

REVISTA BOLETÍN REDIFE: 14 (10) OCTUBRE 2025 ISSN 2256-1536  
 RECIBIDO EL 16 DE MAYO DE 2025 - ACEPTADO EL 15 DE AGOSTO DE 2025

EDITORIAL

# EL VALOR DEL SUFRIMIENTO

## THE VALUE OF SUFFERING

Pedro Ortega Ruiz

Catedrático de Universidad. Murcia (España)

*“No cabe la vida justa en la vida falsa”*

(Adorno)

### Resumen

El autor aborda el problema del sufrimiento desde la racionalidad, fundamentado en la antropología y ética de E. Levinas. Hace un recorrido por la tradición hebrea y cristiana, resaltando la influencia que esta tradición ha tenido en la vida de la sociedad occidental. Para el autor, el sufrimiento es un componente inherente de la existencia humana, de la circunstancia en la que toda existencia se teje y se realiza. La trascendencia, salir de sí mismo para hacerse cargo del otro, la necesidad de tener que responder del otro, forma parte de la estructura radical de la existencia humana y el camino obligado para “salvar” al sufrimiento. Éste encuentra su sentido “salvífico”, se justifica si es liberador del otro en su situación de necesidad.

### Palabras clave:

Sufrimiento, trascendencia, responsabilidad, antropología, ética

**Summary:** The author addresses the problem of suffering from a rational perspective, based on the anthropology and ethics of E. Levinas. He takes a journey through the Hebrew and Christian

traditions, highlighting the influence that these traditions have had on Western society. For the author, suffering is an inherent component of human existence, of the circumstances in which all existence is woven and realised. Transcendence, stepping outside of oneself to take care of others, the need to be responsible for others, is part of the radical structure of human existence and the necessary path to “saving” suffering. Suffering finds its “salvific” meaning and is justified if it liberates others in their situation of need.

### Keywords

Suffering, transcendence, responsibility, anthropology, ethics.

### 1. Introducción

Quizás, para algunos lectores de este trabajo, hablar del “valor” del sufrimiento humano sea una provocación innecesaria. ¿Puede considerarse un “valor” el sufrimiento?, ¿Sirve para hacer mejor al ser humano éticamente? No es mi intención generar debates estériles que no sirven para nada, ni siquiera como entretenimiento intelectual. Considero, por el contrario, que introducir el sufrimiento como valor constituye una necesidad, toda vez que es una realidad con

la que coexistimos y no la podemos soslayar. Es cierto que desde tiempo inmemorial el sufrimiento ha sido condenado, excluido de nuestro debate, peaje a pagar por nuestra dependencia de teorías religiosas opuestas a otros enfoques asentados en la razón. En el origen de este desprecio al sufrimiento destaca un concepto idealista del hombre y del mundo que hace imposible abordarlo como realidad histórica, presente en nuestra vida diaria. Este concepto idealista-dualista ha impregnado la conciencia colectiva de nuestra sociedad, construyendo mundos distintos y enfrentados, sin posibilidad de convivir pacíficamente dentro de la misma sociedad. Este trabajo no pretende enfrentar, sino construir otro discurso que integre el sufrimiento en la vida real de cada individuo; que se tenga en cuenta como un valor que puede contribuir a dar sentido a la vida de muchos conciudadanos que buscan cómo afrontar, desde la dignidad de persona, el reto de hacer suya una realidad hasta ahora ignorada y condenada.

Si el sufrimiento se aborda desde la ética kantiana, el sufrimiento es un fracaso de la naturaleza. El aislamiento en la realidad irreductible del “yo” cierra toda posibilidad de encontrar una salida ética al sufrimiento. Si se parte de una concepción del hombre *cerrada, enclaustrado* en su autosuficiencia y autonomía, como sostienen la antropología y la ética kantianas, lo que sea el *otro*, en relación a mí, carece de significación ética. Son dos individuos que mutuamente se desconocen, dos vidas paralelas que jamás se entrecruzan en su camino. El sufrimiento, el dolor y la muerte es lo que “nos pasa” y padecemos. ¿Está al alcance del hombre “salvar” el sufrimiento?, ¿lo puede trascender y buscarle un sentido? Es la pregunta que espera una respuesta desde los albores de la humanidad. Nos pasamos la vida dándole vueltas a esta incómoda e insoslayable pregunta. Y la respuesta, siempre provisional e incierta, se hace esperar. Y no es de extrañar: la respuesta toca la entraña misma de la existencia humana, y ésta es siempre frágil, vulnerable, provisional, siempre pendiente de *una circunstancia*. Y la circunstancia o situación del mundo, caracterizada por la frialdad

y la lejanía en las relaciones interpersonales, no ayudan a hacerse preguntas trascendentales (Adorno, 1998).

Responder a la pregunta por el sentido del sufrimiento exige situarse en una determinada concepción del hombre que explique su “estar en el mundo” y cómo se relaciona con los demás, es decir, en una antropología y una ética. Levinas al comentar el pasaje bíblico del Génesis en el que se narra el asesinato de Abel a manos de su hermano Caín, nos da una interpretación del hombre que nos ayuda a entender la presencia del otro en el “yo”, en su estructura antropológica radical. El “otro” forma parte de mí como pregunta y como respuesta: *¿donde está tu hermano?* La pregunta de Yahvéh es muy pertinente. Pregunta por alguien próximo a Caín (su hermano) de quien no se puede desentender, lleva su misma sangre. El “yo” deja de ser un ente aislado, ensimismado en su “yo”, para ser “habitado” por otro, es un ser fracturado, quebrado en la radicalidad de su existencia humana (Ortega, 2004). Desde esta concepción antropológica, el sufrimiento no es una carga o castigo de la naturaleza, sino que entra a formar parte de lo que es el ser humano: un ser frágil, vulnerable, contingente y limitado, es decir, un ser *histórico*. Y la respuesta al otro es una deuda siempre pendiente, una responsabilidad indeclinable. El “yo” se constituye en sujeto moral en su *apertura* al otro, en asumir la responsabilidad hacia el otro. Pero el otro no es una idea, sino *alguien* concreto que ama y odia, goza y sufre. Es el hombre que conocemos por la experiencia, integrado en una historia concreta heredada de sus mayores: “Pero la experiencia de la vida no se compone solo de las experiencias que yo personalmente he hecho, de mi pasado. Va integrada también por el pasado de los antepasados que la sociedad en que vivo me transmite” (Ortega y Gasset, 1975, p. 55). Toda antropología conlleva unas determinadas creencias o convicciones éticas que configuran un modo de entender al hombre y de su relación con el mundo y con los demás. Constituyen el sustrato básico que sustenta todo el edificio de la vida humana. “El diagnóstico de una existencia

humana- de un hombre, de un pueblo, de una época- tiene que comenzar filiendo el repertorio de sus convicciones. Son éstas el suelo de nuestra vida. Por eso se dice que en ellas el hombre está. Las creencias son lo que verdaderamente constituye el estado del hombre” (Ortega y Gasset, 1975, p. 14).

Para Levinas, en los albores de la humanidad, ya aparecen dos concepciones antropológicas antagónicas en su intento de “explicar” qué es el hombre. El Libro del Génesis (Gn. 4, v. 9) nos las ofrece en estos términos: *¿Acaso soy yo el guardián de mi hermano?* Levinas (1993, p. 147), comentando este pasaje bíblico escribe: “No hemos de interpretar la respuesta de Caín como si se burlase de Dios, o como si respondiese como un niño: no he sido yo, sino el otro. La respuesta de Caín es sincera. En su respuesta falta únicamente lo ético, solo hay ontología: yo soy yo y él es él. Somos seres ontológicamente separados” (Levinas, 1993, p. 136). Esta respuesta contrasta con la insistencia de Yahvéh en resaltar que Abel no es un ser ideal, imaginario, sino su hermano: *Yahvéh dijo a Caín: ¿Dónde está tu hermano... Se oye la sangre de tu hermano clamar a mí desde el suelo* (Gn. 4, vv. 9-10). El texto bíblico se aparta de la interpretación ontológica, idealista del hombre y se adscribe a una interpretación *relacional, ética, histórica: ¿Dónde está tu hermano?* Ambas corrientes antropológicas atraviesan toda la filosofía y la cultura de Occidente, con claro predominio de la *ontológica*. Platón, Parménides, hasta llegar a Descartes, Kant y Hegel son un buen ejemplo de esta corriente ontológica. Esta forma de pensar al hombre ha impregnado todas las instituciones y las relaciones sociales. Ha influido en toda la vida de la sociedad occidental. Nada ha escapado a su influencia: filosofía, economía, religión, educación, moral, costumbres, ... Ha dado lugar a una cultura que ha moldeado a Occidente, configurando un modo peculiar de pensar y sentir, un modo particular de estar y ordenar el mundo. “Tomar al ser humano por fin y no como medio, o considerar bueno lo que siéndolo para mí lo es también para todos, son expresiones de los nuevos imperativos

ilustrados que quieren ser razonables. Son los principios éticos que han guiado a la Europa de los últimos siglos” (Mate, 2018, p. 13).

Desde la antropología y ética levinasianas el hombre y su relación con los demás se explican de un modo distinto al que defiende el idealismo de inspiración cartesiana. No es el ser *en sí y para sí*, sino el ser *para el otro y con el otro*. Su naturaleza no radica en la autonomía e independencia de la antropología cartesiano-kantiana, sino en la responsabilidad hacia el otro de la que no se puede desprender sin poner en peligro su propia identidad. Es el otro quien nos hace *humanos* cuando respondemos de él. Ser humano es un don que nos viene de “fuera”, del “extranjero, del huérfano y de la viuda”, en expresión de Levinas (2011). La razón, al contrario de lo que sostiene la antropología cartesiano-kantiana, “no es la única manera de entender 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” (Ortega y Romero, 2019, p. 39).

