



RECIBIDO EL 25 DE ENERO DE 2022 - ACEPTADO EL 26 DE ABRIL DE 2022

Legado ético y circunstancia

Ethical Legacy and Circumstance

Pedro Ortega Ruiz¹

Ripal. Universidad de Murcia

RESUMEN

Los valores éticos son el mejor legado que nuestros mayores nos han dejado en herencia. Son una corriente de vida que genera nueva vida por la que el mundo se renueva sin cesar. Son las huellas de lo que hemos sido y vivido en nuestro trayecto vital. La experiencia nos dice que no se puede construir una sociedad justa y solidaria fundamentada solo en la Razón; es indispensable la ética de la compasión que nos ayude a hacer nuestro el sufrimiento de los otros necesitados y vulnerables, recuperar al ser humano *histórico* en toda su realidad. Se hace necesaria una ética compasiva que favorezca en la sociedad estructuras de solidaridad y fraternidad, que superen la frialdad e indiferencia en las relaciones interhumanas de la sociedad actual. Ello supone el cambio de una antropología y éticas

idealistas por otra antropología y ética que sitúa al ser humano en el centro de referencia de la conducta ética. La experiencia de cada sujeto, su vida concreta, se convierte de este modo en el contenido necesario de la acción educativa.

Descriptor: legado ético, compasión, educación, experiencia, circunstancia

ABSTRACT:

Ethical values are the best legacy that our elders have left us as an inheritance. They are a current of life that generates new life by which the world is endlessly renewed. They are the traces of what we have been and lived in our life journey. Experience tells us that a fair and supportive society cannot be built based only on Reason; the ethics of compassion is indispensable to help us make our own the suffering of others who are in need and vulnerable, to recover the historical human being in all his or her reality. We need a compassionate ethic that favors structures of solidarity and fraternity in society, that overcome the coldness and indifference in the inter-

¹ Miembro del Comité de calidad de REDIFE. Artífice del paradigma del discurso pedagógico y de la praxis educativa *Pedagogía de la alteridad*. Pedro Ortega portega@um.es

Catedrático jubilado de Teoría de la Educación en la Universidad de Murcia, director de la Red Internacional de Pedagogía de la Alteridad (RIPAL, REDIFE). Jubilado Universidad de Murcia. https://scholar.google.com.co/scholar?q=pedro+ortega+ruiz&hl=es&as_sdt=0&as_vis=1&oi=scholar
<https://orcid.org/0000-0002-3882-0544>



human relations of today's society. This implies a change from an idealistic anthropology and ethics to another anthropology and ethics that places the human being at the center of reference of ethical conduct. The experience of each subject, his or her concrete life, thus becomes the necessary content of educational action.

Descriptors: ethical legacy, compassion, education, experience, circumstance.

1. EL LEGADO ÉTICO

Somos presente enraizados en el pasado que nos condiciona. “Este hombre, esta nación hace tal cosa y es así *porque* antes hizo tal otra y fue de otro modo. La vida solo se vuelve un poco transparente ante la *razón histórica*” (Ortega y Gasset, 1975, 59). Somos un eslabón más en la infinita cadena humana que nos precede. Pretender entender al hombre desgajado de su pasado es un vano intento; solo se puede entender narrando su historia. Hemos recibido un legado de nuestros mayores, traducido en creencias o valores éticos (amor a la verdad, solidaridad, compasión, respeto a los demás, amor a la justicia y a la libertad...) que han configurado nuestro proyecto de vida, y aún lo siguen configurando. Este valioso legado no puede quedar oculto, enterrado, inservible para los demás. Los valores éticos no son piezas de museo para ser contempladas desde la nostalgia de tiempos pasados. Al contrario, siguen moldeando nuestra vida, adquiriendo distintas modalidades en su manifestación según las distintas culturas y espacios en los que se manifiestan. Nuestro quehacer hoy es intentar descubrir las claves de interpretación que nuestros mayores hicieron de esos valores para encontrar nosotros también las nuestras en circunstancias muy distintas. El carácter *histórico* del valor ético nos obliga a mirar al pasado, pero sin dejar de mirar al presente, al contexto en el que se resuelve nuestra existencia diaria. Esta concepción del valor nos libera del idealismo que ha convertido al valor en solo una bella

y noble idea, carente de la fuerza que mueve y “explica” lo que hoy estamos siendo y viviendo.

