en la relación de alteridad exige atravesar fronteras filosóficas, antropológicas, epistemológicas, éticas y estéticas. Hay una pléyade de autores que han abordado el tema desde miradas distintas. Acudiré con precaución, sin pretender ser innovador, a Emmanuel Levinas, quién ha sido denominado el filósofo y pensador por excelencia de la alteridad.

Antes de entrar a considerar cómo Emmanuel Levinas define y conceptualiza la relación de alteridad, quisiera de manera muy breve presentarlo, ya que sólo conociendo aunque sea someramente su historia y su contexto, podremos comprender cómo arriba al concepto de alteridad y qué es lo que éste significa para él.

Levinas nace en Lituania en el año 1905, en el seno de una familia judía practicante de la religión; y muere en París, Francia, el año 1995. En 1923 comienza sus estudios en la Universidad de Estrasburgo para trasladarse posteriormente en 1928 a la Universidad de Friburgo en Alemania, donde se inicia en los estudios de fenomenología con Husserl, padre de esta disciplina filosófica. En Friburgo se relaciona con Martín Heidegger, quien tendrá sobre él una gran influencia. En 1930 se nacionaliza francés.

El pensamiento de Levinas se relaciona directamente con sus experiencias y vicisitudes, sufrimientos y penurias que vivió durante la segunda guerra. Su familia entera, con excepción de su hija y esposa que se ocultaron en un monasterio francés, murieron en el Holocausto. Como ciudadano y soldado francés fue prisionero de guerra y obligado a realizar trabajos forzados. Esta experiencia junto con la afiliación de Heidegger al Movimiento del Nacional Socialismo nazi, lo condujo no sólo a una crisis existencial profunda, sino además a apartarse de la preocupación de éste por el “Ser” (Dasein) para entrar de lleno al campo de la ética, en la década de los cincuenta. Establece contactos y diálogos con otros dos filósofos judíos importantes, Franz Rosenzweig y Martín Buber, quienes han abordado con profundidad la relación de alteridad, y comienza a trabajar el tema de la relación **“cara a cara” con el Otro**.

**La ética para Levinas está más allá del Ser.** Se podría decir que después de Auschwitz su preocupación no podía quedar remitida a los “modos de ser”, “a la comprensión del ser”, sino referir la

pregunta a la **ética**, es decir, a la relación del ser con el Otro, a la responsabilidad con el otro y la otra, al encuentro con el Otro. En otras palabras, mientras que la preocupación central del pensamiento filosófico occidental, siguiendo a Heidegger, es la del Ser, de la totalidad del Ser, Levinas se pregunta por lo que está más allá de la totalidad del Ser, por lo que trasciende, lo que es infinito, exterior; y su respuesta es el **Otro. El (Ser) del Otro va más allá del Ser.**

Levinas quiere distinguir entre la ontología y la ética. La ética de Levinas se da en el **encuentro con el Otro** que no puede ser reducida a un encuentro simétrico, es decir no puede ubicarse histórica o temporalmente. La ética para Levinas no es lo que se refiere comúnmente como moralidad o un código de comportamiento. Para Levinas ética es una llamada a cuestionar el **“igual”** desde el **Otro.**

Al entrevistar Philippe Nemo a Levinas, inquiera qué entiende éste por **responsabilidad**. Su respuesta es la que sigue: “la responsabilidad es la estructura esencial, primera, fundamental de la subjetividad; puesto que es en términos éticos como describo la subjetividad. La ética aquí no viene a modo de suplemento de una base existencial previa; es en la ética entendida como responsabilidad donde se anuda el nudo mismo de lo subjetivo”. “Entiendo”, sigue Levinas (2000:78): “la responsabilidad como responsabilidad para con el Otro, como responsabilidad con el Otro; así pues, como responsabilidad para lo que no es asunto mío o que incluso no me concierne; o que precisamente me concierne, es abordado por mí como rostro.”

