

FELIPE ZEGARRA

EL POBRE Y EL OTRO

Reflexiones en torno a Emmanuel Levinas



EL POBRE Y EL OTRO

Reflexiones en torno a Emmanuel Levinas

CEP - 400 - 2019

EL POBRE Y EL OTRO

Reflexiones en torno a Emmanuel Levinas

© Felipe Zegarra

ISBN N°: 978-612-4260-52-0

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú: N° 2019-01861

Código de barras: 9786124260520

Nro. Proyecto Editorial: 31501161800861

1a. edición impresa: febrero 2019

Tiraje: 200 ejemplares

Diseño de portada: Roberto Torres Mautino

Diseño editorial: Centro de Estudios y Publicaciones (CEP)

Impreso en Aleph impresiones S.R.L.

Jr. Riso 580 - Lince - Perú

Teléfono: 6347500

Editor titular del proyecto editorial

© **Centro de Estudios y Publicaciones (CEP)**

Belisario Flores 681, Lince - Lima 14

Apdo. 11-0107, Lima 11, Perú

cep@cep.com.pe / www.cep.com.pe

© **Instituto Bartolomé de Las Casas**

Belisario Flores 687, Lince

Apdo.3090, Lima 100, Perú

bartolo@bcasas.org.pe / www.bcasas.org.pe

© **Fondo Editorial de la PUCP**

Av. Universitaria 1801, San Miguel, Lima, Perú

feditor@pucp.edu.pe www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Febrero 2019

FELIPE ZEGARRA

EL POBRE Y EL OTRO

Reflexiones en torno a Emmanuel Levinas

*Testigo me es Dios de cuánto los quiero
a todos en el afecto entrañable de
Cristo Jesús (Filipenses 1,8).*

A mis padres, a mis hermanas y hermanos, a sus hijas
e hijos, a mis amigas y amigos –antiguos o recientes–
a cuyo rostro he tenido permiso para acceder, lo que
me altera y enriquece constantemente.

A los “pobres” encontrados en todos los caminos
recorridos y por recorrer, cuyos rostros me invitan a
la justicia y al amor.

CONTENIDO

Introducción	9
PRIMERA PARTE	
LEVINAS Y LA ALTERIDAD FUNDAMENTAL DEL SER HUMANO	31
Capítulo 1. El ser y el otro	33
Influencias y distanciamientos	33
Concluyendo: <i>El des-inter-esse</i>	41
Capítulo 2. La alteridad ética	43
A) Alteridad	43
B) Los otros: pobres y sufrientes	57
C) Lo escrito, la enseñanza, el Decir	61
D) La responsabilidad, condición de la libertad	65
E) Trascendencia y sentido	71
F) El Deseo, anterior al ser	78
G) La alteridad social	82
H) Eros y alteridad	89

Capítulo 3. El infinito de Dios	97
A) Sobre Dios no hay tematización posible	97
B) ¿Qué entiende Levinas por la fe?	109
SEGUNDA PARTE	
EL OTRO EN LA BIBLIA. DIOS, POBRES, JUSTICIA Y AMOR CRISTIANO	115
Capítulo 4. El Antiguo Testamento	121
Capítulo 5. El Nuevo Testamento	139
TERCERA PARTE	
VIVIR ÉTICAMENTE, AQUÍ Y AHORA	173
Capítulo 6. El empeño de la Iglesia latinoamericana en señalar los rostros de los pobres	179

INTRODUCCIÓN

Hace algunos años me fue asignado un curso de teología para alumnos de la especialidad de Filosofía de la PUCP. De inmediato pensé —sin prever las dificultades en que me metía— en trabajar la relación entre la obra de Emmanuel Levinas y las Sagradas Escrituras, y lo pensé porque me interesaba e interesa analizar con claridad nuestra responsabilidad frente a los “diferentes”, a los que son “otros”.

No soy filósofo, pese a haber estudiado tres años a finales de la década de 1950, pues hace ya varios siglos que la filosofía es considerada como un referente para la teología. Y si bien mi formación histórica inicial en esta disciplina llegó hasta finales del siglo XVIII, ya entonces la filosofía dejaba abiertas las puertas para con los temas religiosos, primero con la razón práctica de Kant, y más cerca a nosotros el reconocimiento del “mundo de la vida”. Después de mis primeros estudios teológicos entré en contacto con algunos autores del siglo XX, sobre todo de lengua francesa (Jacques Maritain, Jean-Paul Sartre, Albert Camus, Emmanuel Mounier). Sobre todo me impactó la lectura de un judío francés, Gabriel Marcel y de un autor algo mayor, el judío austro-israelita Martin Buber, con su insistencia en la relación con los otros.

Es posible que a algunos de los filósofos contemporáneos los nombres mencionados les parezcan “menores”. No entraré en esa discusión, pero creo que difícilmente se atreverán a decir lo mismo de Emmanuel Levinas. Este autor, nacido en Lituania en 1906, llegó a Francia en 1920, fue discípulo de Edmund Husserl y conoció bien el pensamiento de Martin Heidegger; en 1930 aprobó su tesis sobre el primero, y en 1931 y 1932 dio a conocer a ambos en Francia, rompiendo definitivamente con Heidegger en 1947. Asistió a reuniones y debates en casa de Marcel y colaboró con la revista *Esprit*, fundada por Mounier. Más tarde frecuentó a Jacques Derrida, difusor de la “deconstrucción”, y en cierta medida influye en las mejores ideas de la postmodernidad.

Mi interés por Levinas nació hace unas cuatro décadas –en parte condicionado por el impacto previo de las lecturas de obras de Buber y Marcel, con los que él compartía el origen judío. Me afectaron y me siguen atrayendo su preocupación por el “otro” y más específicamente por el forastero, la viuda y el huérfano, es decir, los pobres, así como la presencia del absolutamente Otro –Dios– en la existencia de los seres humanos; su afirmación de la justicia como núcleo de la ética, la inefabilidad de toda persona, y otros temas vinculados, todo ello porque asumió como fuente del pensar filosófico la cultura hebrea y bíblica. Como lector del Primer y Segundo Testamentos, comparto con él preocupaciones que, en los hechos, son comunes a la teología latinoamericana¹. Así pues, a lo largo de varias décadas, un par de libros de Levi-

1 El cristianismo asume y valora la totalidad del mensaje bíblico, es decir, del Primer Testamento –incluso los libros deuterocanónicos, escritos antes de Cristo en griego– y del Segundo o Nuevo Testamento. Éste proclama el cumplimiento de las promesas de una alianza nueva (Jeremías 31,31.-34 y Ezequiel 36,21-28), como puede verse, por

nas me ayudaron a entender mejor algunos aspectos centrales del mensaje bíblico y de la experiencia compartida de la fe.

Como he tenido desde el 2014 más tiempo para pensar y escribir, gracias al Rectorado de la Pontificia Universidad Católica del Perú, me pareció útil presentar esa relación íntima entre la Escritura y la singular filosofía de Levinas. Pero debo reconocer que no ha habido continuidad en mi formación filosófica, pues soy básicamente teólogo, y presto particular atención al mensaje de la Biblia. Es más, a la teología me acerco no sólo por años de estudio –esos sí bastante más largos y continuos– sino por mi triple condición de creyente u “oyente de la Palabra”, de docente de teología y de pastor, es decir, alguien que quiere estar atento a las realidades personales y colectivas desde la evangelización y la promoción humana con ella firmemente relacionada.

La reflexión filosófica de Levinas, extendida a lo largo de seis décadas, tiene decisiva importancia en el pensamiento actual, sobre todo por su desplazamiento de la ontología a una ética centrada en la alteridad, que se caracteriza a la vez por su persistencia temática y por su constante búsqueda de precisión y profundización. Dice Simone Plourde, una de sus comentaristas a la que recurriré con frecuencia: “La ética se ha permitido destronar a la metafísica como filosofía primera” (SP, p. 150). Esta ética de la alteridad es, por lo mismo, una afirmación de la responsabilidad. Y ella es de gran importancia ahora, cuando –según muchos analistas y mi propia percepción– el Perú y gran parte del mundo actual se sumen en una indiferencia hacia los otros seres humanos, gravemente individualista y autorreferenciada.

ejemplo, en Marcos 1,15; Mateo 5,17; Gálatas 4,4; y Hebreos 1,1-2 y 10,13-16.

Señalo a continuación algunas características del pensamiento de Levinas.

La idea de infinito. Un primer aspecto es el rechazo intelectual de Levinas a la noción hegeliana de “totalidad”, donde cada autoconciencia permanece aislada por los obstáculos (estoicismo, escepticismo y el judeocristianismo) para lograr el mutuo reconocimiento y la autoconciencia. Por el contrario, Levinas propone la idea de “infinito”, ya que el “otro” (en principio, un ser humano) nos altera, nos saca de quicio, y lo hace *ad infinitum*.

Los editores del primer volumen de las obras completas de Levinas afirman que sus preocupaciones primeras “responden en particular a la necesidad, claramente expresada... de promover otra perspectiva sobre el ser y sobre el otro, diferente a la de Heidegger...” (Calin et Chalier², p. 29)³.

A este respecto, las observaciones de mi buen amigo Cesare del Mastro me llevaron recientemente a agregar a mis lecturas las de algunas páginas de Levinas en *Fuera del sujeto*⁴, particularmente los textos más tardíos (1987), es decir, el Prefacio y el capítulo que da nombre al libro; y también varios capítulos de *Lévinas. L'utopie de l'humain*, de Catherine Chalier⁵, que analiza desde una perspectiva propia del judaísmo muchas de las obras levinasianas

2 Rodolphe Calin et Catherine Chalier, *Préface*, en: *Levinas 1. Carnets de captivité et autres inédits* (Angoulême, Bernard Grasset / IMEC, 2009 ; pp. 13-40.

3 Asumo la absoluta responsabilidad de las traducciones.

4 Lévinas, Emmanuel. *Fuera del sujeto*, traducción de Roberto Ranz Torrejón y Cristina Jarillot Rodal (Madrid, 1997). Citaré: FS.

5 Albin Michel, Paris, 2004.

hasta entonces publicadas. Y es así cuando obtengo más claridad respecto a las razones de su distanciamiento de Heidegger y de su énfasis en la alteridad, como luego podremos ver.

En este asunto Levinas es, se diría, predecesor de los mejores aportes de la postmodernidad, pues considera que la verdad, que ciertamente existe, es inalcanzable, y nuestro esfuerzo por aproximarnos a ella es infinito o indefinido. Sobre esta relación cito algo de lo dicho por Jacques Derrida en el entierro de Levinas:

“Hoy, más allá de Francia y Europa —observamos día a día incontables indicios de esto en un número creciente de publicaciones, traducciones, cursos, seminarios, conferencias—, las repercusiones de su pensamiento han cambiado el curso de la reflexión filosófica de nuestro tiempo, así como de la reflexión sobre la filosofía: sobre qué es lo que la vincula con la ética” y, más precisamente, “con la responsabilidad, la justicia, el Estado y... con otra idea del orden, una idea que sigue siendo más actual que cualquier innovación, porque precede absolutamente al rostro del Otro”.

“Blanchot nos dice (*L'entretien infini*, pp. 73-74): «No debemos perder la esperanza en la filosofía. En el libro de Emmanuel Levinas [*Totalidad e infinito*] —donde, me parece, la filosofía de nuestro tiempo ha alcanzado, como nunca antes, la elaboración más sobria y que cuestiona de nuevo, como cabría esperarlo, nuestras formas de pensamiento e incluso nuestras dóciles reverencias ante la ontología— se nos invita a hacernos responsables de lo que es, en esencia, la filosofía y aceptar, con toda la intensidad y el rigor infinito que le son posibles, la idea del Otro; es decir, la relación

con el otro. Es como si encontráramos una nueva vertiente en la filosofía y un salto que ella y nosotros mismos nos viéramos urgidos a realizar»⁶.

“Levinas cambió por completo el paisaje sin paisaje del pensamiento, y lo hizo en una forma digna, sin polémica, desde su interior, con fidelidad y desde lo lejos, desde la atestación de un lugar completamente diferente. Creo que lo que ocurrió ahí, en esta segunda navegación, en esta segunda ocasión en que nos lleva más lejos aún que en la primera, es una mutación discreta pero irreversible, una de esas provocaciones singulares, poderosas y raras que se dan en la historia y que, durante más de dos mil años, han marcado de manera indeleble el espacio y el cuerpo de lo que acaso es, o es diferente, a un simple diálogo entre el pensamiento judío y sus otros, las filosofías de origen griego o, en la tradición de un cierto «heme aquí», los otros monoteísmos abrahámicos”⁶.

Sobre este punto, cabe recordar que “filosofía” se traduce como “amor a la sabiduría” y que, en forma similar, hace muchos siglos se repite que la teología es una lectura interior de la experiencia de fe.

La huella de la shoah. Es igualmente gravitante la fuerte impronta que en Levinas dejaron las terribles experiencias de la guerra y de la *shoah* o exterminio de casi seis millones de judíos

6 Jacques Derrida. *Adios a Emmanuel Levinas*, oración fúnebre en el sepelio de Emmanuel Levinas, el 28 de diciembre de 1995. Traducción de José Manuel Saavedra e Isabel Correa modificada (H. Potel). Tomada de Internet durante el año 2013.

por el régimen nazi entre 1941 y 1945, y en especial la forma en que las vivió, con una reafirmación constante de su ser judío y de serlo según la tradición más arraigada en el judaísmo⁷. Antes de la guerra 1939-1945 Levinas se había dedicado a la administración de la Alianza Israelita Universal en París, y después de su liberación regresó a ella y a la Escuela Normal Oriental, y comenzó sus estudios sobre el Talmud⁸. La *shoah* es un episodio clave en la vida de Europa y de los otros continentes durante el siglo XX, particularmente para todos los que fuimos en algún sentido sus contemporáneos, y el cristianismo “realmente existente” no fue en modo alguno ajeno a ella⁹. En el libro antes citado de Chalier¹⁰ pueden encontrarse los vestigios de textos anteriores a su experiencia de guerra, como *De l'évasion* (1935) y de algunas reflexiones posteriores. Sin embargo, en los textos que aquí analizo, la referencia es muy discreta y, me atrevo a decir, contenida.

Sobre ello, prestemos atención al propio Levinas:

“qué es el judaísmo sino la experiencia desde Isaías, desde Job, de esa inversión (*retournement*) posible —antes de la esperanza, en el fondo de la desesperación —del dolor en felicidad” (CC, 213).

7 Levinas no estuvo en campo de concentración, pero sí vivió cuatro años y medio en cautiverio en Alemania, en un campo para oficiales prisioneros de guerra (Oflag). Allí pudo estudiar y redactar varios textos de reflexión filosófica.

8 Confieso que, por razones de tiempo, no he frecuentado dichos textos, a los que espero dedicarme en lo sucesivo.

9 En los textos leídos, es notable la ausencia de lamentaciones y de juicios sobre los responsables del exterminio.

10 Ver nota 5.

En el mismo tenor, podemos leer:

“La heroica particular... y lo particular armonioso... Una y otro son categorías paganas. A ello se opone una categoría judeo-cristiana: el justo que sufre –hay que buscar esta categoría a través de las figuras bíblicas” (CC 148).

Calin y Chalier, los ya mencionados autores del Prefacio a *Levinas 1*, lo han dicho con gran sobriedad: “Un segundo aspecto merece ser anotado, el que concierne a la relación entre judaísmo y filosofía, y más particularmente le preocupación de presentar al judaísmo como una categoría del ser” (p. 21)¹¹. Simone Plourde habla de un “cruce de la racionalidad occidental con las categorías bíblicas”¹².

Levinas mantuvo la mirada atenta a otras situaciones similares a la *shoah* a lo largo de su vida, lo que lo movió a una constante reflexión y profundización en la complicada condición humana. Me atrevo a repetir que su situación de prisionero se convirtió para él en un verdadero *locus philosophicus* (cf SP, p. 151). Temperanamente, afirmó Levinas: “Reconocer en su pena la pena de todo el mundo, fue para los Israelitas en esos años de distinción y exclusión raciales, alcanzar un orden universal, reencontrar la dignidad del ser humano”¹³.

11 En una extensa bibliografía de Levinas he podido encontrar unos 30 títulos sobre el judaísmo y nueve textos sobre lecturas talmúdicas y la exégesis judía.

12 Simone Plourde, *Emmanuel Lévinas. Altérité et responsabilité* (Cerf, Paris, 1996), p. 139. Citaré: SP.

13 *Carnets de captivité 1940-1945*. Œuvres, t. 1 (2009), p. 209s. Citaré CC.

El impacto de la lengua hebrea. En relación con el punto anterior, cabe señalar —con Calin y Chalier— que “el hebreo no aparece en estas notas como una referencia anodina, extraña a la filosofía... Él contribuye a la profundización de los interrogantes filosóficos que plantea Levinas... no se trata sólo de un asunto de idioma o de traducción sino de aquello que significa pensar en determinada lengua, en la experiencia milenaria de quienes la hablan y en la tradición de comentarios que esta lengua propone”¹⁴.

Levinas pensó la experiencia de la *shoah* en gran medida a la luz de la Biblia hebrea —lo que entre los cristianos se conoce como los libros protocanónicos del Antiguo Testamento—. Él alude continua y centralmente al papel que tienen el “otro” y el Otro en cuanto expresiones del “infinito” y de lo inefable, y más concretamente los pobres, los forasteros, las viudas y los huérfanos. Estos “tipos” humanos se caracterizaban por una gran vulnerabilidad, pues carecían del recurso entonces clave: la tierra. Los tres grandes códigos de Israel¹⁵ hablan reiteradamente del trato humano que el pueblo israelita debía prestarles. Desde esta insistencia podemos entender la importante y repetida referencia al cuarto canto del Servidor de Yahvé (Isaías 52,13 -53,12), texto de algún modo redescubierto por el pueblo judío a partir de la dolorosa prueba del exterminio.

14 Rodolphe Calin et Catherine Chalier, *Préface*, En *Levinas 1. Carnets de captivité et autres inédits*, pp. 13-40 (Angoulême, Bernard Grasset / IMEC, 2009), Aquí p. 34. Citaré: RC & CCh. Al mencionar “comentarios”, los autores se refieren al constante trabajo de los rabinos a lo largo de los siglos.

15 El código de la Alianza (*cf* Éxodo 22,20-21), el deuteronomico (Deuteronomio 24,14-22) y el sacerdotal (Levítico 19,9-10.18.33-34).

Otros temas de origen bíblico son: la insistencia de Levinas en el “rostro” y la huella que en él hay del Otro; su tratamiento del Decir o “palabra”; la trascendencia e incognoscibilidad de Dios, y un muy largo etcétera, que mis limitaciones no han permitido apreciar.

Para mí, cristiano, esta visión es sugerente y motivadora. Y la agradezco. Si bien no coincido plenamente con Levinas, sí concuerdo en lo fundamental. Y en la primera parte de esta obra intento exponer su punto de vista con máximo respeto, haciendo eventualmente algún alcance estrictamente bíblico. Sólo en la segunda parte, más personal, presentaré una observación que indica una diferencia más significativa.

Es importante hacer notar que, en las no infrecuentes menciones de Levinas al cristianismo, manifestó su preferencia por el catolicismo. Derrida, en el discurso fúnebre antes mencionado, dijo: “No puedo olvidar el día en el que, durante una reunión del Congreso de los Intelectuales Judíos, mientras los dos escuchábamos la ponencia de André Neher, Emmanuel Levinas me dijo en un *aparte* con esa suave ironía que nos era tan familiar: «Ya lo ve usted, él es el judío protestante y yo soy el católico» —agudo comentario que invitaría a una larga y seria reflexión”¹⁶.

Excursus sobre judaísmo y cristianismo. Conviene aclarar la motivación de Levinas para su frecuente recurso a la Biblia.

Dejando de lado su condición de creyente, lo que importa es que conoce muy bien que la filosofía no puede recurrir a argumentos

16 Neher fue un conocido rabino, escritor, filósofo y biblista judeo-alsaciano, pocos años menor que Levinas.

de fe. Por ello, acude a la Escritura, y en especial a los escritos judíos, como textos de cultura, como él mismo lo indica:

“Los versículos bíblicos no están aquí para probar, sino que testimonian una tradición y una experiencia. ¿No tienen el mismo derecho a la cita que Hölderlin y Trakl?” (HOH 128s.).

Como ya he tratado sobre su firme adhesión al judaísmo, queda por explicar qué es lo que piensa —desde el punto de vista filosófico— sobre el cristianismo y sus principales corrientes:

Al respecto, resulta imprescindible dejar constancia de sus críticas:

“Sólo el judaísmo permite comprender la historia —porque en el cristianismo todo está consumado —para nosotros la espera del Mesías es la evolución... Historia = revelación = vida. No hay distinción entre doctrina y vida — La historia santa misma narra una evolución y esta combinación (*mélange*) de doctrina y de vida” (NPD 197)¹⁷.

Como se verá en el capítulo referente a Dios, el término clave en la cita anterior es “consumado”. Se refiere a la afirmación de “plenitud de los tiempos” o a un “cumplimiento” de las promesas, y a la —según Levinas— presunta llegada del Mesías, es decir,

17 Cabe precisar que si en el cristianismo el tiempo nuevo ha llegado con la resurrección de Jesús, se afirma constantemente una correlación entre el “ya” y el “todavía no”. San Agustín decía hace muchos siglos: «El que te creó sin ti, no te salvará sin ti». Cada persona debe acoger, a lo largo de su existencia, la salvación.

la Encarnación. Pero hay otros aspectos en su crítica, involucrados en el término “religión”, como –posiblemente– el culto a los santos, y el uso de las imágenes: “Hay que mostrar cómo la noción religiosa (cristiana) de Dios es necesariamente mítica e idolátrica. Dios e ídolo coinciden” (NPD 418).

Pero hay también hasta –pareciera– expresión de afinidades, si bien los textos son poco claros. Levinas habla del justo sufriente como “una categoría judeo-cristiana” (NPD 148; ver también HOH 82), y en las mismas *Notes philosophiques diverses* hay un par de textos que mantienen dicha ambigüedad: la oposición del “cristianismo de los paganos” al “cristianismo de los judíos” (NPD 133), y una mención del “judeo-cristianismo” asimismo oscura (NPD 152).

Sin embargo, encontramos en la misma obra una nítida referencia a una relación de fondo entre el judaísmo y el cristianismo:

“¿Qué es el judaísmo sino la experiencia desde Isaías, desde Job, de esa inversión posible –antes de la esperanza, al fondo de la desesperanza –del dolor a la felicidad; el descubrimiento en el sufrimiento mismo de los signos de la elección?– Todo el cristianismo está ya contenido en este descubrimiento que le es muy anterior” (NPD 213).

Ocurre que precisamente sus referencias al “siervo sufriente” de Isaías 52,13-53,12 y otros poemas del profeta, que marcaron fuertemente a los israelitas durante el exterminio, abren en la Biblia hebrea una transición al cristianismo que Levinas reconoce y aprueba.

Finalmente, como se ha advertido, en una cita de Derrida, Levinas toma mayor distancia del protestantismo, que afirma una “libre interpretación” de la Biblia, a la que opone la tradición viviente:

“El escrito —es la ausencia del pensador, es la letra. El pensamiento está en lucha con la letra. Precisamente, tradición = presencia del maestro que lucha con la letra. (Autodidacta —contradicción en los términos) (el protestantismo que parte de la letra sin maestro, es también pensamiento autodidacta)” (NPD 457).

Su condición personal de forastero. Otra característica vinculada con lo anterior es la huella que en su pensamiento dejó su propia condición de forastero, más exactamente de migrante. Nacido en Lituania, viajó con sus padres y hermanos a Ucrania entre 1914 y 1920. Poco después fue a Estrasburgo (este de Francia). Luego fue a estudiar en Friburgo, al sud-oeste de Alemania. De regreso en Francia en 1930, publicó en París su tesis de doctorado con el título de “Teoría de la intuición en la Fenomenología de Husserl”. En 1931 se nacionalizó como francés. Movilizado durante la guerra, cayó prisionero a fines de 1940. Al fin del conflicto (1945) pudo regresar a Francia, y vivió allí hasta su muerte en 1995.

Lenguaje y metáfora. Ya desde los años del cautiverio, Levinas se dedicó con notable intensidad a la literatura y la filosofía, sea como intérprete, sea como creador. Evidenció entonces —es otro rasgo que cabe destacar— su dedicación y amor al lenguaje, del que supo resaltar tanto su riqueza y versatilidad objetivas, como su enorme capacidad para interpretar. Por este aspecto, es decir,

su constante interés específico por la metáfora¹⁸, lo considero un referente de los mejores aportes de la postmodernidad¹⁹.

Efectivamente, en los primeros escritos levinasianos, a los que se refiere en su tesis de maestría en filosofía Cesare del Mastro, la metáfora aparece, con su capacidad de apuntar “más allá”, a lo trascendente y –según del Mastro– de retornar al “más acá”, a lo concreto. Más ampliamente, estamos ante el tema del Decir, que excede todo Dicho –por naturaleza balbuceante e interpretable.

