



RECIBIDO EL 14 DE ENERO DE 2017 - ACEPTADO EL 15 DE ENERO DE 2017

FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DE LA PEDAGOGÍA DE LA ALTERIDAD

Dr. Ramsés Sánchez Soberano

Universidad La Salle de México

Resumen

La experiencia del acontecimiento del Otro, tan lejana a la comprensión, debilita la idea de poder, de permanencia, de lo que vuelve a casa intacto, a pesar de todas las experiencias. La experiencia originaria de la alteridad produce un afecto que no está destinado a designar una palabra que pudiera aprehenderlo. De este modo, la producción que el Otro lleva a cabo en mí es un hecho ontológico, una novedad en el ser, donde lo que antes era se desdice de su permanencia y se conmueve, se modifica, obligando a dar un paso hacia fuera, a salir de la estancia de lo mismo en su mismidad. La alteridad es la condición del Otro de seguir siendo el Otro para mí. Esto ya lo había visto Cicerón y San Agustín, lo mismo para Platón y hace poco Levinas. Ellos nos han enseñado que la alteridad es la condición de permanencia de la otredad y que, en tanto que la muestra de un ser extranjero, es necesario pensar cómo permanece su extrañeza a pesar de los esfuerzos del yo por dominarla. En lo que sigue revisaremos cómo estas concepciones ya han

permeado el pensamiento filosófico desde la antigüedad y qué es lo que debe sostener cualquier pedagogía que tome como punto de partida los problemas de la alteridad.

Abstract

The experience of the Other's event, so far from understanding, weakens the idea of power, of permanence, of what returns home intact, despite all experiences. The original experience of alterity produces an affection that is not destined to designate a word that could apprehend it. In this way, the production that the Other makes in me is an ontological fact, a novelty in the being, where what it was before is discarded from its permanence and is moved, modified, forcing it to step out, to leave the room of the same in its same. Otherness is the condition of the Other to remain the Other to me. This had already been seen by Cicero and St. Augustine, the same for Plato and recently Levinas. They have taught us that alterity is the condition of permanence of otherness and, as the sign of a foreign being, it is necessary to think how its strangeness remains despite the



efforts of the ego to dominate it. In the following lines we will review how these conceptions have already permeated philosophical thought since antiquity and what are the things that should support any pedagogy that takes as a starting point the problems of alterity.

Palabras clave

Alteridad, Otredad, el Otro, el Mismo, Bondad.

Keywords

Alterity, Otherness, the Other, the Self, Goodness.

Introducción

El advenimiento del Otro al pensamiento occidental no describe una necesidad accidental donde la orientación de nuestras ciencias estaría obligada a buscar nuevos encuentros con la fe, es la esencia misma sobre la cual se asienta el sentido último de la educación. El término ξένος (extranjero, huésped), comienza a ser familiar a nuestros oídos desde el *Fedón* platónico. En esta diálogo, el extranjero (ξένον) es descrito en oposición al que es de otra localidad, el ἑπιχώριος, el que no es de mi tierra, el que viene de lejos, el que no es de *aquí*. Esta concepción se refleja en el sentido de apropiación, donde el nacionalista embarga a su pueblo al revelar la situación en la que un discurso codifica a otros sujetos que reposan por sí mismos en una identidad. Esto señala que la relación entre la pertenencia a un mundo circundante y la identidad personal es una cuestión que aún no hemos pensado hasta el final. De ella se tratará en lo que sigue en nuestras meditaciones.

Nuestro pensamiento no cuenta con la capacidad de salir de sí para cuestionar su ser constituido, ya que un pensar tal debería ser apto para detectar que nuestra aversión a los nuevos, a los que llegan después de nosotros y no nos son familiares, es el asunto de la producción de los discursos. Según lo anterior,

el Otro es en el *Fedón*: «Simonias, Cebes y Fedondas de Tebas; y Euclides y Terpsión de Megara» (Platón, *Fedón*, 59 b), esto es, *algo* que es reconocido en su identidad a partir de su pertenencia a la *polis*. La pertenencia a un sistema de relaciones civiles, a una economía y a una lengua refleja la construcción de una cosmovisión. Esta estructura espiritual es más originaria que la historia. Para captar su profundidad es necesario saber cómo se construye una cosmovisión o, en otros términos, una imagen del pensamiento.