En la respuesta de Levinas se debe rescatar a mi parecer un elemento central: **qué es ser hombre**. Para él, ser hombre significa no ser; vivir humanamente comunica **desvivirse por el otro**. Inclusive sostiene que la responsabilidad llega al nivel de ser responsable de la responsabilidad del otro, me incumbe. Dado que la responsabilidad para con el Otro es parte de la esencia del sujeto, es algo irrenunciable, el yo es “rehén” del Otro. Como bien lo explicita Levinas (2000:80): “La responsabilidad no es un simple atributo de la subjetividad como si ésta existiese ya en ella misma, antes de la relación ética. La subjetividad no es un para sí; es inicialmente para el otro. El otro no es próximo a mí simplemente en el espacio, o allegado como un pariente, sino que se aproxima esencialmente a mí en tanto yo me siento -en tanto yo soy- responsable de él.”

Levinas va mucho más allá del concepto corriente que tenemos de la responsabilidad y de la aproximación hacia el otro u otra. Por lo general, existe una responsabilidad intencionada, una aproximación al otro porque me es conocido, porque espero una reciprocidad. A veces soy responsable del otro por un sentimiento de culpa, porque debo tranquilizar mi conciencia. Levinas (2000:82) sostendrá: “Yo soy responsable del otro sin esperar la reciprocidad, aunque ello me cueste la vida”. A renglón seguido trae una frase de Dostoievski: **“Todos nosotros somos culpables de todo y de todos ante todos y yo más que los otros.”**

Más aún, el concepto de responsabilidad en su acepción vulgar y prosaica se liga a un hombre maduro, lúcido y consciente que actúa responsablemente de manera racional, que tiene en cuenta todos los elementos de la situación, calcula y decide. En Levinas la responsabilidad de mí con el Otro “se desplaza, ya no pertenece a la conciencia, no es la aplicación de una reflexión actuante, ni siquiera es un deber que se impondría de fuera y de dentro. Mi responsabilidad para con el Otro supone un volteamiento tal más que por un cambio de estatuto de “mí”, por un cambio de tiempo y quizás por un cambio de lenguaje” (Levinas, 2000:73-74 nota 5). **El Ser del Otro se me impone como responsabilidad ética.**

Podemos decir entonces que la responsabilidad se liga al Otro. La pregunta que surge es: ¿quién es ese Otro? En términos de Hans Georg Gadamer, el filósofo de la hermenéutica moderna, el conocimiento del Otro remite al Otro no como “instrumento”, como alguien que se pueda utilizar con fines propios, que pueda hacerse visible o invisibilizarse arbitrariamente. El Otro tampoco es el “analogón”, al que se considera como distinto, pero siempre con referencia a mí mismo, un reflejo de mí mismo. Para Gadamer el conocimiento del Otro es el de “apertura”, cuando uno se deja hablar por el Otro. Implica “el reconocimiento que puedo estar dispuesto a dejar valer en mí algo contra mí, aunque no haya ningún otro que lo vaya a hacer valer contra mí”. La tendencia generalizada ha sido a reducir al Otro a lo mismo, o utilizarlo con ciertos fines o propósitos en muchos casos en desconocimiento del Otro, u ocultando las verdaderas intenciones de la relación.

Para Levinas la adaptación del Otro a lo Mismo no se obtiene sin violencia”,<sup>4</sup> es reducir lo múltiple a la totalidad. Podría decirse que reducir al Otro a mí mismo es no sólo violencia sino que dominación, es

ejercer sobre el Otro un poder indebido y arbitrario, es en definitiva aniquilar la diversidad subsumiéndola a la homogeneidad.

La responsabilidad a la que hicimos referencia con anterioridad exige, de acuerdo a Levinas, “desubjetivarse”, deponerse como ego, desertar de uno mismo para ser fiel a uno mismo. “Sin embargo, el Yo puede ser cuestionado por el Otro de una manera excepcional. No a la manera de un obstáculo, que él siempre puede calcular, ni como la muerte que también puede darse; en efecto el Yo puede ser acusado, a pesar de su inocencia, de violencia, pero también puede serlo por el Otro que, no obstante, lo “obsesiona” como tal y que, próximo o lejano, le imputa una responsabilidad, irrecusable como un traumatismo; responsabilidad que no ha elegido, pero a la que no puede sustraerse encerrándose en sí mismo” (Levinas, 1998:71).