## 2. El sufrimiento en la tradición hebrea y cristiana

### a) El “mal” en la tradición hebrea:

*¿Por qué sufrimos los humanos?* Es una pregunta recurrente en la historia y ha encontrado respuestas distintas según su origen o procedencia. No obstante, hay una fuente a la que se recurre como causa del “mal” que estaría detrás del sufrimiento: *el pecado de Adán*. Esta tradición bíblica hebrea ha condicionado, y sigue condicionando, todo el pensamiento y la manera de sentir y vivir de Occidente, es decir, toda su cultura. Judíos y cristianos han atribuido, desde sus orígenes, todo el mal en el mundo al pecado de Adán. El mito, como género literario, ha suplido con creces otra interpretación más plausible y racional. El autor del libro del Génesis no pretende hacer ciencia o dar una explicación científica sobre el origen del mal, ni del mundo; solo intenta reflejar el sentir y pensar del pueblo a quien se dirige, su *cultura* como modo de “estar en el mundo”. Para los exegetas bíblicos

(García Cordero, 2010) está fuera de toda duda que los 11 primeros caps. del Génesis carecen de valor histórico. Todo es un mito narrado con singular maestría. Pretende narrar, a través del género literario del mito, que el mundo (cosmos) es obra de Dios. Todo ha salido de sus manos. Y así va narrando el origen del hombre, de los animales, plantas, astros, de toda forma de vida sobre la tierra. Pero tiene un especial cuidado en narrar el origen del hombre: éste procede directamente de las manos de Dios: “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza, según nuestra semejanza... Y creó Dios al hombre a imagen suya; a imagen de Dios le creó; macho y hembra los creó” (Gn. 1, vv. 26-27). Sin embargo, cuando habla del resto de animales, plantas, astros, aguas... dice siempre: “Hágase”. En todo el relato de la creación hay una evidente primacía del hombre sobre el resto de todo lo creado (antropocentrismo), fiel reflejo de la mentalidad de la época. “Y Yahvéh Dios formó del suelo todos los animales del campo y todas las aves del cielo y los llevó ante el hombre para ver cómo los llamaba, y para que cada ser viviente tuviese el nombre que el hombre le diera. El hombre puso nombres a todos los animales del campo, mas para el hombre no encontró una ayuda adecuada” (Gn. 2, vv. 19).

Acercarnos a la interpretación de los textos antiguos exige sumergirnos en la mentalidad o cultura en la que fueron escritos, dejando a un lado los criterios que rigen en la moderna ciencia historiográfica. Para algunos biblistas, “la manera de escribir de los autores bíblicos estaría más cerca de la de los novelistas que de la de los cronistas... No persiguen la exactitud de una crónica detallada. Más bien buscan transmitir un mensaje existencial a propósito de los acontecimientos que describen. Su objetivo era, sobre todo, formar la conciencia de un pueblo a través de un mensaje, más que informar del mundo que describen” (Montero, 2025, p. 17).

El “mal” (el sufrimiento, la enfermedad y la muerte) en el mundo fue introducido por el pecado de Adán. El relato bíblico parece tener mucho empeño en dejar este extremo bien asentado. Dedicar todo

el cap. 3 a la caída de Adán por el pecado de desobediencia. Solo después del pecado Adán conoce qué significa “estar desnudo” delante de Yahvéh; solo después del pecado Adán sabe lo que es ganar el pan con el sudor de su frente y solo después del pecado Adán es amenazado por Yahvéh en volver al polvo de donde vino: la muerte. *El pecado está en el origen del mal. Esta tradición mítica recorre toda la literatura hebrea.* Los profetas de Israel dan testimonio de ello. El Segundo Isaías, dedicado al Cántico del Siervo de Yahvéh, es un buen ejemplo de ello: “Y yo no me resistí, ni me hice atrás. Ofrecí mis espaldas a los que me golpeaban, mis mejillas a los que mesaban mi barba. Mi rostro no hurté a los insultos y salvazos” (Is. 50, v. 5-6). Jeremías pide a su pueblo que se convierta al Señor su Dios. “¿Quién, pues, te tendrá lástima, Jerusalén? ¿quién meneará la cabeza por ti? ¿quién se alargará a saludarte? Tú me has abandonado ... de espaldas te has ido. Pues yo extendiendo mi mano sobre ti y te destruyo (Jr. 15, v. 5-6). Y en el libro de Lamentaciones se dice: “Nuestros padres pecaron; ya no existen; y nosotros cargamos con sus culpas” (Lm. 5, v. 7). “Lo sorprendente y fascinante del relato bíblico es que el primer gesto libre de ese ser tan perfecto sea una transgresión, como si libertad y transgresión fueran de consuno. Para entender la intención de ese relato, hay que fijarse en las consecuencias de la transgresión : el mal en el mundo... Lo que se quiere dar a entender con este mito es, en primer lugar, que el sufrimiento es la consecuencia del acto libre, y, en segundo lugar, que ese tiempo que inaugura el primer Adán pone en marcha una historia destinada a encontrar una respuesta a ese sufrimiento que será coronada por el segundo Adán, representado por el Mesías” (Mate, 2018, p. 19). Transgresión y esperanza, esclavitud y libertad son los dos polos de referencia que guían la interpretación del relato mítico del Génesis. No es una historia que narrar, sino un mensaje a transmitir: el mal en el mundo es consecuencia del pecado, pero donde hubo pecado hubo también promesa de salvación.

Pero es el libro de Job el paradigma del hombre justo abandonado por Dios. En la soledad de

su desgracia Job grita a Yahvéh: “Asco tiene mi alma de mi vida; derramaré mis quejas sobre mí, hablaré en la amargura de mi alma. Diré a Dios: no me condenes, hazme saber por qué me enjuicias. ¿Acaso te está bien mostrarte duro, menospreciar la obra de tus manos y el plan de los malvados avalar? ¿Y tienes tú ojos de carne? ¿como un hombre ve, ves tú?, ¿son tus días como los días de un hombre?, ¿tus años como los días de un mortal? ¿para que andes rebuscando mi falta, inquiriendo mi pecado, aunque sabes muy bien que yo no soy culpable y que nadie de tus manos puede librarse” (Jb. 10, vv. 1-7). Y se lamenta del trato recibido de parte de Dios: “El forastero no pernoctaba a la intemperie, tenía abierta mi puerta al caminante. ¿He disimulado mis culpas a los hombres, ocultando en mi seno mi pecado, porque temiera el rumor público, o el desprecio de las gentes me asustara, hasta quedar callado sin atreverme a salir a mi puerta?” (Jb. 31, vv. 32-34). Job reivindica ante Dios su inocencia. Su desgracia personal y familiar, su infortunio y desdicha extrema no están justificadas. Es un hombre justo, abatido y humillado, castigado por los pecados que no ha cometido.

Job no representa solo un “pasado”, Job es, también, el presente de muchos creyentes inocentes que se sienten abandonados de todo y por todos. Job es el paradigma de un modo de entender y afrontar la vida al que muchos (hombres y mujeres) se adhieren. No es un modelo de vida anclado en el pasado. Es muy actual. Son muchos los “justos” que no entienden el silencio y la ausencia de Dios ante su desgracia personal y familiar, ante su sufrimiento indebido, ante la promesa incumplida. Son muchos los justos que han acogido al forastero, vestido al desnudo y visitado al enfermo y encarcelado. Y se preguntan en su soledad: ¿Dónde está Dios? Job no pertenece a un pasado del que nos podemos desentender; es, también, “nuestro” presente. Hombres y mujeres hacinados en campos de refugiados, perseguidos por su fe, ancianos aislados en su soledad, enfermos, marginados y descartados... son otros tantos Jobs con los que convivimos y también nos pertenecen. El libro de

Job representa la más lograda antropología que haya producido la literatura hebrea. En él se da una feliz conjunción entre consistencia de pensamiento y expresión poética. Víctor Morla (2017) en su obra: *Libro de Job: Recóndita armonía*, en su comentario a través de este libro nos adentra en el conocimiento y en la comprensión de una obra compleja y fascinante. Nada igual se había escrito hasta ahora. El abandono, el desgarramiento interior, la soledad, el desprestigio social, la enfermedad, la ruina y la miseria entran de lleno en la vida de Job, con un lenguaje descarnado, provocativo, hasta insultante. Job, tras reconocer a Dios y reconocerse a sí mismo, tras poner sobre la mesa de la vida su experiencia de Dios, se postra y recibe el consuelo sobre el polvo y la ceniza, abraza su condición humana. Pero también recibe el reconocimiento de Dios: desde su humanidad herida vislumbra los caminos que Dios le abre. “El libro de Job, escribe V. Morla (2017, p. 11), es un canto a la dignidad del ser humano que trata de superar el mero “estar” para llegar a “saber(se)” a cualquier precio, incluso contraviniendo convencionalismos sociales e ideologías religiosas”. Job no se reconcilia con Dios hasta que no sale de sí y contempla el dolor del mundo. La experiencia del dolor, reflexionada y asumido, es fuente de madurez (Morla, 2017, p. 12). Si Job es el presente para muchos creyentes, está justificado que lo traigamos aquí como paradigma del hombre justo que, en su inocencia, protesta y se rebela contra Dios; el hombre justo que, tras la experiencia del dolor, reconoce su condición *humana*.

También nosotros (creyentes y no creyentes) esperamos una respuesta en el silencio de la prueba. Nos pasamos la vida *esperando*, como los tullidos en la piscina de Siloé, que alguien nos ayude a sumergirnos en el agua de la esperanza. El relato bíblico de Job no es una experiencia “extraña”; por el contrario, forma parte de la vida cotidiana de muchos inocentes. Es la experiencia de muchas vidas silenciadas, ocultas, una *de tantas*. Y es la experiencia de *alguien* que pregunta, desde la soledad, por la razón de su vida, a pesar del silencio de quien le podía responder. Si no hay preguntas por el sentido

de la vida, ésta se convierte en una rutina, en un “vaivén” caprichoso sin más propósito que dejar pasar el tiempo. Preguntarse por el sentido de la vida es ya empezar a responder. “... es buscar las claves desde las que interpretamos nuestra existencia como humanos, nuestro modo de pensar y vivir, aquello que “explica” lo que somos y cómo hemos vivido, por qué hemos “llegado hasta aquí” (Ortega, 2025, p. 330). Desde el respeto a los no creyentes he traído aquí el relato bíblico de Job por su valor pedagógico.