De este modo, no tenemos solo una imagen del pensar que se empodere como la única interpretación que cubre todos los sentidos de la alteridad. Para sacar más consecuencias al respecto es necesario pensar de acuerdo con una cosmovisión distinta. Los Otros, según el pensar cristiano, *caen* en una situación en la que es posible esbozar la posibilidad de la mayor responsabilidad. Según el evangelio de Mateo, para poder ayudar al otro, debo confiar en él, esto es: «επεινασα γαρ και ουκ εδωκατε μοι φαγειν και εδιψησα και ουκ εποτισατε με ξενος ημην και ου συνηγαγετε με [Cuando tuve hambre me diste de comer y cuando tuve sed me diste de beber, cuando fui un extraño, confiaste en mí]» (Mateo: 25:35).

En el primer ejemplo, el Otro, el extranjero, es aquel que viene de otra parte, de un país que es ajeno a la tierra que nos es familiar; en el segundo, es aquel que pone en cuestión mi capacidad de bondad, de hospitalidad, de asumir al Otro como huésped. Es necesario mostrar que en ambos ejemplos me convierto en aquel que puede servir y ponerse al cuidado de aquel que no soy yo.

Comenzamos estableciendo que ambos sentidos han traspasado el pensar occidental y, lo veremos, al eliminar alguno, sucumbimos al ejercicio del ocultamiento de la riqueza e indeterminabilidad de esta condición. El ξένος, el extraño, el extranjero, el Otro, es el que viene



de lejos y, al mismo tiempo, el que pone en cuestión mi condición de único. El Otro me pide la apertura hacia su otredad, al reconocimiento de que me hace falta algo. El Otro pone la posibilidad de dirigirme a su necesidad ya que yo mismo, para mí mismo, no puedo hacer el bien, pues la bondad es cuestión, al menos, de dos. El Otro me exige ponerme a tono con mi responsabilidad, esto es, en la armonía misma de lo humano (Levinas, 1982: 91). Esta responsabilidad es previa a cualquier acto. De modo que el Otro es la condición de posibilidad de que todo *ego* pueda ser bueno.

Si el asesinato es una posibilidad en la vida cotidiana es necesario saber si se puede matar, no solo eliminando de la vida al Otro, sino a través de atentados que comienzan con el acto de juzgar, con el predisponer y cerrar las posibilidades del Otro en tanto que ser humano, libre, existencialmente comprometido con la temporalidad. Esta violencia generalizada ha sido menospreciada en sumo grado porque no hemos pensado con rigurosidad dónde comienza originalmente la tarea del asesino. Al quitarle sus posibles, al reducirlos a una cosmovisión, también he preparado la posibilidad de acabar con la alteridad del Otro. Su alteridad consiste en ser un ser que me altera, que me saca de la seguridad de mi ipseidad, que está más allá de mi disposición. Esta práctica es la labor de la responsabilidad originaria a la que me encomienda el Otro en su aparecer inmediato, desnudo, entregado para mí. Su desnudez consiste en pedir auxilio a mis acciones, en exigir que no sea introducido en una cosmovisión. Esta situación describe la circunstancia donde el judaísmo filosófico ha pensado el desvelamiento del existir como lo que está constitutivamente incompleto, donde se lleva en sí una incompletud ontológica, donde se debe mostrar que la existencia coincide con figuras como la del extranjero, el pobre, la viuda y el huérfano, esto es, con modos de ser en los que el *ego* pierde todo su poder al descubrirse

incompleto (Levinas, 1991: 231).