Levinas recurre a menudo a las fuentes bíblicas y talmúdicas<sup>5</sup> para afirmar algunos de sus argumentos. Al discurrir en la responsabilidad con el Otro recurre a la cita del anciano Hillel<sup>6</sup> quien decía:

“Si yo no soy para mí mismo, ¿quién soy? (en hebreo: *im ein aní li, mi li*); y cuando soy para mí mismo, ¿qué soy?, ¿qué valgo? (*u que she ani le asmí, ma ani*); y si no ahora, ¿cuándo? (*ve im lo ajscham, eimatai*).”

Lo que Hillel quiso decir es: si yo no respondo por mí, no soy responsable de mí, no me asumo, ¿quién lo hará por mí? Pero a párrafo seguido dirá: pero si yo soy sólo responsable de mí, respondo sólo de mí ¿cuál es el sentido de mi existencia?, ¿puedo ser todavía yo? Nótese que está empleando el término qué soy y no quién soy yo.

Para Levinas, la relación directa con el Otro no significa tematizarlo, considerarlo un objeto conocible o alguien a quien le comunico un conocimiento. Si se desea preservar al Otro no se lo puede reducir a un objeto de conocimiento o ser experimentado desde una posición “egológica”. En realidad, señala, “el hecho de ser”, es lo más privado. La existencia es lo único que no puedo comunicar. Puedo decir algo de ella pero no puedo compartir mi existencia. Lo social está más allá de lo ontológico. Agrega Levinas que la filosofía occidental ha querido reducir al otro al Igual. La ontología se hace egocéntrica, es narcisista, tratando de incorporar al Otro a lo mismo, a lo Igual. El Otro nunca puede ser reducido al Igual, por consiguiente siempre es desconocido fuera de la totalidad del Igual. El Ser del Otro no puede ser reducido a un Igual.

Levinas identifica al Otro con el “Rostro”. El Rostro (*visage*), no se ve, se escucha. “El rostro no es la cara, es la huella del Otro. El rostro no remite a nada, es la “presencia viva” del Otro, pura significación y significación sin contexto. Por lo general el sentido de algo depende en su relación de otra cosa. Aquí, por el contrario, el rostro es él sólo sentido. **Tú eres tú**. Por esta razón el rostro no se ve, se oye, se lee. El rostro es la palabra del o de la que no posee voz, la palabra del huérfano, de la viuda, del extranjero. El rostro es un imperativo ético que dice: “¡No matarás!”. El “No matarás” es la primera palabra del rostro. Es una orden. Hay en la aparición del rostro un mandamiento, como si un amo me hablase. Sin embargo, al mismo tiempo, el rostro del Otro está desprotegido; es el pobre por el que yo puedo todo y a quien todo le debo.” (Levinas, 2000:75)

Desde la preocupación por la responsabilidad del Otro, Levinas se introduce al tema de la autonomía y la heteronomía. Ambas, que no se presentan como categorías mutuamente excluyentes sino dependientes una de la otra, son muy relevantes al pensar en la educación.

Fernando Bárcena y Joan-Carles Melich elaboran, distinguen y problematizan en torno a algunas ideas kantianas de la autonomía, para diferenciarla del concepto de heteronomía que se fundamenta en la postura de Levinas respecto a la responsabilidad y el Otro - Rostro.

Para Kant, la autonomía de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes conformes a ella; toda heteronomía del albedrío, en cambio, no sólo no funda obligación alguna, sino que más bien es contraria al principio de la misma y de la moralidad de la voluntad (...). Así pues, “la ley moral no expresa nada más que la autonomía de la razón pura práctica, es decir la libertad, y esa es incluso la condición formal de todas las máximas, con cuya condición solamente pueden éstas coincidir con la ley

práctica suprema” (Kant, 1975:54-55).

Kant vincula estrechamente el concepto de la autonomía de la voluntad con la idea de libertad. Es libre el individuo que se da su propia ley y se somete a su propio magisterio cada vez que es capaz de escuchar la voz de la razón en su propia interioridad. En este sentido Kant recoge y refuerza los movimientos ilustrados y emancipadores propios de la modernidad, dándole un sitio preferente a la razón, pretende liberar al individuo de las cadenas, presiones y externalidades morales: de la religión y de los poderes monárquicos, feudales y absolutistas, para dar lugar a una moral interior refrendada por imperativos categóricos universales.