Según Calin y Chalier, las anotaciones de Levinas “consideran la metáfora como la esencia misma del lenguaje llevado al extremo, y sostienen que... ella conduce hacia lo *alto*, hacia el pensamiento de Dios”, por su claro “poder de significar más allá de lo que dice... goza del poder polifónico de las palabras ordinarias” (*ib.*

18 Cesare del Mastro, *La métaphore chez Levinas. Une philosophie de la vulnérabilité* (Bruselas, Lessius, 2012). Citaré = ML.- Agradezco a Cesare por su amistad y por su trabajo sobre nuestro autor, pero por razones bastante obvias (no soy lingüista y el propio Cesare hizo ya el trabajo) no voy a incidir en este texto en el tema de la metáfora sino en la apertura a lo trascendente, al Otro.

19 Me permito aquí hacer una referencia a Tomás de Aquino sobre la fe: *Fides terminatur in rem, non in enuntiabile*, es decir, la fe no concluye en el enunciado (variable desde las mismas Escrituras) sino al interior de la realidad en la que creemos. No es algo conceptual, sino una experiencia de Dios. Los enunciados son designaciones de la realidad creída. Por su parte, el Papa Francisco afirma que “la realidad es más importante que la idea”... “entre las dos se debe instaurar un diálogo constante, evitando que la idea termine separándose de la realidad... la idea –las elaboraciones conceptuales– está en función de la captación, la comprensión y la conducción de la realidad. Lo que convoca es la realidad iluminada por el razonamiento... poner en práctica la Palabra” (Exhortación *Evangelii Gaudium*, ns. 231-233).

30). Él investiga “cómo este poder de excedencia verbal se produce por excelencia en la relación con el otro..., por la exigencia de responder a otro, de dirigirse a él” (*ib.* 31). Para él, “la relación sensible, exigente e insistente con el otro como *altura* y rostro, y la concepción de la metáfora como camino hacia la *altura*, son indisolubles” (*loc. cit.*).

Jorge Wiese, cuando se presentó en Lima la tesis de del Mastro²⁰, dijo: “A Levinas le interesa la metáfora (el movimiento metafórico) por su capacidad de trascendencia, por la capacidad de las palabras de significar más allá de aquello que dicen” (CDMP 22s.). Por su parte, Rosemary Rizo-Patrón afirmó en dicha ocasión que “Para Levinas, *toda significación* es metafórica, pues «todo significado es testimonio de una reconducción de *lo dado* a sus horizontes de sentido», que se hallan más allá de lo dado” (*ib.* 39). Precisa que “desde *La significación y el sentido* de 1964, ya ni siquiera llamará al “transporte ético” «metáfora absoluta». Reemplazará esta expresión por la «huella parlante y desnuda del rostro». La metáfora ya no será apropiada para referirse a este «otro modo que ser», pues no está al nivel del «Decir» anterior a toda lengua” (*ib.* 44).

Por lo que acabo de expresar, el pensamiento de Levinas “da vueltas y vueltas” a las mismas nociones básicas, que continuamente desglosa y relaciona con otros conceptos derivados o secundarios. Más aún, si se tiene en cuenta el tiempo largo que va de los *Carnets de la Captivité* hasta *De Dieu qui vient à l'idée*, unos 40 años, podemos hablar de tanteos.

20 Cesare del Mastro Puccio (ed.), *Emmanuel Levinas: metáfora y vulnerabilidad* (Universidad del Pacífico, Lima, octubre 2013). Cito: CDMP.

Por ello es posible constatar en las obras de Levinas fluctuaciones de vocabulario y hasta temáticas, por ejemplo entre “filosofía” y “metafísica” o entre “otro” (*autre*) y “prójimo” (*autrui*).

Por todo lo hasta aquí escrito, no puedo evitar el temor de que, pese a mi intento de proceder con orden, los lectores cedan al cansancio. Invito por ello a realizar una lectura calma, atenta y reflexiva de la Primera parte de este texto, dedicada a presentar el pensamiento de un filósofo peculiar, vinculado profundamente a textos de la Escritura, y que lleva a una perspectiva de gratuidad, de generosidad, de “hambre y sed de justicia” y de amor a los diferentes, sobre todo a los más pobres; un pensamiento, en fin, que —ahora más urgentemente que antes— se hace adecuado para inspirar una vida ética y coherente.

EL CONTENIDO DE ESTAS PÁGINAS

La **Primera parte** es una presentación –que quiere ser ordenada– del pensamiento de E. Levinas; el tema del Ser o Mismo es tratado brevemente, por ser necesario para entrar al tema capital que es la **Alteridad** en sus diversas significaciones, incluyendo al radicalmente Otro, Dios, elaborado con mayor detalle. La **Segunda parte** es una exposición de temas bíblicos, que si bien muestran el efecto de la lectura de décadas, se ordenan por criterios de la exégesis; nociones como “pobres” y justicia aparecen en su vinculación con otros temas menos visitados por Levinas. La **Tercera parte** es un intento de “apropiación” desde “aquí y ahora”. Ya he anticipado que la lectura filosófica ha sido constantemente acompañada (aún durante el sueño) por la reflexión bíblica y por la preocupación por los muchos “pobres” del Perú. Cada uno de estos puntos merece, por cierto, un trabajo de explicación y ahondamiento, que me propongo esbozar en las páginas que siguen.

Los textos analizados

Mi interés por Levinas no es un pretexto para una exposición teológica y pastoral –segunda y tercera partes– pero ciertamente ha sido y es particularmente un estímulo para reflexionar –y ojalá impulsar a otros a que lo hagan– sobre la fe, la ética y sus condicionamientos “aquí y ahora”. Reconozco que la exposición propiamente dicha del pensamiento levinasiano es más un intento de difusión que de profundización²¹.

21 En los muchos pasajes citados de Levinas, los subrayados y otros signos corresponden a los originales.

Asimismo, es claro que no tengo una pretensión de exhaustividad. Por una parte, hay una gran variedad de “sub-temas” en los que no me es posible detenerme. Me centraré en seis obras fundamentales, como paso a detallar:

Cabe distinguir los textos que he podido analizar en tres momentos distintos:

- *Carnets de captivité*, iniciados en 1937 y escritos básicamente en cautiverio (entre noviembre de 1940 y mayo de 1945), por su antigüedad, y por las circunstancias en que fueron escritos, aportan menos que *Notes philosophiques diverses*, escritas entre 1949 y 1962, donde ya encontramos los inicios de las grandes obras levinasianas sobre el tema de la alteridad.
- *Totalidad e Infinito*, cuyo original es de 1961, del que uso la traducción de 1971, y *Humanismo del otro hombre*, de 1972²² son presentaciones más desarrolladas de sus ideas fundamentales; y
- *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 1974 (artículos escritos entre 1969 y 1972) y *De Dios que viene a la idea*, 1982 (con artículos en su mayoría posteriores a los del texto que acabo de mencionar), son esfuerzos para actualizar las ideas expuestas en los libros de 1961 y 1972, con la aparición de nueva terminología.

Como adelanté, debo agregar unas pocas páginas tardías de *Fuera del sujeto*, escritas para la edición francesa de 1987.

22 Reúne *La significación y el sentido*, escrito de 1961 a 1963, *Humanismo y an-arquía*, de 1968, y *Sin identidad*, de 1970.

Para concluir estas páginas introductorias, quiero expresar mi gratitud a la Pontificia Universidad Católica del Perú, al Instituto Bartolomé de Las Casas, a mis compañeros del Departamento de Teología –en especial a Adelaida Sueiro, por su gran paciencia conmigo–, y a mis amigas y amigos de dos parroquias del Callao: Santa Ángela Merici y El Buen Pastor, que me acogieron y enriquecieron a lo largo de más de 37 años y medio.

OBRAS DE EMMANUEL LEVINAS

Carnets de captivité 1940-1945. Oeuvres t. 1 (2009; escritos de 1937 a 1950; Calin, p. 50). Citaré: CC.

Notes philosophiques diverses. Oeuvres t. 1 (2009; escritos de 1949 a 1962; id., pp. 225sv.). Citaré: NPD.

Totalidad e Infinito. Original francés de 1959. Edición castellana, 1977. Citaré: TI.

Humanismo del otro hombre. Original francés de 1972. Ed. castellana, 1974. Citaré: HOH. Contiene:

La significación y el sentido. Orig. 1964.

Humanismo y anarquía. Orig. 1968.

Sin identidad Orig. 1970.

De otro modo que ser, o Más allá de la esencia. Original de 1974. Edición castellana, 1987. Citaré: OMS.

De Dios que viene a la idea. Original francés de 1982 Ed. castellana, 1995. Citaré: DQVI.

Fuera del sujeto. Original francés de 1987. Ed. Castellana, 1997.

Obras de otros autores

Catherine Chalié, *Lévinas. L'utopie de l'humain.* (Albin Michel, Paris, 1993). Citaré : CCH.

Simone Plourde, *Emmanuel Lévinas. Altérité et responsabilité* (Cerf, Paris, 1996). Citaré: SP.

Rodolphe Calin et Catherine Chalié, *Préface*, en: *Levinas 1. Carnets de captivité et autres inédits* (Angoulême, Bernard Grasset / IMEC, 2009) pp. 13-40. Citaré: RC&CCh.

Rodolphe Calin, *Notice sur les NPD*, en: *Levinas 1. Carnets de captivité et autres inédits...*, pp. 223-226. Citaré: Calin.

Jean-Luc Marion, *Préface générale*, en: *Levinas 1. Carnets de captivité et autres inédits...*, pp. I-VII. Citaré: JLM.

Cesare Del Mastro, *La métaphore chez Levinas. Une philosophie de la vulnérabilité* (Bruxelles, Lessius, 2012). Citaré:= ML.

C. del Mastro, *Filología y fenomenología de la vulnerabilidad: la metáfora en el pensamiento de Emmanuel Levinas*: artículo de presentación de la tesis anterior, en *Lexis* XXXVI (2) 2012: 291-332 (PUCP, Lima). Citaré: Vuln.

C. del Mastro, *Ética del cuidado y necesidad de un modelo alternativo de desarrollo en América Latina* (comentario a la ponencia de Bernardo Toro, en Seminario para Liderazgo por el cambio, Santiago de Chile, Marzo 2013; separata). Citaré: CM sep.

Cesare del Mastro Puccio (ed.), *Emmanuel Levinas: metáfora y vulnerabilidad* (Universidad del Pacífico, Lima, octubre 2013). Citaré = CDMP.

Jorge Wiese Rebagliati, *El «quiasmo» metafórico. A propósito de los estudios sobre la metáfora en la obra de Emmanuel Levinas emprendidos por Cesare del Mastro*, en: CDMP, pp. 21-33.

Rosemary Rizo-Patrón, *La metáfora en Levinas. Un comentario fenomenológico del libro de Cesare del Mastro*, en: CDMP, pp. 34-52.

David Meier, *La metáfora en Levinas. Una lectura rabínica del libro de Cesare del Mastro*, en: CDMP, 53-73.

E. Falque, *Passer le Rubicon. Philosophie et théologie: Essai sur les frontières* (Lessius, Bruxelles, 2013). Citaré: Falque.

+++++

PENSADORES DEL ENTORNO DE LEVINAS

Edmund Husserl 1859-1938

Henri Bergson 1859-1941

Martin Buber (1878-1965), Franz Rosenzweig (1886-1929) y Gabriel Marcel (1889-1973), citados en DQVI 223; *La estrella de la redención*, de Rosenzweig, influye en Levinas durante su primera estadía en Francia; Levinas reúne sus propios artículos sobre él en 1965.

Martin Heidegger 1889-1976

Emmanuel Levinas 1906-1995

Maurice Blanchot 1907-2003 (lo conoce entre 1923 y 1927; escribe sobre él en 1975).

Jacques Derrida 1930-2004 (citado en DQVI 192ss.; cf su intervención en el entierro de Levinas, en mi Introducción).

PRIMERA PARTE

LEVINAS Y LA ALTERIDAD
FUNDAMENTAL DEL SER HUMANO

CAPÍTULO 1

EL SER Y EL OTRO

INFLUENCIAS Y DISTANCIAMIENTOS

Por su importancia en la filosofía desde los tiempos clásicos y por la que ofrece Heidegger, el tema del ser (*être*) es recurrente a lo largo de los textos revisados de Levinas, pero asume más peso en los tres últimos escritos. La especificidad de su tratamiento proviene de sus vínculos con varios de los temas que abajo se mencionan.

En la segunda mitad de la década de 1920, Levinas estudió en Friburgo (S.O. de Alemania) con E. Husserl y M. Heidegger. En 1930 publicó su tesis de doctorado del tercer ciclo de estudios con el título de “Teoría de la intuición en la Fenomenología de Husserl”. En 1931 y 1932 presentó en Francia el pensamiento de estos dos autores mencionados. Antes de la 2ª. Guerra Mundial y de su cautiverio, Levinas comenzó a distanciarse de Heidegger, con quien rompió explícita y definitivamente en 1947.

Una primera razón de esta ruptura fue su **constante recurso a los libros hebreos de la Biblia**, es decir, a un núcleo de la historia y cultura de su pueblo. Chaliier nota que para Levinas la Biblia

es “el libro por excelencia”²³²⁴, y el propio Levinas, que sabía muy bien que la filosofía no puede recurrir a argumentos de fe, acudió a la Escritura, y en especial a los escritos hebreos como textos de cultura, como se ha visto en el Excurso de la Introducción²⁵. Chaliier recuerda que negarlo sería “olvidar que las filosofías provienen de fuentes no filosóficas, el mito, la literatura y, por cierto, todas las experiencias de una vida” (CCh, p. 32). Hay que tener en cuenta que, a lo largo de su trabajo en la Escuela Normal Oriental de París, Levinas no sólo recurre constantemente a la tradición rabínica, sino que se refiere a la relación entre maestro y estudiante, es decir, a lo que conocemos como hermenéutica.

Más específicamente, Levinas recurre, como una base fundamental, a la concepción de creación, y por tanto, a la comprensión del ser humano como creatura, realidad vulnerable. No tenerlo en cuenta lleva a una exaltación extrema y engañosa del hombre. Se trata, dice nuestro autor, de explicitar, en el lenguaje de la filosofía, principios que ella habitualmente ignora (cf CCh, pp. 19 y 24). Si tenemos en cuenta el punto que sigue, podremos entender que él diga, en *Difficile liberté* (1953, p. 158; cf CCH, p. 50), que las Escrituras “proporcionan un sentido original al ser”²⁶.

La segunda razón es, si se quiere, más “coyuntural”. Levinas, en sus *Quatre Lectures talmudiques* (1969), admite que le es “difícil perdonar a Heidegger” (p. 34) su compromiso con el nazismo, jamás

23 Catherine Chaliier, *L'utopie de l'humain*, Albin Michel, Paris, 1963. Citaré: CCh. Aquí se cita *Ethique et Infini* (1982), p. 16.

24 Recuerdo que asumo la absoluta responsabilidad de las traducciones.

25 Cf. HOH, 128 s.

26 Traduzco como “ser” el término “être” de Levinas; “*Sein*” en los textos heideggerianos.

negado (cf CCh, pp. 53-54). Personalmente, me resulta casi imposible separar esta razón de una tercera, más expresiva filosóficamente: Chaliier la resume al afirmar que “el proyecto filosófico de Levinas no se sitúa bajo la luz del ser” (CCh, p. 54).

Si bien dedico el próximo capítulo al aporte específico de Levinas, la alteridad ética, mencionaré ahora las críticas que él hace al pensamiento de Heidegger y también al de Husserl.

El Ser, absolutamente extraño. En *Découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949, p. 188; cf CCh, p. 31), leemos que “la filosofía está signada [*atteinte*], desde su infancia, por un horror al Otro”. En otras palabras había planteado lo mismo antes, en *De l'existence à l'existant*: “El ser es esencialmente extraño y nos golpea. Sufrimos su abrazo sofocante como la noche” (p. 28; cf CCH, p. 41). En consecuencia lo denomina como algo confuso, en francés “*il y a*”, apenas traducible al castellano como “hay”. Y escribe: “El mundo de las formas se abre como un abismo sin fondo. El cosmos estalla para dejar abrirse [*béer*] el caos, es decir, el abismo, la ausencia de lugar, el *il y a*” (p. 121; cf CCh, p. 42)²⁷. Pocas páginas después Chaliier alude al “interés” (*intéressement*, término al que volveremos y que podemos entender como expresión de egocentrismo), el cual conduce a “existencias completamente situadas bajo el sello de la violencia y de la guerra” (cf CCh 48). Este tipo de pensamiento atraviesa las obras de Levinas: En 1987, en el breve prefacio a *Fuera del sujeto*, escribe: “Tratado exclusivamente como objeto [del conocimiento, etc.], el hombre es maltratado y no reconocido” (FS, p. 16). En la misma página, Levinas precisa: “El des-inter-és (*sic!*) posible por lo humano”,

27 “Cosmos” y “caos” son términos antagónicos. Chaliier, *ibid.*, sugiere una alusión al texto del Génesis 1,2.

despierta “súbitamente al pensamiento a un orden más alto que el conocer” (*ibid.*). Poco después precisa el sentido del título de dicho libro: “la proximidad social, maravilla de un pensamiento mejor del saber. Fuera del sujeto” (*ib.*, p. 17).

Volviendo a Chaliel, vemos que Levinas reconoce “no tener gusto alguno por lo trágico y la desesperación, pese a una historia que se obstina largamente en hacer creer a los hombres que el mal constituye la última palabra de la realidad [*des choses*]” y agrega que “sus primeras reflexiones le hacen descubrir que únicamente el dinamismo exigente del *problema del otro* permite responder a la necesidad austera y violenta de las afirmaciones de Heidegger” (CCh, p. 55)²⁸. Páginas después alude al título de uno de los textos aquí analizados: “de otro modo que ser” (CCh, p. 59).

Poco antes de la segunda guerra mundial, Levinas escribe: “Toda civilización que acepta el ser, la desesperación trágica que comporta y los crímenes que justifica, merece el nombre de bárbara”, a lo que agrega su decisión de “salir del ser por un camino nuevo” (DE, pp. 98 y 99; *cf* CCh, p. 46). Levinas entonces critica el aislamiento del “ser” heideggeriano, que considera indiferente y encerrado en un “para sí (mismo)”, y ve en la apertura al Otro una visión más verdadera y adecuada a la realidad. En ello coinciden los comentaristas de sus obras completas: las preocupaciones primeras de Levinas “responden en particular a la necesidad, claramente expresada... de promover otra perspectiva sobre el ser y sobre el otro diferente a la de Heidegger...” (R. Calin – C. Chaliel, Prefacio a *Carnets de la captivité et autres inédits*, p. 29). Es lo

28 Para Heidegger el ser humano es *Dasein* o “estar ahí”, está “arrojado”, como un “ser para la muerte”, y se caracteriza por la angustia, “la disposición fundamental que nos coloca ante la nada”, y “la nada nada”.

que se ve en varias de las obras estudiadas, desde los escritos de cautiverio hasta 1982.

La diferencia: la importancia del Otro. “Un elemento esencial de mi filosofía –por el cual ella difiere de la filosofía (*philo.*) de Heidegger– es la importancia del Otro. El Eros como momento central” (CC, 134).

Un matiz se abre paso: “*Ser* –es tener un significado y por consiguiente expresarse: tener un rostro. / Lo que carece de significado es mera apariencia” (NPD 394).

Dice al respecto uno de sus comentaristas: para Levinas: “Lo ‘fundamental’ de la ontología será relevado, o más bien sustituido por lo ‘más fundamental’ aún de la *ética* o del rostro [*figure*] del prójimo [*d’autrui*]... El Otro en su relación *ética* no me deja ser, y yo no lo dejo ser... Dicho de otro modo, de la comprensión del Otro es inseparable su invocación” (Falque 38, n. 20, que cita una obra de Levinas: “L’ontologie est-elle fondamentale?”, 1951). Nuestro autor pasa del ser (*être*) de la ontología al de la metafísica o ética mediante la recepción infinita del Otro.

Así pues, el tema del “ser” ciertamente interesa a Levinas, pero le interesa en cuanto el “ser” es interpelado en un “antes” (*avant*) por el Otro.

Distinción entre totalidad e infinito. En su primer libro, *Totalidad e Infinito*, expresó nítidamente su rechazo al intento totalizador de Heidegger, tanto por las peculiaridades del “ser” como

por el rasgo específico de la alteridad²⁹: “Este libro se presenta entonces como una defensa de la subjetividad, pero no la tomará al nivel de su protesta puramente egoísta contra la totalidad, ni en su angustia ante la muerte, sino como fundada en la idea de lo infinito... Procederá distinguiendo entre la idea de totalidad y la idea de infinito y afirmando el primado filosófico de la idea de lo infinito. Habrá de referir cómo lo infinito se produce en la relación de lo Mismo con lo Otro... Este libro presentará la subjetividad, recibiendo al Otro, como hospitalidad. En ella se lleva a cabo la idea de lo infinito” (TI 52).

Otro texto, que trata sobre el deseo, explica el título de su libro: “Lo infinito en lo finito, el más en el menos que se realiza por la idea de lo Infinito, se produce como Deseo. No como un Deseo que se apacigua con la posesión de lo deseable, sino como el Deseo de lo Infinito que lo deseable suscita, en lugar de satisfacer. Deseo perfectamente desinteresado: bondad” (TI 74). Se afirma una estrecha relación entre Infinito y Deseo, que no es ni será jamás aplacable. El Deseo se entiende como no-interesado, no concupiscente.

Gracias a la dimensión de interioridad, “el ser se niega al concepto y resiste la totalización” (TI 81). El ente “no se pierde en el ser... rechaza la totalización... como relación con lo no-catalogable, como el recibimiento de la alteridad... como presentación del rostro” (TI 288).

“El deseo metafísico tiende hacia... lo absolutamente otro... es deseo de un país en el que no nacimos, de un país

29 A la vez que hizo observaciones sobre los límites de la fenomenología de Husserl.

completamente extraño... es como la bondad: lo Deseado no lo calma, lo profundiza" (TI 57ss.)... En efecto, se trata del "deseo de lo Infinito que lo deseable suscita, en lugar de satisfacer" (TI 74).

Levinas afirma que se ha "roto así con la filosofía de lo Neutro", es decir, con el ser de Heidegger, así como con la razón impersonal de Hegel (TI 302). Veamos en el mismo libro: en el trasfondo, aparece el campo de la ética: "La crítica no reduce lo Otro al Mismo como la ontología, sino que cuestiona el ejercicio del Mismo. Un cuestionamiento del Mismo —que no puede hacerse en la espontaneidad egoísta del Mismo— se efectúa por el Otro. A este cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del Otro, se llama ética... Y como la crítica precede al dogmatismo, la metafísica precede a la ontología... la filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: una reducción de lo Otro al Mismo..." (TI 66-67).

Además de la crítica a la ontología heideggeriana, que reduce al Otro al propio Yo, comienza a aclararse su postura metafísica o ética: el Otro es exterior al Mismo (al Yo), y lo pone en cuestión.

La relación con el Otro es anterior a la libertad. Levinas, siguiendo su crítica, aclara que: "La posesión afirma lo Otro, pero en el seno de una negación de su independencia. «Yo pienso» se convierte en «yo puedo» en una apropiación de lo que es, en una explotación de la realidad. La ontología, como filosofía primera, es una filosofía de la potencia... La posesión es la forma por excelencia bajo la cual el Otro llega a ser el Mismo llegando a ser mío... Filosofía del poder, la ontología, como filosofía primera que no cuestiona el Mismo, es una filosofía de la injusticia. La ontología heideggeriana que subordina la relación con el Otro a

la relación con el ser en general... permanece en la obediencia de lo anónimo y lleva, fatalmente, a otra potencia, a la dominación imperialista, a la tiranía... El ser antes que el ente, la ontología antes que la metafísica, es la libertad (aunque de la teoría) antes que la justicia. Es un movimiento en el Mismo antes que la obligación frente al Otro” (TI 70s.).

Al negar la individualidad, singularidad o independencia del Otro, el pensamiento heideggeriano amerita una crítica que linda con lo político. Cabe recordar que el rompimiento de Levinas con el filósofo alemán, además de ser un tema académico, tiene un fundamental trasfondo político: la acomodación del filósofo alemán al régimen hitleriano, desde antes de la guerra y de la experiencia del exterminio o *shoah*.

“Es necesario invertir los términos... El empeño de este libro se dirige a percibir en el discurso una relación no alérgica con la alteridad, a percibir allí el deseo, donde el poder, por esencia asesino del Otro, llega a ser, frente al Otro y «contra todo buen sentido», imposibilidad del asesinato, consideración del Otro o justicia. Nuestro empeño consiste concretamente en mantener, en la comunidad anónima, la sociedad del Yo con el Otro, lenguaje y bondad... La relación con un ser infinitamente distante —es decir, que desborda su idea— es tal que su autoridad de ente es ya invocada en toda pregunta que pudiéramos plantearnos sobre la significación de su ser. No se interroga sobre él, se lo interroga. Siempre nos da la cara... Ese «decir al Otro» —esa relación con el Otro como interlocutor, esa relación con un ente— precede toda ontología. Es la relación última del ser. La ontología supone la metafísica” (TI 71).

Tras su crítica, *Totalidad e Infinito* enuncia la alternativa: primacía de la alteridad –del Otro– que es un interlocutor invocado; papel del lenguaje como expresión de tal relación última; afirmación de la justicia; reiteración de la bondad.