La meditación sobre el Otro se impone como la descripción de la experiencia donde el pensar sufre un acontecimiento en el que los poderes de lo Mismo ya no salen en defensa de la identidad. Exige un esfuerzo inusitado para el pensar occidental ya que éste ha tomado como base la vuelta a sí de la experiencia y el reconocimiento (Rosenzweig, 1976, pp. 30 y ss), dificultando que sus actos modifiquen sustancialmente su identidad (Dastur, 2008: 114 y ss). Su aparecer señala que es necesaria otra relación con lo Mismo, con la mismidad, en la que el *ego*, que vuelve a sí sin ningún tipo de heridas, no domine el aparecer del otro como Otro, a decir, su alteridad. Este dominio consiste en pensar al Otro en los términos propios a las doctrinas de la objetividad, donde el mismo sistema de referencias por el cual comprendemos objetos es usado para comprender la alteridad. Una vez que seamos capaces de descubrir qué nos revela de novedoso el otro para nosotros mismos, habremos comprendido que lo que viene de la otredad es el milagro de la donación a la que yo no puedo llegar por mí mismo. Esta relación primerísima sería una experiencia totalmente novedosa de la otredad y ella exigiría que el *ego* sucumbiera a una experiencia originaria.

¿No coincide esta vivencia con la crítica a la supremacía de la razón frente a la bondad? Debemos establecer que lo que es bueno para el otro es la hospitalidad. Y a este punto de partida, que ya no estaría sometido a mis propios intereses, también será necesario añadir que, para recibirle en mí, hay que estar preparado. Importa sobremanera saber cómo logramos esta preparación y cómo se puede asegurar que ella se haya llevado a cumplimiento. ¿No es esta la tarea del verdadero maestro? Esta pregunta exige que ascendamos en nuestro análisis a ámbitos ontológicos de mayor envergadura a los abordados hasta aquí. Ya que ello implica preguntar: ¿cuál es la preparación original sobre



la cual un ser que dice yo puede estar listo para recibir al Otro como destino?

Recurriremos aquí al pensar de Emmanuel Levinas para dar pistas al respecto. En su obra central, *Totalité et infini*, ha establecido que, para estar a la altura del ser del Otro, hay que ser absolutamente el Mismo. Serlo incluso en nuestras propias diferencias. Esto significa que una subjetividad capaz de hacerse cargo de sus actos es una subjetividad que no puede desprenderse de su ligazón original al Otro, es una mismidad que no se opone a la otredad, antes bien, se constituye con ella. Esto indica que la relación con el Otro no puede ser dialéctica. Ella sería originariamente diacrónica. Respetar el ser del Otro es dejar libre su existir en el tiempo. Que el otro tenga su tiempo significa que yo no puede intervenir en él. Intervención que se traduce en términos de violencia, política y esclavismo. De modo que esta relación ya no se lleva a cabo en la primera persona del singular, sino entre dos.

La enseñanza radical de la alteridad no sería, finalmente, una situación en la que se tenga la intención de recibir al otro –como si esa recepción dependiera de la tecnificación de la moral y la ética en la que se respeta la ley por las consecuencias jurídicas que su incumplimiento atrae. En ella me es exigida mis responsabilidad en tanto que orden metafísico original en el que se dice –y aquí llega Platón al pensamiento– que solo un acto que ya no espera la vuelta a sí puede llamarse bondad. En la bondad la mismidad, si es que ha sufrido un derrocamiento radical, se descubre como la que ya no esconde segundas intenciones, como aquella que ya no abandona la moral a las costumbres cotidianas de la prudencia, esto es, como aquella que ya no somete las relaciones personales al cálculo y al interés (Aristóteles, 2000: 167 y ss). En la bondad el Otro exige tomar una posición en consonancia con él pues solo en comunidad ella tiene sentido y se mantiene en su elemento

original.

Lo que hemos descrito anteriormente era conocido por Cicerón quien, en *Laelius de amicitia*, plantea el *Alter ego* bajo un aspecto oximonórico que le permite introducir, en lo tocante a las relaciones intersubjetivas, la variante *Alter idem*, aplicándola a un amigo tan íntimo que devendría una especie de doble, un *otro-yo-mismo*, que juega con la doble significación griega *φιλία/Ἔρως*. En la *φιλία* se pone en juego la cercanía con el amante, el hijo, el amor; mientras que en el *Ἔρως* se pone en juego la carne, la piel, las relaciones efectivas con el otro inmerso en el mundo política, real, cultural y ontológicamente. Esta situación donde el yo (*ego*) es abordado por el advenimiento del otro-yo (*alter-ego*), también aparece en San Agustín, en el Capítulo IV de las *Confesiones*. Pensar desde sus bases estos problemas para llevarlos a la idea de *paideia* que nos ocupa será de lo que nos encargaremos en lo que sigue.