Levinas, que es hijo de su tiempo y contexto -así como lo fue Kant-, presencia y vivencia con dramatismo, en su historia personal, la hecatombe de la moralidad autónoma, precisamente en el mundo europeo, “ilustrado” y “emancipado”. Levinas rompe con el idealismo de la modernidad. Construye **una ética de la atención**, de la responsabilidad, de la vigilancia, del cuidado del otro, una **moral heteronómica**. Por consiguiente, mientras que a Kant le preocupa el desarrollo de una moral autónoma, a Levinas le interesa el sujeto moral responsable, de los sufrimientos del Otro, vigilante del Otro. **Soy vigilante del Ser del Otro.**

Barcena y Melich (2000:142), señalan que:

“Nos encontramos ante un modo original de autonomía desde la heteronomía. ¿Cómo se puede entender una autonomía que se sabe constantemente cuestionada desde la exterioridad del Otro? ¿Qué autonomía moral puede tener, por ejemplo, un sujeto para quien el concepto de justicia sólo se hace patente gracias a las interpelaciones de quien padece la injusticia? Es una autonomía inestable esencialmente colectiva, siempre en devenir. Es una autonomía eminentemente moral: propia de quien puede llegar a hacer el bien pero no a ser bueno ni mucho menos decidir lo que es el bien.”<sup>7</sup>

Agregan estos autores -a partir de las reflexiones de Levinas- que: ...“ hemos de dar la vuelta al argumento kantiano y decir que la fuente de nuestras responsabilidades morales emanan y están condicionadas, determinadas, por la presencia del Otro, singular concreto, irrepitable, con Rostro. En este sentido, si buscamos la autonomía, si aspiramos a incrementar nuestros grados de libertad e independencia, lo tenemos que hacer de forma heterónoma. No renunciamos a la autonomía sino que la heteronomizamos” (op.cit.:145). **El Ser del Otro un ser irrepitable.**

### **El Ser del Otro desde la diversidad**

La diversidad forma parte del proceso de transformación que el discurso de la modernidad está experimentando y que algunos han denominado como el discurso de la postmodernidad, que es el “anuncio de una nueva época, posterior a la modernidad”. Hay quienes consideran que el discurso de la modernidad, caracterizado como un discurso hegemónico, unificador y totalizante, propio de la razón iluminista e instrumental, comienza a agotarse (Fukuyama). Otros, en una postura más abierta, perciben el tiempo actual como un tiempo seminal, en que se están operando grandes transformaciones culturales.

En este contexto, Brunner identifica al interior de la modernidad a las ideologías neo-comunitarias que responden a la experiencia de las comunidades integradas por individuos autónomos (o cuya liberación se postula) y de esta forma se diferencian de las estructuras de las comunidades tradicionales que se caracterizan por ser jerarquizadas, con formas tradicionales de dominación, cuya legitimidad descansaba en la santidad de los poderes heredados.” La racionalidad imperante en las ideologías neo-comunitarias es comunicativa más que instrumental; busca construir identidades e integrar al individuo a una asociación que moviliza sus propios recursos para realizar su valor. Dice Brunner (1992:56-57) que:

“frecuentemente estas ideologías se hallan ligadas a los grupos sociales “desheredados” por la modernización, cuyos derechos proclaman y cuya condición buscan transformar o liberar... Pero al mismo tiempo, estas ideologías alcanzan expresiones que apelan a diversos grupos que se hallan en el centro de la modernidad: comunidades de vida, grupos generacionales y de género, movimientos de desprofesionalización, ciertos movimientos religiosos, comunidades terapéuticas, “contra culturas” de diversa naturaleza en los ámbitos de la salud, de la alimentación, del uso de las tecnologías adecuadas, de “comunicación” del conocimiento, etc.”

En definitiva estamos presenciando el surgimiento de una gran variedad de identidades que algunos han definido de “posmaterialistas “y en la que se ubican, por ejemplo: grupos ambientalistas, de tercera edad, grupos que luchan por la tolerancia y la no-discriminación, grupos de defensa de derechos: mujeres, indígenas, homosexuales y lesbianas, etc.”.