CONCLUYENDO: *EL DES-INTER-ESSE*

Posteriormente, Levinas escribió los primeros artículos que reunió en su otra gran obra, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, en la que centra su propuesta a partir de nuevos conceptos, como los del Bien o *des-inter-esse*, tomando mayor distancia de la idea del “ser” en Heidegger:

“*Esse es inter-esse. La esencia es interés*” (OMS 46). “Reconducir el bien al ser (...) es anular la bondad... La bondad da a la subjetividad su significación irreductible” (OMS 63s.).

Todo lo ya dicho fue nuevamente planteado en *De Dios que viene a la idea*. Como el título indica, lo primero es tratar del sentido último, trascendente, propiamente infinito del “ser”, pero a la vez la obra se refiere al ser (humano)³⁰:

“La trascendencia de Dios no puede decirse ni pensarse en término de ser” (DQVI 134). “El des-interesamiento deshace su *esse*. La ética significa esto” (DQVI 154).

30 Estos temas van a ser específicamente expuestos y aclarados en los capítulos siguientes.

CAPÍTULO 2

LA ALTERIDAD ÉTICA

Debo advertir que este capítulo es el más largo y difícil de la primera parte³¹.

A) ALTERIDAD

Lo que más destaca en la obra de Levinas es que el lenguaje crea un primordial vínculo del ser (*être*), en principio yo o mí mismo, con el otro (*autre*) o prójimo (*autrui*): se trata de la alteridad, que procederé a analizar en tres capítulos diferentes. Su importancia es mayor desde *Totalidad e Infinito*. Una diversidad de términos dependen de esta relación, tales como hombre, humanidad, sujeto, persona, reconocimiento, y por supuesto: tú, él, sí, el tercero. No cabe la menor duda sobre el carácter nuclear de esta relación desde el punto de vista humano o ético.

31 Para posibilitar la lectura, en este capítulo más que en otros, he debido sacrificar numerosos textos de Levinas; espero no haberlo hecho del todo mal. Por otra parte, he optado por un orden temático, en seis puntos (de la A a la H), y al interior de cada subtítulo he procedido cronológicamente.

Con el tema del Otro, muestra Levinas que *el Ser sólo es tal* en su apertura a la relación interhumana. Él presenta al Otro o Infinito como similar a Dios (aquel del que habla la Biblia), precisamente por su inefabilidad o, en otros términos, por la incapacidad humana para “conocerlo”, en el sentido de conceptualizarlo o tematizarlo. Tras el encuentro con el otro, y en especial con el “pobre”, está el encuentro con Dios mismo, quien nos llama, nos altera, nos abre y enriquece.

En Levinas la referencia, más allá de las citas explícitas, a la Escritura, sobre todo a los libros hebreos (protocanónicos³²) del Antiguo Testamento, pero también —con mucho respeto— a algunos textos y temas del Nuevo Testamento³³, es constante. De la Escritura procede la apelación reiterada a la tríada de forasteros, viudas y huérfanos, tríada bíblica que busca dar un sentido más concreto al “pobre” y, más ampliamente al “otro”. Cesare del Mastro, en sus tesis sobre la metáfora en nuestro autor, lo dice a través de preguntas intencionalmente retóricas: “¿Permite Levinas pensar la vulnerabilidad concreta del otro bajo las tres figuras «del extranjero, de la viuda y del huérfano»? Recurrente en su obra, esta metáfora es la del rostro del otro (*autrui*) en su vulnerabilidad radical, pero ¿permite así pensar en la concreción de la pobreza, de la soledad y del abandono?” (ML 5).

32 Se diferencian de los “deuterocanónicos”, escritos tardíamente, conservados en griego, y no aceptados por el judaísmo.

33 Es claro que mi lectura de la Escritura en algo se diferencia de la obra de Levinas. Este autor, lituano asimilado a Francia, es muy respetuoso del mensaje cristiano y de Jesús, pero no comparte lo específico del cristianismo, es decir, la fe en la persona de Jesús el Cristo y su proclamación del Padre. Pero aun sobre el cristianismo, reconoce matices importantes entre el catolicismo y el protestantismo (véase en la Introducción el testimonio de Jacques Derrida).

Esta mención nos permite pasar a otro aspecto del tema central de la alteridad ética:

Un vocablo particularmente levinasiano es el de rostro (*visage*), que en Levinas tiene su raíz en el hebreo *panim*, muy frecuente en el Antiguo Testamento para referirse al ser humano —el otro— en cuanto se manifiesta al Yo o Mismo³⁴. Equivale al “otro” y su capacidad de cuestionar indefinidamente al Yo. El término atraviesa las obras analizadas, pero su presencia es mayor desde *Notes philosophiques diverses*. Con él se relacionan: cara a cara, identidad, expresión y huella. No aparece en los subtítulos de este capítulo, porque se encuentra por doquier.

Es posible situar a nuestro autor en la reciente tendencia de reflexión sobre el lenguaje. Éste afecta al ser humano, lo altera y al mismo tiempo lo enriquece. Si bien está presente en los diversos escritos, la preocupación se percibe más en *Notes philosophiques diverses*. En torno al término lenguaje aparecen otros: palabra, decir, hablar, actuar, discurso, y —menos frecuente pero de modo elocuente— invocación, cuestionamiento, llamado, interpelación, apelación. En correspondencia, encontramos: escuchar, responder, y en obras algo tardías, el “heme aquí” = *me voici*. Hay asimismo una estrecha relación con el saber, la reflexión, el pensamiento. Para nuestro autor, el lenguaje crea relación; y expresa pluralidad.

El Rostro = lo que se ve, por un lado; y el lenguaje = lo que se escucha y responde, por otro, son términos complementarios:

34 *Panim* significa “rostro” o bien “exterioridad”, lo que se manifiesta. Escribe Levinas: “el rostro es una forma que abre el interior, —que permite acceder a él” (NPD 404).

ambos nos interpelan. Quizá deba matizar lo que escribe del Mastro: “El diálogo en el que advienen toda recepción y toda ofrenda de los relatos del pasado conduce al filósofo lituano de lengua francesa a privilegiar el registro de la audición frente al de la visión” (CDMP 136). Pero hay algo que importa aún más: en hebreo, el término *dabar*, que se traduce habitualmente como palabra, es en el hebreo de la Biblia, antes que eso, acción, gesta, realidad dinámica, que la palabra designa. *Dabar* es revelación del Otro y de cualquier “otro”, y eso hace aún más honda la repercusión en el Yo o Mismo. Me sorprende no haber encontrado, en los textos de Levinas que he podido trabajar, una mención suficientemente clara de este significado. En todo caso, no hay duda de que en la Biblia, entre quienes fueron sus autores humanos y sus contemporáneos, no hay la distancia entre el hablar y el actuar que se refleja en nuestra frase “del dicho al hecho hay mucho trecho”.

Cercana a esta familia verbal encontramos el tema de la responsabilidad ante el otro, no muy presente hasta *Humanismo del otro hombre*, que lleva a Levinas a ahondar en la ética, núcleo de su propuesta. Se expresa también con términos como “heme aquí”, sustitución, no-in-diferencia, des-interés. Una de las más importantes comentadoras de Levinas, Catherine Chaliel, nos advierte: “Responsabilidad... concepto esencial... «nudo mismo de la subjetividad»” (citada por Simone Plourde, p. 55).

Los términos anteriores nos llevan a otros, como sentido, significación, infinito y subjetividad, cuya riqueza atraviesa todas las obras analizadas. A través de estos términos Levinas hace ver el valor del lenguaje y de la interpelación de todo “otro”, a la vez que su señalamiento de lo que está “más allá” o “más arriba” de lo meramente objetivo.

Algo he dicho ya de la continua búsqueda de profundidad de parte de E. Levinas. Este rasgo hace particularmente difícil su lectura, pues estos conceptos —y otros menos frecuentes— se relacionan constantemente unos con otros, y por eso los lectores encontrarán en estas páginas un permanente retorno a términos previamente utilizados, algo como un “dar vueltas y vueltas”. El esfuerzo por sistematizar ha sido en esta primera parte algo muy complejo. Y ello es más notorio en este capítulo, donde intento recoger los aportes centrales de nuestro autor.

Ya desde las notas dispersas escritas durante su estadía en el campo de prisioneros, y más tarde, tras introducir a Heidegger y Husserl en Francia, Levinas hizo los primeros planteamientos de su radical pensamiento sobre la alteridad como aspecto fundamental del ser humano. Dice del Mastro: “Afirmación del valor del individuo [frente] al individualismo, del aprecio por la actitud crítica (frente) al solipsismo” (CDMP 112).

Tempranamente, escribe Levinas: “En mi philo. [sic!] ruptura con el substancialismo —en el sentido de que la intersubjetividad del amor y de la abnegación llega a ser el acontecimiento que domina al ser [*être*] mismo. Pero ello no es posible sino cuando se sustituye al acto —manifestación primera de la sustancia— por la voluptuosidad que no es acto ni pensamiento” (CC 144).

Como adelanté en el capítulo anterior, Levinas desarrolla sistemáticamente su modo de pensar tomando distancia de lo que llama “ontología” o nociones equivalentes. Más aún: “La ontología, como filosofía primera que no cuestiona al Mismo, es una filosofía de la injusticia... El *ser* antes que el *ente*, la ontología antes que la metafísica, es la libertad (aunque en la teoría) antes que la justicia. Es un movimiento en el Mismo antes que la obligación

frente al Otro” (TI 71). Desde esta obra, la metafísica es ante todo ética³⁵.

Vale la pena detenerse reflexivamente en algunos de estos conceptos, los más frecuentes sobre el tema de la alteridad.

Revelación de todo otro

Comparando con otros autores, entre ellos Hegel, escribe Levinas: “Para mí: el lenguaje *–es* el *Ansprechen* –la invocación. El reconocimiento del prójimo [*autrui*] como tal –La enseñanza que no es mayéutica” (NPD 415; ver abajo TI 96 y TI 207). Y sigue: “El único contenido de la revelación es la misma revelación; la presencia del Otro” (NPD 419).

“Revelación –un don que yo no me he donado... Un pasado que no estuvo presente. O la palabra del Otro que es prójimo [*Autrui*]” (NPD 443sv.).

Levinas insiste: “La esencia del lenguaje: un pensamiento recibido desde fuera” (NPD 460). El lenguaje instaaura una relación que es “la *revelación* del Otro” (TI 96). “Lo trascendente... es rostro; su revelación es la Palabra” (TI 207). Y más tarde afirma: “El lenguaje es la morada del ser” (HOH 25). “La esencia del lenguaje... consiste en hacer brillar, más allá del dato, al ser en

35 Al respecto, me permito mencionar a Aristóteles, quien considero es en esta concepción, antecesor de Levinas. En la “Ética a Nicómaco” afirma que «la finalidad no es el conocimiento, sino la praxis» (o sea, la interacción teoría – práctica): *to télos estin ou gnosis, allá praxis*; I, 3,6; Ib. IX, 7, 1168 a 3-9; X, 7, 1177 a 31.

su conjunto. El dato tomaría una significación a partir de esta totalidad” (HOH 26).

El amor en la alteridad

La acentuación de la alteridad nos lleva al amor: “La dualidad y el misterio del prójimo – es el fondo mismo del amor... el ego no se define fuera del amor [que hay] en mí” (CC 114).

“En el amor lo esencial no es que hay unión de dos seres, sino que hay dos” (CC 119).

Un texto decisivo en esta reflexión es el que afirma enfáticamente el nexo entre el amor a Dios y el amor a los seres humanos:

“¿Amar a Dios? ¿Qué significa eso? De las tres relaciones –el hombre que ama a Dios, Dios que ama al hombre, el hombre que ama al hombre– para el judaísmo es de la última de la que hay que partir. Es en mi revuelta contra la miseria del prójimo que yo he amado a Dios... Conocemos el capítulo 58 de Isaías donde el verdadero culto consiste en dar a los pobres lo que se les debe. ¡Lo que se les debe, no caridad!³⁶ Y devolver a los pobres lo que se les debe, hacer justicia, es amar. El pobre es nuestra carne... Dios que ama al pobre y al forastero, en el Deuteronomio –no es decir su atributo, sino definirlo esencialmente” (NPD 352-353; confieso que no me es posible olvidar 1 Juan 4,11-12.20).

36 Levinas se refiere al uso habitual de este término (limosna ocasional), no a su origen etimológico.

Con otros términos, escribe Levinas: “La metafísica o relación con el Otro se cumple como servicio y como hospitalidad” (TI 304)

Comenta Catherine Chalier que “el rostro ocupa un lugar determinante” en la obra de Levinas “porque él piensa que «Dios viene a la idea» en el cara a cara con el prójimo” (CCh, p. 95).

No puede entonces sorprender que Levinas afirme: “La filosofía: sabiduría del amor al servicio del amor” (OMS 242).

Prioridad del otro

Encontramos señalamientos importantes sobre este énfasis, tan ligado al pensamiento bíblico: “La superioridad del Otro en relación a mí consiste en mi apelación a él para que me mande [*commandé*] –pero también para que él me mande mandarlo. Situación de Nosotros. Ella se da en el lenguaje... No hay acción en favor del prójimo sin que él sea asociado” (NPD 440).

Más tarde lo expresa con mayor precisión: “En el discurso me expongo a la interrogación del Otro [que] me engendra en la responsabilidad... Ser atento es reconocer el señorío del Otro, recibir su mandato o, más exactamente, recibir de él el mandato de mandar” (TI 196).

“El prójimo como *otro* no se deja preceder por ningún precursor... El prójimo, *primer venido*, me concierne por vez primera, aun cuando fuese un viejo conocido, un viejo amigo, un viejo amor implicado desde hace mucho tiempo en el tejido de mis relaciones sociales... El prójimo me concierne a través de su exclusiva singularidad sin aparecer...

El prójimo me concierne antes de toda asunción, antes de todo compromiso consentido o rechazado... Me ordena antes de ser reconocido... El prójimo es hermano” (OMS 147s.). Como ya anuncié, los diversos términos interactúan.

“El rostro del prójimo significa para mí una responsabilidad irrecusable que antecede a todo consentimiento libre, a todo pacto, a todo contrato” (OMS 150).

“Cara-a-cara³⁷: la noción de rostro se impone aquí... El rostro... insta una proximidad diferente de la que regula la síntesis integradora de los datos «en» un mundo, de las partes «en» un todo” (DQVI 256).

“La proximidad no es un estado, un reposo, sino que es precisamente inquietud, no-lugar... siempre proximidad de un modo insuficiente... «Jamás demasiado cerca», la proximidad no queda fijada a una estructura, sino que, cuando se representa en la exigencia de la justicia como reversible, recae en simple relación... Ella llega a su *punto superlativo* como *mi* inquietud que no cesa, se convierte en única y desde ese momento uno olvida la reciprocidad como si se tratase de un amor del que no se espera correspondencia” (OMS 142).

37 “Cara-a-cara” se inspira en el hebreo *panim al panim*. *Panim* es el término que subyace al de “rostro”.

Obra, acto, don

No retorno, generosidad radical, gratuidad, renuncia a ser correspondido: términos continuamente utilizados por Levinas, que indican el sentido más profundo –especialmente en esta época en que el mundo está tan necesitado de ello– del don y de la ética.

“La relación con el prójimo no tiene la estructura abstracta de la coexistencia –sino que es el hecho de dar. El prójimo no es para mí –el *alter ego*– es el pobre... La simpatía –es la simpatía con el pobre / La Biblia habla constantemente del pobre, de la viuda y del huérfano – Estas dos nociones añaden a la idea de la miseria material, la miseria del abandono y del desamparo” (NPD 387).

La actitud de donación es fundamental: “Recibir y dar –características ontológicas del Yo (*Moi*), fuera de la pasividad y de la actividad” (NPD 437)... “Dar = relación interpersonal por excelencia” (NPD 438, <171>)... “Yo = yo doy al Otro... Yo [*moi*] = el que da” (NPD 438).

En otros términos: “El hombre no aborda a otro de frente sino para una obra” (NPD 424sv.). Y acerca del tema de la obra, las páginas que siguen son fundamentales:

“La Obra pensada radicalmente es un movimiento del Mismo hacia el Otro que no retorna jamás al Mismo. La Obra pensada a fondo exige una generosidad radical del movimiento que va en el Mismo hacia el Otro. Exige, por lo tanto, ingratitud del Otro³⁸. La gratitud sería precisamente el retorno del movimiento

38 En otros términos, la gratuidad del Yo.

a su origen” (HOH 50)... “En tanto que orientación absoluta hacia el Otro —en tanto que sentido— la obra sólo es posible en la paciencia, la que, llevada hasta sus últimas consecuencias, significa, para el Agente: renunciar a ser contemporáneo de la conclusión, actuar sin entrar en la Tierra Prometida” (HOH 51)... “La Obra... es el ser-para-más—allá-de-mi—muerte” (HOH 51s).

Una postura ética: servir

Ya he comentado el constante recurso de Levinas a la Escritura. Esto es particularmente cierto cuando él acentúa la actitud de servicio.

Comenta Simone Plourde: “La relación ética... funda todas las relaciones que se establecen entre el Yo y el prójimo [aquí, *prochain*]” (SP 89).

Abraham Magendzo, experto chileno en educación, dice al respecto: “La ética para Levinas está más allá del Ser. Se podría decir que después de Auschwitz su preocupación no podía quedar remitida a los ‘modos del ser’, a la ‘comprensión del ser’, sino referir la pregunta a la ética, es decir, a la relación del ser con el Otro, a la responsabilidad con el otro y la otra, al encuentro con el Otro. En otras palabras, mientras que la preocupación central del pensamiento filosófico occidental, siguiendo a Heidegger, es la del Ser, de la totalidad del Ser, Levinas se pregunta por lo que está más allá de la totalidad del Ser, por lo que trasciende, lo que es infinito, exterior; y su respuesta es el Otro. El (ser) del Otro va más allá del Ser”³⁹.

39 *El Ser del Otro: un sustento ético-político para la educación*; Polis [en línea] 15 7 2006; puesto en línea el 26/12/2006; consultado el 04/05)2014.

“Yo estoy ante un ideal moral –lo que, según pienso, no es una existencia en medio de los valores, sino frente al Otro (*Autrui*)” (NPD 456).

“La exterioridad del ser es la moralidad misma” (TI 306; ver arriba TI 67 y TI 71).

Esta afirmación, si bien temprana, se mantiene y se aclara más tarde: “La epifanía de lo absolutamente otro es rostro en el que el Otro me interpela y me significa una orden... Es su sola presencia la que es intimación a responder... En su posición misma es, de un lado al otro, responsabilidad o diaconía, como en el capítulo 53 de Isaías... Ser Yo significa... no poder sustraerse a la responsabilidad... Pero la responsabilidad que vacía al Yo de su imperialismo y de su egoísmo... El Yo ante Otro es infinitamente responsable” (HOH 62).

En este texto, Levinas cita el capítulo 53 del Segundo Isaías, es decir, el cuarto poema del Servidor de Yahvé, “el justo que sufre”, como lo hace en otras partes (ejs.: CC 114, 148 y 179s.). También menciona dos textos del Tercer Isaías: c. 58 (OMS 133) y c. 65 (OMS 228).- Es muy posible que el texto de Isaías 53 haya marcado la obra de Levinas por su larga experiencia de la cautividad, que permitió al judaísmo familiarizarse con la figura del Servidor de Dios, que en la Biblia hebrea es el culmen de la visión del pobre, y en los evangelios es con frecuencia referida a Jesús⁴⁰.

URL: <http://polis.revues.org/4807>; DOI: 10.4000/polis.4897

40 Tendremos oportunidad de verlo en la segunda parte, pero vale la pena mencionar sobre todo a Mateo: 12,15-21 (Isaías 42,1-4, citado largamente); 8,16-17 (Isaías 53,4, citado expresamente); 20,28 (Is. 53,11s.); y 26,28 (Isaías 53,12). Tras Marcos 14,65 y quizá de 15,15-20

“La moral no pertenece a la Cultura: permite juzgarla, descubre la dimensión de la altura. La altura ordena el ser... introduce un sentido en el ser” (HOH 68). Ello muestra el valor superior de la ética.

“La Relación en la que el Yo (*Je*) encuentra al Tú (*Tu*) es el lugar y la circunstancia originales del advenimiento ético... Lo concreto del Bien es el valer del otro hombre” (DQVI 237).

“Responsabilidad que no es privación del saber, de la comprensión, de la captura y de la presión, sino proximidad ética, en lo que tiene de irreductible al saber, en su sociabilidad” (DQVI 262).

“*No matarás*”, expresión del otro

La ética se expresa particularmente en la responsabilidad del Yo ante el hecho decisivo de la muerte, y más exactamente, del asesinato, que —más allá de su discreción— marcó fuertemente a Levinas durante la *shoah*, terrible experiencia de exterminio, que en *Entre nous*, texto de 1991, considera “inexplicable” (EN 114; cf CCh 52).

La indefensión del rostro —noción que trabajaremos más adelante— hace decir a Chaliier que “esta ausencia de protección se impone a quien lo mira, a la vez como una invitación al asesinato

puede leerse Isaías 50,6; y Marcos 15,27 tiene una alusión a Isaías 53,12. Cabe indicar que es el texto que más se aproxima a una verdadera comprensión de la acción de Dios frente a los “otros”, y en ese sentido —si bien no es lo que piensa Levinas— al hecho de la encarnación, central para la fe cristiana.

y como una interdicción absoluta de ceder a esa tentación” (CCh, p. 92).

En efecto, afirma Levinas: “La relación metafísica no es posible sino como relación ética. Si la imposibilidad de matar fuese simplemente una imposibilidad real —el prójimo sería una resistencia— y por consiguiente sería meramente comprendido, es decir, entraría en mí por su concepto —como la sola naturaleza. El hecho de que el prójimo resista a mi asesinato éticamente, no es como una fuerza, sino como rostro —lleva a cabo mi relación con lo exterior” (NPD 367). Es claro que, según Levinas, el “otro” jamás es objeto.

En el libro capital de 1959, la “resistencia” recibe su calificación propia: “Este Infinito, más fuerte que el homicidio, ya nos resiste en su rostro, y su rostro, que es la expresión original, es la primera palabra: «no matarás»... Paraliza el poder con su resistencia infinita al homicidio... la resistencia del que no presenta resistencia: la resistencia ética” (TI 212). Más todavía: “El principio «no matarás», significación misma del rostro” (TI 271s.). Se trata, claramente, del 5º mandamiento del Sinaí.

“Cuestionamiento de mi derecho al ser que ya es mi responsabilidad por la muerte del otro (autrui)” (DQVI 270; sigo la traducción de la edición castellana).

Pero hay que ir más allá de ese nivel de responsabilidad: “La responsabilidad para con el otro hombre, la imposibilidad de dejarlo

solo en el misterio de la muerte es, de una forma concreta... la suscepción del don último de morir por el otro" (DQVI 260)⁴¹.

Pienso que lo recién dicho va más allá de la experiencia de las grandes guerras del siglo XX y de la *shoah*. En las condiciones históricas de la humanidad actual, el imperativo absoluto del "No matarás" debe estar presente en la ética universal, pues exhorta a no dejar morir ni siquiera por la "muerte lenta" del hambre y la enfermedad, y se expresa positivamente en "busquen el bien y no el mal" y el "hagan reinar la justicia" (Amós, 5,14-15; también en los vv. 4-6 y 24 del mismo capítulo; en Jeremías 22,15-16, y en los Salmos 33,15 y 36,27).

B) LOS OTROS: POBRES Y SUFRIENTES

Para un ser humano, todo otro ser humano es "otro". Se trata, sí, de una categoría universal, y no una abstracción. Pero lo son fundamentalmente los "pobres", los que carecen de lo necesario para una vida digna, los que sufren; y en los primeros textos Levinas trata frecuentemente de las viudas, los huérfanos y los forasteros. Ellos son pobres porque suelen ser personas excluidas de la vida en común; y lo son, también, porque dichas condiciones los hacen en alguna forma "absolutamente otros" o diferentes para cada uno. En el Perú, basta recordar algunas frases frecuentes; por ejemplo, pensemos en "huele a llama", "indio tenía que ser", "negro", "ciudadanos de segunda categoría", etc.

41 Jesús dijo: "No he venido a ser servido, sino a servir" (Marcos 10,45 y paralelos), y más aún: "Nadie tiene mayor amor que el que da la vida por sus amigos" (Juan 15,13).

“En la persecución reencuentro el sentido original del judaísmo, su emoción inicial. No cualquier persecución – persecución absoluta, que persigue al *ser* [être] en todas partes para encerrarlo en el hecho desnudo de su existencia. Y es allí también (cap. 53, Isaías) –en este desánimo que nadie podría comprender– donde se revela la presencia divina... revelación de orden diferente al orden natural – real pese a todos los fracasos en el orden natural – embriaguez [*ivresse*] de este sufrimiento inútil, de esta pasividad pura, por la que se convierte como hijo de Dios” (CC 179s.).

A ello se alude en otro texto de los *Carnets*, que acoge elementos comunes con el cristianismo:

“El Héroe peculiar... y el armonioso peculiar. Uno y otro son categorías paganas. A ello se opone una categoría judeo-cristiana: el justo que sufre⁴² –buscar esta categoría a través de las figuras bíblicas– la bondad y la dulzura por ejemplo...” (CC 148).