Cicerón y la amistad

Es necesario pensar cuidadosamente cómo ha llegado este asunto al pensar, al nuestro, al que habitamos y con el que opera nuestra relación ideológica con los otros. Es necesario saber cómo el Otro mantiene su condición de extranjero y cómo su manifestación me invita a la mayor responsabilidad. Para hacerlo, comenzaremos con la primera de las obras que en lo siguiente nos ocupan.

Como es sabido, Lelio era un sabio sobresaliente en las cuestiones de la amistad, y quienes podían recibir un título tal eran únicamente aquellos que, o sabían de Derecho Civil o tenían experiencia de muchas cosas, o habían llegado a comprender que los bienes verdaderos son los que están basados en el tipo de persona que somos, o que los azares humanos son inferiores a la virtud. Este último punto de partida, radicalmente platónico, nos interesa sobremanera (García-Baró, 2008: 133 y ss). La



reflexión comienza estableciendo que quien se angustia únicamente por sus desventuras no ama a sus amigos, él solo se ama a sí mismo (Cicerón, 1997: 43). El que no puede amar a los otros, el que solo puede amar a lo de sí, es aquel que desconoce el sentido de la virtud de la alteridad, del amor al prójimo, de la amistad, esto es, la relación entre la *φιλία* y el *Ἔρως*. Esta situación señala que las discusiones sobre las cuales puede ser elucidada la amistad son secundarias respecto de su sentido original. De suerte que lo dicho ya había sido indicado por Cicerón cuando dice: «Ego vos hortari tantum possum, ut anicitiam omnibus rebus humanis anteponatis; nihil est enim tam naturae aptum, tam conveniens ad res vel secundas vel adversas [Yo solamente puedo exhortarles a que antepongan la amistad a todas las cosas humanas; nada, en efecto, es tan apropiado a la naturaleza, tan conveniente a las situaciones favorables o adversas]» (Cicerón, 1997: 46).

De acuerdo con ello, la amistad se deja pensar como el testimonio de una vinculación social verdadera, cumplida, donde las relaciones humanas se llevan a cabo, ella sería inicialmente la condición de posibilidad para que tales relaciones puedan ser llevadas a realización. Es una vinculación que es previa a la tematización y, por ello, a los términos de la razón, esto es, la socialidad es el cumplimiento pretemático de la ética, ya que: «Ita natos esse nos, ut inter omnes homines esset societas quaedam, maor autem, ut quisque proxime accederet [Nosotros hemos nacido de modo que hubiera entre todos los hombres un vínculo social, pero más estrecho en la medida en que cada uno está más cerca de otro]» (Cicerón, 1997: 47).

Esto señala que la amistad consiste en el consenso benevolente y afectivo donde se llevan a cabo –lo veremos–, las cosas divinas y humanas, a decir, la ética y la moral. La ética constituye el conjunto de formas ideales desde las que participa todo acto moral y, en tanto

que aquello que regula son los actos humanos, la ética sería la manera en la que las formas interactúan con los seres intramundanos de modo eminente. A esta relación entre las leyes ideales y las acciones humanas, que están al cuidado del Bien en el mundo, le hemos llamado históricamente moral. Esto auxilia a pensar que la amistad une el único hecho social que está a la altura de la sabiduría. El sabio no es aquel que puede calcular cómo su acto le traerá convenientes resultados, es el que sabe actuar para mejorar la naturaleza de aquello sobre lo que actúa. Esta acción sabia no sería intempestiva ni molesta, si ella no es vulgar ni mediocre; ella sería, antes bien, la única relación que debe estar basada en una desproporción de la identidad, pues: «Verum enim amicium qui intuetur, tamquam exemplar aliquod intuetur sui [Quien contempla a un verdadero amigo, contempla como a una copia de sí mismo]» (Cicerón, 1997: 49).