La diversidad presupone cuestionar el conformismo, las asimetrías sociales, y también las injusticias. En este sentido, el mensaje de la diversidad no es neutro. Asumir la diversidad como relación significa, por de pronto, aceptar la inter y multiculturalidad como un nuevo paradigma de organización social en donde conceptos como la responsabilidad social, la ciudadanía activa, el empoderamiento, la participación ciudadana, la democracia deliberativa, se redefinen y vigorizan. La diversidad se produce en los más diversos campos: social, cultural, filosófico, religioso, moral y político. La diversidad, que a veces se define como pluralidad, “es un hecho fáctico de toda sociedad en la que existen una variedad no coincidente de creencias, convicciones, sentimientos y puntos de vista acerca de asuntos que se repuntan importantes como el origen y finalidad de la vida humana; la relación del hombre con una posible divinidad; la idea de vida buena y los medios necesarios para alcanzarla; la organización y distribución del poder, etc.” (Squella, 2000:447)

La diversidad remite directamente a la ética intercultural. Ricardo Salas Austrin, (2003:56) profundiza en esta relación y formula una pregunta que parece central al analizar El Ser del Otro:

“¿Cómo es posible determinar cursos de acción que sean aceptables no-solo para los que viven en mi cultura sino que para otras culturas con las que debo interlocutar, y en el mejor de los casos para todas las culturas presentes o no en mi horizonte cultural?”

Salas Austrin (2003:59) señala que:

“al definir categorialmente la cuestión de la ética por la relación del sí mismo y del otro, estamos señalando no sólo el problema cognoscitivo de cómo abrirse a las vivencias y valores del Otro; sino también a las múltiples estrategias de cierre y exclusión del otro en la vida concreta..”

Precisamente el cierre a la diversidad no es sino la exclusión del Ser del Otro. En efecto, históricamente ha habido intentos serios y demoledores por negar la diversidad, de obstaculizar su incremento y su expresividad, de estigmatizarla como fenómeno que podría poner en riesgo la sobrevivencia de un proyecto social unitario. En ocasiones se suele ocultarla, invisibilizarla, inclusive combatirla y eliminarla. Los regímenes totalitarios, autoritarios y dictatoriales se han caracterizado, precisamente, por estos comportamientos anti-diversidad. Piénsese, por ejemplo en el racismo nazi que empleó la eliminación física de todos aquellos y aquellas que no consentían con los criterios de la “raza superior”; en las dictaduras militares de América Latina que prescribieron, con empleo de la fuerza y la violación de los derechos fundamentales, todas las manifestaciones políticas que no conformaban con el proyecto de la seguridad nacional; en los regímenes de los países de detrás de la cortina de hierro que prohibieron, ocultaron y sancionaron aquellas manifestaciones culturales que se alejaban de los cánones oficiales. Todos estos intentos de supresión de la diversidad han estado acompañados de violaciones severas a la dignidad humana y a los derechos humanos.

La diversidad de grupos culturales y sociales distintos, con tiempos discontinuos pero que están simultáneamente presentes, la existencia de una cultura integrada por diversas tradiciones, es y ha sido una característica del mundo latinoamericano. La multiétnia, la multireligiosidad, la multiculturalidad, la multiclase, ha estado y aún está presente en la historia de América Latina. Sin embargo, la tendencia ha sido negar la diversidad, homogenizarla, fragmentarla, marginarla, diseminarla, invisibilizarla. En nombre del orden, de la unidad nacional, de los afanes “modernizantes” y “civilizadores”, no sólo se ha negado y rechazado la diversidad sino que se la ha combatido y censurado

Una de las manifestaciones más severas de la negación de la diversidad es y ha sido el de la discriminación, construida sobre prejuicios y estereotipos irracionales que se han instalado en la cultura, en las actitudes y comportamientos de manera muy profunda. Razona históricas de la más diferente naturaleza

han conducido a que ciertos grupos de personas hayan sido intensamente amenazados o violados en sus derechos y objeto de discriminaciones muy severas de manera institucionalizada y sistemática. Este el caso de las mujeres, de las personas de color, de los judíos, de ciertos grupos religiosos minoritarios, de los homosexuales y lesbianas, de los discapacitados, de los pobres, de los jóvenes, de las personas pertenecientes a la tercera edad, etc. Esta situación ha originado -y por qué no decirlo, ha exigido- la elaboración de una serie de instrumentos internacionales tendientes a prohibir y erradicar la discriminación sistemática. Al respecto se han adoptado medidas especiales con el fin exclusivo de acelerar la igualdad de facto de estos grupos. Esto es lo que se ha denominado «discriminación positiva», si bien esta expresión no es del todo apropiada en el derecho internacional ya que la palabra discriminación se usa corrientemente como diferenciaciones negativas. En otras palabras, la «discriminación positiva» o «acción positiva» hace una opción por favorecer de manera deliberada a aquellos grupos que han sido tradicionalmente postergados por razones de estratos sociales, de género, de etnia, de incapacidad física o mental u otras razones. Estas medidas se asientan en el hecho que estos grupos cargan una larga historia de prejuicios, estereotipos y discriminaciones a las que han sido sometidos de manera sistemática e institucionalizada. **El Ser del Otro se construye en la tolerancia y en la no-discriminación.**