El legado ético que hemos recibido en herencia, y que hemos cultivado con mucho esfuerzo, se pudre y se pierde si no lo damos en herencia también a los que vienen detrás de nosotros. La energía positiva que genera la compasión, la solidaridad y fraternidad (valores éticos) es una corriente de vida que nadie puede detener. Es la fuerza “misteriosa” que mueve al universo entero a su renovación constante, a su plena realización (Theillard de Chardin, 2004). Esta energía es como el agua: se corrompe si se estanca y no corre y fluye, regando y generando nueva vida. Todos somos, en alguna medida, fuentes de agua viva llamados a dar nueva vida por la que el mundo se renueva sin cesar. Somos Heráclito, corriente de vida que se transforma sin cesar, no un estanque inerte, inalterable, fijo en el tiempo. En nuestro peregrinar por la vida vamos dejando huellas, semillas de los valores éticos que han orientado y “explicado” nuestra existencia como humanos, aquello que merece la pena dejar en herencia, y que justifica y da sentido a nuestra vida. Salir de nuestro aislamiento paralizante para encontrarse con el otro es afirmar la vida en el otro, crear vida en el otro y en nosotros mismos. Solo por nuestra mano tendida (compasión) el otro podrá seguir caminando, viviendo como humano, porque nadie se “salva” solo, nos salvamos todos en comunión. El otro no es un extraño o extranjero que nos encontramos por el camino, es el rostro desnudo y vulnerable en quien vemos reflejada nuestra propia imagen. El otro también soy yo. Es aquel a quien llevamos “dentro” y de quien no podemos desligarnos sin poner en riesgo nuestra propia identidad humana (Levinas, 2011).

2. OTRA MIRADA ÉTICA

Es necesario dar un giro profundo en nuestro discurso pedagógico y en nuestra praxis educativa; es necesario “bajar” de la altura metafísica en la que se ha instalado, desde hace mucho



tiempo, nuestro concepto de la ética y asumir que esta solo responde al sufrimiento y al dolor del otro concreto necesitado. “La ética no tiene sentido ni por su fundamento (que no posee), ni por su normatividad (puesto que no da normas), sino por la compasión. Al margen de los órdenes normativos vigentes en la gramática que nos ha tocado en suerte, la ética es una relación compasiva, una respuesta al dolor del otro. Bien es verdad- y esto es decisivo- que la forma o manera de responder a este dolor ajeno no puede establecerse “a priori”, así como tampoco podremos saber a ciencia cierta si hemos respondido adecuadamente. La buena conciencia puede ser moral, pero nunca ética” (Mélích, 2010, 36). Es indispensable mirar al otro con otros ojos, no con argumentos fundamentados en la lógica de la razón, sino desde las entrañas de misericordia, desde la ética compasiva que nos han enseñado dos judíos imprescindibles: Jesús de Nazaret y E. Levinas. Ambos marcan el culmen de la ética al poner al ser humano, necesitado de ayuda y cuidado, en el centro de referencia de la conducta ética, no en el cumplimiento de la ley o norma. Nos hemos hecho esclavos de nuestras propias normas, y “el sábado se hizo para el hombre, y no el hombre para el sábado”, proclama el Nazareno (Mc, 2, 27). Hemos construido un mundo a “nuestra” medida, pero no a medida del otro. Pensar y actuar desde el otro, “pasar a la otra orilla”, en un viaje sin retorno, es viajar ligero de equipaje, sin las ataduras que nos impiden asumir, en medio de la incertidumbre, la inquietante tarea de responder del otro, incluso a nuestro pesar. “La socialidad es esta alteridad del rostro del para-otro que me interpela, voz que se me impone antes de toda expresión verbal, en la mortalidad del Yo, desde el fondo de mi debilidad. Esta voz es una orden, tengo la orden de responder por la vida del otro hombre. No tengo el derecho de dejarlo solo en su suerte” (Levinas, 2014, 83).