b) *El “mal” en la tradición cristiana:*

Tampoco la tradición cristiana se ve libre de esta influencia mítica. Los textos del Nuevo Testamento, de principio a fin, son muy elocuentes a este respecto: “Por tanto, como por un solo hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así la muerte alcanzó a todos los hombres por cuanto todos pecaron”, afirma S. Pablo ( Rm. 3, v. 12). Los textos del Nuevo Testamento, en su conjunto, responden a la tradición hebrea: “Pues Dios encerró a todos los hombres en la rebeldía para usar con todos ellos de misericordia” (Rm. 11, v. 32). Y en otro lugar Pablo afirma: “Porque, habiendo venido por un hombre la muerte, también por un hombre viene la resurrección de los muertos” (1Co . 15, v. 21). Los mismos discípulos de Jesús atribuyen la ceguera al pecado cometido: “Vio al pasar a un ciego de nacimiento. Y le preguntaron sus discípulos: Rabbí, ¿quién pecó, él o sus padres, para que haya nacido ciego?. Respondió Jesús: Ni él pecó ni sus padres, es para que se manifiesten en él las obras de misericordia... Dicho esto, escupió en tierra, hizo barro con la saliva y puso el barro sobre los ojos del ciego, y le dijo: vete, lávate en la piscina de Siloé (que quiere decir Enviado). Él fue, se lavó y volvió ya viendo” ( Jn, 9, vv. 1-7). Jesús se desmarca de la tradición judía. Pero la pregunta de los discípulos encaja con el pensar y sentir de la población hebrea. En esto podemos afirmar que se da continuación entre A. T. y N. T. Jesús de Nazaret, el Mesías prometido, vendría a dar cumplimiento a una promesa: restablecer la alianza entre Dios y los hombres, rota por el

pecado de Adán. “Como por un solo hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte y así la muerte alcanzó a todos los hombres por cuanto todos pecaron... como el delito de uno solo atrajo sobre todos la condenación, así también la obra de justicia de uno solo procura toda la justificación a la vida” (Rm. 5, vv. 12-18). También Pedro en el libro de los Hechos de los Apóstoles se hace eco de esta tradición: “Ya sé yo, hermanos, que obrasteis por ignorancia, lo mismo que vuestros jefes. Pero Dios dio cumplimiento de este modo a lo que había anunciado por boca de todos los profetas: que su Cristo padecería. Arrepentíos, pues, y convertíos para que vuestros pecados sean borrados” (Hch. 3, vv. 17-19). La carta a los Hebreos (de autor desconocido) es esencial en el N. T.; es todo un tratado sobre el papel redentor de Jesús, el Sumo Sacerdote, entregado a la muerte por los pecados de su pueblo. “... después de llevar a cabo la purificación de los pecados, se sentó a la diestra de la Majestad en las alturas” (Hb. 1, 3). “... por eso es mediador de una nueva Alianza; para que interviniendo su muerte para remisión de las transgresiones de la primera Alianza, los que han sido llamados reciban la herencia eterna prometida” (Hb. 9, v. 15). “Y penetró en el santuario una vez para siempre, no con sangre de machos cabríos, ni de novillos; sino con su propia sangre, consiguiendo una redención eterna” (Hb. 9, v. 12). Y más adelante el autor de la carta escribe: “Él, por el contrario, habiendo ofrecido por los pecados un solo sacrificio, se sentó a la diestra de Dios para siempre” (Hb. 10, v. 12). La redención del pecado de Adán sobrevuela todo el N. T. y es la razón de la vida y de la muerte de Jesús de Nazaret. *Pecado y redención*, es el binomio que “explica” y justifica la sangre derramada por un hombre justo. La creencia en Jesús, como signo de la nueva Alianza de Dios con los hombres, rota por el pecado de Adán, era una creencia *compartida* por los cristianos de las primeras comunidades esparcidas por pueblos y ciudades del Imperio Romano. Las cartas apostólicas dan testimonio de esta creencia.

Quizás, a algunos les parezca extraño o ajeno a los intereses del hombre de hoy acudir a nuestras

raíces culturales judeo-cristianas para explicar “lo que nos pasa”. Sin embargo, considero que no es un ejercicio inútil o prescindible; por el contrario, es la “condición” para saber quiénes somos, qué pensamos y cómo vivimos, hoy. Como dice Ortega y Gasset (1975): para saber quiénes somos es indispensable contar una historia. Nadie es un eslabón perdido en la infinita cadena humana. Cuando venimos a este mundo, somos recibidos e integrados en una comunidad de quien recibimos el reconocimiento de nuestra condición humana. Hemos nacido en “un universo simbólico, en un tejido de historias, de costumbres, de hábitos, de ritos, de mitos ... todo lo que constituye nuestra gramática” (Mêlich, 2010, p. 39). Toda la tradición cristiana en la que Occidente ha sido socializado y educado bebe en la *fuentes hebraea*. Nos guste o no, queramos o no esta es nuestra raíz cultural que nos moldea y nos configura. Desde ella y en ella pensamos y hablamos; desde ella y en ella orientamos nuestra vida; desde ella y en ella se explica nuestro “estar en el mundo”. Siempre pensamos y hablamos desde “algún lugar” (Pintor-Ramos, 2011), siempre interpretamos el mundo desde *una cultura*. No existe el mundo objetivo, neutro, indiferente a toda valoración. El mundo es una realidad *significada, interpretada* a partir de la cultura en la que hemos sido socializados y educados. “El mundo no es “lo que es”, es “lo que significa” (Mêlich, 2021, p. 27). Ir a nuestras raíces culturales es encontrarnos con nuestra historia, con la “explicación” de lo que hoy somos y de cómo vivimos. Si prescindimos de nuestras raíces inevitablemente caemos en el vacío, en la nada, en la in-significancia. Solo tenemos “significado” si somos interpretados a la luz de una cultura. Y para Occidente la fuente de interpretación del hombre y del mundo es la cultura judeo-cristiana. De ahí que esté justificado el recorrido realizado por los textos del Antiguo y Nuevo Testamento sobre el origen del mal en el mundo. Pero ser respetuoso con nuestro pasado, con nuestra tradición no conlleva la repetición de lo dado. Nos movemos siempre entre la tradición y el progreso. “Eso constituye, en realidad, el verdadero fundamento de la tradición entendida como *recreación*, es decir, considerada como un

factor imprescindible para que la vida *en presente* sea posible” (Duch, 2004, p. 134). La tradición es una realidad *viva*, dinámica que se va adaptando a las circunstancias de cada momento y lugar. Y cuando deja de ser fuente de interpretación de la vida de una comunidad se convierte en una pieza más de museo, in-significante. La construcción de un mundo *humano* (a la medida del hombre) solo es posible en una cultura concreta, “es decir, en el flujo, siempre móvil - con pérdidas y ganancias - de la tradición como factor decisivo e irrenunciable del hecho de vivir como hombre o como mujer” (Duch, 2004, pp. 25-26).

La cultura es una “herramienta” poderosa que tiende a impregnar la vida toda de una colectividad, implantando una determinada visión del hombre y del mundo. Todos los espacios de la vida son “ocupados” e interpretados a partir de un mismo molde cultural. Todos sus elementos cumplen la función para la cual han sido establecidos, y entre ellos la educación desempeña un papel determinante. En Occidente, la formación recibida en las escuelas, la religiosidad popular, las costumbres, la organización de la sociedad, las relaciones interpersonales ..., toda la vida social y personal se ha inspirado, durante muchos años, en la cultura judeo-cristiana; toda la interpretación de lo que está bien o mal (moral) ha obedecido a preceptos fundamentados en dicha cultura; y siempre encontramos en su raíz la misma matriz: el *pecado* como origen del mal en el mundo. El “mundo” se contrapone al “cielo”. Hay que despreciar las “cosas de este mundo” para aspirar a las “cosas del cielo”. “Estar en el mundo” es una cuestión que no tiene relevancia ética alguna si estamos “de paso”, porque nuestra patria es el cielo. Y, sin embargo, “no hay razón alguna separada del cuerpo, ni del mundo, ni del tiempo. Al revés, hay razón humana... precisamente porque el mundo no puede ser puesto entre paréntesis, no puede ser “suspendido” (Mêlich, 2021, p. 97). Se ha utilizado la expresión “salvar el alma” para expresar el apartamiento del mundo, su desprecio y hasta su rechazo. Esta expresión siempre me ha producido un abierto *rechazo*. Es el hombre *completo*, no dividido a quien hay que salvar, es

la vida de un ser concreto la que necesita ser juzgada por sus errores y aciertos. Soy yo, en mi vida concreta, quien necesita ser justificado, no una imagen ficticia que se ha construido sobre el hombre. Y éste aparece siempre envuelto en una circunstancia, en una *historia* por contar. “Hemos de buscar a nuestra circunstancia tal y como ella es, precisamente en lo que tiene de limitación, de peculiaridad, el lugar acertado en la perspectiva del mundo... En suma: la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre” (Ortega y Gasset, 1990, p. 75). La implantación de una ideología idealista-dualista, inspirada en la tradición judeo-cristiana, ha penetrado en la entraña misma de la doctrina religiosa hasta hacerla irreconocible para una interpretación que se reconozca en la *historicidad* del ser humano, en la única manera de existir que tiene a su alcance. Ignorar de dónde venimos es renunciar a interpretar y juzgar nuestro presente; es querer edificar sobre arenas movedizas que no resisten los envites del tiempo; es aceptar la condición de “analfabeto cultural” incapaz de interpretar su presente por ignorar su pasado.

Detrás de este concepto del mal, como consecuencia del pecado, subyace una concepción *dualista* del hombre y del mundo que lo coloniza todo: cielo y tierra, bien y mal, alma y cuerpo, espíritu y materia... En la enseñanza religiosa popular se ha presentado al cuerpo como *prisión* del alma de quien debería librarse. Y en las casas de formación religiosa, durante muchos años, se ha presentado al cuerpo como fuente de pecado, origen de todos los males para el hombre. La lucha contra el cuerpo (*agere contra*) se convirtió en la tarea prioritaria de todo aquel que aspirase a la perfección. Luchar contra las “bajas pasiones” se convirtió en una consigna. La purificación del alma pasaba, obligatoriamente, por el dominio del cuerpo, de sus inclinaciones al pecado. Con ello, se identificaba al cuerpo como el “locus” y fuente del mal. Lo “espiritual” (pneuma) en el hombre ocupaba toda la atención educativa. Así se hablaba en los manuales o libros de formación religiosa de cultivar y cuidar las “facultades superiores” del hombre. Nunca

se abordó la educación de los sentimientos. Constituía el mundo de lo prohibido, el origen del mal. Si no se le combatía de frente, se le ignoraba. Con ello, se construyó un mundo ideal, ficticio, que operaba con la fuerza de un dogma. No era la voluntad de los hombres la que imponía un estilo de vida, sino la de Dios. Con ello, la obediencia debida estaba asegurada. Y la renuncia a pensar, a decidir la dirección de la propia vida, también. Todo estaba reglamentado, ordenado. Nada se dejaba a la improvisación. Obedecer era la consigna que emanaba de todas las instancias, a veces hasta lo absurdo. La “normalización” de la vida moral se convirtió en una fuerza impositiva más potente que los reglamentos. Se asentaba en el dominio de la conciencia. “El mal, que antaño tenía como escenario el gran “teatro del mundo” pierde de manera harto significativa su dimensión histórica y social o, al menos, queda fuertemente minimizada” (Duch, 2004, p. 70). El resultado de este modo de pensar y vivir, llevado a la educación, condujo a la creación de individuos alienados, manejados por otros sin más objetivos que perpetuar un sistema perverso que “fabrica” esclavos al servicio de unos pocos. Pero la deriva idealista no ha afectado solo a las casas de formación religiosa, trascendió, también, a la sociedad entera y a la misma universidad. Los sentimientos, las emociones no merecían la atención de los profesionales de la educación, más centrados en aquellos aprendizajes que se consideraban indispensables para el ejercicio profesional y el desarrollo de la personalidad del educando.