Desnudez, sufrimiento, miseria, hambre, y otras expresiones como angustia, desánimo, desaliento, desprotección, fracaso, aluden entonces en primer término a la situación de quienes padecieron en los campos de concentración, pero no hay duda de que la intención de Levinas es tener en cuenta toda fragilidad y vulnerabilidad humana. Al respecto, afirmó recientemente el rabino francés David Meier: “La extrema vulnerabilidad del judío durante la *Shoah*, la desnudez absoluta del rostro, se convierte, pues, para Levinas en la metáfora que remite obligatoriamente

42 Vuelve, esta vez discreta, la referencia al cuarto poema del servidor de Yahvé, Isaías 53.

a una ética del otro; referencia obligatoria que la tradición judía clásica, me parece, no había osado hacer” (en CDMP 60).

Más cerca de 1962 que de 1949⁴³, escribe Levinas: “El rostro... se vuelve hacia mí como desnudez y miseria, y así se integra en el mundo por su relación a la que Dios es trascendente (?). Pero su aparición (la del Otro que no es Dios) no es una aparición para mí... La expresión como bondad es bondad para todos, en el Tú que penetra al mundo se anuncian él y ellos... Él mira a todo el mundo. Yo miro a quien mira a todo el mundo” (NPD 437. El signo de interrogación corresponde al texto original).

En la presentación de la edición castellana de *Totalidad e Infinito*, Levinas escribe: “Nuestro libro encuentra la apertura en un movimiento que... es *responsabilidad* por el prójimo... Describe la *epifanía del rostro* como un deshechizamiento del mundo. Pero el rostro en cuanto rostro es la desnudez «del pobre, de la viuda, del huérfano, del extranjero»⁴⁴, y su expresión indica el «no matarás»” (TI 9).

“La desnudez es rostro... se ha vuelto hacia mí... Reconocer a otro es reconocer un hambre” (TI 98). Insiste en la página siguiente: “Reconocer al Otro es... alcanzarlo a través del mundo de las cosas poseídas, pero, simultáneamente, instaurar, por el don la comunidad y la universalidad... Mirada del extranjero, de la viuda, del huérfano y que sólo puedo reconocer al dar o

43 Fechas entre las cuales fueron escritas las *Notes philosophiques diverses*, como informa R. Calin en *Notice sur les NPD*, pp. 225-226.

44 Estrictamente hablando, la Biblia hebrea se refiere a los forasteros que viven en medio del pueblo hebreo (véase por ejemplo, Levítico 19,33s).

negar... pero que pasa necesariamente por la mediación de las cosas” (TI 99s.). Vuelve el tema del dar.

“Poner lo trascendente como extranjero y pobre es no permitir que la relación metafísica con Dios se realice en la ignorancia de los hombres y de las cosas... Aquí lo Trascendente, infinitamente Otro, nos solicita y nos llama... por su miseria en el rostro del Extranjero, de la viuda y del huérfano” (TI 101)... “El Otro permanece infinitamente trascendente, infinitamente extranjero” (TI 208)... “La epifanía del rostro como rostro introduce la humanidad. El rostro en su desnudez de rostro me presenta la indigencia del pobre y del extranjero... (que) se presentan como iguales” (TI 226). La alteridad bien podría llamarse ajenidad, indiferencia. Y leídas desde el Perú, país estadísticamente cristiano, estas anotaciones nos interpelan seriamente.

“Sufrir por el otro es tenerlo al cuidado, soportarlo, estar en su lugar, consumirse por él... misericordia, «conmoción de las entrañas»” (HOH 124s.)⁴⁵.

Para Levinas, hablar de “extranjeros” es decir todas y todos; cada uno es extranjero, extraño, para la inmensa mayoría de las personas. No puede pasarse por alto la explicación que sigue: “Eco del decir permanente de la Biblia: la condición –o la incondición– de extranjeros y de esclavos en el país de Egipto acerca el hombre al prójimo. Los hombres se buscan en su condición de extranjeros.

45 En la nota 6 de esa página habla de *rakhamim* o *rekhem*, que en hebreo significan literalmente “útero”, pero se usan para referirse a la misericordia, gracias al carácter concreto de este idioma. El órgano femenino alberga otras vidas. En la nota 7 Levinas menciona Jeremías 31,20: “entrañas”.

Nadie está en su casa. El recuerdo de esta servidumbre reúne a la humanidad” (HOH 129s.). Años después cita Isaías 58,7: «compartir tu pan con el hambriento, recoger en tu casa a los miserables» (OMS 133).

Antes de la posibilidad de comprender al otro, ante nosotros está “su desnudez de necesitado, el desvalimiento inscrito en su rostro, su rostro como desvalimiento que me asigna como responsable, y por el que únicamente pueden contar para mí sus necesidades... Hay ética cuando el otro me obsesiona o me cuestiona” (DQVI 167)... “Desnudez y desprotección de la expresión como tal, es decir, exposición extrema, propiamente indefensión” (DQVI 258). Como, en la experiencia de Levinas, ocurrió durante el nazismo.

Para concluir este acápite, es interesante una reflexión de orden práctico que hace C. del Mastro: “Cuando el considerado como insignificante en una sociedad es confrontado a distintos relatos e imágenes de su sufrimiento y de esperanza, (re)significa creativamente su propia vulnerabilidad, es capaz de insertarla en el relato de una [su] vida y encuentra, así, márgenes de autonomía y de desarrollo de sus capacidades para hacer frente a dicha vulnerabilidad” (CDMP 81).

C) LO ESCRITO, LA ENSEÑANZA, EL DECIR

Hasta aproximadamente 1960, encontramos sobre estos temas abundantes textos de las *Notes Philosophiques diverses*:

“Lo escrito abre la perspectiva de la historia... lo escrito nos sigue hablando: la historia de la que somos tema (*objet*) nos deja la posibilidad de responder, nos deja libres” (NPD 300).

“Existe una institución que está más allá de las instituciones: allí donde se aprende a leer los escritos y donde el reporte oral aparece como la condición de los Escritos: la Escuela⁴⁶. Allí el mundo de la historia está suspendido al *logos...*” (NPD 316)⁴⁷. Levinas se refiere al valor de la tradición *viva* en el judaísmo, y en concreto a la relación instaurada entre el escrito y el alumno, por mediación del maestro. Y, más allá del judaísmo, esta relación resulta fundamental en nuestro tiempo.

“Escribir: hablar al ausente.- Yo no me sirvo del libro: él me habla. / Mirar una cosa que no es una cosa – leer / La realidad no me habla sin golpearme –realidad para ser libres... Porque realidad = anterioridad“ (NPD 317). “Pensar –tener conciencia– no es ser para sí ni en sí, ni fuera de sí –sino para el otro. En la medida en que pensar –es proceder por pregunta (*question*) y respuesta” (NPD 357).

“Relación personal... no es acuerdo –sino exponerse a la pregunta– ¿Qué es la pregunta? –pedir ayuda; pedir ayuda para sí = pensar... Para pensar –es decir para pasar de la afirmación a la pregunta– es necesario reportarse al rostro del otro a quien se puede plantear la pregunta... El dato se hace problema por la relación con el prójimo... La pregunta del alumno es absoluta (*absolue*) –ella solicita ayuda– ella se dirige al prójimo. Hay así insuficiencia en el pensamiento que se detiene –en la afirmación” (NPD 358-360).

46 Levinas se refiere sobre todo a la experiencia en la Escuela Normal Israelita de París.

47 Sobre estos temas encontramos anotaciones valiosas en la tesis de Maestría en Filosofía de Cesare del Mastro, *La Métaphore chez Levinas. Une philosophie de la vulnérabilité* (Lessius, Bruselas, 2012).

“La razón es enseñanza. Nos viene del pasado, pero de un pasado absolutamente anterior a mí que no es reminiscencia - sino enseñanza. El hecho de ser anterior a mí –de no ser para mí un recuerdo– de un pasado antes que mi pasado y [venir] por consiguiente de un maestro – es lo esencial de la razón. *A priori. Mibi prius et non solum experientiae prius*“ (NPD 368).

“El escrito –es la ausencia del pensador, es la letra. El pensamiento está en lucha con[tra] la letra. Precisamente tradición: presencia de un maestro que lucha con la letra... ¿Qué es la tradición? – Pensamiento inseparable de quien piensa – enseñanza oral... La tradición o la enseñanza oral es la única posibilidad de crear la simultaneidad de la verdad” (NPD 457).

Como ya quedó dicho, en estos textos Levinas se refiere a su experiencia en la sinagoga y en la Escuela Normal Israelita Oriental de París, donde trabajó antes y después de la Segunda Guerra. Él se refiere a la exégesis o, más exactamente, a la interpretación. Entre nosotros, más allá de la hermenéutica especializada de la Escritura, tenemos el intercambio constante en los círculos bíblicos y en las comunidades eclesiales de base (CEBs); pero también se puede dar en toda experiencia de aprendizaje mutuo: grupos de debate y de educación no-formal, algunas escuelas, algunas clases universitarias.

“El maestro, más que el propio pensamiento, es la condición del pensamiento. Pensar –es pensar entre dos, lo que no quiere decir dialogar– ¡desnivel! Necesidad de interpretación (así Heidegger), pero por un maestro (lo que no es de Heidegger)” (NPD, 458).

El tema vuelve en *Totalidad e Infinito*: “El Otro no se me opone como otra libertad... Su alteridad se manifiesta en un señorío que no conquista, sino que enseña” (TI 189). “La enseñanza del Yo por el Otro crea la razón” (TI 263).

Más allá de la experiencia señalada, el tema del lenguaje continúa —utilizando otros términos— en *De otro modo que ser*:

La relación entre el Decir y lo dicho

Como se ha visto, el Decir es una de las acepciones del término hebreo *dabar*, con su doble sentido de acción y palabra. Su vínculo con el lenguaje es claro. Ello se manifiesta en *De otro modo que ser*: “La significación del Decir va más allá de lo Dicho; no es la ontología quien suscita al sujeto parlante. Por el contrario, es la significación del Decir, que va más allá de la esencia reunida en lo Dicho, la que podrá justificar la exposición del ser o la ontología” (OMS 87s.).

“La responsabilidad para con el otro es precisamente un Decir antes de todo Dicho... Es esta una empresa que la propia Ética exige en su *Decir* de responsabilidad” (OMS 95).

“Lo *Dicho* no viene a añadirse a un saber previo, sino que es la actividad más profunda del saber... lo *más allá* de lo sensible dentro de la intuición y lo *más allá* de la intuición dentro de la idea” (OMS 118).

D) LA RESPONSABILIDAD, CONDICIÓN DE LA LIBERTAD

Sin identidad (1970), el tercer artículo editado en *Humanismo del otro hombre*, se abre con una frase del Talmud de Babilonia, que permite introducir este tema: «Si yo no respondo de mí, ¿quién responderá de mí? Pero si sólo respondo de mí, ¿soy aún yo?» (HOH 112).

El rostro

Bíblicamente, “rostro” (*panim*) es una noción importante en los escritos bíblicos. Se refiere tanto a Dios como a los seres humanos. La idea es que la realidad interior se manifiesta de algún modo. De allí que Levinas diga: “El rostro... es la no-violencia por excelencia, porque en lugar de herir mi libertad, la llama a la responsabilidad y la instauro... La relación con el Otro como relación con su trascendencia... introduce en mí lo que no estaba en mí. Pero esta «acción» sobre mi libertad pone fin a la violencia y a la contingencia y, en este sentido también instauro la Razón” (TI 216s.).

Entramos así a un tema que tiene una gran complejidad en el conjunto del pensamiento de Levinas.

La responsabilidad funda la libertad

Cesare del Mastro nos introduce gracias a un breve texto de Levinas: “El acontecimiento de la creación precede a la libertad” (del Mastro, 140; *Les Enseignements*, 2011, 184-185).

En efecto, se trata de una constante en nuestro autor, vinculada con la primacía del otro en la relación:

“La responsabilidad no reposa sobre la libertad, ella funda la libertad bajo la única forma que le es posible a un ser (*être*) en relación y que permanece absoluto en el seno de la relación” (NPD 257).

En *Totalidad e Infinito* el tema se aclara, gracias a un texto al que ya hemos aludido: “La ontología, como filosofía primera que no cuestiona al Mismo, es una filosofía de la injusticia... El *ser* antes que el *ente*, la ontología antes que la metafísica, es la libertad (aunque en la teoría) antes que la justicia. Es un movimiento en el Mismo antes que la obligación frente al Otro” (TI 71).

“Recibir al Otro es cuestionar mi libertad” (TI 108)... “El Otro se impone como una exigencia que domina esta libertad” (TI 109). “La presencia del Otro –heteronomía privilegiada– no dificulta la libertad, la inviste”, le da valor (TI 110s.).

“Responsabilidad cuya entrada en el ser no puede efectuarse más que sin elección (...) porque precede a la pareja libertad y no-libertad... Instauración de un ser que no es *para sí*, que es *para todos*, que es a su vez ser y desinterés; el *para sí* significa conciencia de sí; el *para todos* significa responsabilidad para con los otros, soporte del universo... es la propia fraternidad humana anterior a la libertad” (OMS 185).

La responsabilidad *se da en nosotros*, es un hecho ontológicamente anterior y más hondo que la libertad. Cuando se ejerce la responsabilidad, entonces la libertad *ocurre*.

En referencia al título de la última obra aquí mencionada, dice nuestro autor: “Es por el Otro por lo que la novedad significa en el ser lo *de otro modo que ser*. Sin la proximidad del otro en su rostro, todo se absorbe, se diluye, se solidifica en el ser” (OMS 263).

Se necesita comprender el ser a partir de “lo otro que el ser”, el ser que adquiere una hondura mayor al estar en relación: “Pasarse a lo otro que el ser, de otro modo que ser. No ser de otro modo, sino *de otro modo que ser*... El ser y el no-ser se esclarecen mutuamente” (OMS 45). “El presente estudio intenta no pensar la proximidad en función del ser; lo de *otro modo que ser*, que ciertamente se extiende en el ser, difiere absolutamente de la esencia (...) [el ser] adquiere su justo sentido a partir de la proximidad que él adquiere” (OMS 61).

Nuestro autor no duda en usar un lenguaje provocador: “¡Lo Otro convocando a lo Mismo en lo más profundo de sí mismo! Heteronomía de la libertad que los griegos no nos han enseñado” (DQVI 54s.)... “Responsabilidad por los otros en una medida tal que no me guardo nada para mí” (DQVI 130). Chaliier comenta que Levinas introduce “un principio de heteronomía en las fuentes vivas de la moralidad: la presencia del otro” (CCh, p. 63)

“Lo mismo entregado a lo Otro: sentimiento ético, sociabilidad que es proximidad o fraternidad, que no es síntesis. Responsabilidad para con el otro, para el recién llegado con la desnudez de su rostro... pura gratuidad para con la alteridad” (DQVI 263).

“El Bien no se ofrece a la libertad, sino que me ha elegido antes de que yo lo elija... Pero la subjetividad, que no tiene tiempo para elegir el Bien... ve reconquistar de modo excepcional esta

no-libertad por medio de la bondad del Bien” (OMS 55). En la n. 7 de esta misma página (OMS 55) encontramos una aclaración importante a este respecto: ”El Bien cualifica la libertad”.

“*Des-inter-esse* ⁴⁸ es una expresión intencional que se relaciona con este tema de la responsabilidad. Se trata “de *des-interesamiento*, un «de otro modo que ser» convirtiéndose «para el otro» (...) es el compromiso el que supone el Decir” (OMS 104).

“Ser sí mismo, de otro modo que ser, des-interesarse, es cargar con la miseria y el fallo del otro e incluso con la responsabilidad que el otro pueda tener respecto a mí. Ser sí mismo –condición de rehén– es tener siempre un grado de responsabilidad superior, la responsabilidad respecto a la responsabilidad del otro” (OMS 187).

“Trascender al ser bajo las especies del desinteresamiento” (DQVI 34)

“Des-interesamiento [*sic*] que se manifiesta bajo el aspecto de la relación con el otro (*autrui*), bajo el aspecto de la humanidad del hombre... como juicio justo” (DQVI 36)

48 “*Inter-és*, como derivado de *inter-esse*, para Levinas pone de relieve el matiz específicamente ontológico de un ser que está especialmente interesado en ser y a quien le va la vida en ello. Por eso, cuando Levinas plantea otro-modo-de-ser, el término que emplea es el de *des-inter-esamiento*” (Nota del traductor en DQVI 11).

«Heme aquí»

La expresión, que corresponde al hebreo *binneni*, es la respuesta reiterada en las Escrituras al llamado⁴⁹. Para Levinas, es un frecuente enunciado de la responsabilidad asumida.

En las obras tardías, la responsabilidad demanda una respuesta personal total, inmediata: “La responsabilidad para con el otro... que precede en él [el Sujeto] a la esencia (...) El término *Yo* significa *heme aquí*, respondiendo de todo y de todos” (OMS 183).

“«Antes que me llamen, yo responderé»” (OMS 228). Esta cita, tomada de Isaías 65,24, vincula estrechamente el “heme aquí” con la responsabilidad. Así también: “para responder con su responsabilidad: *yo*, es decir, *heme aquí para los otros*” (OMS 266).

“Heme aquí” es más que “yo” (DQVI 156s.), lo que se aclara poco después: “Lo que el otro puede hacer por mí es asunto suyo... Asunto mío es mi responsabilidad y mi sustitución inscrita en mi yo, inscrita como yo [*moi*]” (DQVI 158).

La no-indiferencia

Un párrafo algo tardío puede servirnos de ingreso a este tema, del que el mundo actual tiene una urgente necesidad, por la llamada “cultura de la indiferencia”⁵⁰. Dice Levinas: “Esta *diferencia*

49 Génesis 22,1.11; Éxodo 3,3; 1 Samuel 3,4.6.8; Isaías 6,8; Lucas 1,26-38, y Hebreos 10,8-10, que interpreta cristológicamente el Salmo 40,7-9.

50 El 13 de septiembre del 2016, predicando durante su Misa en Santa Marta, el Papa Francisco dijo: «Estamos acostumbrados a una cultura

en la proximidad entre el uno y el otro, entre yo y el prójimo se vuelve *no-indiferencia* precisamente en mi responsabilidad... No-indiferencia de la responsabilidad hasta la substitución del prójimo –¡fuente de toda compasión!–, responsabilidad incluso por el ultraje que el otro... me inflige, por la persecución con la que acosa antes de cualquier intención” (OMS 246).

Veamos la reiteración de esta aparente paradoja en los diferentes textos:

“Orientación sin retorno = gratuidad de la iniciativa y recursos infinitos en el sujeto en tanto que sujeto... Orientación sin retorno = no reciprocidad al dar lo que solicita el rostro... Término de orientación absoluto = rostro presente en persona. Fuente de sentido – el prójimo (*Autrui*)” (NPD 264).

En el prefacio a *Humanismo del otro hombre* podemos leer: “el-uno-para-el-otro en tanto que el-uno-guardián-de-su-hermano, en tanto que el-uno-responsable-del-otro. Entre el uno que soy yo y el otro del cual respondo, se abre una diferencia sin fondo que es también la no-in-diferencia de la responsabilidad, significancia de la significación” (HOH 12). Probablemente, “significancia” indica aquí “valor”.

“La diferencia que se abre entre el yo y el sí mismo... es una no-indiferencia fundamental con respecto a los hombres”. Inmediatamente después la afirmación se acentúa: “El hombre libre

de la indiferencia y tenemos que trabajar y pedir la gracia de realizar una cultura del encuentro”. Su insistencia en la actitud generalizada de indiferencia es grande.

está consagrado al prójimo, nadie puede salvarse sin los otros” (HOH 130).

El énfasis persiste en los textos tardíos: “El rostro del prójimo me obsesiona... «Me mira», todo en él me mira, nada me es indiferente” (OMS 156). “Mi responsabilidad por el otro es precisamente la no-indiferencia de esta diferencia” (DQVI 126).

E) TRASCENDENCIA Y SENTIDO

Pasamos a temas más complejos, imprescindibles para entender a cabalidad la hondura de la alteridad ética y la relación con el Otro.

Para Levinas, la trascendencia se expresa como un “más allá” permanente. La Verdad existe, sin duda, pero la realidad misma y la palabra que la expresa nos supera y nos lleva hacia adelante.

Anterioridad, an-arquía, huella

Veamos un texto particularmente duro: “El sentido es el hecho mismo de que el ser está orientado – que hay Acción o Vida. El sentido, es el sentido de la vida... Lo que da sentido a la vida, es lo que está por encima de la vida... Estar enteramente orientado, es actuar sin buscar ser contemporáneo del éxito del acto. Aquello hacia lo cual el ser está absolutamente orientado = lo Infinito revelado en la Altura, etc., etc.... El sentido exige a la vez, la acción garantizada en su cumplimiento y sustraída a toda recompensa –a toda contemporaneidad –y por consiguiente un Dios irrevelado o revelado en la ingratitud: rostro de Otro. En cuanto a Dios: huella, pasado, eternidad” (NPD 353s.).

Expresiones como revelación y don han estado ya presentes en estas páginas, mas ahora es necesario concentrarse en ellas. Pero antes de seguir adelante, conviene relacionarlas con el carácter ético del pensamiento levinasiano, y afirmar que si lo ético caracteriza la obra de Levinas, es innegable que la responsabilidad hasta la sustitución, la no-indiferencia, etc., le vienen al Yo de “más arriba”, de “lo exterior”. Dicho de otro modo, el *don* que procede del Otro anticipa en el ser del Yo la *exigencia* ética.

Veamos los textos que ponen en evidencia esta afirmación:

“No hay antes vida que reciba después un sentido. La vida está orientada de entrada” (NPD 263).

“El rostro no es un signo de lo Irrevelado o del Infinito, sino su huella. El rostro tiene un sentido, porque él es la huella. La huella en el rostro = futuro más allá del futuro. Fenomenología de la huella: verdadera relación con la trascendencia... En el rostro, el pasado es futuro. Es siempre pasado y siempre futuro. Eternidad que no es un residuo del tiempo. Proximidad y jamás coincidencia – acercamiento... Su no satisfacción es su excelencia” (NPD 264s.).

“Un don tiene sentido en tanto que signo no de otro don sino de un Otro absolutamente” (NPD 284).

“La significación –lo inteligible– consiste, para el ser, en mostrarse en su simplicidad no-histórica, en su desnudez absolutamente incalificable e irreductible, en existir «antes» de la historia y «antes» de la cultura” (HOH 71). La creación es ontológicamente anterior al Yo y –por tanto– le es prioritaria. El Otro ejerce sobre el Yo o Mismo una exigencia personal, an-árquica.

“La huella de un pasado en el rostro no es la ausencia de algo aún no-revelado, sino la an-arquía [sic] de lo que jamás ha sido presente, de un infinito que ordena en el rostro del Otro” (OMS 162).

Se precisa una afirmación anterior: “El sentido que no se mide por el ser y el no ser, sino el ser que, por el contrario, se determina a partir del sentido” (OMS 203).

Levinas formula aquí una pregunta retórica: “¿No está tal significación guiada por la estructura del uno-para-el-otro inscrita en la fraternidad humana, en el uno-guardián-de-su-hermano, en el uno-responsable-del-otro, que sería el uno-para-el-otro por excelencia?” (OMS 246).

Pero Levinas hace una aclaración a lo que se viene diciendo, que volverá a aparecer cuando tratemos de la alteridad social: “Ciertamente mi responsabilidad respecto a todos puede y debe manifestarse también limitándose; pero ese es otro tema. El yo puede ser llamado en nombre de esta responsabilidad ilimitada a ocuparse también de sí mismo” (OMS 201).

Infinito, subjetividad

Como se anticipó, Levinas rechaza la noción hegeliana de “totalidad”, según la cual cada autoconciencia permanece aislada, por los varios obstáculos (estoicismo, escepticismo, cristianismo) para lograr el mutuo reconocimiento. Por el contrario, propone la idea de “infinito”, ya que el “otro” nos altera, nos conmociona, y lo hace *ad infinitum*.

“Yo pongo al infinito como mi interlocutor⁵¹. Hablar a alguien –es decir, hablarle y escucharle –es irreductible a la acción y al conocimiento. Esa es precisamente la relación que sostengo con el infinito, sin limitarlo. El infinito es Tú. El infinito es sociedad y no universalidad impersonal” (NPD 473).

“Indicamos el sentido general de esta obra percibiendo en el rostro la epifanía del Infinito. La relación social esencialmente caracterizada por la no-reciprocidad de las relaciones humanas... Allí se cumple el acercamiento de lo Infinito –aunque este acercamiento se sitúa en relación a lo infinito, consiste en liberarse de toda situación, es decir, en acceder al Otro, no condicionado por su civilización. El acercamiento de lo Infinito es ético” (NPD 317).

Paulatinamente, se comprenderá que en los textos que siguen no se entiende «subjetividad» como intersubjetividad, sino como el efecto de la alteridad en el Mismo: “El Sí mismo es Sujeto; está bajo el peso del universo como responsable de todo” (OMS 185; abajo, ver OMS 72).

“Este libro se presenta... como una defensa de la subjetividad... como fundada en la idea de infinito. Procederá distinguiendo entre la idea de la totalidad y la idea de lo infinito y afirmando el primado filosófico de la idea de lo infinito. Habrá de referir cómo lo infinito se produce en la relación del Mismo con lo Otro... Este libro presentará la subjetividad, recibiendo al Otro, como hospitalidad” (*Totalidad e Infinito*, 52).