No es la ética idealista, indiferente o ajena a la “circunstancia” o contexto en el que vive el otro,

la que da cuenta de lo que el sujeto “está siendo y viviendo”, aquí y ahora, sino la ética compasiva que hace suyo el sufrimiento del otro, como el buen samaritano del texto evangélico (Lc. 10, 30-38). No hay ética porque seamos capaces de argumentar con razones la inalienable dignidad de toda persona, porque sepamos lo que es bueno y lo que es malo. Hay ética no porque cumplamos con el deber que nace de un juicio moral; hay ética no porque tengamos dignidad o seamos dignos de ese reconocimiento como personas; hay ética porque tenemos *experiencia del mal*, del sufrimiento histórico del otro y respondemos a su situación de necesidad y vulnerabilidad, a su sufrimiento, porque nos compadecemos de él (Ortega y Romero, 2019). La ética compasiva no se obsesiona con los grandes principios, sino con la suerte del otro vulnerable y necesitado. “Una ética compasiva no puede sino ser una ética de los *afectos* y no de los *efectos*, una ética de la afectividad y de la intimidad, no de las grandes respuestas establecidas de antemano, ni de los códigos deontológicos. Una ética de la compasión es una ética de la sensibilidad con el otro, y advierte que el modo en que esta respuesta se expresa solo puede resolverse *in situ*, en cada situación, aquí y ahora” (Mélích, 2010, 132). Y aquí está la verdadera trascendencia: salir de sí para encontrar al otro, alejada de una inmanencia autosuficiente que hace girar todo alrededor del interés particular (Levinas, 2014). La antropología y ética idealistas han propiciado el universalismo, el globalismo, han vaciado de contenido la vida del sujeto, le han privado de su singularidad y excepcionalidad sumiéndole en el colectivo de sujetos sin rostro, sin atributos, como afirma R. Musil (2010). Y una educación sin el contenido de la experiencia se queda en solo discurso, pero nunca deviene en educación.

3. SENTIMIENTOS Y RAZÓN

La experiencia acumulada durante siglos nos dice que no se puede construir una sociedad



justa y solidaria apoyada solo en los argumentos “imprescriptibles” e incondicionales de la Razón. “La justicia, escribe Levinas (1993, 133), nace del amor... El amor debe siempre vigilar a la justicia”. La sacralización de la Razón no nos libró de la barbarie, al contrario, a través de la historia ha dado muestras suficientes de haber abierto las puertas a la sinrazón y a la locura. No abogo, obviamente, por el irracionalismo, pero sí actuar por lo que el ser humano es en su realidad completa: corazón (sentimientos) y cabeza. Ortega y Gasset ya nos recordaba en el pasado siglo que “las raíces de la cabeza están en el corazón”. Hemos intentado, vanamente, separar radicalmente lo que en el ser humano se da y actúa de un modo unitario: “Inteligir es un modo de sentir, y sentir es en el hombre un modo de inteligir” (Zubiri, 1980, 13). La herencia griega nos ha dejado un legado cultural que nos ha librado del pensamiento mítico y nos ha introducido en la primacía de la razón, hasta el punto de convertirse en la única mediadora entre el mundo y el hombre. “El Renacimiento es la inquietud pariturienta de una nueva confianza fundada en la razón físico-matemática, nueva mediadora entre el hombre y el mundo”, (Ortega y Gasset, 1975, 21). Pero la Razón no es la única manera de interpretar al hombre y al mundo. Su absolutismo cierra las puertas a otras interpretaciones de la existencia humana que intentan abarcar al ser humano en su totalidad.

El legado ético que hemos heredado de nuestros mayores es nuestra mejor herencia y una llamada a actuar desde la responsabilidad, desde la compasión como clave de bóveda que sostiene lo que de *humano* aún permanece entre nosotros. Es la argamasa que une y funde en un todo unitario a los miembros dispersos que configuran a la sociedad. Porque hay experiencia del mal, porque hay sufrimiento, hay solidaridad, hay compasión, hay ética, hay vida *humana*. La ética compasiva es denuncia de una igualdad abstracta en la que solo existen seres humanos invisibles; es una ética que im-