Desde una postura comprensiva del principio de no-discriminación, como elemento constitutivo de la modernidad, podemos afirmar que el respeto a las diferencias y la política de erradicación de las discriminaciones forma parte no sólo el área de la democracia política, sino que también el área de la democracia cultural y educacional. En otras palabras, se ve como necesario -si se desea “ingresar” y “transitar” hacia una sociedad democrática y moderna- asumir, reconocer y potenciar el tejido intercultural como acervo cultural. Se indica que el potenciamiento de nuestros propios tejidos e identidades culturales, lejos de constituir un obstáculo para nuestro “ingreso” a la modernidad, debiera ser nuestro resorte específico para ser modernos hoy día.

El tejido intercultural es, entonces, el resorte de nuestra forma propia de apertura al mundo; y la superación de la dialéctica de la negación del otro como exigencia fundamental para nuestra integración social y para la consolidación de una cultura democrática. Sobre dicha base, es posible la construcción de una moderna ciudadanía, como lo señalan Calderón y otros, en la cual “el sujeto será la voluntad del individuo de ser productor y no solamente consumidor de su experiencia y de su entorno social” y en donde la modernidad, además de progreso económico, tecnológico y social, será sobre todo “exigencia de libertad y defensa contra todo lo que transforma al ser humano en instrumento o en objeto”.

Hoy, en un mundo caracterizado por la globalización, parece casi ineludible e inevitable incorporar el reconocimiento de la diversidad como una componente central de la democracia, de la ciudadanía y de los derechos humanos. Francisco Estévez hace, al respecto, una diferenciación entre globalización y globalidad, al tratar el tema de la diversidad. “La globalidad tiene que ver con la interculturalidad, con la comunicación; con el encuentro de mundos distintos que inevitablemente entran en relación y establecen formas culturales o comunicacionales comunes... La globalización es cuando se ordena ese encuentro en torno a una relación determinada de poder, o una lógica económica o cultural determinada” (Estévez, 2000:149).

Se podría decir que la relación de alteridad a la que hicimos referencia es condición necesaria, si bien no suficiente, en la relación de diversidad. No existe posibilidad alguna de relacionarse con la diversidad si no hay capacidad, en primer lugar, de reconocer al Ser del Otro como un legítimo Otro, y en segundo término si no hay responsabilidad, asunción, aprehensión del Otro como Rostro. En la invisibilidad, en el ocultamiento, en el silenciamiento del Otro, es impracticable la relación de diversidad.

Ahora bien, la relación de diversidad con responsabilidad del Otro se debe, a mi parecer, comprender como una relación con un Otro que es un plural: un Nosotros-Nosotras. Es el Rostro en plural.<sup>8</sup> En consecuencia, en mi opinión, siempre estaremos relacionados con Otros, con una multiplicidad de Otros. En una sociedad abierta, como la que queremos construir, estaremos siempre en presencia de muchos Otros. Es una relación que se nos asigna, nos abarca, nos abraza, nos comprende. No podemos, aunque quisiéramos -a menos que nos metiéramos a un tonel, a un túnel de la auto-soledad, de la auto-exclusión- prescindir de la diversidad. Se nos impone. Por consiguiente deberemos convivir con ella. Pero esta convivencia no puede ser de imposición sino de compromiso, no puede ser de obligación sino de vínculo, no puede ser un fatalismo inevitable. Es una convivencia en la responsabilidad, a la que hacía alusión Levinas. Una responsabilidad sin

reciprocidad. Una responsabilidad con los Otros que me y nos enriquece, pero que no está condicionada a este enriquecimiento. Una responsabilidad con los Otros a pesar de que en ocasiones están distantes de mi propia identidad. Es la búsqueda de aproximaciones, de comunicación, aunque signifique ruptura de algunos de mis propios esquemas identitarios. En una responsabilidad con quiebre, con quebranto de mi identidad, pero sin abandono de ésta. El Ser del Otro en el encuentro con mi identidad.