c) *¿Qué ha quedado de esa época oscura?:*

No podemos afirmar que la visión dualista del mundo y del hombre sea una cuestión del pasado. Perdura bajo otras formas más “civilizadas”. El desprecio del cuerpo, su demonización se ha convertido en culto a la belleza corporal; la renuncia al mundo ha devenido en una carrera por aprovechar las oportunidades que nos depara la vida (*carpe diem*); el desinterés por las “cosas” de este mundo ha derivado en acaparamiento y enriquecimiento; el culto a Dios ha cedido

protagonismo al culto al hombre... “Nuestro tiempo es narcisista e instantáneo. No hay duración, ni tampoco esperanza. Es un tiempo ligero (Mêlich, 2021, p. 82). Ha surgido un dualismo propio de la posmodernidad: se habla de Norte y Sur, de inmigrantes legales e ilegales, de negros y blancos (con tintes racistas), de “nosotros” y “ellos”, los de “dentro” y los de “fuera” para reforzar la propia identidad opuesta a las demás, se busca la diferencia (lo que nos distingue) como valor absoluto y no lo que nos une, lo diferente es un valor al alza y la integración social un deber para el débil, se recompensa al que triunfa y se ignora al fracasado, pueblos desarrollados (ricos) y pueblos hundidos en la miseria, personas integradas en la sociedad y otras descartadas y marginadas, individuos formados o instruidos y otros sin cualificación profesional, ricos y pobres (como siempre), reductos urbanísticos para ricos y otros para pobres, centros de enseñanza (privados) para ricos y otros (públicos) para pobres... Mundos divergentes, cada vez más alejados, impulsados por dinámicas contrapuestas. La justicia, la equidad y la solidaridad son valores cada vez más ausentes en la construcción de una sociedad que aparece dividida en mundos opuestos. No es la justicia y la equidad la fuerza que une y guía la acción de las instituciones, sino el interés de unas minorías. Son las formas “civilizadas” de una sociedad dualista, posmoderna. A un dualismo teológico, religioso, moral, le ha sucedido otro socio-político. Se ha instalado en el tejido social un clima de miedo y desconfianza a lo que pueda suceder. Ya no se confía en el futuro, y el presente genera más incertidumbre que seguridad. “Si antes era miedo a que se detuviera el progreso, ahora es a que esto no tenga fin” (Mate, 2018, p. 25).

### 3. El sufrimiento, “condición” de la existencia humana

#### a) Sin cuerpo no hay existencia humana:

La *corporeidad* es la forma que tenemos los humanos de habitar el mundo. No hay posibilidad alguna de existir como humanos si no es en una circunstancia concreta, aquí y ahora. Nadie existe

en la nada, en el vacío. Y la existencia humana siempre va acompañada de la *corporeidad*. Oponerse al cuerpo es negar nuestra propia condición *natural* de existir. “No hay mundo sin cuerpo vivo, ni cuerpo vivo sin mundo” (Rosa, 2019, p. 119)). Tampoco hay existencia humana sin cuerpo. Desde él y a través de él los humanos afrontamos la tarea ineludible de “tener que vivir”. Detrás de una manera de pensar y sentir hay una antropología que la sostiene y la alimenta, y en el dualismo se hace presente el *idealismo*. No hay modo de suprimir en el hombre la ambigüedad, lo humano y lo inhumano. Ambos se dan a la vez. “Porque poseemos condición no hay posibilidad alguna de humanidad sin la amenaza de lo inhumano, no hay orden sin posibilidad de desorden, ni propiedad sin extrañeza” (Mêlich, 2010, p. 41). Somos extraños en nuestra propia casa. Nos sentimos desarraigados, extraños en el mundo, seres en constante “despedida” como si el mundo no nos perteneciera. Somos seres inacabados, a “medio hacer”. Estamos siempre construyendo el edificio de nuestra vida en medio de la incertidumbre. Llevamos dentro de nosotros la fractura entre naturaleza y la “condición”, entre lo que soy y lo que puedo ser en la circunstancia en la que me ha tocado vivir. Ambigüedad, incertidumbre, contingencia, son los ingredientes de toda vida humana. Si no tenemos a nuestro alcance puntos de “amarre” seguros, modelos de vida que den un sentido *trascendente* al espacio y al tiempo, a la *circunstancia*, entonces nuestra vida tiene que ser *inventada*, creada a diario. No nos movemos en un mundo estable, inalterable, permanente, como proclama el idealismo, sino cambiante, fragmentado y ambiguo. Es un mundo poliédrico, una realidad incómoda, ambigua. “Ni el mundo está en mí ni yo estoy en él, sino que me formo inseparablemente en esa relación, siempre incompleta, siempre incómoda, de respuesta a sus presencias y ausencias. La cordialidad nunca es del todo estable. Al tratarse de un tono, la amenaza de la disonancia está presente. Podría decirse que la música del mundo suena algo desafinada; vive entre la llegada y la despedida. Uno no puede existir instalado en la coherencia” (Mêlich, 2021, p. 148). No existe la Arcadía feliz que nos

ofrece el idealismo, sino un mundo contradictorio, trazado de fracasos y aciertos, de moralidad e inmoralidad. Duch (2004, p. 112) nos describe con singular maestría el carácter “adverbial” del ser humano para situarlo en la historia: “... la condición adverbial del ser humano pone de manifiesto que la *cultura* (que siempre es “una” cultura determinada) como “acción comunicativa” que es, constituye, desde el nacimiento hasta la muerte, no solo la forma de *estar*, sino también la forma de *ser* de hombres y mujeres en sus trayectos existenciales: la cultura es la naturaleza del hombre, ya que para él no existe ninguna posibilidad extracultural”. Adorno (1975, p. 59) rechaza de plano todo intento de deshistorizar el conocimiento, reduciéndolo a un puro presentismo descontextualizado, sin “circunstancia”. “Hay que dejar de nadar con la corriente principal de la actual filosofía... Desde que se buscó el fundamento de todo conocer en la supuesta inmediatez de los datos subjetivos, se ha aspirado a expulsar del pensamiento su dimensión histórica, obedeciendo a esa especie de ídolo que es el puro presente”. Somos lo que *hemos hecho*, lo que *nos ha pasado*, lo que hemos heredado, la *circunstancia* en la que vivimos; la que nos permite seguir viviendo en lo que somos y hemos sido, entendernos y abordar juntos la tarea de vivir. “Pensar es dialogar con la circunstancia. Nosotros tenemos siempre, queramos o no, presente y patente nuestra circunstancia; por eso nos entendemos. Mas para entender el pensamiento de otro tenemos que hacernos presente su circunstancia” (Ortega y Gasset, 1975, p. 107). La vida es siempre *concreta*, y también la circunstancia. Tiene un comienzo, un recorrido y un final. No ha existido nunca el ser humano ideal, arrancado del espacio y del tiempo, de *su* circunstancia. Y donde ha habido circunstancia, es decir *historia*, ha habido sufrimiento, dolor y muerte. “... lo más importante de la vida humana, es que el hombre no tiene otro remedio que estar haciendo algo para sostenerse en la existencia. La vida nos es dada, puesto que no nos la damos a nosotros mismos, sino que nos encontramos en ella de pronto y sin saber cómo. Pero la vida que nos es dada, no nos es dada hecha, sino que necesitamos hacérsela nosotros,

cada cual la suya. La vida es un quehacer” (Ortega y Gasset, 1975, p. 13). Esta afirmación de Ortega y Gasset recorre todas las páginas de su obra filosófica. Sitúa al hombre en *una* circunstancia, en la historia. No es una idea sin contexto, sino la experiencia de *alguien* acontecida en un espacio y en un tiempo concretos. La vida es un “quehacer”, una aventura, un camino por recorrer cada uno el *suyo*, que acontece en *una* circunstancia o situación, cada uno en la *suya*. Y ésta siempre va acompañada por la renuncia y el sufrimiento. “La experiencia del sufrimiento es algo singular que escapa tanto a una idea abstracta como a una imagen colectiva” (Mate, 2018, p. 130). Y la circunstancia siempre es ambigua, incierta; nos obliga a estar siempre vigilantes para encontrar, *inventar* el modo más adecuado de adaptarnos a la inevitable circunstancia.

Pero este proceso de adaptación a la circunstancia no se hace desde la nada, en él juegan un papel determinante las creencias o convicciones éticas de cada individuo. “Son estas el suelo de nuestra vida. Por ello se dice que en ellas el hombre está” (Ortega y Gasset, 1975, p. 14). Plantear, por tanto, un cambio en la conducta personal y colectiva implica, necesariamente, trastocar las creencias que sostienen un modo determinado de “estar en el mundo” y de relacionarse con los demás. Es nuestra concepción del hombre la que justifica nuestro “estar en el mundo”, la que sostiene el edificio de nuestra vida ética. Sin un cambio en nuestras creencias éticas solo podremos esperar cambios cosméticos tan fugaces como inoperantes. La historia acredita suficientemente la falacia de un cambio prometido y esperado, sostenido solo en proclamas que dejaban intacto el entramado de las instituciones. Antropología y ética van de la mano. Ambas constituyen el soporte indispensable para “otro modo” de estar el hombre en el mundo, para “otro modo” de ordenar la vida personal y colectiva de una comunidad.

#### b) *Sentimientos y razón en la conducta humana:*

La deriva dualista en nuestra concepción del hombre y del mundo ha tenido, y tiene, consecuencias dramáticas para la vida de muchos

individuos y para la vida social. Prescindir de los sentimientos y pasiones en la educación (cuando no demonizarlos) constituye una mutilación de componentes que intervienen de manera decisiva en gran parte de nuestra conducta. En la conducta humana interviene el conocimiento (las ideas) de lo que está bien o mal, pero también los sentimientos, las pasiones que mueven al individuo a responder a los estímulos. *Logos* y *pathos* (razón y sentimientos) “explican” nuestra conducta: “El sentir humano y la intelección no son dos actos numéricamente distintos, cada uno completo en su orden, sino que constituyen dos momentos de un solo acto de aprehensión sentiente de lo real: es la inteligencia sentiente... Inteligir es un modo de sentir, y sentir es en el hombre un modo de inteligir” (Zubiri, 1980, pp. 12-13)). En la conducta moral “no es la razón la que nos inclina a obrar según el deber, pero tampoco es un sentimiento irracional. Es una *afección* en la conciencia por el *reconocimiento* de los otros en sus circunstancias concretas” (Ortega, 2006, p. 513). Es un sentimiento “cargado de razón”. R. Mate (2011, p. 47) hace un juicio muy severo sobre la influencia del idealismo en la cultura occidental. “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 se conmuevan, mientras el hombre abstracto aparece embellecido con todos los encantos de la humanidad”. De otro lado, Horkheimer y Adorno (1994) lamentan el fracaso de la Ilustración en su tarea de liberar al hombre de la esclavitud de la naturaleza. Lo que estaba pensado para liberar al hombre de la esclavitud de la naturaleza pronto se convirtió en fuente de esclavitud y opresión. Se dejaron intactos los cimientos teóricos que soportaban una sociedad opresora. Todo devino en frustración, desengaño y promesas incumplidas. “La tarea de la racionalidad occidental, desde los orígenes del cartesianismo, ha derivado en los más funestos acontecimientos

históricos” (Pintado, 2024, p. 31), y la historia lo atestigua.