pone una mirada crítica a las víctimas del presente, pero también a las del pasado; es una exigencia de fundar la ética en la singularidad de la vida de cada sujeto, en su realidad concreta, histórica, no en ideas tan bellas y sublimes como los derechos humanos, esperanzas siempre incumplidas, y solo al alcance de unos pocos privilegiados. Por ello, es legítimo y ético denunciar el intento de legitimar o justificar el sufrimiento y el dolor de tantas víctimas como el precio que hay que pagar para el progreso de la humanidad. Nada ético se construye si se hace sobre el fundamento de la opresión y la violencia sobre el hombre. Contemplar un final feliz que todo lo justifica, incluso la muerte, no es sino un intento de banalizar el mal y poner precio a la vida humana. Estas prácticas son, desgraciadamente, moneda común en los países con regímenes políticos totalitarios. Y las muestras son evidentes aunque disfrazadas de libertad, respeto y tolerancia. Estas formas de banalización de las víctimas, del dolor y del sufrimiento se justifican como un medio para la consecución de objetivos sociales, políticos o económicos que en realidad terminan por ser instrumentalizados por el Poder.

4. MEMORIA Y VÍCTIMAS

Desde la ética compasiva es necesario rescatar la memoria de las víctimas, presentes y pasadas, si se las quiere librar de la segunda muerte del olvido. La educación siempre será una tarea inacabada en la defensa del ser humano, un compromiso indeclinable contra toda forma de violencia que impida que el ser humano sea aquello que debe ser: libre e igual en el disfrute y ejercicio de sus derechos. La ética compasiva no lleva a una actuación educativa “blanda”, sino radical, poniendo al descubierto las contradicciones de un sistema que, mientras proclama la justicia y la libertad, esclaviza y oprime a sus miembros. Solemos mirar a los acontecimientos del pasado como sucesos ya superados por el tiempo y el olvido, como si no hubieran ocurrido



a pesar de su gravedad e inhumanidad. Adorno nos previene de esta actitud negligente porque las condiciones que trajeron aquel desastre (Holocausto) aún perduran, aunque bajo formas más “civilizadas”: apartheid por la lengua, la etnia o la religión, discriminación a los inmigrantes por la cultura... La barbarie persiste mientras se den estas condiciones estructurales que llevan a la marginación y a la explotación de los indefensos frente al sistema. Es muy preocupante que no hayamos aprendido todavía, después de nuestra experiencia reciente, que el totalitarismo de cualquier signo no busca la convivencia entre los diferentes, sino su exclusión y aislamiento social y político, y, en casos extremos, incluso la muerte. Y me preocupa, y me duele el silencio de las instituciones educativas e individuos cuando callan o miran para otro lado, incapaces de hacer frente a los atropellos cometidos contra tantos inocentes, cuyo único delito es pensar de otra manera, tener otro estilo de vida distinto. Y “una pedagogía que no reflexione autocriticamente sobre su lugar y función en la reproducción de dichas estructuras (sociales), que no perciba cómo la organización social genera y mantiene la heteronomía, también a través de las instituciones pedagógicas llamadas a combatirla, no hará sino contribuir a la perpetuación de la barbarie” (Zamora, 2009, 45). Pero los conceptos de justicia y felicidad solo son esperanzas de algo que deseamos alcanzar, pero de las que no tenemos conocimiento alguno. Sin embargo, sí tenemos certeza de la experiencia del mal, del sufrimiento y de la muerte. “Después de Auschwitz, ninguna palabra pronunciada desde las alturas, ni siquiera desde la teológica, tiene ningún derecho sin transformarse” (Adorno, 2005, 336). “Las morales tradicionales, ancladas en un *logos* que no se contempla más que a sí mismo, han tendido a buscar una definición del bien, de la justicia y de la felicidad, y a partir de ella deducir unos criterios universales de actuación, haciendo abstracción de la situación concreta en la que se encuentra todo individuo” (Ortega, 2013, 416). El refugio en las “bellas

ideas”, tan bellas y nobles como inofensivas e ineficaces, no es sino la vía de escape para huir de la realidad que nos incomoda. Es la estrategia en la que el totalitarismo suele esconder su verdadera faz necrófila. Hacer *invisibles* a las víctimas, condenarlas al olvido, es un modo de “justificar” su muerte (Zamora, 2014). Es verdad que en la sociedad de los individuos atomizados, instrumentalizados, diluidos y perdidos en el colectivo del anonimato, existen “los afectos, el amor o la amistad, pero son dimensiones de la vida han quedado escindidas de la productiva y administrativo-burocrática que rigen la vida pública y tan solo sobreviven en un ámbito tolerado, a resguardo de la esfera de la competencia” (Maiso, 2016, 61). Ambas son realidades, no ficciones, que configuran dos “universos” muy distintos que nunca llegan a encontrarse y converger en un mismo objetivo.