He aquí el desdoblamiento del *ego* en honor al sentido de la alteridad. El acontecimiento sorprendente en el que nos es revelado otro existir y donde esta manifestación exige salir de sí, irrumpiendo en la mismidad, consiste en verse afectado por el ser del otro, señala la apertura radical hacia la parte que reconocemos de nosotros mismos en la alteridad. Este reconocimiento es el sentido último del *Alter ego*. El Otro al que puedo amar como a un amigo me revela mis actos en el modo en el que él es acogido por mí ya que: «Facile indicabat ipsa natura vim suam, cum homines quod facera ipsi non posset, id recta fieri in altero iudicarent [Fácilmente la misma naturaleza revela su fuerza, pues los hombres juzgan que es correcto en otro lo que ellos mismos no pueden hacer]» (Cicerón, 1997: 50).

Queda establecido que en la otredad del Otro se revela la alteridad y lo hace en el modo como se da en su ser lo que me altera, lo que me afecta de modo eminente. Del amigo cuido



lo que le es más propio y lo hago de un modo oculto pues no puedo pedirle que lleve a cabo actos que estarían en contra de su voluntad: aquellos que se dan muy a pesar de la fidelidad, del juramento o de la socialidad. Hay una ley que corresponde a esta situación y revela el sentido de la relación: no nos está permitido solicitar al otro cosas vergonzosas, ni hacerlas cuando ellas nos sean solicitadas, ellas serían actos que están al abrigo del olvido de la bondad. La experiencia de la alteridad tiene a su base un principio original que es el cumplimiento de la no violencia. En ella, y solo en ella, debe mantener su obediencia. Ese es el sentido de la ley sobre la que se erige su acatamiento.

Para los que puedan escuchar: esta ley no es prohibitiva si atendemos el αρχή (*arkhé*) que nos quedó oculto al hacer un uso cotidiano de la palabra amistad φιλία/Ἔρωσ/*Amicitia*). La vuelta a lo originario, anunciada con la búsqueda del *arkhé*, no es la averiguación de un fundamento que sostenga dialécticamente diferentes estados de cosas –dispuestos a prepararlos para su confrontación–, señala el modo en el que todo fenómeno ulterior ha sido determinado desde su origen. El *arkhé* exige una transformación de la noción realista del mundo entendido como un horizonte cósmico donde compartimos un presente vislumbrado bajo la noción de tiempo físico y totalmente conmensurable. La consideración del mundo como mundo espiritual, como una concepción de la vida, como unidad viva y activa, capaz de afectar a una comunidad, a un destino, a una cultura, ya no permite mantenernos en la concepción del mundo como un mero astro. Exige pensar una realidad que excede el presente físico y que no es palpable al modo de los objetos materiales. El mundo del espíritu es el mundo histórico. Él ha determinado nuestro presente ya que en él se han instaurado los valores que anteceden nuestra entrada en el mundo. Él ha construido genéticamente el modo como pensamos y hemos sido educados por nuestros maestros,

por las prácticas de nuestras instituciones y por los hombres de nuestro pasado. El mundo del espíritu ha revestido, con anterioridad a nuestra entrada en la existencia, todo objeto peculiar y toda materialidad a la que nos referimos como seres vivientes en un orbe compartido por la economía, la cultura, la política y la sociedad global. El mundo del espíritu es la historia que abraza a todos los objetos que nos rodean dando unidad a nuestro mundo como identidad, cultura y sociedad. Así, el mundo del espíritu está esencialmente en la génesis de nuestra educación.

De modo que el advenimiento de la alteridad a nuestro pensamiento debe ser tomado como un problema eminentemente educativo. Para saber que lo otro ha llegado radicalmente hay que saber mirar su alteridad. La aprehensión originaria de lo otro en tanto que Otra consiste en no poder abandonar la situación en la que el cuidado, la preocupación y la inquietud por el prójimo devienen un modo de ser que muestra cómo se le ama antes de toda voluntad. Esta situación señala que estamos frente al ξένος φιλία, el amor al otro, en tanto que otro yo *que no está a mi disposición ni entra en los avatares de lo idéntico*. Con ello nos ha sido revelado el sentido original de la alteridad, del *alter ego*, pues: «Ipse enim se quisque diligit, nun ut aliquam a se ipse mercedem exigat caritatis suae, sed quod per se sibi quisque carus est; quod nisi idem in amicitiam transferetur, verus amicus numquam reperietur: est enim qui est tamquam alter idem [Cada quien se ama a sí mismo, no para exigirse recompensa alguna de su propio afecto, sino porque cada quien es caro a sí por sí mismo; si esa misma actitud no se transfiere a la amistad, nunca se encontrará un verdadero amigo: pues éste es aquel que es como otro uno mismo] (Cicerón, 1997: 71).