#### 4. Sufrimiento y trascendencia: El trasfondo de E. Levinas

*¿Por qué sufrimos los humanos?, ¿por qué sufro yo?* Esta pregunta inquietante surge en cada uno de nosotros sin que podamos darle una respuesta definitiva. Lo definitivo y absoluto no está a nuestro alcance.

##### a) *El sufrimiento, ingrediente de la vida:*

Nos movemos en lo incierto y provisional, en lo ambiguo y en lo frágil. La vulnerabilidad, la contingencia y el sufrimiento son ingredientes del equipaje que nos acompaña en nuestro trayecto vital. No podemos apagar la pregunta: *¿por qué sufro?*, surge una y otra vez porque nunca le hemos dado una respuesta definitiva, ni se la podemos dar. A pesar de ello, no podemos dejar de hacernos estas inquietantes preguntas, porque “solo quien se atreve a formular inusuales e incómodos porqués estará en el camino adecuado para encontrar respuestas” (Morla, 2017, p. 11). Hemos sido socializados en una cultura *dualista* del mundo y del hombre que los hace irreconciliables. Vivimos en una división esencial en el seno del mundo: por una parte, lo perfecto, lo bueno, lo inmutable, lo puro, lo universal, lo eterno; por otra, lo corpóreo, lo sensible, lo cambiante, lo impuro, lo efímero. Dos mundos antagónicos, irreconciliables. Desde la moral *formal* kantiana “lo que es bueno lo es *absolutamente*, sin restricción, sin ambivalencias o ambigüedades, sin fisuras, sin disonancias” (Mêlich, 2016, p. 46). Desde la moral *material* levinasiana no hay una respuesta universal, abstracta al otro en su necesidad. Toda respuesta ética está *situada*, condicionada por la circunstancia. Y ésta es siempre provisional, precaria y ambigua. La moral kantiana nos asegura la “tranquilidad de conciencia”, la moral levinasiana, la “mala conciencia” (Levinas, 2011). Para Kant, la norma moral es el camino seguro que nos garantiza el bien. Para Levinas, en la ética todo es aventura, riesgo. Nada está prescrito, salvo que nos tenemos que aventurar a vivir en

la provisionalidad. “La moral, al contrario que la ética, es la fijación de una acción en un deber, en una norma, en una ley. La moral opera en función del cumplimiento de una regla de decencia... La ética es lo que genera mala conciencia a la moral, lo que provoca vergüenza (Mêlich, 2021, p. 174). La ética no se mueve en el espacio del “deber” de cumplir una norma, sino en el de la compasión que supera toda justicia. Deberíamos pensarla “desde el tiempo, desde la pluralidad de perspectivas, desde las sombras y desde las ambigüedades, desde la vergüenza y desde la compasión” (Mêlich, 2021, p. 174).

Desde la concepción antropológica *dualista* cualquier limitación o fisura en la naturaleza humana es vista como un fracaso “natural” que necesita ser subsanado o reparado. El sufrimiento es, en sí mismo, un fracaso de la naturaleza, una muestra de la debilidad y fragilidad del hombre. El sufrimiento se soporta como un mal inevitable, necesario, un sinsentido. ¿*Para qué sufrir?* es una pregunta que no tiene una respuesta *razonable* desde el dualismo; solo tiene cabida la sumisión al dolor, la aceptación obligada de una situación que nos desborda. El sujeto moral nada decide, todo le viene dado, prescrito. El ámbito de lo moral (no de la ética) se configura como un mundo absoluto, cerrado, al margen de toda contingencia de la circunstancia o contexto. Lo débil, lo efímero, lo frágil es una anomalía de la naturaleza, un “accidente” en el orden “natural” de las cosas. Desde este concepto del hombre y del mundo hablar del sufrimiento es situarse “fuera” de lo que debería ser “normal” en la vida del ser humano. Lo ideal en el hombre, lo bueno y lo moral, es la transparencia, la unidad y la permanencia en el ser, lo absoluto y eterno por encima de los avatares de una existencia sometida a la volatilidad de una circunstancia. Este modo de “justificar” el sufrimiento es una huida hacia adelante. Es una manera de “aparcarlo” para otro momento.

El sufrimiento se puede abordar desde posiciones intelectuales diversas: a) la adoptada por Job, el creyente; b) la de aquellos que abordan el

sufrimiento desde la racionalidad y lo consideran un fracaso de la naturaleza; y c) los que abordan el sufrimiento desde la *racionalidad*, pero lo ven como instrumento de “salvación” para otros que padecen el dolor, no como un fracaso. En este trabajo se aborda el sufrimiento desde esta última posición, inspirada en E. Levinas.

#### a) *El sufrimiento en la antropología y ética de Levinas:*

La antropología y ética levinasianas se apartan del modo de entender al hombre y al mundo propios de la antropología y ética kantianas. Para Levinas, “no hay que buscar lo humano en un movimiento reflexivo de sí sobre sí mismo, en la conciencia de sí, sino tan solo en el movimiento de una respuesta, consentida desde ahora, a la llamada de la alteridad. Semejante llamada perturba necesariamente la quietud del yo; le impide cualquier reposar en una esencia bien definida y todo arraigo en una tierra; le dice que su patria no es el ser, sino el otro lado del ser, allí donde la inquietud por el otro predomina sobre el cuidado que tiene de sí propio un ser, allí donde la responsabilidad no admite temporizaciones ni discusiones” (Chalier, 1995, p. 73). Solo si el “yo” sale de sí mismo, se *trasciende* para hacerse cargo del otro; si asume la responsabilidad hacia el otro y *del otro*, entonces, y solo entonces, el “yo” actúa como un ser *humano* desde la radical alteridad. La *humanidad* no le viene de sí mismo, sino del otro. *Nadie es humano por sí mismo, es el otro quien nos hace humanos cuando respondemos de él.* Depender del otro, ser rehén del otro trastoca todos los principios antropológicos en los que se sustenta la filosofía occidental. Ser *para el otro*, responder *del otro*, desde la radical alteridad, define al ser humano (Levinas, 2011). Ortega y Gasset (1977, pp. 145-146), en su ensayo: *La percepción del prójimo*, al comentar el proverbio árabe: “el hombre no puede saltar sobre su propia sombra”, deja asentada la apertura del hombre a los demás como forma de existir. Califica al proverbio árabe como una “ciega ansia de ver: “... encerrados en nosotros mismos, no podemos transmigrar de nuestra persona a la del prójimo

y, consecuentemente, que no podemos vernos a nosotros mismos desde fuera. Porque el perfil del yo solo sería visible desde un *tú*. Pero si el tránsito al *tú* es imposible, como esta idea supone, si el *tú* es impenetrable, ni le vemos a él desde nosotros, ni a nosotros desde él, toda vida sería una ciega ansia de ver”.

En Levinas, responder *del* otro no es una cualidad añadida que sobrevenga al sujeto ya constituido. La responsabilidad es la estructura esencial, fundamental de la subjetividad. Hay sujeto porque hay responsabilidad. Ésta “no viene a modo de suplemento de una base previa; es en la ética, entendida como responsabilidad, donde se anuda el nudo mismo de lo subjetivo... La responsabilidad ... no es un simple atributo de la subjetividad, como si esta existiese ya en ella misma, antes de la relación ética. La subjetividad no es un para sí, es, una vez más, inicialmente para el otro” (Levinas, 2015, pp. 79-80). La apertura al otro forma parte de la estructura radical del ser humano. “Previo a la conciencia y a la elección, antes de que la criatura se reúna en presente y representación, para convertirse en esencia, el hombre está referido al hombre. Está cosido de responsabilidades. A través de ellas, desgarrar la esencia... Extranjero para sí mismo, obsesionado por los otros, inquieto, el Yo (moi) es rehén en su misma recurrencia de un yo que no cesa de fallarse a sí mismo” (Levinas, 1993, p. 94). Sin la apertura al otro el hombre sería cualquier otra cosa menos un ser humano. Tener que responder *del* otro, sin poder declinar esta responsabilidad, convierte al sujeto (yo) en rehén del otro. Es un *heme aquí* incondicional. “El lazo con el otro no se anuda más que como responsabilidad” (Levinas, 2015, p. 81). La sujeción al otro, su condición de rehén “se acusa en el Yo cuando se aproxima al prójimo. Pero también su *elección*, la unicidad de aquel que no puede ser sustituido. No es ya el individuo de un género llamado Yo, no es un caso particular del “Yo en general”. Es el Yo que habla en primera persona” (Levinas, 1993, p. 196). Levinas, escribe (2015) “pase Ud. primero” para referirse a la preeminencia del otro respecto del yo.

Pintor-Ramos (2011, p. 31), comentando a Levinas a propósito del concepto de “substitución” escribe: “Quizá la categoría más radical sea aquí la de substitución, clave en la obra de Levinas; el otro me es “asignado” y me obliga sin posible escapatoria a ponerme en su lugar, no para suplantarlo, sino para sufrir por él, ser su rehén y expiar sus pecados que yo no he cometido, ni he decidido redimir”. Esta radical dependencia del otro, tener que responder de él sin elección posible, es un atentado contra el principio de identidad de la filosofía occidental. Y no es una cuestión menor en Levinas: es la piedra angular de su antropología y de su ética (Levinas, 2011, pp. 163-205- ). “... la relacionalidad es un modo de ser volcado hacia los otros, *obligado a responder*, ex-puesto a los otros y necesitado de ellos para decirse” (González-Arnáiz, 2021, p. 201); es una relacionalidad “respondiente” que nos identifica de por vida. La entrada del otro en mi vida ética (responsable) significa un *acontecimiento ético* e inaugura en mí un orden ético “nuevo” “porque la irrupción del otro en mi mundo -mundo del yo – es quien me hace salir de la in-diferencia, del sin-sentido” (González-Arnáiz, 2021, p. 165). No salimos del enclaustramiento de nuestro “yo” por propia iniciativa, sino por el otro, por “el extranjero, el huérfano y la viuda”. “... no nacemos hombres, sino que tenemos que conquistar el ser humano, sin que nada ni nadie nos lo garantice de antemano. La posibilidad de esa conquista nos viene del otro. Uno alcanza la dignidad de ser humano cuando responde a la pregunta del otro, ¿dónde estás tú?” (Mate, 2011, p. 57).