Sin memoria no hay justicia. Sin traer al presente los sufrimientos y la violencia padecida por víctimas inocentes, no hay justicia, hay olvido cómplice. Desde la ética discursiva hay una especial alergia a hacerse cargo de la singularidad de la violencia, de la víctima y del dolor históricos. Prefiere permanecer en la nebulosa de la universalidad de la justicia y de la moral. “El otro en cuanto otro no aporta nada a una concepción de la justicia. Lo aporta en cuanto es igual, no en cuanto es diferente. El otro cae bajo la consideración de la justicia en tanto en cuanto se integra en la comunidad de iguales” (Mate, 2011, 140). De otro modo estaríamos ante seres ficticios, imaginarios, arrancados del tiempo y del espacio. Es el engaño de la ética discursiva de raíz kantiana: sacrificar al hombre concreto en aras de principios universales, cuyos frutos de libertad, bondad y felicidad solo son esperanzas incumplidas, fuente de frustración colectiva. La solidaridad de la ética discursiva habermasiana no se pregunta por el otro desde su singularidad, sino en cuanto miembro de una comunidad con quien comparte unos mismos valores. La universalidad de la justicia, entendida como



igualdad, solo llega a los límites o fronteras de la comunidad. La ética kantiana siempre ha sido, por definición, refractaria a lo singular, no quiere quedar “enredada en la maraña de los buenos sentimientos” (Mate, 2011, 140).

La memoria de las víctimas nos obliga a preguntarnos: ¿Dónde está nuestra responsabilidad? No podemos responder en sentido estricto por la inhumanidad de las víctimas del pasado, pero sí de la inhumanidad de las víctimas de hoy. Estas son “nuestras” víctimas. En este espacio de la inhumanidad, de la necesidad y ayuda nace la ética de la compasión y sella su muerte la ética de la “buena conciencia”.

5. LA COMPASIÓN, INSTRUMENTO DE TRANSFORMACIÓN

“No se han hecho en serio las cosas sino cuando de verdad han hecho falta” (Ortega y Gasset, 1975, 75). Estas palabras pronunciadas por el filósofo español en las primeras décadas del pasado siglo cobran ahora, para nosotros, todo su sentido. La situación actual de profunda incertidumbre y preocupación social nos obliga a todos, hombres y mujeres de distintas culturas, a buscar, “inventar” y construir entre todos otro modo más justo y ético de habitar “nuestro” mundo, a hacer de él una “casa común” en la que haya un espacio disponible para todos, aquel que nos pertenece y que hasta ahora nos han arrebatado. La tarea de educar es inaplazable; superar la visión parmenidea del mundo estable e inerte ha de dar paso a otra que la concibe y trata como una corriente de vida que todo lo transforma y cambia. Solo el sentimiento “cargado de razón”, no solo de las “razones” de la lógica de la cabeza nos ayudará a actuar como el buen samaritano con el hombre herido junto al camino que va de Jerusalén a Jericó. La compasión nos pone en el lugar del otro, nos acerca a la realidad del otro, nos “obliga” a hacernos cargo de él. Este es también el legado que hemos recibido, con frecuencia “silenciado” por aquellos que quieren que las cosas sigan

igual, estables e inmutables. Pero la corriente de vida, como el agua, debe fluir y generar vida y esperanza para tantos que durante tanto tiempo la están reclamando. Esto significaría actuar y vivir con “los pies en la tierra”, con la cabeza y el corazón puestos en el otro, haciendo del otro el espejo en el que se ve reflejado nuestro propio rostro.