Importa sobremanera penetrar en la última frase «*est enim qui est tamquam alter idem*», esto es, «aquel que es como otro yo». Con esta



destrucción del *ego* Cicerón pone al descubierto la filiación entre la alteridad y la amistad, esto es, unifica el *alter ego* con la *filia* y el *eros*. Al Otro como amigo lo amo y su recepción de mi amor ha sido planteada a partir de los actos que están dirigidos hacia él. Mi amigo viene de otro lugar y mi hospitalidad determina cómo es acogido originariamente. De esta manera, hemos revitalizado los dos sentidos que desde la tradición de Platón y del cristianismo nos fueron dados para que los pudiéramos captar en su originaria revelación.

San Agustín y los acontecimientos radicales

Continuemos nuestro recorrido con el pensar y vayamos al núcleo del problema de la alteridad en el segundo de los pensadores a los que dedicamos nuestro meditar. Es necesario fijar que en San Agustín resuena lo más novedoso de la tradición cristiana y que esta situación sugiere volver al momento donde hay un componente práctico y dinámico en el que la vida cotidiana está comprometida por completo. En ella nos inmiscuimos en la movilidad del existir diario en el que nos la vemos con lo que nos importa y lo hacemos antes de tomar conciencia de por qué importa lo que nos importa. Agustín pensó la *cura* tanto como el cuidado genuino que el yo muestra por sí mismo (*continentia*) y, a la par, el cuidado que no es genuino y que acaba en la *dispersio*. El cuidado genuino nos incumbe sobremana en tanto que nacido de un acontecimiento último donde el despojamiento de las ilusiones de la infancia comienza a ser revelado. Él abre un *ἦθος* (*ethos*) en el sentido más inminente. Es un *ἦθος* que sugiere una renovación de la existencia en tanto que modo de ser más propio a nuestro ser y que ya no estaría domesticado por las convenciones sociales donde se regulan los comportamientos. Es por ello que también describe modos de actuar que no son tematizables y que solo acontecen como tema cuando un gran afecto nos tiene por completo secuestrados.

En el Capítulo IV del libro IV de *Las Confesiones* Agustín declara que conoce a un amigo con el que comparte un gusto idéntico por los libros, los temas, los ratos de ocio y la discusión: «En aquellos años, en el tiempo en que por primera vez abrí cátedra en mi ciudad natal, adquirí un amigo, a quien amé con exceso por ser condiscípulo mío, de mi misma edad y hallarnos ambos en la flor de la juventud» (Agustín, 2005: 160). Estas vivencias primarias son vividas en la época de la infancia. Para poder pensar la radicalidad de esas experiencias fue necesario vivir un evento derrocador. Este fue totalmente afectivo. Surge de una referencia intrafactiva, encarnada en la persona con la que se identifica su propio yo, con el amigo, pues es a partir de él desde donde Agustín se pone a pensar y a poner en duda aquello que le era consabido. Esta experiencia se da cuando la muerte llega para arrebatarse a quien pensamos que estaría viviendo eternamente. La enseñanza radical que aquí se ha revelado es la que llega cuando los acontecimientos han dejado un eco insuperable en nosotros, una huella radical pues, dice Agustín: «ahora, Señor, que ya pasaron aquellas cosas y con el tiempo se ha suavizado mi herida, ¿puedo oír de ti, que eres la misma verdad, y aplicar el oído de mi corazón a tu boca para que me digas por qué el llanto es dulce a los miserables?» (Agustín, 2005: 167). Que las lágrimas resguarden un espacio de redención es algo que ya nos ha mostrado el trabajo de Catherine Chaliar pues en ellas no solo hay sufrimiento sino la oportunidad de llevar a cabo un movimiento redentor (2003: 172 y ss.). Es por ello que este tipo de acontecimientos se identifican con la *Tύχη* griega, traducida como suerte y a la que los latinos llamaron fortuna, nosotros abandonaremos esas traducciones para pensarla como un 'azar necesario'. Ella señala que la virtud de aquel al que le ha sucedido un acontecimiento derrocador despierta su temperamento en la situación donde un evento, inicialmente horroroso, abre una liberación imposible de alcanzar con anterioridad por sí