#### b) *La responsabilidad es trascendencia:*

La responsabilidad en Levinas es *salir de sí* para encontrarse con el otro en su situación de necesidad. La responsabilidad levinasiana es siempre *trascendencia*: “No hay primero vida que después reciba un sentido. La vida está orientada, de entrada” (Levinas, 2013, p. 169). La trascendencia no es desertar del mundo para refugiarse en otro ficticio, ideal, sino para *atarse* al mundo y al otro, amarlos y transformarlos. No es una trascendencia de “tejas arriba”, sino un

modo “nuevo” de pensar y sentir el mundo y al otro en *una* circunstancia, aquí y ahora. La mejor descripción de la trascendencia nos la da Jesús de Nazaret en el relato evangélico de la parábola del buen samaritano (Lc.10, vv.30-38). Detenerse en su camino, bajar de su cabalgadura, curar al hombre herido, cuidarlo y hacerse cargo de él significa anteponer la “causa” del otro al interés particular. Es la respuesta “a una convocatoria de un sujeto, a una obligación de tener que hacerse cargo de... todo” (González-Arnáiz, 2021, p. 242). La ética levinasiana no se pregunta por la obligatoriedad de la norma, sino por la situación del hombre necesitado. Es el rostro vulnerable, frágil del otro, *la experiencia de sufrimiento* el origen de la ética (Schopenhauer, 1993), no un deber abstracto que cumplir. No es la defensa ideal de un hombre libre de la enfermedad y del sufrimiento la que nos saca de la indiferencia, sino la persona concreta del hombre herido que sufre junto al camino. No es la reflexión moral sobre la dignidad de toda persona la que nos pone a disposición del otro necesitado, sino *la experiencia del sufrimiento* concretada en *un* individuo y en *una* situación, aquí y ahora. La reflexión abstracta sobre la dignidad de la persona no nos ha librado de tantas barbaries que han azotado, y azotan, a la humanidad: “¿De dónde sabe la razón que el ser humano tiene una dignidad, que no puede ser vejado, humillado, aniquilado, etc. si no es de la experiencia acumulada de sufrimiento y de la reacción somática frente a él elevada a conciencia que se rebela contra sus causas?... Convertir dicha dignidad en principio formal que ha de regir la conducta, al menos no ha servido para evitar las catástrofes que conforman el reverso oscuro de la historia” (Zamora, 2004, pp. 271-272). Sin “circunstancia” o contexto hay reflexión, elucubraciones más o menos acertadas, pero no hay trascendencia. Ésta exige *la circunstancia* como punto de partida. Y la circunstancia va asociada siempre a la vulnerabilidad, la fragilidad, la contingencia y el sufrimiento del ser humano. “La historia reciente nos confirma, una y otra vez, que los derechos de los débiles no han sido protegidos y reconocidos por la fuerza de sus argumentos,

por la evidencia de su indefensión frente al poder arbitrariamente ejercido” (Ortega, 2016, p. 246).

### c) *El contenido ético del sufrimiento:*

La pregunta por el *sentido* del sufrimiento dota de contenido *ético* a nuestra existencia: ¿*Para qué sufrir?* Mi experiencia de sufrimiento abre la puerta al sufrimiento del otro, deja de ser un asunto particular, “mío”, para convertirse en asunto o problema también para el otro. Junto a mí hay otros que también sufren. “El tercero no está ahí por accidente. En cierto sentido, todos los demás están presentes en el rostro del otro” (Levinas, 1993, p. 132)... Si pertenezco a un pueblo, ese pueblo y mis allegados también son mi prójimo” (Levinas, 1993, p. 132). Mi modo de afrontar el sufrimiento puede ser la huella que señale el camino al otro. Siempre hay *alguien* junto a nosotros que también recorre *su* camino en la experiencia del sufrimiento; que comparte con nosotros el dolor y el gozo, la alegría y la tristeza, “como si la intriga de la alteridad fuese anterior al saber” (Levinas, 1993, p. 194), a todo conocimiento. Ética y sufrimiento son realidades (no ficciones) en nuestra vida que mutuamente se alimentan: “La venida de lo humano a lo ético pasa por este sufrimiento ético, trastorno que porta todo rostro, incluso en un mundo ordenado” (Levinas, 2014, p. 86). Ética y sufrimiento van de la mano, responden a un modo de situarse ante la experiencia del dolor. Ética y trascendencia, unidas en un mismo acto de responsabilidad, significan el “surgimiento de una subjetividad expuesta, de puertas abiertas que remueve los cimientos de la moral y transforma radicalmente el espacio teórico del sentido de la moralidad y, por lo mismo, de los fundamentos de la ética” (González-Arnáiz, 2021, p. 132). Ética y sufrimiento se dan juntos en una “alianza” indestructible. No se puede hablar de ética sin incluir en ella a la renuncia, al sacrificio, al dolor, al sufrimiento. La ética es sufrir por el otro hasta límites insospechados, incluso hasta la muerte: “¡¡Responsabilidad respecto de otro que llega incluso hasta morir por otro!!” (Levinas, 1993, p. 201). Levinas rechaza el concepto clásico de trascendencia por caer en un círculo vicioso:

“El sujeto que trasciende se transporta en su trascendencia. No se trasciende” (Levinas, 2002, 282). La trascendencia trastoca, trastorna nuestra trayectoria vital, nos hace interrumpir nuestro “viaje” por la vida, como al buen samaritano, irrumpe en el mundo de nuestra relación con el otro, “inaugurando un “orden ético”, porque la irrupción del otro en mi mundo – mundo del yo – es quien me hace salir de la in-diferencia, del sin-sentido” (González-Arnáiz, 2021, p.165). El Yo levinasiano es desinterés, renuncia, abandono de sí mismo en el otro. “El sí mismo es bondad o está bajo la exigencia de un abandono de todo tener, de todo *lo suyo* y de todo *para sí*, hasta llegar a la substitución” (Levinas, 1993, p. 188).

La trascendencia, salir de sí mismo y hacerse cargo del otro, implica sacrificio y renuncia, conlleva sufrimiento. Es una trascendencia *histórica* “que está más allá de las posiciones ontológicas” (Levinas, 1993, p. 83), de toda metafísica. Implica posponer, aparcar nuestros planes en aras de las necesidades del otro; implica “bajar” de nuestra supuesta dignidad moral o prestigio social para ponernos del lado de los que sufren: marginados, perseguidos, refugiados, enfermos, encarcelados... aquellos que no cuentan para sostener el sistema productivo. Estar al lado de los desahuciados del “orden establecido” conlleva renunciaciones, descalificaciones y muchos sacrificios. Darles voz a los que se les ha arrebatado *su* palabra conlleva el riesgo de ser considerado como “uno de ellos”. *Trascenderse* es situarse junto al necesitado y asumir su situación; es darle a la vida un sentido ético, responsable. Es vivir como *humano*.

## 5. Consideraciones finales

Integrar el sufrimiento como valor en la propia vida implica asumir una “nueva” antropología y una “nueva” ética que den cuenta de nuestro “estar en el mundo” y de relacionarnos con los demás. Exige un cambio de paradigma en nuestro pensar al hombre y al mundo. “Necesitamos una razón que se atreva a liberarse de la metafísica, una razón atenta al tiempo, a la materialidad de los cuerpos y al devenir de la historia, una razón

sensible con los excluidos, no indiferente a lo que quede fuera de su gramática, una razón solícita con la alteridad y con la exterioridad que dé cuenta de lo radicalmente otro. Para aprender de nuevo a ver el mundo urge una razón *deferente* hacia su fragilidad, una “razón desvalida” (Mêlich, 2021, pp. 55-56).

Integrar la experiencia de sufrimiento en la propia vida exige *trascenderse* a sí mismo, exige trastocar las vigas maestras que sostienen el edificio de nuestra cultura occidental e integrar el sufrimiento como un contenido inevitable de la existencia humana, vencer las resistencias pasivas que se oponen a hacer visible el sufrimiento y darle voz a los sufrientes. “Siendo el sufrimiento una constante tan conocida en la construcción de la historia, sorprende que no haya tenido peso hermenéutico, relegado como ha sido a un mero sentimiento. La razón es que el sufrimiento elocuente es el del otro, del que se ocupa la compasión, y el otro ha contado poco hasta ahora. La autonomía ilustrada tiene que ver con el yo y no con el tú. El sufrimiento que genera responsabilidad hacia adelante y hacia atrás es el compasivo, el del otro” (Mate, 2018, p. 143)); exige considerar al hombre como ser *histórico*, que para existir y vivir como *humano* necesita a los demás; exige alejarse de una moral formal más preocupada por salvar al hombre ideal que por afrontar su realidad de cada día envuelta en experiencias de inhumanidad; exige atreverse a preguntarse por el *sentido de su vida*, la *suya*; exige asumir que la incertidumbre, la inseguridad, el riesgo, la aventura forman parte de su equipaje con el que debe afrontar su existencia. Solo este modo de “estar” y “ser” en el mundo permite preguntarse por el *sentido de la vida*. Si todo estuviese claro, asegurado, si hubiese un camino ya prefijado o trazado, no habría lugar a la pregunta por el sentido de la vida. Exige desenmascarar el *teatro metafísico* en el que se haya instalado nuestro discurso, ocultando, cuando no falseando, la realidad. “La metafísica es una especie de *teatro* que pretende reducir lo radicalmente otro (lo extraño) a lo mismo, el sentido al significado, el acontecimiento al orden, la ética a la moral” (Mêlich, 2016, p. 206).

La antropología y ética levinasianas nos ofrece las herramientas adecuadas para cambiar las relaciones de frialdad e indiferencia que caracterizan a la sociedad actual por los lazos de la fraternidad. Buscar “otro camino” es dar un rodeo, hacerse cómplice del sufrimiento de tantos inocentes que demandan justicia, equidad y compasión. La denuncia de la injusticia no es cuestión de creencias, ni de ideologías, sino de *humanidad*; es bajar de la “cabalgadura” de nuestro prestigio social, de nuestra *autoridad* moral y asumir la causa del otro. Levinas no pretende erigirse como adalid de un *sistema* o formalización de la moral. Al contrario, se limita a expresar “la *realidad moral originaria*, condición del ser humano en la que el sujeto se levanta ya, se despierta, como ser *moral teniendo que responder y teniendo que responder de él*” (González-Arnáiz, 2021, p. 165). Es el hombre, en su estructura radical, el que se constituye en sujeto moral cuando responde *del* otro. La responsabilidad o trascendencia está en el origen de la subjetividad, de la condición *humana*. No hay ser *humano* sin responsabilidad, sin trascendencia.

Reorientar nuestro discurso antropológico, ético y educativo es, hoy, una obligación que no podemos eludir, si pensamos que *educar* es la tarea más importante que llevamos entre manos. Ello nos obliga a situar al hombre real en la *historicidad* de su vida, alejada de toda influencia idealista. El acto educativo es un *acontecimiento ético*, un encuentro con *alguien* necesitado de ayuda y cuidado. “En este acontecimiento antropológico no sale a nuestro encuentro la “naturaleza” humana del otro, ni su cultura o identidad, ni siquiera la idea de dignidad del hombre, sino la realidad concreta, histórica del otro, la vulnerabilidad del pobre. La eticidad (responsabilidad) no se resuelve en el mundo de los universales abstractos, sino en la comunidad de los hombres concretos” (Ortega, 2013, p. 413).