51 Levinas no se refiere a sí mismo, sino a todo Yo que habla.

“Lo individual y lo personal son necesarios para que lo Infinito pueda producirse como infinito” (TI 231). “Lo infinito de la responsabilidad no traduce su inmensidad actual, sino un crecimiento de la responsabilidad a medida que se asume; los deberes se extienden a medida que son cumplidos” (TI 258).

La explicación que sigue me parece necesaria: “A causa de este acrecentamiento inasimilable, a causa de este más allá, hemos llamado a la relación que une el Yo y el Otro idea de lo Infinito... La idea de lo Infinito es Deseo” (HOH 63). Volveremos sobre el tema del Deseo.

“La subjetividad del sujeto que se acerca es, por tanto, preliminar, an-árquica, anterior a la conciencia, una implicación, una aceptación en la fraternidad... nosotros la llamamos *significancia*” (OMS 143)... “La significación propia de la subjetividad es la proximidad, pero la proximidad es la significancia misma de la significación, la misma instauración del uno-para-el-otro, la instauración del sentido que toda significación tematizada refleja en el ser” (OMS 146).

Con esta terminología, nuestro autor alude a la persistente sensación humana de inacabamiento. “El infinito... se distingue de la pura y simple nada por el encargo del prójimo a mi responsabilidad... Su término no es un final. Cuanto más respondo más responsable soy; cuanto más me acerco al prójimo cuya carga tengo, más alejado estoy. Pasivo que se acrecienta, el infinito como infinitación del infinito, como gloria” (OMS 157).

En *De otro modo que ser...* y *De Dios que viene a la idea*, encontramos subtemas importantes que se relacionan con la subjetividad y, más ampliamente, con el sentido y la significación:

Condición de rehén

Volviendo sobre un tema bíblico antes mencionado, Levinas se opone a todo solipsismo o indiferencia: “¿Por qué me concierne el otro?... ¿Soy yo acaso el guardián de mi hermano?⁵² Estas cuestiones sólo tienen sentido si se ha supuesto ya que el Yo sólo tiene cuidado de sí, sólo es cuidado de sí... Es por la condición de rehén como puede haber en el mundo piedad, compasión, perdón y proximidad, incluso lo poco que de ello se encuentra...” (OMS 187s.). El que «substituye» a otros adopta actitudes fundamentales para bien de la humanidad.

Encontramos equivalencias de la subjetividad: abnegación, exposición, alteración, donación:

“No se trata de una abdicación de lo Mismo en tanto que alienado y esclavo del otro, sino de una abnegación de sí mismo en tanto que plenamente responsable del otro... Es un *quid pro quo*, substitución, algo extraordinario que no es engaño ni verdad... La alteridad dentro de la identidad es la identidad de un cuerpo que se expone al otro, que se convierte en algo «para el otro», la posibilidad misma de *dar*” (OMS 126).

52 Es la pregunta de Caín a Yahvé, después de asesinar a su hermano Abel (Génesis 4,9).

“La subjetividad es vulnerabilidad, la subjetividad es sensibilidad. La sensibilidad, toda entera pasividad del Decir... En tanto que exposición al otro, es significación, es la significación misma, el uno-para-el-otro hasta la substitución; pero substitución dentro de la separación, es decir, responsabilidad” (OMS 109).

Levinas muestra los vínculos entre los términos que utiliza:

“La significación, el uno-para-el-otro, la relación con la alteridad, ha sido analizada en esta obra como proximidad; esta proximidad lo ha sido como responsabilidad respecto al otro y la responsabilidad con el otro lo ha sido como substitución. En su subjetividad... el sujeto se ha mostrado como expiación-por-el-otro, condición o incondición de rehén... Este libro interpreta al sujeto como rehén y la subjetividad del sujeto como substitución que rompe con la esencia del ser” (OMS 265).

“Bajo la acusación de todos, la responsabilidad para con todos llega hasta la substitución. El sujeto es rehén... Rodeada de responsabilidad... la subjetividad en sí es el rechazo de sí; lo que quiere decir de modo concreto: acusada de lo que hacen o sufren los otros, responsable de lo que hacen o de lo que sufren. La unicidad de sí es el hecho mismo de llevar la falta del otro” (OMS 180).

G. Petitdemange explica que hay dos aspectos que no se contradicen: “por un lado, la substitución implica un disponer de sí ilimitado... acto último innegablemente, por el cual el Yo renuncia por otro a toda identidad prematura... De otro lado, la substitución no es para nada negación de sí, olvido de la singularidad

por un heroísmo altruista en el que uno se hace olvidadizo de sí mismo; por el contrario, es una intensificación de mi unicidad...” (citado en SP pp. 78-79, n. 100).

“La subjetividad es de golpe substitución... Subjetividad del sujeto en tanto que estar-sujeto-a-todo... en el «heme aquí»⁵³ que es obediencia a la gloria del Infinito que me ordena al Otro” (OMS 222).

“He intentado pasar de la proximidad espacial a la idea de responsabilidad por el otro, que es una «intriga» mucho más compleja que el simple hecho de decir «tú» o de pronunciar un nombre ... He intentado formular la noción —muy extraña en filosofía— de substitución como sentido último de la responsabilidad... Pensar lo Otro-en-lo-Mismo sin pensar lo Otro como Otro Mismo... lo Otro perturba o despierta lo Mismo” (DQVI 140).

Veremos a continuación otro breve sub-tema, que interesa por su significado, y reitera además el valor que Levinas da al Decir.

F) EL DESEO, ANTERIOR AL SER

Simone Plourde propone dos datos a tener en cuenta: “El Deseo trasciende la satisfacción y la insatisfacción... El Deseo se distingue esencialmente de la necesidad” (SP 23).

“Lo infinito en lo finito... se produce como Deseo... como el deseo de lo Infinito que lo deseable suscita, en lugar de satisfacer.

53 En la misma página, nota 11, se cita y explica Isaías 6,8: “Heme aquí” significa “envíame”.

Deseo perfectamente desinteresado: bondad” (TI 74). Se trata de una insaciabilidad interior a cada ser humano.

“La relación con el Otro [consiste]... en ir hacia él por medio del Deseo” (TI 85).

Encontramos una distinción éticamente importante: “El amor platónico no coincide con lo que hemos llamado Deseo. La inmortalidad no es el objetivo del primer movimiento del Deseo, sino el Otro, el Extranjero. Es absolutamente no-egoísta, su nombre es justicia” (TI 86s.).

“El yo puede volverse hacia lo que no le falta... se abre al Deseo” que, como se ha visto, se diferencia de la necesidad... “En el Deseo no hay mordedura sobre el ser, ni saciedad, sino porvenir” (TI 136).

“Lo otro que el Deseo desea, es aún Deseo, la trascendencia trasciende hacia aquel que trasciende (...) La trascendencia —el para el Otro— la bondad correlativa del rostro, funda una relación más profunda: la bondad de la bondad... Aquí el Deseo... se cumple; no al satisfacerse y al declararse así necesidad, sino al trascenderse, al engendrar el Deseo” (TI 279).

En *Humanismo del otro hombre* encontramos una reiteración:

“A un sujeto que se define también por la preocupación de sí y que en la felicidad realiza su para sí mismo, oponemos el deseo del Otro que procede de un ser ya satisfecho y, en este sentido, independiente y que no desea nada para sí... El Deseo de Otro —la socialidad— nace de un ser al que no

le falta nada o, más exactamente, nace más allá de todo lo que puede faltarle o satisfacerle... Lo Deseable no llena mi deseo, sino que lo ahonda, nutriéndome, de alguna manera, de nuevas hambres. El Deseo se revela como bondad” (HOH 55s.).

Pero la tensión entre el amor y el egoísmo permanece:

“La pasividad en la que el Bien es, no se hace eros... Esta exterioridad de la alianza se mantiene precisamente en el esfuerzo que exige la responsabilidad por los otros, tan extraña al eros como al entusiasmo... De aquí viene, en el seno de la sumisión al Bien, la seducción de la irresponsabilidad, la probabilidad del egoísmo en el sujeto responsable de su responsabilidad, es decir el nacimiento mismo del Yo en la voluntad obediente” (HOH 107).

Su oposición a la ontología heideggeriana lo lleva a recalcar el valor del Bien. “La bondad es otra respecto al ser... Reconducir el bien al ser (...) es anular la bondad... La bondad da a la subjetividad su significación irreductible” (OMS 63s.).

“La proximidad del prójimo... se hace deseo que se alimenta de sus hambres o, para usar una palabra gastada, amor, más precioso al alma que la plena posesión de sí por sí” (DQVI 178).

+++++++

Resumo lo que hasta ahora se ha visto, corriendo el riesgo de la simplificación:

A contracorriente del individualismo y de toda exclusión, Levinas subraya la necesidad e importancia del amor gratuito, sin búsqueda de reciprocidad. Esto se basa en la permanente tensión vivida por cada persona entre su individualidad y su sociabilidad. Y si bien es algo difícil de lograr, se ve cada día más necesario, para superar el individualismo generalizado al que nos han conducido una “modernidad” y una “postmodernidad” muy mal entendidas.

El Otro, superior al Mismo o Yo, es prójimo, a quien debo aproximarme. Me trasciende. Me hace ser Yo. La relación con él —de la que depende la significación— me excede. Me demanda responsabilidad, amor, sensibilidad, compromiso, diálogo cara a cara. La relación parte de la desprotección, de la precariedad del Otro —que evidencia la del propio Yo. El *ser* va alcanzando identidad y subjetividad en la substitución.

La significación de cada ser humano procede de la experiencia o revelación del Otro, y en tal sentido es an-árquica; es relación con otro ser, orientación en actos y vida. Funda una ética de no-indiferencia precisamente en el reconocimiento de la diferencia, del des-interesamiento. Es el Bien, que tiene su punto de partida en el “no matarás” (Génesis 4; Éxodo 20,13).

Se trata de una apuesta ética, en el esfuerzo por afirmar prácticamente la total primacía de lo social sobre lo asocial, del ser humano sobre el mero “tener más” y el consumismo, del camino más real hacia la realización humana.

+++++++

G) LA ALTERIDAD SOCIAL

El tema de la alteridad se complementa en la obra de Levinas con el de la alteridad social. Paso a presentarlo.

De la relación interpersonal a la justicia

Comienzo este apartado, que tiene un trasfondo bíblico importante, con algunas aclaraciones de una de sus buenas comentaristas, Simone Plourde:

“La noción de justicia es una de las que han evolucionado en el despliegue de la obra de Levinas. En *Totalidad e Infinito*, la justicia significa la relación ética, la relación con el rostro del Otro (*Autrui*). En *De otro modo que ser*, designa la relación social y con el tercero. Imposible sin la proximidad, la justicia empieza con el tercer hombre“ (SP, p. 107sv.).

La justicia es ciertamente importante, pero se fundamenta en lo que hemos llamada lo alteridad, la relación básica con el otro. “El orden subordinado (*ancillaire*) de la justicia no podría ser soberano: procede íntegramente del desinterés de la responsabilidad ética... El olvido de sí, la responsabilidad de uno-por-el-otro mueven la justicia” (SP, p. 112). “La preocupación por la justicia no contribuye sino a volver visible un rostro invisible, incomparable y único: el Otro (*Autrui*) es de golpe mi prójimo, mi hermano y el hermano de todos los hombres” (SP, p. 113).

De hecho, se puede constatar una continuidad de los textos de Levinas, en el vasto período que va de las *Notes Philosophiques diverses* hasta *Dios que viene a la idea*. Veamos algunos textos:

“Existe todo un universo del que yo no soy sino una parte. Yo no soy el todo. Yo no soy sino uno entre los hermanos... Justicia” (NPD 390).

En esta temática, dos términos se repiten, alternativa o complementariamente: el *tercero* en relación a la justicia: “Mi resistencia empieza cuando el mal que me hace [el otro] se lo hace también a un tercero que es también mi prójimo. El tercero es la fuente de la justicia” (TI 145).

A este texto se puede vincular el que sigue: “Sólo por las obras, el yo llega fuera... La integración en un mundo económico no compromete la interioridad de la que proceden las obras” (TI 193)⁵⁴.

Encontramos en un texto anterior mayor precisión, que alude a la objetividad:

“El diálogo no resume la sociedad –porque no engloba al tercero... El yo se define por la justicia. La relación entre los hombres –no va de mí hacia ti, sino que pasa por ellos. Esa relación con ellos no es posible sino por medio de las relaciones económicas –a través de las cuales los hombres constituyen una totalidad –y solamente a través de la cual [totalidad] la verdadera relación de mí a ti –que es reconocimiento pero también mandato de servir– se hace posible. El hombre no aborda a otro de frente sino por medio de una obra” (NPD 424sv).

54 El término economía y los derivados tienen en la obra de Levinas un sentido distinto y más amplio que el que le damos habitualmente. Puede considerarse equivalente al mundo social.

La presencia de “terceros” abre y hace más compleja la relación con el otro:

“La responsabilidad para con el otro es una inmediatez anterior al problema; es precisamente proximidad. Es turbada y se torna problema desde la entrada del tercero... El tercero es otro distinto que el prójimo, pero es también otro prójimo, es también un prójimo del Otro y no simplemente su semejante... El tercero introduce una contradicción dentro del Decir, cuya significación frente al otro marchaba hasta ahora en un sentido único. Es por sí mismo límite de la responsabilidad, nacimiento de la cuestión: ¿Qué deberé hacer con justicia? Cuestión de conciencia” (OMS 236).

El “tercero” es, en definitiva, el pobre, es decir, los integrantes de la tríada bíblica: “La justicia me conmina a ir más allá de la línea recta de la justicia... Las exigencias infinitas, las de servir al pobre, al extranjero, a la viuda y el huérfano” (TI 259).

La filosofía debe hacerse cargo de la relación de justicia, entendida en *De otro modo que ser* por la relación con la tercera persona:

“El modo de pensar aquí propuesto no significa desconocer el ser ni tampoco tratarlo... de modo desdeñoso... Al contrario, adquiere su justo sentido a partir de la proximidad que él adquiere. En los modos indirectos de la illeidad⁵⁵... se impone el camino que conduce a la tematiza-

55 S. Plourde: “Levinas ha creado el neologismo «Ileidad» –a partir del «él» o del *ille* latino –para designar a esta tercera persona que concierne la Subjetividad sin entrar en unión [*conjonction*] con ella” (SP, p. 127).

ción y a una toma de conciencia; la toma de conciencia está motivada por la presencia de un tercero al lado del prójimo buscado... Se necesita una justicia entre los incomparables... se necesitan tematización, pensamiento, historia y escritura. Pero se necesita comprender el ser a partir de *lo otro que el ser*... La Razón... supone el desinterés, la pasividad o la paciencia... Es este desinterés que, siendo responsabilidad para con el otro, es también responsabilidad para con el tercero. Se perfilan la justicia que compara, reúne y piensa, así como la sincronía del ser y la paz” (OMS 61s.).

“El otro es de golpe el hermano de todos los otros hombres... El prójimo que me obsesiona es ya rostro, comparable e incomparable al mismo tiempo, rostro único y en relación con otros rostros, precisamente visible en la preocupación por la justicia” (OMS 237)... Este texto prosigue con una afirmación imprescindible:

“Aquí la fraternidad precede a la comunidad de género. Mi relación con el otro en tanto que prójimo confiere sentido a mis relaciones con todos los otros. Todas las relaciones humanas, en tanto que humanas, proceden del desinterés... Ello quiere decir de modo concreto y empírico que la justicia no es una legalidad que rige las masas humanas⁵⁶... La justicia es imposible sin que aquel que la dispensa se encuentre dentro de la proximidad... La justicia, la sociedad, el Estado y sus instituciones... todo ello significa

56 Es para mí importante mencionar que en *El diario de un cura rural* (1936), Georges Bernanos, con notoria cultura bíblica, define a la justicia como “*épanouissement de la charité*”, expansión de la caridad, del amor que proviene de Dios.

que nada se escapa al control propio de la responsabilidad del uno para con el otro. Es importante encontrar todas estas formas a partir de la proximidad” (OMS 238).

Es así como “la filosofía sirve a la justicia tratando la diferencia y reduciendo lo tratado a la diferencia. Aporta la equidad en la abnegación del uno para el otro, la justicia en la responsabilidad” (OMS 245).

Por la justicia volvemos a la ética: “Reivindicar la justicia para con el otro hombre, ¿no es volver a la moral? ¡A la moralidad misma de la moral sin contestación posible!” (DQVI 32).

Matices importantes

Alteridad –relación con el otro– y justicia se necesitan mutuamente. Pero ¿qué efecto tiene la intervención del “tercero”, de aquel con quien no se tiene una relación directa, en la relación primera y fundamental con el Otro, expuesta en las páginas anteriores? O bien, ¿qué aporta la justicia a la relación con el otro? Se hace indispensable una mayor precisión: la tercera persona aporta objetividad, una esperada igualdad del Mí con el Otro:

En la justicia se establece una cierta medida o mesura en la desmesura de la relación ética. La exigencia ética, personal, se transforma ante el tercero en exigencia social, normada por la justicia.

Anota al respecto S. Plourde: “Si la responsabilidad ética es subjetividad... la presencia del tercero asegura la objetividad de lo universal y la sabiduría de la justicia... El tercero es quien establece la igualdad entre el Yo (*Moi*) y el Otro” (SP, p. 105). Poco después añade: “La presencia del tercero provoca una incesante

corrección de la asimetría de la responsabilidad ética... La presencia del tercero modera o mesura la responsabilidad, introduce el peso, el cálculo, el juicio, la ecuación en las relaciones interhumanas... La justicia hace de la subjetividad «otra entre los otros» (SP, p. 110)... “Y hay también justicia para mí, retorno del yo ‘como los otros’, de los cuales hay que preocuparse y tomar cuidados. Mi suerte importa” (SP, p. 112; la cita se refiere a OMS 240).

Es importante precisar que, a diferencia de lo que ocurre en la vida política y en la ‘historia de Estados’, “la justicia consiste en hacer de nuevo posible la expresión de que, en la no-reciprocidad, la persona se presente como única” (TI 302).

“El olvido de sí mueve la justicia. Por ello, no carece de importancia saber si el Estado igualitario y justo en el cual el hombre se realiza –Estado que se trata de instituir y, sobre todo, de mantener– procede de una guerra de todos contra todos o bien de la irreductible responsabilidad del uno para con todos” (OMS 239). Se trata de una interrogante que tiene singular interés en nuestros tiempos, caracterizados por enormes y crecientes individualismo y violencia.

Lo dicho deja en claro que el propio Yo está afectado positivamente en esta relación de justicia: “La justicia no se puede establecer a menos que el Yo... siempre en relación no recíproca con el Otro, siempre para-el-Otro, pueda hacerme otro como los otros” (OMS 240).

“De la responsabilidad al problema: tal es el camino. El problema se plantea por la proximidad misma que, por lo demás, existe sin problemas en tanto que inmediatez en

sentido propio. El extraordinario compromiso del Otro frente al tercero invoca el control, la búsqueda de la justicia, la sociedad y el Estado,... y, al margen de la anarquía, la búsqueda de un principio” (OMS 241).

En *De Dios que viene a la idea*, ante una pregunta sobre la posible equívocidad de “justicia” en su obra, Levinas responde:

“Se precisa de un tercero. Sea como fuere, en la relación con el otro estoy siempre en relación con el tercero. Pero éste también es mi prójimo. A partir de ese momento, la proximidad se vuelve problemática: hay que comparar, pensar, pensar, hay que hacer justicia... Toda la recuperación de las Instituciones —y de la misma teoría— de la filosofía y de la fenomenología..., todo ello se hace, en mi opinión, a partir del tercero. La palabra «justicia» está, en efecto, mucho más en el lugar que le corresponde allí donde se requiere no mi «subordinación» al otro, sino la «equidad». Si es necesaria la equidad, son necesarias la comparación y la igualdad... Y por consiguiente, la palabra «justicia» se aplica mucho más a la relación con el tercero que a la relación con el otro.- Pero lo que sucede en realidad es que la relación con el otro nunca es exclusivamente una relación con el otro: desde el principio, en el otro está representado el tercero” (DQVI 142s.).

Una pequeña nota aclaratoria sobre la creación

Debemos tener en cuenta que la sensibilidad respecto a la “naturaleza”, a lo que en el Perú muchos llamamos “madre tierra” o *pachamama*, era mucho menor en 1984, fecha de publicación de la última obra aquí analizada de Levinas, *De Dios que viene a la idea*.

Y eso, pese a la frecuencia con que el tema de la creación y de las relaciones entre el Creador y las creaturas aparece en sus obras.

Excepcionalmente, Levinas afirma: “La humanidad del hombre es fraternalmente solidaria de la creación, es decir, responsable de lo que no ha sido ni su yo ni su obra...” (DQVI 217).

H) EROS Y ALTERIDAD

En la Navidad del 2005, Benedicto XVI publicó su primera encíclica, *Deus est caritas*, cuyo tema central es el amor de Dios, *agápé*. Además de citar el Cantar de los Cantares (ns. 7 y 10) y de recordar, en la nota 7, que el Pseudo Dionisio, en *Los nombres divinos*, “llama a Dios *eros* y *agapé* al mismo tiempo”, el Papa dedica un subcapítulo entero, el segundo de la primera parte, al tema del *eros*⁵⁷ –término que no aparece en el Nuevo Testamento. Pero hay que agregar que la relación entre mujer y varón –que es el tema del Salmo 45, y es empleada al menos metafóricamente en el mismo Cantar de los Cantares– tiene eco en el Nuevo Testamento, pues se trata en los evangelios, en las cartas de Pablo, así como en Colosenses y Efesios. No podía ser de otro modo, por la importancia que los relatos sobre el origen de la humanidad (Génesis 2,4b-25 y 1,26-31) dan a la pareja humana.

Ahora bien, este tema, de gran relieve para la humanidad, es tratado específicamente –si bien no como lo fundamental– por Levinas.

57 Acápites 3 al 8, donde utiliza el término 24 veces. Después, *eros* vuelve a ser mencionado 8 veces más.

Simone Plourde tiene amplios comentarios sobre este tema: En primer lugar, como se ha visto al final del capítulo II, “la alteridad ética... funda todas las relaciones que se establecen entre mí y el prójimo. Entre estas relaciones, hay que mencionar la relación erótica” (SP, p. 89). Cuando la confusión entre el sano erotismo y la pornografía parece haber olvidado diferencias y límites, es importante tener en cuenta esta prioridad de la ética.

Primacía de la relación ética

Ya lo había señalado Plourde anteriormente: “Si Emmanuel Levinas establece muy ampliamente en su obra la primacía de la relación ética, no son menos las páginas notables que él consagra a la alteridad erótica y los buenos análisis dedicados a la alteridad social. Estos dos tipos de relaciones... dan inicio al «*dé-visagement*»⁵⁸ del rostro.- *Le «dé-visagement» du visage ?*... El rostro no se presenta nunca solo”. La atención se dirige entonces a la alteridad social:

“«El tercero —escribe Levinas— me mira en los ojos del otro: el lenguaje es justicia [...] La epifanía del rostro como rostro introduce la humanidad»⁵⁹... La apertura de la humanidad, es decir la presencia de los otros, mide la desmesura de la responsabilidad. Como aquella de los terceros, finalmente, mi suerte importa! Señalando el lugar necesario de

58 Literalmente, *dévisager* significa “mirar fijamente”. El guión dificulta una traducción exacta. Aquí podría ser algo como “la mirada fija en el rostro”...

59 Cita *Totalité et infini*, p. 188; reproduzco la traducción de la edición en castellano, p. 226.

la justicia, de las instituciones, del Estado, el tercero –por su presencia– derrota (*défait*) el rostro” (SP, p. 39).

El *Eros* es un aspecto ineludible y de ningún modo desdeñable de las relaciones humanas, pero el amor –del que trata Levinas habitualmente, como se ha visto en un capítulo anterior, y que tiene su base en la tradición judaica y bíblica– no se identifica con él ni se reduce a él.

Eso no impide a esta comentarista reiterar que “la relación erótica no anula jamás la relación ética, primera y fundamental, que permanece como horizonte” (*ibid.*, p. 98). Hay que prestar atención a los matices: “La alteridad erótica... asegura la unidad de la existencia humana, en la cotidianidad muy concreta en la cual se entrecruzan la alteridad ética y la alteridad social. La unidad de la fecundidad engendra la multiplicidad de lo social... La responsabilidad prima sobre el Eros, porque el Eros supone el rostro” (*ibid.*, p. 101), pues “la responsabilidad es lo no-erótico por excelencia... es el amor sin Eros” (*ibid.*, p. 102, n. 200). Así, pues, “la ética que se contiene en la filosofía de Emmanuel Levinas se articula en torno al *Ustedes* de la responsabilidad, al *Tú* de la relación erótica y al *Nosotros* de la relación social: momentos [aspectos] de una ética inseparables uno de los otros” (*ibid.*, p. 116).

Vale todavía una advertencia. Quizá en este punto, lectores poco advertidos encontrarán aparentes contradicciones en el pensamiento de Levinas, cuando realmente –como se ha dicho– se trata de tanteos propios de un pensamiento en constante revisión y profundización.