solo. Las fuerzas que despiertan después de una temporada de enfermedad y sufrimiento exigen que pasemos por encima del dolor y del mal en el que antes habríamos caído presos (Nietzsche, 2002: 31 y ss.). El temperamento es el modo como respondemos a lo que nos pasa (Kant, *Antropología en el sentido pragmático*). Describe nuestro ἦθος (*ethos*) en tanto que modo de ser original. Pero el acontecimiento que lo despierta desde aquí está sostenido en la alteridad pues, señala Agustín: «más me maravillaba aún de que, habiendo muerto él, viviera yo, que era otro él [...] y al mismo tiempo temía mucho morir, por que no muriese del todo aquel a quien había amado tanto» (Agustín, 2005: 169).

El padecimiento de un acontecimiento radical señala que la alteridad del otro anuncia una situación en la que estoy llamado a vivir anticipadamente lo que me está destinado. La pérdida del Otro es la provocación a partir de la cual el modo de ser en el que nos encontramos comienza a perder sentido, esto es, el momento donde se ponen en tela de juicio los sentidos que con anterioridad el *ego* daba por entendidos: «¡Con qué dolor se entenebreció mi corazón! Cuanto miraba era muerte para mí. La patria me era un suplicio, y la casa paterna un tormento insufrible, y cuanto había comunicado con él se me volvía sin él cruelísimo suplicio. Buscábanle por todas partes mis ojos y no parecía. Y llegué a odiar todas las cosas porque no le tenían ni podían decirme ya como antes, cuando venía después de una ausencia: «He aquí que ya viene» (Agustín, 2005: 166).

La seguridades en las que estamos pretemáticamente inmersos a diario se erigen ante nosotros en los términos de una ausencia que acongoja la estabilidad de la existencia. Cuando ellas faltan, se ausentan o se ponen en cuestión se hacen, paradójicamente, más presentes, más cercanas y más profundas. La ausencia de lo otro hace más profunda su

cercanía. Cuando estas seguridades comienzan a tambalearse desde su origen entonces se abre la gran cuestión a partir de la cual la sombra del existir comienza a redefinir su lugar: la seguridad de la casa, la paz del hogar, la atemporalidad de lo amado, el cesar de toda espera, se convierten en fantasmas producidos desde la ingenuidad. Esta puesta entre paréntesis del sentido de la existencia se lleva a cabo cuando el yo ingenuo se pone a sí mismo como problema. Es decir, cuando él mismo se ha convertido en un cuestionamiento radical. Ponerse a sí mismo en cuestión es estar en una relación primerísima consigo mismo. Es volverse a sí mismo una pregunta. Es por ello que el santo puede decir: *Factus eram ipse mihi magna quaestio et interrogabam animam meam, quare tristis esset et quare conturbaret me valde, et nihil noverat respondere mihi* [Me había convertido a mí mismo en una gran cuestión y preguntaba a mi alma por qué estaba triste y me conturbaba tanto, y no sabía qué responderme] (Agustín, 2005: 166).

El instante donde se revela a la existencia que lo otro de nuestra mismidad, la alteridad, nos es radicalmente ajeno, profundiza el sentido original de la otredad y muestra el sentido de su temporalidad: amar a un ser finito como si fuera infinito se presenta como la más grande de las objeciones a la ingenuidad humana. Pero esa ingenuidad solo se revela cuando la finitud del Otro ha llegado a su cumplimiento, a decir, cuando el ser temporal de la alteridad nos ha sido dado, pues: «¿De dónde venía que aquel dolor me penetrara tan facilísimamente y hasta lo más íntimo, sino de que había derramado mi alma en la arena, amando a un mortal, como si no fuera mortal?» (Agustín, 2005: 170). El acontecimiento donde nos es revelado el sentido de nuestra condición existencial dice que, cuando me he convertido a mí mismo en una pregunta, también he comenzada a poner todo en cuestión, en ese instante he penetrado en el último fondo del dolor, en el