Se observa que se ha instalado en la conciencia colectiva el convencimiento de que vivimos en una sociedad sin futuro. La corrupción de nuestras instituciones ha favorecido esta percepción. “...

la angustia fundamental de la sociedad moderna consiste en el temor a que el mundo se enmudezca, se petrifique y se nos aparezca como carente de relación u hostil” (Rosa, 2019, p. 461). El hecho empírico de la presencia del dolor y el sufrimiento, inherente a la existencia humana, plantea muchas preguntas: *¿Por qué el sufrimiento?, ¿para qué sirve?* Y las respuestas, cuando se dan, no parecen muy convincentes. Para Levinas, toda la existencia humana, desde su comienzo, está *orientada* al otro (Levinas, 2013); toda su razón de ser está en el otro; *existe por el otro y para el otro*. Es su estructura antropológica radical la que le permite seguir existiendo como humano. “Yo soy para el otro en una relación de diacronía; estoy al servicio del otro. En otros términos, la relación de responsabilidad hacia los demás tiene significado como Decir. El Decir... es la exposición a esa obligación por la cual nadie puede sustituirme y que desnuda al sujeto hasta su pasividad de rehén... Asignado, situado en el acusativo, el yo no es un caso particular de lo universal, no es un caso particular del concepto de Yo; es la primera persona, es decir, el primero en ceder su puesto” (Levinas, 2019, p. 193). Para Levinas, la moral no tiene su origen en el conocer, en la conciencia de un mal cometido, sino en la *experiencia del sufrimiento* de seres humanos concretos. La moral no tiene su base en el ser (metafísica), ni en la lógica. “La relación del ser humano con el mundo, con la totalidad, es una relación con otros seres humanos, no con algo abstracto. Y la concreción de la persona humana se expresa en su rostro... No es que la lógica no fundamente la moral, sino que es incluso al contrario” (Pintado, 2024, p. 74).

Desde una concepción filosófica distinta Ortega y Gasset (1975) habla de la vida como un “quehacer”, un proyecto, una construcción, “cada uno la suya”. Es difícil encajar los conceptos de Levinas y de Ortega y Gasset en la idea de una existencia humana destinada, desde su comienzo al fracaso, al sinsentido. Si el sufrimiento fuese el destino inevitable de toda vida humana; si fuese un fracaso colectivo, previamente anunciado, hace mucho tiempo que el ser humano, como individuo y como especie, ya habría desaparecido. Si se

mantiene la percepción del fracaso o el absurdo del sufrimiento, habría que persuadir a los miles y miles de voluntarios, hombres y mujeres, que su tarea de aliviar el dolor de refugiados, exiliados, empobrecidos, enfermos y encarcelados... es una tarea inútil; habría que decir a los miles y miles de hombres y mujeres que construyen su proyecto de vida de "puertas a fuera", dando entrada a los otros, que su proyecto es un sinsentido condenado al fracaso. Esto significaría la voladura de la sociedad que conocemos. Si se mantiene en pie es gracias a los hombres y mujeres justos y solidarios, levadura constante, empeñados en darle a esta sociedad un rostro más *humano*. "Si este mundo nos parece, en alguna medida, "salvable" digno del hombre, no es por los descubrimientos científico-tecnológicos, sino por aquellos hombres y mujeres que, desde la compasión con los más desfavorecidos y abandonados, arriesgan su vida por salvar la vida de los otros y hacerla más *humana*" (Ortega y Romero, 2019, p. 145). Estos buenos samaritanos de hoy honran su vida y también la nuestra.

#### a) *El sufrimiento en la educación:*

Llevar este discurso sobre el sufrimiento, como instrumento liberador, al ámbito educativo, nos obliga a revisar nuestros postulados y nuestras prácticas. El ámbito educativo no es un espacio segregado de la vida real, forma parte de él. El sufrimiento nos ofrece la cara menos amable de la realidad de la vida, esa que también existe. Cerrar la puerta al dolor significa edificar sobre un mundo irreal, sobre una vida falsa ajeno a toda influencia extraña que pueda alterar la "felicidad" de nuestros jóvenes, y "no cabe la vida justa en la vida falsa" (Adorno, 2001, p. 37). Cambiar el rumbo, "pensarnos de nuevo", integrar la vida, tal como es, en la formación de las nuevas generaciones implica despojarse de hábitos y rutinas, de prejuicios y falsos principios, y entender la educación como un compromiso irrenunciable con el mundo y con cada individuo concreto a quien debemos ayudar en *su* proceso de formación. Es éste y ésta concretos quienes nos demandan atención y cuidado en su situación concreta

de necesidad, quienes nos demandan que les ayudemos a vivir éticamente en este mundo, no en otro inventado. El sufrimiento también existe, es una realidad que no la podemos soslayar; y en educación no es aconsejable negar la realidad, ni huir de ella para refugiarse en un mundo "feliz". Este engaño solo genera frustración ante los desafíos inevitables que nos ofrece la vida de cada día. "Solo si decidimos que el mundo que hemos creado y en el que vivimos todavía merece la pena y que podemos recomponerlo, si nos hacemos responsables de él, estamos en condiciones de transmitirlo a las nuevas generaciones. El que no quiera responsabilizarse del mundo, que no eduque" (Mêlich, 1998, p. 37). Hoy es necesaria una pedagogía que se base más en la importancia del *otro*, que comience en el *otro*, en su existencia *histórica*; hacer de la antropología y la ética el soporte indispensable de toda acción educativa, porque "educar sin antropología no deja de ser un sinsentido, que es caminar sin dirección y sin meta y convertir la educación en un vulgar adiestramiento (Ortega, 2004, p. 7); es necesario que el monolingüismo dé paso al diálogo y que el otro sea siempre *pregunta* que espera una respuesta *ética*, responsable. "Educar *desde el otro y para el otro* nos permite enraizar la acción educativa en la vida concreta de cada sujeto, no en una imagen ideal sin significado alguno para la educación" (Ortega, 2025, p. 44).

Proponemos las siguientes actuaciones con un doble objetivo: 1) toma de conciencia de la existencia del sufrimiento en individuos concretos, no en seres imaginarios; y 2) constatar la existencia de personas concretas que dan "sentido" al sufrimiento, lo trascienden saliendo de sí y poniéndose al servicio de los otros. Actuaciones:

a) *Actuar en el medio familiar:* Descubrir la renuncia, el esfuerzo y el sufrimiento en el entorno más inmediato del alumno. No son las conductas heroicas las únicas que merecen la atención del educador. La vida de cada día está llena de "heroicidades": el trabajo de cada día, las tareas de casa, la atención a las personas necesitadas o enfermas... La observación de las conductas

diarias de las personas del entorno del alumno le pueden ayudar a valorar más lo que a su alrededor se vive y, con frecuencia, pasa desapercibido.

*b) Actuar en las aulas y en la comunidad.* Tratar en las aulas un acontecimiento o suceso próximo a los alumnos/as. Se persigue constatar la conciencia social y moral de los alumnos/as sobre los asuntos que le atañen por su pertenencia a un grupo (aula) o a una comunidad. Observar si la distancia física del otro es un elemento diferenciador de la responsabilidad. Con esta práctica se persigue constatar si los alumnos/as perciben al otro, compañero de aula, como “alguien” de quien es responsable, como otro de quien debe responder, y los asuntos de su comunidad como propios. Para ello se hacen grupos de cuatro o cinco, y se debate, dialoga y discute sobre las conductas que alteran el clima educativo y de respeto del aula, o la convivencia ciudadana, poniendo nombre a esas conductas, pero nunca a los que las producen. No se busca la acusación, sino la toma de conciencia sobre unas conductas. Las conclusiones de la discusión grupal se lleva después al conjunto del aula para su discusión y debate. No se busca con esta práctica que se llegue a un propósito colectivo de enmienda. Solo se pretende que los alumnos/as tomen conciencia de que sus actos repercuten, para bien o para mal, en la vida (conducta) de los otros. Al final de la práctica, el profesor/a o educador/a puede dar la palabra a quien desee para exponer su experiencia sobre su responsabilidad hacia su compañero de aula y a su comunidad. Se ha de evitar la “confesión pública” de una conducta no deseable. No se busca “confesar”, sino ayudar a tomar conciencia de la repercusión en los otros de lo que hacemos o dejamos de hacer. Con ello, se genera en el aula un clima educativo que favorece el ponerse en lugar del otro, es decir, la respuesta compasiva.

*c) Actuar en el medio más alejado:* Los conflictos, las guerras, la pobreza..., son experiencias de sufrimiento que azotan a millones de seres humanos. No son “noticias”, sino experiencias de vida de personas concretas. El uso de imágenes

es un recurso muy útil para concienciar a los alumnos de que los necesitados también son de los “nuestros”. La práctica educativa no se debe quedar en la imagen o narración que nos descubra solo el sufrimiento, sino, además, la acción liberadora del voluntario. La ayuda al otro, compartir su situación de sufrimiento conlleva la renuncia y el sacrificio, descubrir que detrás de cada sufrimiento hay *alguien* que lo padece.

Es aconsejable que los alumnos se distribuyan en grupos de cuatro o cinco para que sea posible el contraste de ideas, el diálogo y debate sobre las experiencias observadas. Y utilizar la metodología de los *círculos concéntricos expansivos*, es decir, ir del medio más inmediato al más alejado. La práctica educativa no busca resolver ningún problema, ni acabar con el sufrimiento de los reclusos en la cárcel, los deportados por la guerra, los empobrecidos, sino que los alumnos dejen un espacio en su vida al otro sufriente. Salir de sí, ocuparse del otro es condición indispensable para responder a su demanda. La finalidad de esta práctica es *educar*, no resolver problemas que nos desbordan. Las experiencias de sufrimiento y de liberación se deben llevar al debate y diálogo del grupo de clase y contrastar conclusiones sobre las experiencias observadas. Pero no se persigue como finalidad llegar al consenso o acuerdo entre los grupos sobre lo observado, sino *tomar conciencia* del sufrimiento padecido por seres humanos concretos.