Educar implica estar atento al otro, acogerlo y escucharlo, acompañarlo en la aventura de su vida. Ello implica entender al ser humano como un caminante no instalado definitivamente, con más preguntas por hacer que respuestas por dar. Implica desprenderse de unas cuantas “certezas” que cercenan nuestra acción educativa y la convierten en una actuación *in-significante*, alejada de la vida real de cada educando. Estimo que ha llegado el tiempo de la ética del buen samaritano, de la compasión como respuesta a la necesidad y vulnerabilidad del otro. Hay exigencia de la ética compasiva en las relaciones interpersonales, en el ejercicio profesional; hay exigencia de esta ética en el funcionamiento de las instituciones; hay exigencia de esta ética para cambiar las relaciones de frialdad e indiferencia, caracterizada por la atomización de los individuos; hay una exigencia de esta ética compasiva que dé a la sociedad un rostro más *humano* (Ortega y Romero, 2019). Es necesario superar la moral del “deber cumplido” y de la “buena conciencia” y aventurarse a la incertidumbre de responder *del* otro sin estar seguros de haber sido lo suficientemente responsables; y responsables no de un ser imaginario, sino de alguien histórico, que vive aquí y ahora. Este alguien tiene rostro, es el del “extranjero, el huérfano y la viuda”, en expresión de Levinas. Responsabilidad que no es una revelación “misteriosa”, ni un conocimiento intencional, sino “mi exposición ante los otros, previa a cualquier decisión... Una tensión extrema del mandato ejercido por otro sobre mí, mandato anterior a toda apertura por mi parte, dominio traumático del Otro sobre el Mismo” (Levinas, 2019, 225).



La responsabilidad es un “heme aquí” que nos ata al otro sin posibilidad de abdicar de esta dependencia. La ética no nos asegura la tranquilidad de vida, ni la “buena conciencia”, por el contrario, nos la complica hasta límites insospechados, como sostiene E. Levinas (2011).

“Si es verdad que cada tiempo marca sus exigencias en función de las preocupaciones, inquietudes e intereses de la sociedad en un momento dado, la ética levinasiana ocupa hoy un lugar central en el discurso ético como respuesta a los problemas más graves y acuciantes con los que se enfrenta la sociedad actual: problema medioambiental, desigual reparto de la riqueza, relaciones Norte y Sur, trato inhumano a los refugiados y exiliados, indiferencia, cuando no rechazo, a los inmigrantes, poblaciones hundidas en la miseria y el hambre...” (Ortega y Romero, 2019, 188). Levinas hace un juicio severísimo sobre Europa y su “mala conciencia al final de milenios de la Razón gloriosa, de la Razón triunfante del saber, pero al final, también, de milenios de luchas políticas fratricidas y sangrientas, del imperialismo disfrazado de universalidad...¿Ha convencido siempre la Razón a las voluntades?, ¿Han sido siempre las voluntades prácticas, impenitentes en una cultura en la que la Razón triunfal de las ciencias animaba la historia misma y no podía cometer paralogismo alguno?” (Levinas, 1993, 223). Estas preguntas todavía tienen difícil respuesta. Europa misma “se ha espantado de la insuficiencia de su propia verdad o de una ciencia que, en su apogeo, amenaza al individuo humano en “cuyo problema, planteado en Grecia, motivó y alumbró su filosofía” (Levinas, 1993, 223). Es hora de alumbrar y construir otra manera de relacionarnos con el mundo y con los demás, otra antropología y otra ética que ponga en el centro de nuestros intereses la preocupación por el otro en su situación de necesidad y vulnerabilidad, el único ser humano que conocemos por la experiencia. Es hora de asumir todo lo que de humano hay en el hombre, todo lo que envuelve la vida

del otro, pues “no se educa a seres imaginarios, sino a individuos que viven en un contexto que les condiciona esencialmente. Somos *circunstancia*” (Ortega y Romero, 2022, 244). Y esta “circunstancia” condiciona el punto de partida y el punto de llegada de toda la acción educativa.