El eros y el Otro

En los tempranos *Carnets de la captivité*, el *Eros* es vinculado estrechamente con el tema del Otro; más aún, con lo social: “Un elemento esencial de mi filosofía –por el cual ella difiere de la filosofía de Heidegger– es la importancia del Otro. Eros como momento [aspecto] central” (CC 134).

“Eros a la base de lo social... Pero lo social está ya en el ser (*être*). Está en la economía misma del sujeto. Lo social –es el ser (*être*) completo (...) Aclarar la relación entre lo social - sexual - relación entre personas, y lo social de una sociedad organizada (*assemblée*) que no es finalmente una aberración y donde lo sexual aparece en cierto modo” (CC 195). Adviértase que en este período, que coincide con la permanencia de Levinas en el campo de prisioneros, hay aún poca claridad sobre lo social propiamente dicho, que posteriormente se precisará.

Una dificultad similar se percibe en un texto posterior, donde se dice: “La idea directriz: el Otro no aparece en el amor, sino en sociedad” (NPD 440).

Por otra parte, todavía en las *Notes philosophiques* términos como “necesidad” (*besoin*) y “gozo” (*jouissance*) tienen connotaciones más bien negativas:

“La necesidad es un «para sí» sin horizontes infinitos. El «para sí» de la necesidad no es lo mismo que el «ser en vista de su propia existencia» de Heidegger. Porque la necesidad no se dirige a la existencia del ser necesitado, sino al objeto que lo satisface... El «para sí» de la necesidad es por tanto

un «para sí» en el sentido rigurosamente egoísta en el que se dice «cada uno para sí» (NPD 243).

Un texto tardío de las *Notes philosophiques* nos introduce en el sentido que después será más claro, donde la noción de Creación no es referida tanto al “hecho” de la misma –como nosotros lo hacemos habitualmente– sino a la relación que existe entre el creador y las creaturas: “El Nosotros que no es relacional –simultaneidad que no es fusión– eso es el pluralismo. Tal es el nosotros del Eros (<¿Amor?>) y el nosotros de la Creación (creador y Creatura)” (NPD 441).

Más allá de la voluptuosidad

En pocas palabras, la relación erótica –y más específicamente la relación sexual– tampoco logra llegar al Otro, comprender su riqueza, alteridad o misterio. *Totalidad e Infinito* insiste en ello.

“El Otro, en la voluptuosidad, es el yo separado de mí. La separación del Otro en el seno de esta comunidad del sentir constituye la agudeza de la voluptuosidad. La voluptuosa meta de la voluptuosidad, no es la libertad amansada, objetiva, reificada [cosificada] del Otro, sino su libertad indómita, que no deseo de ninguna manera objetivada” (TI 275).

“La voluptuosidad, como coincidencia del amante y de la amada, se nutre de su dualidad: simultáneamente fusión y distinción... La voluptuosidad transfigura el sujeto mismo que a partir de aquí tiene su identidad no de su iniciativa de poder, sino de la pasividad del amor recibido. Es pasión y turbación, *iniciación* constante en un misterio, más que

iniciativa” (TI 279). El *Eros* está en camino, “no extiende solamente más allá de los objetos y de los rostros los pensamientos del sujeto. Va hacia un porvenir que *no es aún*” (TI 280).

“Hemos buscado fuera de la conciencia y del poder una noción de ser que funde la trascendencia. La agudeza del problema reside en la necesidad de mantener el yo en la trascendencia con la que, hasta ahora, parecía incompatible. El sujeto, ¿es solamente sujeto de saber y de poder?, ¿no se presenta como sujeto en otro sentido? La relación indagada que él sostiene como sujeto y que satisface, a la vez, estas exigencias contradictorias, nos parece inscrita en la relación erótica”.

Poco después, Levinas crítica los que considera límites de la visión freudiana de la sexualidad: “Cuando, en Freud, la sexualidad es abordada en el plano humano, es rebajada al rango de una búsqueda del placer sin que jamás la significación ontológica de la voluptuosidad y las categorías irreductibles que establece, sean al menos sospechadas. Se toma el placer como hecho acabado, se razona a partir de él”.

En la mirada de Freud, considera Levinas, algo permanece desapercibido:

“Por la sexualidad, el sujeto entra en relación con eso que es absolutamente otro... con lo que permanece otro en la relación sin convertirse jamás en «mío», y sin embargo esta relación no tiene nada de extática, porque lo patético de la voluptuosidad está hecho de dualidad... En la voluptuosidad, el otro... se retira en su misterio. La relación con él

es una relación con su ausencia... La sexualidad no es en nosotros ni saber, ni poder, sino la pluralidad misma de nuestro existir“ (TI 284s.).

Eros, egoísmo y responsabilidad

Una mención al tema en *Humanismo del otro hombre* expresa, en términos diferentes, la misma ambigüedad del *eros*, que enfrenta al ser humano a los caminos contrarios de la responsabilidad y del egoísmo:

“La relación con el Otro no se convierte en Naturaleza (...) La pasividad en la que el Bien es, no se hace *eros*... Esta exterioridad de la alianza se mantiene precisamente en el esfuerzo que exige la responsabilidad por los otros, tan extraña al *eros* como al entusiasmo... De aquí viene, en el seno de la sumisión al Bien, la seducción de la irresponsabilidad, la probabilidad del egoísmo en el sujeto responsable de su responsabilidad” (HOH 107).

Tal ambigüedad permanece en *De otro modo que ser*: “El gozo es un momento inevitable de la sensibilidad” (OMS 130).

Gozo y sufrimiento se relacionan fuertemente. “El gozo es la singularización de un yo en su repliegue sobre sí... movimiento propio del egoísmo... Sin el egoísmo que se complace en sí mismo el sufrimiento no tendría sentido, del mismo modo que se perdería la pasividad de la paciencia si no fuese en todo momento un desbordamiento del sentido por lo no-sentido. El gozo y la singularización de la sensibilidad en un Yo quitan a la pasividad suprema de la sensibilidad –a su vulnerabilidad, a su exposición al otro– el anonimato de la pasividad insignificante propia de lo

inerte; la posibilidad dentro del sufrimiento de «sufrir por nada» impide que en él la pasividad retorne como Acto... El gozo en su posibilidad de complacerse a sí mismo... es la condición del para-el-otro de la sensibilidad y de su vulnerabilidad en tanto que exposición al Otro” (OMS 132).

Concluyendo: la trascendencia del Deseo

En *De Dios que viene a la idea* encontramos una pregunta clave para la comprensión del pensamiento de Emmanuel Levinas: “¿Es posible la trascendencia de lo Deseable más allá del interés y del erotismo en los que se mantiene lo amado?” (DQVI 121).

La respuesta reafirma lo que hemos podido leer hasta ahora: “La trascendencia ética, de modo que el deseo y el amor se hayan hecho más perfectos que la satisfacción” (DQVI 181).

“Lo Mismo entregado a lo Otro: sentimiento ético, sociabilidad que es proximidad o fraternidad, que no es síntesis. Responsabilidad para con el otro, para el recién llegado con la desnudez de su rostro... pura gratuidad para con la alteridad” (DQVI 263).

Ética, amor, proximidad, responsabilidad, gratuidad, inefabilidad del otro, todo ello es reafirmado. La alteridad ética es también lo que da sentido último y valor al *eros*.

CAPÍTULO 3

EL INFINITO DE DIOS

Llegamos al complejo tema de Dios, caracterizado por Levinas como infinito, absoluto, trascendente; y también a la espinosa cuestión sobre el que llama “ateísmo” y la validez filosófica de la creación y de la relación de “anterioridad” del Creador con la creatura. Se trata de una filosofía que afirma la inefabilidad de Dios, de lo que en teología llamamos *Deus semper maior* y reconocemos como *Deus absconditus e intimior intimo meo*. En *El Dios que viene a la idea*, y tal como lo dice el título, Levinas ahonda en las búsquedas iniciadas desde los primeros textos.

A) SOBRE DIOS NO HAY TEMATIZACIÓN POSIBLE

Lo primero que debe aclararse, en la línea de lo ya dicho sobre la alteridad ética, es que el asunto de este capítulo escapa a toda tematización, como se afirma de comienzo a fin:

“La metáfora por excelencia es Dios. / Dios – el Infinito –no es un existente porque sería fuente de existentes. No es significativo como quien condiciona el pensamiento de lo existente, sino en tanto que creador. La creación es otra cosa que una condición trascendental. Pero ese excedente [*surplus*] del Creador sobre lo Existente desborda asimismo

el «pensamiento objetivante»... Decir que él [Dios] es pensamiento, es decir que él es de otro modo que el ser y no sólo que él es de otro modo” (NPD 236).

Es que hay, según nuestro autor, “términos metafóricos por excelencia —cuyo mismo contenido es metáfora: Dios, Absoluto, más allá del Ser, más allá” (NPD 236-237). La distinción que se enuncia al final del primer texto volverá como título y como tema de una de las obras posteriores, *De Dios que viene a la idea*. Lo que aquí interesa es recalcar que también en cuanto a Dios se rechaza el pensamiento ontológico. Con otra terminología, la concepción se mantiene, precisamente en *De otro modo que ser*.

“El Infinito se «presenta» anárquicamente; la tematización pierde la anarquía que es la única que puede acreditarla. El lenguaje sobre Dios... nunca puede tomarse a la letra” (OMS 192, nota 25).

No escasean las precisiones:

“En el profetismo es donde el Infinito escapa a la objetivación propia de la tematización y del diálogo, para significar como *illeidad*, en tercera persona, pero según una «tercerialidad» diferente de la del tercer hombre que interrumpe el cara a cara con la acogida del otro hombre, que interrumpe la proximidad, o el acercamiento del prójimo, con la acogida del tercer hombre por el cual comienza la justicia” (OMS 227). “Dios, nombre propio y único que no entra en ninguna categoría gramatical... es no-tematizable” (OMS 242).

La atención al “otro” es básica para entender la trascendencia del Dios levinasiano: “Compromiso que retorna a mí como orden

y súplica, como mandato —en el rostro del otro hombre— de un Dios que «ama al extranjero», de un Dios invisible, no tematizable, que se expresa en ese rostro y del que mi responsabilidad para con el otro da testimonio sin hacer referencia a una percepción previa... No es término, sino Infinito” (OMS 264).

Eso se reitera en el último libro analizado: “La búsqueda de lo Infinito como Deseo accede a Dios, pero no lo capta, no lo tematiza como un fin. ¡La finalidad resultaría insuficiente para describir la relación con lo Infinito!” (DQVI 165).

Aparecen en las seis obras que aquí estudio otros términos que debemos ir aclarando: creación, inefabilidad, tercialidad o relación mediada, Infinito. El último término nos recuerda la relación con el prójimo; Simone Plourde nos ayuda a comprender:

“Hay que reconocer en Levinas la presencia de un doble significado del término «infinito». Inicialmente utilizado por el filósofo, la noción de infinito remite al Otro (*Autrui*), aquel cuya exterioridad es absoluta, el que no es ‘otro Mismo’... Al mismo tiempo, la idea de infinito se muestra apta para significar la trascendencia absoluta. Para hablar de ella, Levinas ha creado el neologismo «Illeidad»... Esos dos infinitos, el Otro y la Illeidad, son a la vez separados e inseparables, vinculados y desvinculados, a tal punto que Levinas debe conservar al término «infinito» la riqueza ineludible de una ambigüedad” (SP 20-21).

Esta relación de raíz bíblica, entre el otro humano y el Otro absoluto, y en particular la referencia al segundo sentido, es la que nos importa en este momento.

El “ateísmo”, según Levinas

«La separación, el ateísmo, nociones negativas, se producen por acontecimientos positivos. Ser yo, ateo, en lo de sí, separado, feliz, creado: son sinónimos» (TI 166). Nótese que la paradoja persiste.

Un texto anterior ayuda a entender mejor: lo creado no es “participación” de Dios. «El alma —la dimensión de lo psíquico—, realización de la separación, es naturalmente atea. Por ateísmo, comprendemos así una posición anterior a la negación o afirmación de lo divino, la ruptura de la participación a partir de la cual el yo se implanta como el mismo y como yo» (TI 82).

El filósofo francés Emmanuel Falque se limita a reiterar: «Por ateísmo, comprendemos una posición anterior a la negación como a la afirmación de lo divino, la ruptura de la participación a partir de la cual el Yo (*moi*) se sitúa como el mismo y como yo (*moi*)» (Falque 110; poco después habla de un “ateísmo metodológico de rigor”, p. 129).

Con este planteamiento de Levinas se afirma filosóficamente la supremacía de la experiencia o “pragmática” religiosa. Y esa postura influye también —es otro asunto— en la reflexión teológica: “teología negativa” o apofática, y complementaria afirmación del *theós prós hymás* (del Dios de la Escritura y de la fe sólo podemos saber lo que hace en relación con nosotros). Y ello es más claro si se tiene presente la visión que Levinas tiene de todo “otro”:

La intermediación del prójimo (autrui)

Dos textos nos permiten continuar. El primero, relativamente temprano, ha sido citado cuando se trató de la alteridad ética,

y contiene una afirmación muy importante, que ahora citamos brevemente:

“¿Amar a Dios? ¿Qué significa eso? De las tres relaciones –el hombre que ama a Dios, Dios que ama al hombre, el hombre que ama al hombre–, para el judaísmo es de la última que hay que partir. Es en mi revuelta contra la miseria del prójimo donde yo he amado a Dios...” (NPD 352-353).

El segundo texto expresa ya una exigencia “aquí y ahora”, un mandato, sólo aparentemente paradójico. Después de hablar de “la violencia de lo sagrado”, Levinas aclara: “La fe purificada de los mitos, la fe monoteísta, supone el ateísmo metafísico. La revelación es discurso. Para recibir la revelación es necesario un ser apto para este papel de interlocutor, un ser separado. El ateísmo condiciona una relación con un verdadero Dios” (TI 100). Líneas después leemos:

“Poner lo trascendente como extranjero y pobre es no permitir que la relación metafísica con Dios se realice en la ignorancia de los hombres y de las cosas. La dimensión de lo divino se abre a partir del rostro humano... Aquí lo Trascendente, infinitamente Otro, nos solicita y nos llama... Su epifanía misma consiste en solicitarnos por su miseria en el rostro del extranjero, de la viuda y del huérfano” (TI 101).

Y estas consideraciones lo llevan a afirmar: “es necesario obrar con justicia –la rectitud del cara-a-cara– para que se produzca la brecha que lleva a Dios” (*ibid.*).

Los textos más tardíos, especialmente en *De Dios que viene a la idea*, retornan en términos distintos sobre este enfoque:

“Significa, no un mundo, sino un Reino; pero Reino de un Rey invisible, Reino del Bien... [que] no puede entrar dentro del presente de la conciencia, aun cuando fuese recordado. En la conciencia es anarquía. La noción bíblica del Reino de Dios - Reino de un Dios no conceptualizable, de un Dios no-contemporáneo, esto es, no-presente -no debe pensarse como una imagen óptica... como una modalidad de la esencia...” (OMS 106).

Lo dicho lleva a acentuar la dimensión de praxis: “La frase en la que Dios viene a mezclarse con las palabras no es «creo en Dios». El discurso religioso anterior a todo discurso religioso no es un diálogo. Es el «heme aquí»⁶⁰, dirigido al prójimo al que estoy entregado, y en el que anuncio la paz, es decir, mi responsabilidad por el otro” (DQVI 132).

Hay en este libro un texto que puede considerarse definitorio:

“Que la Revelación sea amor del otro hombre...; que la relación con lo Absoluto o con lo Infinito signifique de modo ético, es decir, en la proximidad del otro hombre, extranjero y es posible que desnudo, desprotegido e indeseable, pero también en su rostro que me exige, irrecusablemente rostro [sic!] vuelto hacia mí que me cuestiona: todo ello no ha de ser tomado como «nueva prueba de la existencia de Dios»... Todo ello describe solamente

60 Se ha tratado del “heme aquí” y de Isaías 58 del que lo toma Levinas al tratar de la alteridad ética. Volveré sobre ello en la Segunda Parte.

la circunstancia en la que el sentido mismo de la palabra «Dios» viene a la idea, y de manera más imperiosa que una presencia; circunstancia en la que esa palabra no significa ni ser ni perseverancia en el ser ni trasmundo alguno... sin que, en tales circunstancias precisamente tan precisas, esas negaciones se tornen en teología negativa” (DQVI 266; ver arriba lo dicho sobre la teología negativa como “otro asunto”).

La Biblia hebrea

Si queremos entender las experiencias profundas que motivan la aparición de este tema, hay que recurrir a algunos tanteos primeros, escritos durante la cautividad, y en los que se manifiesta nítidamente su filiación judía y bíblica:

“Tengo confianza en Dios. No es que él hará todo según mi deseo. Pero sé que en último término tendré que ver con él. Eso es la confianza. Estoy entre sus manos. El dolor –puede ir hasta lo infinito. Él tiene algo de embriagador –porque en él se efectúa mi pasividad en el seno de Dios y mi elección” (CC 154).

“Mi filosofía –es una filosofía del cara a cara. Relación con el otro (autrui), sin intermediario. Eso es el judaísmo. Dios ha hablado. Profetas –el lenguaje, ellos que hablan a su pesar –transparencia total. Resplandor que se ignora. Biblia –libro es decir – nada: palabras” (CC 186).

“Ser religioso –no es creer en la existencia de Dios –lo que es una abstracción – sino tener un interrogante (question) acerca de

Dios –el interrogante de Dios es la plegaria –la pregunta que se plantea al interesado –el llamado” (CC 196).

En pleno cautiverio encontramos precisiones como las que siguen que –por lo demás– son válidas para otros contextos semejantes. Hay un vínculo con el cristianismo, como se ha mencionado en el texto del CC 213, citado en la Introducción.

Citemos una expresión que vuelve reiteradamente: “*Lo esencial : escuchar el llamado de Dios. Es por eso que siempre bay binneni*, “heme aquí” (CC 78).

Todo habla de inefabilidad: “La teoría sobre Dios no puede desarrollarse sino por medio (*à travers*) de Isaías y el Mesías. Elección, desconocimiento del futuro –el Misterio. Dios, una cierta temporalización del tiempo, un ser que no es subjetivo.- En la exigencia de esperanza para el presente, allí está Dios” (CC 82; [“*Dans l’exigence de l’espoir pour le présent il y a déjà Dieu*”]).

“*Dios no se encarna*”

Las relaciones del judaísmo con el cristianismo que acabamos de encontrar no eliminan las diferencias. La fidelidad de Levinas a su filiación judía lo lleva a rechazar una afirmación central del Nuevo Testamento y de la fe cristiana: la Encarnación. Veamos sus razones en las *Notas filosóficas*, anteriores a *Totalidad e Infinito*:

“Para el judaísmo [Dios] no se encarna. No porque un acontecimiento como ese fuese chocante para la razón, sino porque situaría la percepción sobre la palabra y comprometería la interioridad” (NPD 255).

“La relación de la palabra —aquella que hace salir del orden de la encarnación... En la palabra —que parte de un cuerpo —se revela una idea separada de su encarnación. La palabra está en ese principio de la abstracción. La palabra es así el verdadero modo de Dios para revelarse. La encarnación está en las antípodas de la revelación” (NPD 413sv.)⁶¹.

E. Falque (*op.cit.* p. 48) matiza desde un punto de vista peculiar la negación levinasiana, cuando cita un párrafo de una obra bastante tardía de Levinas:

“Pero que la *kénosis* [cast. = anonadamiento] o la humildad de Dios consientan a descender a las condiciones serviles de lo humano... es algo en primer lugar atestado por los textos bíblicos mismos. Los términos que evocan la Majestad o la Altura divinas son frecuentemente seguidos o precedidos de aquellos que describen un Dios que se inclina hacia la miseria humana o que habita en esa miseria”⁶².

Y Falque comenta: “Dicho de otro modo, si Dios no viene en un cuerpo como en el cristianismo, se escribe como cuerpo en el judaísmo, consagrando —una vez no hace costumbre— la letra de la Torah no como texto sino como vida, una suerte de incorporación del logos”. En la misma página, menciona un texto de R.

61 Me adelanto a señalar que en la segunda parte insistiré en la riqueza del término hebreo *dabar*. Y que la pérdida de interioridad no tiene en cuenta la acción del Espíritu de Dios en Jesús Viviente y en la humanidad.

62 E. Levinas, *À l'heure des nations*, 1988, p. 133. Es un libro seis años posterior a *De Dios que viene a la idea*, y que antecede en siete años a su muerte.

Calin, autor del Prefacio al primer tomo de las Obras de Levinas, quien escribe:

“Dios no se encarna en [el pensamiento de] Levinas, pero él se inscribe, es algo que precisa ser comentado. Él desciende a la letra, se inscribe y se presenta [*dépose*] en la letra. Dicho en otros términos, su cuerpo es un cuerpo escrito o, también, un cuerpo que se escribe, siendo la letra la que asegura el vínculo del cuerpo y de la escritura. Si Dios habita la miseria de los hombres, no puede habitarla sino miserablemente, es decir, haciendo de las letras su morada”⁶³.

Aun con estos matices, es innegable que la afirmación de la fe sobre la encarnación (Juan 1,14 *et passim*) no es aceptada por nuestro autor. Intentar aclararlo será una tarea de la IIa. Parte.

¿Cómo es posible decir algo acerca de Dios?: la creación

Entramos a uno de los temas más arduos de la obra de Levinas. Ya hemos mencionado el tema de la anterioridad y volveremos a hacerlo. Resulta difícil para el lector admitir que haya en cada ser humano un dato anterior a su propia entidad. Nuestro autor insiste bastante tempranamente, específicamente en las *Notas filosóficas*, al respecto, al tratar de la creación y más específicamente de la noción de creación “*ex nihilo*”⁶⁴:

63 La cita de Calin está tomada de *Levinas et l'exception du soi*, pp. 336-337.

64 Literalmente en un texto no incluido en la Biblia hebrea, 2 Macabeos 7,28, con posible influencia del pensamiento griego tardío; ver también otro texto deuterocanónico: Sabiduría 11,17. C. del Mastro me recuerda que en Génesis 1,1-2 se habla de “caos y confusión”.

En un artículo de 1950, citado por del Mastro, Levinas decía: “Ser yo es ser creado y escogido [...] Sólo un ser creado y escogido se justifica como libre [...] El acontecimiento de la creación precede a la libertad” (CDMP 140, que cita a Levinas, en *Les enseignements*, 2011, 184-185).

“Diferencia entre ser y creatura: el ser es contemporáneo del hombre, la creatura es anterior al hombre” (NPD 368).

Siguen páginas dedicadas, en los escritos tempranos, a la relación entre el Creador y las creaturas: “El Yo (*Moi*) –no es ser lo que uno no es, sino ser fuera del poder o de la impotencia = condición de la creatura” (NPD 436). “Pensamiento = estructura de la creatura... relación con el pasado que no es reminiscencia, ¿sino?... ¿Plegaria [*prière*]?” (NPD, *ib.*).

“El ser creado: Contrariamente a la historia que sitúa al ser como simplemente nacido –relación con el Creador por la palabra enseñada y no recordada o retomada... El origen de la creatura: ni nacimiento, ni recuerdo, ni historia –no hay negación posible del Creador. La relación no se produce por conceptos, porque todo concepto es, como lo ha visto Platón, recuerdo” (NPD 453). “La creación, ¿qué es positivamente? ¿No poder?” (NPD 454).

Plourde, en su libro que antecede a la publicación del volumen I de las *Oeuvres*, tiene varios comentarios sobre el tema: “La creación *ex nihilo* implica una dependencia de la creatura tal que le devuelve la independencia, es decir, la torna capaz de una relación cara a cara” (SP 143).

En *Totalidad e infinito* Levinas retorna sobre el asunto:

“Es una multiplicidad no unida en totalidad la que expresa la idea de la creación *ex nihilo*. La creatura es una existencia que ciertamente depende del Otro, pero no como parte separada de él. La creación *ex nihilo* rompe el sistema, pone un ser fuera de todo el sistema... La creación deja a la creatura un vestigio de dependencia, pero de una dependencia sin paralelo: el ser dependiente saca de esta dependencia excepcional, de esta relación, su independencia misma, su exterioridad al sistema... Lo esencial de la existencia creada consiste en su separación frente a lo infinito... El pensamiento y la libertad nos vienen de la separación y de la consideración de Otro” (TI 127).

Como puede apreciarse, no sólo se critica el emanatismo (“no como parte”) sino que se objeta la postura ontológica que insiste en la totalidad y el sistema (“exterioridad”, “separación”). Pero la crítica se extiende después a una cierta teología:

“La teología trata imprudentemente en términos de ontología la idea de la relación entre Dios y la creatura. Supone el privilegio lógico de la totalidad, adecuada al ser... La trascendencia rechaza precisamente la totalidad, no se presta a una visión que la englobaría desde fuera... Lo trascendente es aquello que no podría ser englobado... Se trata de sustituir la idea de totalidad en la que la filosofía ontológica reúne —o comprende— verdaderamente lo múltiple, por la idea de una separación que resiste a la síntesis... El desfase absoluto de la separación que la trascendencia supone, no podría expresarse mejor que por el término de la creación, en el que, a la vez, se afirma el parentesco de los seres entre ellos, pero también su heterogeneidad radical, su exterioridad recíproca a partir de la nada” (TI 297).

La postura de Levinas resulta ser la que mejor afirma “el parentesco” de las creaturas con el Creador y entre sí, y tal relación no es en modo alguno una equivalencia o relación de identidad, sino afirmación de independencia: heterogeneidad, exterioridad.