En los medios de comunicación es frecuente encontrar mensajes en los que se demanda una educación para “ser feliz”, o “aprender jugando”.

a) Este mensaje: educar “*para ser feliz*” trasluce un desconocimiento preocupante de lo que es *educar* y de la realidad misma de la existencia humana. El idealismo esconde su verdadero rostro al proponer como objetivo una Arcadia feliz para todos, a sabiendas de que este objetivo no está al alcance del ser humano. Esconde una realidad hiriente, injusta, de soledad, abandono y sufrimiento, de rostros invisibles porque su presencia resulta incómoda para una sociedad “feliz”. Y la educación no puede pasar por alto

la realidad en la que vive y a la que se debe, porque la vida *real*, no imaginada o inventada, conlleva alegría y gozo, sufrimiento y dolor. “En la educación no se puede sobrevolar la realidad ni ocultarla. Esta constituye el punto de partida de todo acto educativo, porque nadie existe en las nubes, sino aquí, en este contexto, situación o circunstancia” (Ortega y Romero, 2019, p. 130). *Se educa para la vida*, no para ser feliz. ¿Y qué es ser feliz?, ¿desde qué parámetros objetivos se mide la felicidad? Se da por supuesto que quien padece el sufrimiento inevitable no es una persona feliz. Si esto es así, podríamos pensar que para millones y millones de seres humanos su vida es un sinsentido, un absurdo, un fracaso; que no merece la pena seguir viviendo, porque no se sienten felices. Si se acepta el principio de educar “para ser feliz”, libre del sufrimiento, habría que pensar en dar una respuesta ética, *educativa* a todos aquellos que, inevitablemente, se enfrentan a la realidad del dolor de la enfermedad en sus más próximos o en ellos mismos. Todavía no he leído en ningún medio de comunicación que la asistencia gratuita, desinteresada que miles y miles de voluntarios (creyentes y no creyentes) prestan a refugiados y exiliados, a enfermos y encarcelados, a poblaciones enteras de países empobrecidos, a los abandonados y descartados de los países ricos... sea una asistencia absurda, un sinsentido, un fracaso colectivo. No la he leído, ni la espero. La experiencia me enseña que el sufrimiento y la enfermedad no tienen la última palabra, ni siquiera la muerte (Levinas, 2019), siempre podré *trascender* esos límites con los lazos de la compasión hacia mis próximos. La responsabilidad hacia el otro está en la entraña misma de la existencia *humana*.

b) Se dice que hay que “*aprender jugando*”. Esta propuesta, supuestamente educativa, es una muestra más de una sociedad que tiene como objetivo desterrar de su vida todo lo que implique sacrificio, esfuerzo, sufrimiento. Se da por supuesto que el aprendizaje de conocimientos, actitudes, hábitos y competencias es el resultado de una actividad lúdica sin más propósito que “ser feliz”. La disciplina, el esfuerzo,

el trabajo, el sacrificio, inherente al sufrimiento, son considerados elementos “extraños” que pueden incluso entorpecer el aprendizaje. ¿Cómo se aprenden los hábitos cívicos del buen comportamiento si no es con esfuerzo y disciplina, con el testimonio e imitación de las conductas morales? La experiencia nos dice que el éxito logrado (escalar una montaña, superar una prueba) produce gozo, alegría, bienestar por el esfuerzo y el trabajo bien hecho. Todo proceso de aprendizaje conlleva esfuerzo, disciplina y tiempo, a no ser que alguien esté dotado de ciencia infusa. Lograr que las jóvenes generaciones aprendan a comportarse cívicamente exige la repetición de conductas cívicas hasta que se conviertan en hábitos virtuosos. Educar desde el esfuerzo y la disciplina, desde la renuncia y el sacrificio es la mejor escuela para la vida. Ésta es una permanente carrera de obstáculos.

c) Se dice, también, que hay educar a las jóvenes generaciones en una *conducta ética*, responsable. Tal propuesta ignora que el mundo de los valores éticos dista mucho de los conocimientos, y de su aprendizaje, también. La competencia (formación, preparación) ética no está al alcance nuestro. Así como podemos preparar, enseñar a nuestros jóvenes a respetar las señales de tráfico y la propiedad privada (educación moral), no podemos preparar para una *conducta ética* porque ésta es, por su naturaleza, única, singular, irrepetible. Siempre es la respuesta a un individuo concreto y en una situación o circunstancia concreta. Podemos, y debemos crear un *clima educativo* de empatía, acercamiento al otro que favorezca ponerse en su lugar, acogerlo y hacerse cargo de él, pero nunca un programa concreto, con actuaciones concretas planificadas, de educación ética. La educación moral se puede y debe programar, planificar, pero la educación ética, no. La moral no es la ética. La distinción entre ambos conceptos nos la da el relato evangélico de la parábola del buen samaritano. El sacerdote y el levita se comportan obedeciendo la Ley de Moisés (conducta moral); el samaritano se comporta siguiendo lo que le dicta el corazón (se le conmovieron las entrañas), responde, desde la ética, anteponiendo la “autoridad” del rostro herido

del hombre caído junto al camino a la autoridad de Ley de Moisés. “La moral crea, justifica, explica, significa y, sobre todo, *legítima*. Su problema (y su peligro) no radica tanto en las acciones que promueve... sino en la *justificación*, es decir, en su *poder de justificación*, porque a diferencia del derecho, la moral no habita en el ámbito de lo legal, sino en el de lo legítimo” (Mêlich, 2016, p. 15).

b) *¿Qué hacer?*:

Obviamente, no propugno la búsqueda del sufrimiento por sí mismo, pero sí contar con él como componente inevitable de la vida del hombre. Nuestra existencia discurre entre el “ya” y el “todavía no”. Ambas realidades escapan a nuestro control, no están “disponibles” para el hombre. Esta circunstancia, vivir al “vaivén” del tiempo, provoca incertidumbre, inseguridad y sufrimiento. ... “es que el tiempo es más que la vida que vivimos y más también que el sujeto que la piensa. Es el subsuelo que los sustenta y el supuesto cultural que explica su alcance” (Mate, 2018, p. 25). No hay que buscar el sufrimiento, pero sí contar con él, va con nosotros.

De la lectura de estas páginas se desprende que el sufrimiento humano es una *realidad* con la que hay que contar y abordarla desde la *racionalidad*, evitando, así, dar saltos en el vacío; que la ética no se atiene a la lógica, no se atiene a normas, solo a la urgencia de tener que responder *del otro, aquí y ahora*; que la ética se mueve siempre en la *provisionalidad* de su respuesta, en la permanente duda de la “mala conciencia”; que siempre seremos *aprendices* de “otro modo” de responder a la necesidad del otro y nunca seremos personas “competentes”; que la trascendencia (mi responsabilidad hacia el otro) no la puedo juzgar, se me *impone* por la significación ética del rostro vulnerable del otro, solo la puedo acoger, “hospedar en mi casa”, cobijarla y hacerme cargo de ella. “Pienso que toda pedagogía debería ser “pedagogía de la alteridad”, nacer del otro para *responder del otro*. ¿Qué otra cosa es educar sino ayudar, orientar, acompañar a *alguien* en su proyecto de vida?”

(Ortega y Romero, 2019, p. 184). De estas páginas escritas no se puede deducir, en modo alguno, una actitud de complacencia con el sufrimiento. Tratar de “trascenderlo” es la respuesta *razonable* a una realidad, con frecuencia, inevitable, con la que hay que contar.

El ser humano es rehén del otro y dependemos de él para existir como *humano*. El sufrimiento se puede convertir en una escuela de *humanidad*, en la manera de hacer posible que su integración en nuestra vida sea un modo de existir y vivir como *humanos*, en un estilo de vida. “Aquí radica el sentido de la vida, la razón de ser de la existencia humana. Es el otro quien nos “justifica” y nos “salva” como *humanos* (Ortega, 2025, p. 345).

### Referencias bibliográficas

- Adorno, Th. W. (1975) *Dialéctica negativa* (Madrid, Taurus), reimpres. 1984.
- Adorno, Th. W. (1998) *Educación para la emancipación* (Madrid, Morata).
- Adorno, Th. W. (2001) *Minima moralia* (Madrid, Taurus), 3ª edic.
- Chalier, C. (1995) *Levinas. La utopía de lo humano* (Madrid, Riopiedras).
- Duch, Ll. (2004) *Estaciones del laberinto* (Barcelona, Herder).
- García Cordero, M. (2010) *Biblia comentada. Pentateuco I*. (Madrid, B. A. C.).
- González-Arnáiz, G. (2021) *Ética y responsabilidad* (Madrid, Tecnos).
- Horkheimer, M. y Adorno, Th. W. (1994) *Dialéctica de la Ilustración* (Madrid, Trotta).
- Levinas, E. (2002) *Totalidad e infinito* (Salamanca, Sígueme), 6ª edic.
- Levinas, E. (2011) *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (Salamanca, Sígueme).
- Levinas, E. (2013) *Escritos inéditos. I*. (Madrid, Trotta).

- Levinas, E. (2015) *Ética e infinito* (Madrid, Machado).
- Levinas, E. (2014) *Alteridad y trascendencia* (Madrid, Arenalibros).
- Levinas, E. (1993) *Entre-nosotros* (Valencia, Pretextos).
- Levinas, E. (2019) *Dios, la muerte y el tiempo* (Madrid, Cátedra), 9ª edic.
- Mate, R. (2011) *Tratado de la injusticia* (Barcelona, Anthropos).
- Mate, R. (2018) *El tiempo, tribunal de la historia* (Madrid, Trotta).
- Mêlich, J. C. (1998) *Totalitarismo y fecundidad* (Barcelona, Anthropos).
- Mêlich, J. C. (2010) *Ética de la compasión* (Barcelona, Herder).
- Mêlich, J. C. (2021) *La fragilidad del mundo* (Barcelona, Tusquets).
- Mêlich, J. C. (2016) *Lógica de la crueldad* (Barcelona, Herder), 2ª impres.
- Montero, J. L. (2025) ¿Arqueología bíblica o arqueología y biblia? Un viejo debate a la luz del siglo XXI, *Reseña Bíblica*, n.º 127, pp. 11-21.
- Morla, V. (2017) *Libro de Job. Recóndita armonía* (Estella-Navarra, Verbo Divino).
- Ortega y Gasset, J. (1975) *La historia como sistema* (Madrid, Revista de Occidente), 7ª edic.
- Ortega y Gasset, J. (1990) *Meditaciones del Quijote* (Madrid, Alianza).
- Ortega y Gasset, J. (1977) *Ideas y creencias* (Madrid, Revista de Occidente), 11ª edic.
- Ortega, P. y Romero, E. (2019) *A la intemperie* (Barcelona, Octaedro).
- Ortega, P. (2006) Sentimientos y moral en Horkheimer, Adorno y Levinas, *Revista Española de Pedagogía*, 235, pp. 503-524.
- Ortega, P. (2004) La educación moral como pedagogía de la alteridad, *Revista Española de Pedagogía*, 227, pp. 5-30.
- Ortega, P. (2013) La pedagogía de la alteridad como paradigma de la educación intercultural, *Revista Española de Pedagogía*, 226, pp. 401-422.
- Ortega, P. (2016) La ética de la compasión en la pedagogía de la alteridad, *Revista Española de Pedagogía*, 264, pp. 243-264.
- Ortega, P. (2025) *Pedagogía de la alteridad: Levinas y la educación* (Universidad de Murcia, Editum-Redipe).
- Pintado, O. (2024) *Emmanuel Levinas. Pensar lo impensable* (Madrid, Ciudad Nueva).
- Pintor-Ramos, A. (2011) Introducción a la edición castellana, en: Emmanuel Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (Salamanca, Sígueme).
- Rosa, H. (2019) *Resonancia* (Madrid, Katz).
- Schopenhauer, A. (1993) *Los dos problemas fundamentales de la ética* (Madrid, Siglo XXI).
- Zamora, J. A. (2004) *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie* (Madrid, Trotta).
- Zubiri, X. (1980) *Inteligencia sentiente* (Barcelona, Planeta).