## A manera de cierre

El recorrido que he hecho de los ejes del Ser del Otro desde la modernidad, la ciudadanía, la alteridad y la diversidad quedaría inconcluso, desde mi muy particular posicionamiento, si no me preguntara por el sentido que tiene para la educación. La respuesta la he otorgado en el título de este trabajo. **El Ser del Otro: un sustento ético-político para la educación.**

La educación esta llamada a crear condiciones para aprender a mirar, a escuchar, a sentir a vigilar al Ser del Otro: el Rostro. Está emplazada a contribuir en la construcción de un lenguaje, una cultura, una conciencia que pregunta sin reparos, sin condiciones, sin búsqueda de reciprocidad: ¿Dónde estás tú? Que no responde con un ¡acaso yo soy guardián de mi hermano! cuando se le interroga ¿dónde está tu hermano?; que no contesta acerca del Otro con evasivas, con excusas, con dilaciones.

Es rol de la educación enseñar a mirar de frente al Ser del Otro, aunque esa mirada cause sufrimiento, angustia, impotencia. Enseña a que no se puede dar la espalda y decir: “no es asunto mío” aunque no sea asunto mío; o decir: “¿por qué yo?... que se preocupen otros, los más cercanos”, aunque sea yo el más lejano de los lejanos. Estamos así recuperando el profundo sentido ético de la educación.

La educación, desde esta mirada ético-política es, por definición, una educación para la responsabilidad, es una educación para forjar “vigilantes” alertas del Ser del Otro, precavidos, atentos del Otro. Entonces la educación se introduce de lleno en el mundo de la modernidad, no sólo de la modernización. Hace de los estudiantes sujetos-ciudadanos empoderados para una ciudadanía activa, interlocutantes con la diversidad social, cultural y política que se nos impone en un mundo global que queremos y debemos “domesticar”. Este es un imperativo ético que la educación no puede eludir.

El camino por recorrer es largo. La pregunta es cómo se convierte este discurso en una práctica educativa consistente, en especial ahora que existe una marcada tendencia hacia la individualización y la competitividad, a veces descarnada. Este es el reto que nos queda por delante: convertir el verbo en acción.

## Bibliografía

- Bárcena, F. (1997), *El oficio de la ciudadanía. Introducción a la educación política*, Paidós, Buenos Aires.
- Bárcena, F. y Melich J. C. (2000) *La educación como acontecimiento ético: natalidad, narración y hospitalidad*, Papeles de Pedagogía, Paidós, Buenos Aires.
- Brunner, J. J. (1986), “Los debates sobre la modernidad y el futuro de América Latina”, en Seminario de PROFAL-UNITAR, Caracas Venezuela, Junio 1986.
- Idem (1992), “Cartografías de la Modernidad”, Editorial Dolmen, Santiago .
- Idem (1992), “La libertad de los modernos” en *Estudios Públicos* N° 46, CEP, Santiago, 1992
- Calderón, F., Hopenhayn, M y Ottone, E. (1993), *Hacia una perspectiva crítica de la modernidad: las dimensiones culturales de la transformación productiva con equidad*, CEPAL, Documento de trabajo N° 21, Octubre, 1993.
- Egaña, L. (2004), “Democracia Política y Ciudadanía”, texto no publicado, componente de una investigación que desde el PIIIE se está realizando en torno a la educación ciudadana en las aulas, con apoyo financiero de la Fundación Ford, Santiago, Chile.
- Estévez, F. (2000), “Democracia y Pluralismo”, en *Pluralismo, Sociedad y Democracia: La Riqueza de la diversidad*, Colección Fundación Felipe Herrera, Santiago.