Comentando este texto, Simone Plourde dice: “Concebir que la creación se produce ex-nihilo, es afirmar la heterogeneidad radical de los seres entre ellos, su exterioridad recíproca a partir de la nada, siendo cada uno llamado a ser otro ante los otros” (SP 143s.).

Encontramos otro texto posterior de Levinas, donde toma distancia de lo que él llama “ontología”: “... El orden de las cosas, al que permanece fiel la filosofía occidental, la cual es quizá la propia reificación –al ignorar la pasividad absoluta de lo que está más acá de la actividad y de la pasividad– que aporta la idea de la creación. Los filósofos han intentado siempre pensar la creación en términos de ontología” (OMS 178)⁶⁵.

B) ¿QUÉ ENTIENDE LEVINAS POR LA FE?

Las referencias atraviesan las obras de nuestro autor: “El tema del hombre que cree sin apoyarse sobre ningún acontecimiento, sobre fuerza alguna que lo defienda... Eso es creer en Dios” (NPD 341). Dios es anterior a toda experiencia.

“La profundización de la vida interior no se deja guiar ya por las evidencias de la historia. Está abandonada al riesgo

65 En la nota 13, antes de “los filósofos”, se puntualiza: “Esta libertad envuelta en una responsabilidad... es el modo de la criatura, de la pasividad ilimitada del sí mismo, la in-condición de sí”.

y a la creación moral del Yo, a horizontes más vastos que la historia y en los que la historia misma es juzgada... Colocarse bajo el juicio de Dios, es exaltar la subjetividad, llamada a la superación más allá de las leyes, y que está desde entonces en la verdad porque supera los límites de su ser. Este juicio de Dios que me juzga, a la vez me confirma” (TI 260).

“No creemos que el sensato pueda prescindir de Dios, ni tampoco que la idea del ser o del ente pueda sustituirlo... Pero no es a partir de una idea todavía económica de Dios como se podría describir el sentido: es el análisis del sentido el que debe manifestar la noción de Dios que el sentido oculta” (HOH 47).

“El profetismo sería el propio psiquismo del alma, lo otro en lo mismo; toda la espiritualidad del hombre sería profética... «Heme aquí», ¡sin más! En la frase en que Dios viene a mezclarse por vez primera con las palabras, el término Dios aún está ausente... la llamada se oye en la respuesta” (OMS 226s.; anteriormente se ha citado OMS 228).

Infinito, Dios

El término “Infinito” ha aparecido ya varias veces en este capítulo, a veces solo, otras en equivalencia con “infinitamente Otro”, Absoluto, Trascendente, “absolutamente Otro”, Creador y con el mismo “Dios”, y también marcado por una “tercialidad” diferente del tercer hombre. En *Humanismo del otro hombre* Levinas reivindica el sentido filosófico del tema “Dios”:

“El «término» de ese movimiento a la vez crítico y espontáneo... no se llama más *ser*. Y es aquí, tal vez, donde se puede percibir cómo una meditación filosófica se ve necesitada de recurrir a nociones como Infinito o Dios” (HOH 67).

“El Dios que ha pasado no es el modelo del cual el rostro sería la imagen. Ser a la imagen de Dios, no significa ser el ícono de Dios, sino encontrarse en su huella. El Dios revelado de nuestra espiritualidad judeo-cristiana [*sic!*] conserva todo lo infinito de su ausencia que está en el «orden» personal mismo. Sólo se muestra por su huella, como en el capítulo 33 del Éxodo [v. 10]. Ir hacia él no es seguir esta huella que no es un signo. Es ir hacia los Otros que se encuentran en la huella de la *eleidad*. Es por esta *eleidad*, situada más allá de los cálculos y de las reciprocidades de la economía y del mundo, que el ser tiene sentido. Sentido que no es una finalidad. Porque no hay fin, ni término. El Deseo del absolutamente Otro no vendrá, como una necesidad, a apagarse en felicidad” (HOH 82s.).

La misma actitud de gran respeto hacia “Dios” aparece en los textos que siguen: “¿Qué es salir de la experiencia? Pensar Dios. Pese a la imposibilidad de la reflexión total. La pretensión de estar por encima de la experiencia, poner entre paréntesis toda experiencia – es pensar Dios. La sospecha del más-allá, está ya más allá” (NPD 231).

“La soberanía del Yo (*moi*) –es aquel que da, que tiene piedad como si él mismo no fuera susceptible de piedad... La abdicación de la soberanía del Yo debe hacer frente a Alguien (*Quelqu'un*). Este es el lugar particular de un concepto

como Dios” (NPD 408). Este texto debe relacionarse con otro, ya citado: “Yo soy el que da –¿Y mi propia miseria? No se trata de revertir la relación para considerarla como recíproca. Para que yo pueda existir asimismo en mi miseria –se necesita que el Otro no sea solamente el pobre. Es necesario Dios... Por ende, Dios no es definible por el *ser*, sino por algo más que la Personalidad –más que la Soberanía del Yo (*Moi*): Aquel que hace aparecer la miseria del sujeto (...) como el que da” (NPD 439).

Este planteamiento de la relación del Otro humano con Dios, subsiste posteriormente, sobre todo en *De Dios que viene a la idea*:

“La significación mundana se encuentra subvertida y transformada por otra presencia, abstracta (o, más exactamente, absoluta), presencia no integrada al mundo. Esta presencia consiste en venir hacia nosotros, en presentarse. Lo que se puede enunciar así: el fenómeno que es la aparición del Otro, es también rostro, o, dicho de otro modo: la epifanía del rostro es una visitación” (HOH 58s).

Volvemos al tema de la huella: “Sólo un ser que trasciende el mundo –un ser absoluto– puede dejar una huella. La huella es la presencia del que, hablando propiamente, no ha estado jamás aquí, del que siempre es pasado” (HOH 79s.).

“El signo de interrogación en ese Dios, alternante contrariamente a lo que sucede con el *logos* unívoco de los teólogos, es el quicio mismo de la revelación” (OMS 232). Nótese que aquí se utiliza “*logos*”, en griego, y no el término francés “*parole*” (palabra).

“Es preciso que lo Deseable o Dios permanezca separado en el Deseo; permanezca como deseable –cercano pero diferente–, como Santo. Lo que sólo es posible si lo Deseable me ordena a lo que es lo no-deseable, a lo indeseable por excelencia, al otro (*autrui*)” (DQVI 121s.). “En este giro ético, en esta remisión de lo deseable a lo No-Deseable (...) Dios es arrancado de la objetividad, de la presencia y del ser. Ni como interlocutor, ni como objeto. Su lejanía absoluta, su trascendencia se vuelve responsabilidad mía por el otro –lo no erótico por excelencia–. A partir de este análisis... hemos de afirmar que Dios no es simplemente el «primer otro» (*autrui*), «otro por excelencia» o el «absolutamente otro», sino un otro (*autre*) diferente del otro (*autrui*); otro de otra manera, otro con una alteridad previa a la alteridad del otro, previa a la obligación ética para con el prójimo, y diferente de cualquier prójimo, trascendente hasta la ausencia, hasta su posible confusión con el caso del *hay*” (DQVI 123s.).

“Muy importante para la orientación de la teología: El Dios de la plegaria –de la invocación– sería anterior, más antiguo que el Dios deducido a partir del mundo...; el viejo tema bíblico del ser humano hecho a imagen de Dios cobra un sentido nuevo, pero es en el «tú» y no en el «yo» donde esta semejanza se anuncia. El movimiento mismo que conduce hacia el otro conduce hacia Dios” (DQVI 239s.; alusión a Génesis 1,28).

+++++++

Lo aquí escrito muestra la búsqueda y cuidado constantes de E. Levinas: “Dios” es el Otro y después “un otro (*autre*) diferente

del otro (*autrui*); otro de otra manera, otro con una alteridad previa a la alteridad del otro”, “más antiguo que el principio”; es presencia no integrada, visitación, cercano pero diferente, Santo; valor, pero no “un valor entre los valores”; “arrancado de la objetividad, de la presencia y del ser” y Dios de la plegaria...

Simone Plourde destaca la absoluta trascendencia e inefabilidad del tema: “Algo ha ocurrido en una noche inmemorial... En esa noche de lo inmemorial tiene su raíz «la sorprendente fraternidad humana»”⁶⁶ (SP 141).

66 Las últimas palabras están tomadas de OMS 54.

SEGUNDA PARTE

EL OTRO EN LA BIBLIA. DIOS, POBRES, JUSTICIA Y AMOR CRISTIANO

*Con nosotros está, y no le conocemos;
con nosotros está,
su Nombre es el Señor.*

Mi preocupación principal en esta segunda parte es mostrar, en buena medida gracias a los aportes señalados de Emmanuel Levinas, el lugar prominente de la “opción preferencial por los pobres” —así llamada en las conclusiones de la Conferencia Episcopal de Puebla (1979, ns. 733 y 1134), antes postulada por Juan XXIII y hoy proclamada por su actual sucesor, como obispo de Roma, Francisco (“quiero una Iglesia pobre y de los pobres”)— y revisar sus bases en la Escritura.

Estoy dedicado a la teología; no soy biblista, pero leo constantemente la Palabra de Dios y estoy marcado por ella. En esta parte haré uso de los datos que manejo, sin aspirar a la imposible perfección, pero mi preocupación es comunicarlos del mejor modo que me sea posible. Desde ya, pido disculpas por mis carencias e ignorancia.

Levinas centra su pensamiento en la alteridad del hombre. El centro de la existencia humana es el “otro”, y el encuentro con él

nos lleva “más allá”, es decir, hacia el “completamente Otro”⁶⁷. Además, en muchas ocasiones se refiere a la tríada del forastero, las viudas y los huérfanos, con insistencia en el personaje del “extranjero”. Ya he adelantado que es claro que pesan en él, por un lado, la terrible experiencia de la Shoah, y por otra, su situación permanente de extranjero en Rusia, Francia, Alemania y nuevamente en Francia. Pero ello me mueve a preguntar: ¿quién es, en la Escritura, el “otro”? Es fácil responder que lo es el pobre. Pero este término es genérico o, mejor dicho, muy complejo. Y además lleva a Levinas, sobre todo cuando trata de la alteridad social, a la preocupación por la justicia y, en algunos textos, al amor entendido sin necesidad ni placer o disfrute (*jouissance*). Busquemos, entonces, una respuesta más cabal.

El tema de la tríada bíblica tiene muchos vínculos

En el Antiguo Testamento, con la experiencia de Yahvé en el episodio fundamental del éxodo; con la legislación derivada de dicho acontecimiento, en cada uno de los tres códigos, y frecuentemente, apelando a la condición previa de los mismos judíos en Egipto y a la acción liberadora de Dios. Asimismo, con la concepción del juez o gobernante (*sophet*) como responsable del derecho y del juicio (términos que traducen el hebreo *mishpat*); con los textos sobre el ser humano (*adam*) en las primeras páginas del Génesis; con la noción de justicia, y la expectativa de su cumplimiento por obra de Dios; y en pasajes importantes sobre la mediación del Servidor de Yahvé, es decir, del personaje de Isaías 52,13- 53,12.

67 La recta teología ha enfatizado siempre que Dios es inefable, *semper maior*, y ha procurado que esa convicción tenga efecto y peso en la vida concreta de los creyentes.

En el Nuevo Testamento, la dicha tríada se vincula con los gestos y las palabras de Jesús, contenidos en los relatos evangélicos; con la persistencia, particularmente en el evangelio de Mateo, del tema de la justicia; con el énfasis en la “conmoción de las entrañas” (compasión y misericordia) y con la proclamación del *agápé*, amor singular porque procede de Dios, y abarca a todo ser humano como imagen y semejanza de Dios y sobre todo a los más pequeños o insignificantes con los que Jesús se identificó, y que —además— ha sido “derramado” como don supremo (Romanos 5,5) a toda “carne”. La manifestación de Dios al ser humano se ha ido dando paso a paso, adecuándose a las posibilidades del ser humano (*adam*); y lo “nuevo”, es decir, el paso de las promesas (Jeremías 31,31-34; Ezequiel 36,21-28; Isaías 43.18-19), a la “plenitud de los tiempos” (Gálatas 4,4-5) o “cumplimiento” (Marcos 1,15; Mateo 5,17) se ha dado en la persona de Jesús, el Cristo y Señor.

Es bueno aclarar que el cristianismo asume y valora la totalidad del Antiguo o Primer Testamento, es decir, la Biblia hebrea y los libros “deuterocanónicos”⁶⁸, así como el Segundo o Nuevo Testamento.

Estos y otros vínculos deben ser analizados con más detalle en las páginas que siguen.

Algo más, antes de seguir: Levinas, como hemos visto, da mucha importancia al Decir, a la Palabra, que según él va mucho “más allá” del simple Dicho. Ahora bien, en hebreo, el término que

68 Se trata de libros escritos en griego e incluidos en la versión de los LXX: Tobías y Judit; Baruc; Eclesiástico y Sabiduría; I y II Macabeos, partes de los libros de Esther y Daniel (3,24-50 y cc. 13-14).

traducimos habitualmente como “palabra” (*dabar*) indica ante todo una realidad dinámica, una “gesta”. En castellano, podemos decir que la revelación de Dios por la Palabra es, más hondamente, la revelación de Dios mismo por su actuación en la historia de los hombres, por las llamadas “maravillas” u obras de Dios (*magnalia Dei*). De hecho, la Constitución vaticana *Dei Verbum* afirma que la disposición histórica “de la revelación se cumple por hechos y palabras íntimamente trabados entre sí” (n. 2). Entonces, yendo “más allá” de la audición, enfatizada por Levinas, estamos invitados a atender la experiencia íntima y vital “de lo de Dios” en cada persona. Se anuncia el tema neotestamentario de la “inhabitación” mutua entre Dios y la humanidad.

CAPÍTULO 4

EL ANTIGUO TESTAMENTO

La experiencia fundante: el éxodo

La mayoría de los especialistas reconocen en el evento del éxodo, y concretamente en la versión del llamado “pequeño credo histórico”, el punto de partida de la revelación de Yahvé, el Dios de la Biblia. Se trata de “la primera confesión de fe” del pueblo de Israel, así como para los cristianos. Si bien Deuteronomio 26,5-11 fue escrito poco después del 620 a.C., su composición tiene rasgos que lo identifican como expresión de un antiguo relato oral (cambios del singular al plural, etc.), que precede inclusive a los primeros escritos bíblicos.

Como lo sugiere la combinación de las dos designaciones que acabo de enfatizar, el lector creyente se encuentra ante una fe que se inicia en la historia; no sólo en el tiempo, ni siquiera en un “hecho”, sino en un evento que trae cambio, novedad, transformación⁶⁹. Por tratarse de una confesión de fe, la narración de esta

69 La historia, en la Escritura, no es el relato de hechos que se repiten cíclicamente y no transforman la realidad a la que se refieren. El mito del “eterno retorno” corresponde a otras culturas, ciertamente de mucha importancia.

perícopa tiene a Dios como sujeto o agente. Habrá que esperar al autor o a los autores del libro del Éxodo para ver que Yahvé suscita o mueve a Moisés, y que éste actúa asesorado por sus hermanos Aarón y Miriam y por cerca de 70 “ancianos”.

El texto que ha llegado a nosotros se presenta como un “ofertorio” (Deut. 26,1-4 y 10-11) que enmarca el “credo”, el cual dice así:

Tú tomarás la palabra y dirás ante Yahvé tu Dios: «Mi padre era un arameo errante, y bajó a Egipto y residió allí siendo unos pocos hombres, pero se hizo una nación grande, fuerte y numerosa. Los egipcios nos maltrataron, nos oprimieron y nos impusieron dura servidumbre. Nosotros clamamos a Yahvé, Dios de nuestros padres, y Yahvé escuchó nuestra voz, vio nuestra miseria, nuestras penalidades y nuestra opresión, y Yahvé nos sacó de Egipto con mano fuerte y brazo extendido, con gran terror, señales y prodigios. Y nos trajo a este lugar y nos dio esta tierra, tierra que mana leche y miel...»
(Deuteronomio 26,5-9).

El texto nos habla de una profunda modificación en la vida de un pueblo: el paso de una situación de opresión a otra de libertad. Podemos distinguir dos grandes partes: (1) Si bien todas las formas verbales dejan claro que se trata de la narración de un hecho, los versículos 5b y 6 nos muestran episodios de la vida de Israel. Al inicio se habla de Jacob, el tercero de los patriarcas (“padre”), y se indica su filiación étnica (“arameo”, grupo que incluye a los israelitas); se señala su condición de nómada (“errante”) que llega a un país donde sus descendientes se multiplicaron. Pero queda asimismo clara su situación de extranjeros y, más aún de *extranjeros sometidos, de diferentes, de “otros”*. Son hechos de la historia del pueblo de Israel, pero —como muchas veces ocurre

en la historia— hay conflicto y asimetría, dominación y subordinación. (2) Sigue una reacción religiosa (“clamamos”⁷⁰), pero ello nos conduce al núcleo de esta narración: Dios pasa a ser el sujeto; se le presenta con rasgos humanos: escuchar, ver, nos hablan de la atención y la preocupación de Yahvé, y nos conducen a su acción de liberación —atemorizadora para los opresores— y al don de una tierra propia, descrita en términos positivos (“que mana leche y miel”). Por otra parte, en el breve recuento del Éxodo 2, el versículo final (v. 25) aparece como inconcluso: *Dios se fijó en los israelitas y conoció...* Pero ocurre que el verbo *iadah* significa algo más que “conocer”: es hacer la experiencia, y sugiere solidaridad, com-pasión (*sic!*) en el sentido original del término: Dios hizo suya la situación de Israel. Dios se revela en este evento como no-neutral ante el sufrimiento de seres humanos que formó o creó.

¿Qué es lo que ha producido esta transformación de la situación de Israel, en la que Dios se da a conocer? Se trata de una actitud que, más allá de manifestar el rechazo de Dios al maltrato dado a un pueblo, nos habla de *su amor a los que sufren* y de su consideración de lo que hoy, y desde poco tiempo atrás, llamamos *dignidad humana*. Aparece también la gratuidad de este amor, como puede verse explícitamente en el mismo Deuteronomio:

No porque ustedes sean el más numeroso de todos los pueblos se ha prendado Yahvé de ustedes y los ha elegido, pues son el menos numeroso de todos los pueblos; sino por el amor que les tiene y por guardar el juramento hecho a sus padres; por eso los ha sacado Yahvé con mano

70 Muchas veces la Escritura habla de clamores. El clamor no es una súplica callada; es un grito de alarma y de invocación en tono de protesta.

fuerte y los ha librado de la casa de servidumbre, del poder de Faraón, el rey de Egipto (7,7-8).

Vale la pena acentuar que este episodio, el éxodo, constituye a Israel, hasta entonces disperso y tribal (las tribus que llevan los nombres de los doce hijos de Jacob), como un pueblo arraigado en un determinado espacio territorial. Pero hay más: la fe de los israelitas los lleva a considerar que no son un pueblo entre otros, sino el pueblo de Dios, elegido por Él, en alianza con Él. Incluso el posterior e importante anuncio de “algo nuevo” en Isaías (43,16-19) evoca esa referencia básica de la fe bíblica.

El compromiso con los “otros”, diferentes

El libro del Éxodo no se limita a presentar el origen de Israel y su estrecha relación con Yahvé. En los caps. 19 a 24 encontramos el relato de una alianza fundamental. Se trata de un pacto asimétrico, pero la asimetría proviene de que es Dios quien toma la iniciativa, como se expresa en el “título” histórico con que se inician las “diez palabras” o decálogo: «Yo soy Yahvé, tu Dios, que te ha sacado del país de Egipto, del lugar de esclavitud» (20,1-2). El éxodo es, e importa tomarlo en consideración, un don de Dios, no el único, pero sí el primero en ser percibido por el pueblo israelita. Como diría Levinas, es algo anterior, previo a la actuación humana, que es simple respuesta a él.

A esta iniciativa de Dios sigue otra, ya anticipada en Éxodo 3,12, la de una alianza entre el Dios liberador e Israel (20,3-11) y entre los israelitas entre sí (20,12-17), a la que siguen las diez condiciones de la alianza o palabras (es el significado de “decálogo”). La doble dirección –“vertical” y “horizontal”– de esta relación se mantiene nítidamente a lo largo de toda la Biblia.

El texto sobre la Alianza se interrumpe entre Éxodo 20,22 y 23,33, para presentar el primer código de Israel⁷¹, el “código de la Alianza”. Como todo pueblo, los israelitas necesitaban normas, pero las primeras fueron incorporadas en el contexto y como consecuencia del éxodo y del pacto con Yahvé, como se ve en Éxodo 20 y el Salmo 118/119. Algunas de las normas que aquí interesan dejan constancia del origen de uno de los temas resalados por Levinas. La primera de ellas dice:

No maltratarás al forastero, ni lo oprimirás, pues forasteros fueron ustedes en el país de Egipto (Éxodo 22,20, que se reitera —único caso— en 23,9).

Es interesante ver las semejanzas de vocabulario con el “pequeño credo histórico”. Sin embargo, importa más ver la motivación (hoy se diría “considerando”): quienes han sido liberados de la servidumbre egipcia tienen que ser coherentes, no pueden repetir las relaciones de maltrato y opresión contra otros, que comparten su previa condición de extranjeros⁷². La libertad es un don de Dios que los israelitas deben hacer extensivo a quienes no son

71 Siglos después se añadirán otros dos códigos: el deuteronomico, y el sacerdotal.

72 En la Biblia, hay varias formas de considerar al no-judio. K.G. Kuhn, en el *Grande Lessico del Nuovo Testamento* (versión italiana del Kittel o *Theologisches Wörterbuch des Neuen Testament*) hace notar que hay diferencia entre (1) el *ger* o forastero, que reside entre israelitas y «se encuentra en la esfera del dominio de Dios», al cual se refieren estas páginas; y (2) el *nokri*, propiamente extranjero, que «estaba fuera de la comunidad nacional y religiosa de Israel y absolutamente privado de protección y derechos» (t. XII, col. 301s.). El *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento* precisa que «no pueden poseer tierras, salvo alguna excepción» (t. 1, col. 585).

miembros originales de la Alianza, a “otros”. Y los forasteros no son los únicos que reclaman la atención:

No vejarás a viuda alguna ni a huérfano⁷³. Si los vejas y claman a mí, escucharé su clamor, se encenderá mi ira y los mataré a espadas: sus mujeres quedarán viudas y sus hijos huérfanos (Éxodo 22,21-23).

La motivación de estos tres versículos difiere de la del texto antes citado, y muestra al contrario la marca de la ley del talión (21,23-25). Viudas y huérfanos, junto con los forasteros, forman una tríada que, mencionada completa o parcialmente, está presente en no menos de once libros del Antiguo Testamento, los cuatro evangelistas y otros tres textos del Nuevo Testamento. ¿Qué es lo común a estos tres tipos específicos de pobres? Por un lado, la carencia de la tierra y su producción, fundamental para la sobrevivencia, y por otro, su desamparo y aislamiento o soledad. Son, decimos actualmente, “pobres reales”, pero su condición va más allá de lo meramente económico, es una realidad que tiene muchos aspectos.

73 El *Diccionario Teológico del Antiguo Testamento* dice que “las viudas están indefensas, pobres y solas dentro de la ciudad en que viven. Por eso, ya desde antiguo, se hallan bajo la protección social de Yahvé” (t. 1, c. 267). G. Stählin, en el *Theological Dictionary of the New Testament* (versión en lengua inglesa del Kittel), señala que las viudas, carentes de “su sustento y protector... deben ser ayudadas” (v. IX, col. 443), y que, como “gozan de baja estima entre los varones... tienen vergüenza de su viudez” (ib., col. 445). De los huérfanos comenta el *Diccionario Bíblico Hebreo-Español* de Alonso Schöckel que son considerados como clase social desvalida, destituida” (p. 333).

El segundo código aparece durante la reforma deuteronomica, hacia el 620 a.C. Allí, la tríada está ya constituida, las normas aparecen ampliadas y positivas, y los motivos son más desarrollados:

No torcerás el derecho del forastero, ni del huérfano, ni tomarás en prenda el vestido de la viuda. Te acordarás de que fuiste esclavo en el país de Egipto y que Yahvé tu Dios te rescató de allí. Por eso te mando hacer esto. Cuando siegues la mies en tu campo, si dejas olvidada una gavilla en el campo, no volverás a buscarla. Será para el forastero, el huérfano y la viuda, a fin de que Yahvé tu Dios te bendiga en todas tus empresas. Cuando varees tus olivos, no harás rebusco: será para el forastero, el huérfano y la viuda. Cuando vendimies tu viñedo, no harás rebusco: será para el forastero, el huérfano y la viuda. Te acordarás que fuiste esclavo en el país de Egipto. Por eso te mando hacer esto (Deuteronomio 24,17-22).

En este código se agrega la preocupación de Yahvé por los jornaleros (Deuteronomio 24,14-15), es decir, los que trabajan por un salario que les permite vivir el día a día, así como —en forma más amplia— los pobres.