“Lo humano solo se ofrece a una relación que no es el poder” (Levinas, 1993, 23). Esta frase contundente sintetiza el alcance de la ética levinasiana. Lo humano está fuera de la relación de poder. La relación Yo-Tú (el otro) rebasa y sale fuera de una relación de dominio del Yo sobre el Otro. Este no es, ni puede serlo, objeto de conquista o imposición. No es un tema que es colocado delante de mí, un ser que es solo un fenómeno para mí. El Otro forma parte del Mismo según un modo propio distinto al de la conciencia (Levinas, 2011). La relación ética compasiva con el otro hace saltar por los aires toda intencionalidad en el conocimiento del otro para instalarse en la acogida, en el hacerse cargo del otro sin espera de recompensa. “La intencionalidad es la respuesta seguida habitualmente por la ontología occidental y lleva consigo la asimilación, seducción o dominación del otro (Mate, 2011, 38). El pensamiento occidental entiende la realidad tomando como magnitud invariable la conciencia. “pero no se trata solo ni fundamentalmente de una etérea discusión intelectual y abstracta; detrás de ello hay una previa actitud no tematizada, que concibe lo dado como algo que “está ahí delante” y a lo que se opone como contemplador imparcial un “sujeto”. El resultado será luego, un intento de concienciamiento universal, de someter la entera realidad a las exigencias lógicas internas de la conciencia, con lo que el sujeto humano se convierte de hecho en ente privilegiado y absoluto sobre el cual recaen los atributos antes reservados al ente divino. La “metafísica de la subjetividad” se transforma, así, en una “ontoteología” (Pintor-Ramos, 2011, 17). Este modo de pensar condiciona una imagen integral del mundo, del hombre y de la naturaleza, que tiene su influencia en la organización



social y política de la sociedad. El problema más grave que plantea la filosofía idealista es su alejamiento y desprecio de la realidad, sobre todo si esta le es incómoda, aquella que invalida sus presupuestos teóricos. Y la historia da muestras evidentes de hasta dónde pueden llegar las consecuencias de este pensamiento idealista. Los horrores pasados (Holocausto) y los actuales (apartheid lingüístico, étnico, religioso, político y social) no son ajenos a este modo de pensar. Si se prescinde del ser humano en su realidad histórica, corpórea, circunstancial o contextual; el hombre que conocemos por la experiencia, y lo convertimos en una idea universal y abstracta, toda la manipulación y degradación que intentemos hacer sobre él será posible.

El muro infranqueable de la inmanencia auto-suficiente de la ética idealista se ha mostrado demasiado frágil para hacer frente a los problemas que la sociedad actual nos está planteando. Rescatar al hombre concreto, histórico, abierto al otro constituye hoy una tarea inaplazable. La verdadera trascendencia nace “de dentro”, de la entraña misma del sujeto cuando ejerce de *humano*. “El hombre se constituye en sujeto moral no cuando se amarra a la propia autonomía y protesta de su inocencia, sino cuando se declara responsable de su hermano” (Mate, 2011, 57). Salir de sí, bajar de la supuesta autoridad moral como hizo el buen samaritano del texto evangélico, es asumir la primacía del otro sobre mí, es reconocer mi condición de “rehén”, el “heme aquí” obediente a la autoridad del rostro desnudo y vulnerable del otro. “El término Yo significa *heme aquí*, respondiendo de todo y de todos. La responsabilidad para con los otros no ha sido un retorno sobre sí mismo, sino una crispación exagerada, que los límites de la identidad no pueden retener” (Levinas, 2011, 183). La ética compasiva rompe la dinámica social construida sobre estructuras de relación de poder, teniendo como instrumento la justicia. Y esta es un instrumento necesario, pero no suficiente, para la construcción de una sociedad a la medida de

todos, no de unos pocos privilegiados. Se hace imprescindible, por ello, la compasión, la caridad que vigile a la justicia. A esta conducta y actitud compasiva Levinas la denomina “santidad” en sentido ético, desprovista de toda connotación religiosa.