- Fernández G. (2001), “La ciudadanía en el marco de las políticas educativas”, en *Revista Iberoamericana de Educación*, OEI Número 26, Mayo-Agosto 2001.
- Ferrada, D. (2001), *Curriculum crítico comunicativo*, Colección Apertura, Barcelona, España.
- Gadamer H. G. (1976), *El círculo hermenéutico y el problema de los prejuicios*, Teoría, Universidad de Chile, Santiago, Chile.
- Habermas, J. (1989), “La modernidad un proyecto incompleto”, en Nicolás Casullo (comp.) *Modernidad: Modernidad y Postmodernidad*, Ed. Punto, Buenos Aires.
- Horkheimer, M y Adorno, T. (1987), *Dialéctica del Iluminismo*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires.
- Kant, I. (1975), *Crítica de la razón práctica*, Espasa Calpe, Madrid.
- Lechner, N. (2002), *Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política*, Editorial LOM, Colección Escafandra, Santiago, Chile.
- Levinas, E. (1987), *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca.
- Idem (1995), *Difficile liberté*, Le livre de poche, Paris.
- Idem (1998), *Humanismo del otro hombre*, Carros Editores, Madrid.
- Idem (1998), *Dios, la muerte y el tiempo*, Ediciones Cátedra, Colección Teorema, Madrid.
- Idem (2000), *Ética e infinito*, Gráficas Rógar S.A., Madrid, España.
- Magendzo A. (1994), “La invisibilidad del otro y la educación en derechos humanos”, en *Ensayos para la Reconciliación. Derechos Humanos: Fundamentos para la Convivencia*, Corporación Nacional de Reparación y Reconciliación, Segundo Concurso, Santiago, Chile.
- Idem (1997), “L’elimination de la discrimination dans l’éducation: un impérative et une condition de la modernité pour l’Amérique Latine” en *Droit de l’homme et citoyenneté: Des repères pour agir*. Collection Thématique, N° 5, Cifedhop, Gêneve.
- Salas Austrin, R. (2003), *Ética Intercultural*, Ediciones UCSH/Editorial LOM, Santiago.
- Squella, A. (2000), “Pluralidad, pluralismo y tolerancia en la sociedad actual”, en *Pluralismo, Sociedad y Democracia: La Riqueza de la diversidad*, Colección Fundación Felipe Herrera, Santiago.
- Ureña, E. M. (1977), *La teoría crítica de la sociedad de Habermas. La crisis de la sociedad industrializada*, Edit. Tecnos, Madrid, España.

## Notas

\* Coordinador Cátedra UNESCO en Educación en Derechos Humanos de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano; Investigador educacional del Programa Interdisciplinario de investigación en Educación (PIIE) y de la Fundación Ideas. Miembro integrante de la Unidad de Curriculum y Evaluación-Ministerio de Educación Chile.

<sup>1</sup> Horkheimer, M. y Adorno, T. (1987) *Dialéctica del Iluminismo*, Ed. Sudamericana, traducción de Murena, H. A., p. 15.

<sup>2</sup> Citado por Brunner, J. J. en “Los debates sobre la modernidad y el futuro de América Latina” en Seminario de PROFAL-UNITAR, Caracas, Venezuela, Junio de 1986, p. 6-8

<sup>3</sup> Abraham Magendzo K, “La invisibilidad del otro y la educación en derechos humanos” en *Ensayos para la Reconciliación. Derechos Humanos: Fundamentos para la Convivencia*, Corporación Nacional de Reparación y Reconciliación, Segundo Concurso, 1994, págs. 11-35.

<sup>4</sup> Levinas, E. (1995) *Difficile liberté*, Le livre de poche, Paris, pág. 409.

<sup>5</sup> El Talmud contiene los comentarios y la exégesis rabínica de la Biblia.

<sup>6</sup> Hillel, el anciano, vivió a finales del primer siglo antes de la era cristiana y a comienzos de ésta; originario de Babilonia, vivió en

Jerusalem. El título de anciano se confería a un gran sabio y líder de la comunidad y del Tribunal Supremo, (*Sandrin*). Hillel ejerció, en su época una gran influencia en aspectos éticos y legales.

<sup>7</sup> Fernando Bárcena y Joan-Carles Melich (1987). Estos autores hacen referencia al texto de E. Levinas (1987) *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, pág. 148.

<sup>8</sup> Es interesante señalar que el término rostro en hebreo, que figura en la Biblia en numerosas ocasiones, siempre es plural: *panim*. Incluso cuando antropomórficamente, refiere al rostro de Dios, lo hace en plural