dolor puro, empujándonos al reconocimiento del ser de las cosas en su carácter temporal e invitándonos a la transformación del quehacer futuro de nuestra propia vida. De modo que el segundo sentido más profundo de la alteridad es la enseñanza que la vida del otro nos tiene reservada por el hecho mismo de amarla. Esta es la radicalidad de la Τύχη donde los griegos han señalado la imposibilidad de ser indiferente a los acontecimientos en los que la ignorancia, la ingenuidad y la infancia, comienzan a esbozar la necesidad de abandonar su primera conminación, esto es, la necesidad de prepararnos para los diversos acontecimientos que nos tiene reservada la aventura del mundo.

La tarea del maestro original

Finalmente, comienza a revelarse la tarea del verdadero maestro. En este magisterio original es necesario prepararse para vivir acontecimientos que destruirán nuestras seguridades, acontecimientos que comienzan con derrocamientos absolutos. Ante la imposibilidad de esbozar cómo afrontaremos estas situaciones límite comienza la educación para una existencia que no tiene de antemano arreglado cómo le será dado el espectáculo. De modo que el maestro es aquel que nos enseña la necesidad de poner en tela de juicio nuestra esfera de conocimientos más íntimos, la necesidad de que sean destruidas vivencias que serán, en sumo grado, incommunicables. El maestro enseña a oler acontecimientos nuevos, inalcanzables por la primera ignorancia.

De esta manera, la relación original entre el alumno y el maestro consiste en asumir como problemático el modo de ser en el que se vive mundo pues lo que no se puede enseñar es a responder a las sorpresas que nos tiene atesorada la vida. De aquí que sea necesario tomar una actitud ante el mundo que consistiría en vivir con más fuerza, con más decisión, con miras a pasar por estos removimientos, para llevar hasta sus últimas consecuencias

aquello que la vida del otro nos enseña. Los acontecimientos radicales no tienen maestro, ellos exigen que nuestro hábito y nuestro carácter esté a la altura de lo que nos pasa. Es por ello que están ligados radicalmente con nuestro ἦθος (*ethos*). Los maestros originales deben enseñar a prepararnos para estos acontecimientos inesperados, a vislumbrar su existencia para que, cuando el mundo nos haga la pregunta que nos lanzará una y otra vez, estemos más preparados que en aquella situación en la que no podemos imaginar que los derrocamientos existen, que el sufrimiento existe, que los dolores pueden visitarnos en cualquier instante. Así, la verdadera educación se convierte en la enseñanza que no puede ser codificada por completo, que se resiste a darse bajo una estela de guías transmisibles mecánicamente. Aprender así es una toma radical de una actitud que recuerda la tarea de la llamada παρουσία (*parousía*) paulista. Ella sugiere que desconocemos *cuándo* vendrá aquel momento radical pero, por la situación misma en la que se mantiene como sorpresa, exige que comencemos, por el solo hecho de sospechar que puede venir, a prepararnos para su advenimiento.



Bibliografía

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, España, Biblioteca Básica Gredos, 2000.

San Agustín, *Obras completas de San Agustín*, Vol. II, *Las confesiones*, Madrid, BAC, 2005.

Chalier, Catherine, *Traité des larmes. Fragilité de Dieu, fragilité de l'âme*, Paris, Albien Michel Spiritualités, 2003.

Cicerón, *Catón el mayor: de la vejez. Lelio: de la amistad*, México, Bibliotheca Scriptorum Graecorum Et Romanorum Mexicana, UNAM, 1997.

Dastur, Françoise, *La muerte. Ensayo sobre la finitud*, España, Herder, 2008.

Franz Rosenzweig, *Bd. II: Der Stern der Erlösung*, Gesammelte Schriften, Den Haag, 1976.

García-Baró, Miguel, *El Bien perfecto. Invitación a la filosofía platónica*, España, Sígueme, 2008.

Levinas, Emmanuel, *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité*, Le Livre de Poche, 1991.

- - - *Éthique et infini*, Paris, Le livre de Poche, 1982.

Nietzsche, Friedrich, *La gaya ciencia*, España, Edaf, 2002.