En este texto se aboga abiertamente por la ética levinasiana como condición necesaria para educar al ser humano que tenemos delante, del que debemos dar cuenta en su situación de necesidad y vulnerabilidad. Y en este enfoque ético tengo muy presente la advertencia del admirado prof. R. Mate (2011, 17): “Si colgamos del árbol de la humanidad los frutos granados de los derechos humanos, a sabiendas de que los individuos en su vida real están privados de ellos, es gracias a una fraudulenta operación intelectual que priva de significación teórica lo que ocurra en la vida real. El resultado final es que el individuo carga de hecho con la inhumanidad, sin que los derechos humanos se conmuevan, mientras el hombre abstracto aparece embellecido con todos los encantos de la humanidad”.

Para el pensamiento idealista lo que cuenta en el hombre es lo permanente, eterno y estable, lo universal (Parménides). Pero esta concepción antropológica choca frontalmente con la realidad histórica del hombre, “irreconocible fuera de la circunstancia del tiempo y del espacio. El ser humano que siente y piensa, sufre y goza, ama y odia no es el individuo que ha soñado la filosofía idealista, más preocupada por su trascendencia que por su inmanencia, olvidando que lo trascendente solo se puede expresar desde lo inmanente... Porque somos corpóreos, no es lo categórico y lo absoluto lo que caracteriza la existencia humana, sino lo circunstancial y lo relativo, lo frágil y lo contradictorio. Los humanos nos movemos en la fragilidad y la incertidumbre, en la contingencia y la finitud como el pez se mueve en el agua. Es nuestro hábitat natural. Y construir un medio artificial, ajeno a lo que



es el ser humano, puede tener consecuencias dramáticas” (Ortega y Romero, 2019, 169-170).

Pero la huida de todo idealismo no implica la “totemización” del otro. “¡La mejor manera de encontrar al otro es la de ni siquiera darse cuenta del color de sus ojos!” (Levinas, 2015, 71). El otro es siempre inagotable significación que no se agota en lo fenomenológico de la representación del color de la piel. El otro es siempre responsabilidad infinita, no un “totem” objeto de culto o veneración. El otro concreto es siempre exigencia de responsabilidad que va más allá de la singularidad de un sujeto concreto e implica a un “tercero”. “Todos somos responsables de todo y de todos ante todos, y yo más que todos los otros”, escribe Levinas (2015, 85), citando a Dostoievsky.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, Th. W. (2005) *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad* (Madrid, Akal).
- Levinas, E. (1993) *Entre nosotros* (Valencia, Pre-Textos).
- Levinas, E. (2011) *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (Salamanca, Sigueme).
- Levinas, E. (2019) *Dios, la muerte y el tiempo* (Madrid, Cátedra).
- Levinas, E. (2014) *Alteridad y trascendencia* (Madrid, Arena).
- Levinas, E. (2015) *Ética e infinito* (Madrid, Machado).
- Maiso, J. (2016) Sobre la producción y la reproducción social de la frialdad, en J. A. Zamora; R Mate y Maiso, J. (eds.) *Las víctimas como precio necesario* (Madrid, Trotta), pp. 51-71.
- Mate, R. (2011) *Tratado de la injusticia* (Barcelona, Anthropos).
- Mélich, J. C. (2010) *Ética de la compasión* (Barcelona, Herder).
- Musil, R. (2010) *El hombre sin atributos* (Barcelona, Planeta).
- Ortega y Gasset, J. (1975) *Historia como sistema* (Madrid, Revista de Occidente).
- Ortega, P. (2013) La pedagogía de la alteridad como paradigma de la educación intercultural, *Revista Española de Pedagogía*, 256, pp. 401-422.
- Ortega, P. y Romero, E. (2019) *A la intemperie. Conversaciones desde la pedagogía de la alteridad* (Barcelona, Octaedro).
- Ortega, P. y Romero, E. (2022) La educación moral a partir de Levinas: otro modelo educativo, *Revista Española de Pedagogía*, 282, pp 233-249.
- Theillard de Chardin, P. (2004) *Himno al universo* (Madrid, Trotta).
- Zamora, J. A. (2009) Th. W. Adorno: aportaciones para una teoría crítica de la educación, *Teoría de la Educación. Revista Interuniversitaria*, 21, 1, pp. 19-48.
- Zamora, J. A. (2014) *La crisis y las víctimas* (Murcia, Foro Ignacio Ellacuría).
- Zubiri, X. (1980) *Inteligencia sentiente* (Barcelona, Planeta).