Después de la reconstrucción del Templo de Jerusalén, concluida el 515 a.C., y en el tercer código, conocido como sacerdotal, las prescripciones de Yahvé (Levítico 19,1) se centran en el forastero, y no sólo crece el carácter positivo de ellas, sino que se aplica por vez primero el precepto del amor al prójimo (19,18)⁷⁴, pues se dice:

74 En consonancia con la traducción de Buber y Rosenzweig (cf DQVI 154s.), E. Arens escribe: “amarás a tu prójimo, porque él es como tú” (en: *La tierra, casa del hombre*. Revista *Páginas* N. 240, dic. 2015, p. 12).

Cuando un forastero resida entre ustedes, en su tierra, no lo opriman. Al forastero que reside entre ustedes, le mirarán como a uno de su pueblo y lo amarás como a ti mismo, pues también ustedes fueron forasteros en la tierra de Egipto. Yo, Yahvé, su Dios (19,33-34; la frase final es como una “rúbrica” que recuerda el “título” antes mencionado del Decálogo)⁷⁵.

En culturas cercanas y anteriores al pueblo judío, se encuentran antecedentes a esta preocupación por forasteros, viudas y huérfanos⁷⁶, pero lo que diferencia y singulariza la fe bíblica es el fundamento constantemente expresado: la relación de alianza con Yahvé.

Monarquía y profetismo: la justicia

En el tiempo transcurrido desde la Alianza del Sinaí hasta el tercer código, y aún después, Israel fue gobernado por jueces —entre ellos una mujer, Débora⁷⁷—, líderes carismáticos. Con ellos se empieza a hablar del derecho (*mishpat*⁷⁸), cuya raíz es la misma

75 Al pobre y al forastero se reservan, similarmente a Deuteronomio 24,19-21, trigo, uvas y “frutos caídos” (Levítico 19,9-10).

76 Ver José L. Sicre, *Con los pobres de la tierra. La justicia social en los profetas de Israel*; Madrid, 1984.

77 Jueces, caps. 5 y 6. Es interesante y provocador el diálogo de Débora con Barac en Jueces 4,6-9.

78 Según el contexto, este término puede entenderse también como “rectitud” y “juicio”. G. Quell, GLNT, v.II, sub *diké, ktí*, col. 1191, afirma: “Se puede decir que el derecho constituye en el A.T. el fundamento de la concepción de Dios en su formulación teológica, y que viceversa el valor religioso atribuido a los conceptos jurídicos ha contribuido a imprimir carácter ético al derecho...”.

del título *sophet*, que además de “juez” significa “gobernante”⁷⁹. Pero el pueblo israelita, como ocurre tantas veces en la historia, aspira a ser “como los demás pueblos”, y ante las deficiencias de los hijos del juez y profeta Samuel piden el establecimiento de la monarquía. Yahvé comenta: *me han rechazado a mí, para que no reine sobre ellos* (1 Samuel 8,7)⁸⁰ y sin embargo insta a Samuel a escuchar el pedido no sin hacerles conocer “el fuero del rey”: la monarquía origina nuevas situaciones indignas: servidumbre masculina y femenina, despojo de tierras productivas y animales, y diferencias humillantes (1 Samuel 8,9-18).

Después de los reinados de David y Salomón (1010 - 931 a.C.), el pueblo se divide en dos reinos. Diez tribus formaron el reino del Norte o Efraín, y ninguno de sus gobernantes fue justo, y la injusticia se expandió en todos los sectores, por lo que su destrucción ocurrió primero (721 a.C.). Las tribus de Judá y Benjamín permanecieron fieles a la casa de David en el reino del Sur (Judá), cuyo centro fue Jerusalén: en la sucesión dinástica encontramos cuatro reyes justos, siendo el último Josías (asesinado el 609 a.C.); entonces este reino sufrió el asedio babilonio, que ocasionó deportaciones sucesivas, hasta que el año 587 a.C. cae Jerusalén. El exilio se prolongó por décadas, hasta el edicto de Ciro, rey de Persia (538 a.C.).

Esta enumeración puede llamar la atención, pues parece romper el hilo de lo escrito. No es así. En realidad, hay que señalar el surgimiento de la “visión sintética de la vida”, que establece un fuerte vínculo entre la justicia y la estabilidad política del pueblo:

79 Ver F. Büchsel, GLNT, t. V, sub *kríno*, cols. 1025 y 1029 (que menciona expresamente 1 Samuel 8).

80 Ver sobre este capítulo G. Quell, op. cit., col. 1198.

mientras prima la justicia, el pueblo se siente identificado con los gobernantes y se vive una situación de unidad y fortaleza; al contrario, la injusticia —que se extiende “de arriba hacia abajo”— divide y debilita a todo el pueblo.

Frente a esta situación, surgen los profetas escritores. “Por una parte, existía en los profetas una intensa conciencia de Dios, Su justicia y Su amor... Por otra, existía la vida que observaban entre los hombres... El mundo y Dios estaban en conflicto”⁸¹. Más aún, hay textos que llaman al Mesías o a la ciudad de Jerusalén, por él gobernada: *Yahvé es nuestra justicia* (Jeremías 23,6 y 33,16). Desde Amós (750, en el reino del Norte), el mensaje profético se centra en la dupla justicia y derecho, sin la cual el culto y el Templo nada valen (por ejemplo, Amós 5,7.10-15.21-24; Isaías 1,10-17; Jeremías 7,1-7), y a esta dupla, en la profecía de su contemporáneo Oseas, se van sumando otros “valores”, tales como el amor (*jesed*) y la compasión (*rujama*), la fidelidad (*emet*) y el “conocimiento” o experiencia personal de Yahvé (*iadab*; ver Oseas 2,21-25 y 6,6); también la paz con vida digna (*shalom*)⁸². Estos valores dan profundidad a la justicia, permiten ver su interioridad.

Acierta admirablemente Georges Bernanós, literato francés de la primera mitad del siglo XX, en su novela *Diario de un cura rural*, cuando sugiere, a través de ese sacerdote pobre, que la justicia va más allá de lo jurisdiccional o forense, y que en la vida diaria es “la expansión de la caridad”, una fraternidad entrañable, y por eso, núcleo de la ética bíblica y de los creyentes. Como he anticipado, la justicia es elemento central del discurso sobre Dios y su relación de Alianza con Israel —y más tarde con toda la humanidad—.

81 Israel I. Mattuck, *El pensamiento de los profetas*, México, 1962, p. 30s.

82 Algo de ello nota V. Hertrich, GLNT, l.c., col. 1039.

Dios es el Justo, y desea que la justicia, en este amplio sentido, rija la relación de los seres humanos entre sí. Algunos exégetas afirman que, tanto en el Primer como en el Segundo Testamento, la justicia y la salvación se complementan y hasta identifican⁸³. Y es que a Yahvé, el Justo en ese amplio sentido bíblico, le interesa cada ser humano, cada persona, así como las relaciones interpersonales; es eso lo que está detrás de la propuesta de los “valores proféticos” mencionados.

Veamos, dentro de la gran cantidad de textos proféticos, algunos más significativos:

Aprendan a hacer el bien, busquen lo justo, den sus derechos al oprimido, hagan justicia al huérfano, aboguen por la viuda (Isaías 1,17)

Practiquen el derecho y la justicia, libren al oprimido de manos del opresor, y al forastero, al huérfano y a la viuda no atropellen (Jeremías 22,3; los vv. 1-7 son una advertencia a la casa real).

No opriman a la viuda, al huérfano, al forastero, ni al pobre (Zacarías 7,10; ver vv. 4-14).

Yo sé que Yahvé defenderá el derecho de los humildes, que hará justicia a los pobres. Sí, los justos darán gracias a tu Nombre, los rectos vivirán en tu presencia (Salmo 140,13-14).

Es sugestiva la enumeración que hace uno de los últimos salmos:

Yahvéh hace justicia a los oprimidos, da pan a los hambrientos. Yahvéh libera a los cautivos. Yahvéh abre los ojos a los ciegos, Yahvéh

83 Ver GLNT, t. II, sub *diké, ktl.*

endereza a los que ya se doblan, Yabvéb ama a los justos, Yabvéb protege al forastero, sustenta al huérfano y a la viuda (Salmo 146,7-9).

Los profetas se refieren asimismo, en numerosos textos, a los pobres con otras categorías. Encontramos términos como *ébyion*, el que demanda justicia; *dal*, que se caracteriza por su fragilidad o extrema delgadez; *ani*, el encorvado o humillado; e incluso *saddiq*, que si bien significa “justo”, se refiere a quien sufre las burlas de los que hacen el mal, “malhechores” (*po’ale ha’aven*); también se menciona genéricamente al pueblo (*ammi*). Por otra parte, los denunciados son reyes, sacerdotes, falsos profetas y personas falsamente religiosas⁸⁴.

No se puede prescindir en este contexto del notable oráculo que contra el rey Yehoyaqím proclamó el profeta Jeremías, durante el asedio que sufría Jerusalén y en vísperas del exilio sufrido por los judíos. Este pasaje vincula estrechamente la justicia y el derecho al “conocimiento”, es decir, a la íntima y profunda experiencia que el creyente tiene de Dios⁸⁵:

¿Piensas reinar sólo porque compites en cedros? Si tu padre⁸⁶ comió y bebió es porque guardó la justicia y el derecho, y entonces le fue bien. Sentenció a favor del pobre y del oprimido. ¿No es eso realmente conocerme? —oráculo del Señor— (22,15-16).

84 Conclusiones de J.L. Sicre, o.c., pp. 447-449.

85 Mattuck, o.c., p. 82: “el conocimiento de Dios significa un sentimiento de íntima relación con Él”.

86 El rey Josías (640-609), justo y promotor de la reforma deuteronomica (622 a.C.).

Los salmos

Encontramos que la justicia, entendida como amor fraterno que procede de Dios, es la característica del reinado de Dios en los Salmos sobre la realeza de Yahvé. Valga como muestra el texto siguiente:

Brama el mar y cuanto encierra, el orbe y los que le habitan; los ríos baten palmas, a una los montes gritan de alegría, ante el rostro de Yahvé, pues viene a juzgar a la tierra; el juzgará al orbe con justicia, y a los pueblos con rectitud (o “derecho”; Salmo 98,7-9; así también los salmos 96, 10-13; 97,2; 99,4).

También encontramos esta perspectiva en los Salmos sobre el mesías esperado:

Oh Dios, da al rey tu rectitud, al hijo del rey tu justicia; que con justicia gobierne a tu pueblo, con equidad a tus humildes... Él librará al pobre suplicante, al desdichado y al que nadie ampara; se apiadará del débil y del pobre, la vida de los pobres salvará. De la opresión, de la violencia rescatará su vida, su sangre será preciosa ante sus ojos (Salmo 72,1-2.12-14; es la base del canto “Tu reino es vida”).

Poco antes de la era cristiana, encontramos semejanzas profundas. La orante dice:

No está en el número tu fuerza, ni tu poder en los valientes, sino que eres el Dios de los humildes, el defensor de los pequeños, apoyo de los débiles, refugio de los desvalidos, salvador de los desesperados (Judit 9,11).

El vínculo de la Alianza entre Dios y cada uno de los integrantes del pueblo se ve en la relación existente entre la justicia que caracteriza a Dios y la que los creyentes están invitados y movidos a practicar. Ya en el Nuevo Testamento, como veremos, el evangelio de Mateo (6,33) pone en boca de Jesús una frase densa, que equipara el Reinado de Dios y su justicia.

Lo sugiere también la tercera parte del libro de Isaías (capítulos 56-66), al tratar del ayuno deseado por Dios, en referencia a un futuro de estrecha relación entre el pueblo y Dios mismo.

¿No será más bien este otro el ayuno que yo quiero: desatar los lazos de maldad, deshacer las coyundas del yugo, dar la libertad a los quebrantados y arrancar todo yugo? ¿No será partir con el hambriento tu pan y a los pobres sin hogar recibir en tu casa? ¿Que cuando veas a un desnudo le cubras y a tu propia carne no te cierres? Entonces brotará tu luz como la aurora, y tu herida se curará rápidamente. Te precederá tu justicia, la gloria de Yabvé te seguirá. Entonces clamarás, y Yabvé te responderá, pedirás socorro, y dirá «Aquí estoy» (Isaías 58,6-9 a)⁸⁷.

No caben dudas: la atención fraterna dada a todo tipo de pobres, por la práctica de la justicia, es apertura a la acción de Dios mismo y acogida de su Reino.

El Servidor de Dios

Lugar especial tienen en el Primer Testamento cuatro poemas sobre un singular Siervo de Dios (*ebed ywhw*) en el libro de la

87 Es el repetido *hinmeni* de Levinas. Ver, por ejemplo, NPD 352s.; DOMS 133; DQVI 239s.

Consolación o Segundo Isaías, y en especial el cuarto canto (Isaías 52,13 a 53,12), a veces aludido en la obra de Levinas en referencia al sufrimiento del justo, tan intenso y frecuente durante la *shoab*, así como en cada episodio bélico, abierto o disfrazado. Me limito a citar tres pasajes:

He aquí a mi Siervo, a quien sostengo, mi elegido en quien se complace mi alma. He puesto mi espíritu sobre él: Dictará ley a las naciones. No vociferará ni alzará el tono, y no hará oír en la calle su voz. Caña quebrada no partirá, y mecha mortecina no apagará. Lealmente hará justicia; no desmayará ni se quebrará, hasta implantar en la tierra el derecho, y su instrucción escucharán las islas (Isaías 42,1-4, del primer canto).

¡Y con todo eran nuestras dolencias las que él llevaba y nuestros dolores los que soportaba! (Isaías 53,4a).

Por las fatigas de su alma verá luz, se saciará. Por su conocimiento justificará mi Siervo a muchos y las culpas de ellos él soportará. Por eso le daré su parte entre los grandes y con poderosos repartirá despojos, ya que indefenso se entregó a la muerte y con los rebeldes fue contado, cuando él llevó el pecado de muchos, e intercedió por los rebeldes (53,11-12; los últimos dos pasajes corresponden al cuarto canto).

Hay que notar el rasgo desconcertante de los dos versículos recién citados, que no sólo mencionan los efectos de la entrega del Siervo (“justificará”), sino que sugieren la superación del dolor; la misma idea se encuentra en otros versículos del mismo poema;

52,13-15 y 53,10b. Similar paradoja se ve también en el salmo 22,23-30⁸⁸.

La huella de Dios en la humanidad

Los textos sobre la creación son cronológicamente posteriores, inclusive, al establecimiento de la monarquía. Y además, el relato de Génesis 2,4b-25 es anterior al de Génesis 1,1-2,4a. No haré aquí una presentación global, sino que me limito a mencionar cómo la reflexión teológica de los respectivos autores quedó marcada por el relato del éxodo y otros hechos.

Génesis 2, bajo apariencia de gran simplicidad, ve en el ser humano (sentido del repetido término *adam*) –en un par de versículos finales identificados como varón y mujer (*ish, ishsha*)– no sólo a un colaborador de Dios en el cuidado de la tierra (vv. 7 y 15), sino a alguien animado con el aliento de Dios (v. 7). ¡Nada mal para un texto cuya redacción se hizo hace cerca de tres milenios!⁸⁹

Génesis 1, más sofisticado, presenta a la pareja humana no sólo como responsables del cuidado de la creación (vv. 28b-30), sino como “imagen y semejanza” del propio Dios (vv. 26-28a).

Arriba he mencionado la expresión “dignidad humana”. Teológicamente, entonces, puede decirse más, y ciertamente es algo muy bien captado y expresado por Levinas.

88 Sobre los poemas del Servidor de Yahvé, ver Carlos Mesters, *La misión del pueblo que sufre* (Madrid 1983), y José I. González Faus, *Servir. La lucha por la justicia en los poemas de Isaías* (Barcelona, 2000).

89 Dejo para más adelante Génesis 4.

La promesa de “todo nuevo”

Durante más de dos siglos, entre el 750 y 538 a.C., varios profetas anuncian que, en la historia, la voluntad amorosa de Dios hará surgir “algo nuevo”. Son conocidos los textos de Jeremías 31,31-34 y Ezequiel 36,22-28 sobre una novedad que dará un sentido más fuerte al “lema” de la alianza mosaica: “Ustedes serán mi pueblo y yo seré su Dios”. Menos recordados son los textos básicamente similares de Oseas 2,25 y el fundamental de Isaías 43,16-21. En un texto de Sofonías (hacia el 630 a.C.) confluyen dos temas importantes surgidos durante la crisis de la monarquía —el de los fieles a la Alianza, los *anawim*⁹⁰, y el del “resto”— con el cese de la injusticia y de toda iniquidad:

Aquel día no tendrás que avergonzarte de los delitos cometidos contra mí; entonces arrancaré de tu seno a tus alegres fanfarrones, y no volverás a engréerte en mi santo monte. Dejaré en medio de ti un pueblo humilde y pobre, se cobijará al amparo de Yahvé el Resto de Israel. Ya no cometerán injusticias ni dirán mentiras, ya no ocultará su boca una lengua embustera. Se apacentarán y reposarán sin que nadie los turbe (Sofonías 3,11-13).

Discretamente, se promete para “aquel día” el perdón y la misericordia de Yahvé. Por su dimensión histórica, la revelación de

90 Salvo una vez, siempre en plural. Procede de *anawa* = humildad, mansedumbre. Caracterizados por esas cualidades, los *anawim* son calificados además con varios términos, como “justos”, y por actitudes como la persistencia y la esperanza. Ya en el Nuevo Testamento, encontramos en Mateo textos como la singular exhortación de Jesús: «Aprendan de mí, que soy manso y humilde de corazón» (11,29) y las primeras bienaventuranzas (Mateo 5,3-4).

Dios se hace más clara y más penetrante, hasta llegar a un tiempo de plenitud, que no sólo se muestra en la persona de Jesús, sino en el don de la filiación para todos los que acojan el don de la fe. En ese tiempo nuevo⁹¹, el pasado —la creación misma— se percibe con nuevas luces: es obra del amor de Dios. Jeremías recuerda que fue Yahvé, Dios, quien tomó la iniciativa del amor y la mantendrá para siempre: «Con amor eterno te amé, y te he conservado mi favor» (31,3).

Probablemente hay cierta cercanía temporal con otro texto, en el que un miembro del “resto de Israel” expresa la confianza en la justicia de Yahvé —el Señor— frente a la actuación de los “malhechores”, antes mencionados:

Discursean, profiriendo insolencias, se jactan los malhechores; triturarán a tu pueblo, Señor, oprimen a tu heredad; asesinan a viudas y forasteros, degüellan a los huérfanos, y comentan: «Dios no lo ve, el Dios de Jacob no se entera» - El Señor no rechaza a su pueblo, ni abandona su heredad: el justo obtendrá su derecho, y un porvenir, los rectos de corazón ... Aunque atenten contra la vida del justo y condenen a muerte al inocente, el Señor será mi alcázar, Dios será mi roca de refugio (Salmo 94,4-7.14-15.21-22).

91 Marcado por una nueva Alianza o nuevo testamento, un corazón nuevo, un “mandato” nuevo...

CAPÍTULO 5

EL NUEVO TESTAMENTO

Jesús, en “la plenitud de los tiempos”

Jesús nació pobre y entre los pobres. Cuando narra el nacimiento de Jesús, el evangelista dice que María “le envolvió en pañales y le acostó en un pesebre, porque no tenían sitio en el alojamiento” (Lucas 2,7). Agrega que “algunos pastores” fueron los primeros en reconocer al recién nacido como salvador y mesías (2,8-18) y que, al cumplirse “los días de la purificación” ofrecieron “un par de tórtolas o dos pichones” (2,22 a 24), es decir, la ofrenda que la Ley señalaba para los pobres (*cf* Levítico 12,8).

Más importante aún es que Jesús vivió pobremente. En la Galilea de los gentiles (Mateo 4,15) y, más concretamente en Nazaret, Jesús era conocido como *téhton* (Marcos 6,3). Hay quienes discuten que el término signifique en verdad “carpintero”, pero las alternativas no son precisamente ennoblecedoras: maderero, obrero constructor... No es algo que valga la pena discutir mucho: Jesús era un vecino conocido por la población de su pequeño poblado, y José, el cual era considerado su padre, ejercía el mismo oficio (Mateo 13,55). Cualquiera de estos oficios nos muestra a Jesús como alguien pobre —probablemente no tanto como los labradores del campo— pero además como un trabajador itinerante,

como alguien que para poder ejercer su oficio recorría los distintos pueblos de Galilea. Jesús vivió sencillamente.

Jesús, dice un importante exégeta, fue “un judío marginal”⁹², tanto por su origen galileo y su trabajo, como por su proceder evangelizador. Son muchos desde el cristianismo y también desde el judaísmo los que analizan con positividad su vida (Geza Vermes y Daniel Boyarin entre otros). Y todas estas intervenciones nos presentan a Jesús como un judío creyente, lector de los libros de la Biblia hebrea y preocupado de la profunda relación con Dios. Eso lo lleva al Jordán, en pleno desierto, para ser bautizado por Juan, y después de un tiempo no muy largo, a retornar a Galilea, es decir, a la zona que había recorrido y siguió recorriendo, pero entonces para predicar una fidelidad mayor al Dios de sus padres, al que llama excepcionalmente *abbá*, el equivalente familiar a papá, *taita*, etc. (Gálatas 4,6; Romanos 8,15; Marcos 14,36). Finalmente, ante el fracaso de su prolongado peregrinaje por los pueblos de Galilea, se dirigió a Jerusalén, donde fue apresado, juzgado sumariamente y finalmente crucificado.

En su constante caminar como anunciador de la Buena Nueva, Jesús dice de sí mismo que:

Las zorras tienen guaridas, y las aves del cielo nidos; pero el hijo del hombre no tiene donde reclinar la cabeza (Lucas 9,58).

Como en este texto, Jesús utilizó para designarse, a lo largo de su acción evangelizadora, la expresión “hijo de hombre” (en arameo, *bar enosh*). Ahora bien, esa expresión implica en sus labios

92 John P. Meier, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. Varios volúmenes.

una clara proclamación de su humanidad (“este hombre”, “un ser humano entre otros”), humanidad que comparte con todas y todos los seres humanos, y que —como ya se ha dicho— lo hace con notable solidaridad. Importa destacar que con ella Jesús indica que su condición como predicador del Evangelio es la de un pobre entre los pobres, al lado de los sufrientes⁹³.

Importa igualmente la constante cercanía de Jesús a la “gente de la tierra”, ‘am *ha-aretz*, trabajadores del campo, pescadores, pequeños artesanos u operarios, que en su tiempo eran llamados sin más “pecadores”, pues por su dedicación al trabajo manual eran considerados por los fariseos incapaces de retener las 613 prescripciones de la ley (*cf* Marcos 2,15-17; Mateo 11,19; *et passim*). Intentaré presentar sintéticamente el aporte de los evangelistas respecto a esta proximidad a pobres y sencillos y opción por ellos, omitiendo repeticiones y textos paralelos⁹⁴:

93 Lo anotado debe complementarse con un uso posterior de la misma expresión en el contexto de la glorificación de Jesús, como se verá poco más abajo, y con el título que los creyentes damos a Jesús, Hijo de Dios, desde la gran inclusión que Marcos diseña entre el inicio de su evangelio (1,1) y la “confesión” del centurión (15,39).

94 Es criterio muy extendido que el primer evangelio en ser difundido fue el de Marcos, seguido de Mateo, más tarde por Lucas y finalmente por Juan. Mateo y Lucas, además de depender en alguna proporción de textos de Marcos, que ellos expresan con variaciones, tienen en común otras perícopas, que llevan a plantear la hipótesis de otra fuente (*Quelle* en alemán, de allí la designación Q), toda ella de dichos de Jesús; ambos, por lo demás, tienen textos propios. Por ello, la relación de acciones en favor de “pobres” se ve escasa en ellos, después de haber mencionado el original marciano.

MARCOS: Jesús elige como seguidores a cuatro pescadores (1,16-20); libera a un “poseído” (1,23-26); cura a la suegra de Simón (1,20-21) y a muchos otros, así como libera a muchos endemoniados (1,34.39); limpia a un leproso, tocándole (1,30ss.); perdona y cura a un paralítico (2,1-12); llama a seguirlo a un publicano (2,14); come con publicanos y pecadores, con escándalo de fariseos (2,15-17); cura a un hombre cuya mano estaba paralizada, lo que mueve a sus adversarios a eliminarlo (3,1-6); cura a muchos (3,10); agrupa a Doce “para que estuvieran con él y para enviarlos a predicar”, y además de los antes mencionados escoge a dos caracterizados por su oposición a la dominación romana; Simón el Cananeo —a quien Lucas (6,15) llama Zelota— y a Judas, *iskariot*, es decir, varón de violencia (3,13-18). Dice de quienes lo rodean «éstos son mi madre y mis hermanos» (3,31-35); libera al endemoniado de Gerasa (5,1-20); cura a una mujer con flujo de sangre y hace volver a la vida a la hija del jefe de una sinagoga (5,21-43); se compadece de una muchedumbre “pues estaban como ovejas sin pastor” y comparte con ella panes y peces (6,30-44); sana a muchos enfermos (6,54ss.); libera de posesión a la hija de una mujer extranjera, después de acoger una réplica de ésta (7,24-30); cura a un sordo y tartamudo (7,31ss.); nuevamente se compadece de una muchedumbre hambrienta (8,1-9); cura a un ciego (8,22-26) y a un endemoniado epiléptico (9,14-29); reclama con enfado la cercanía de unos niños y los bendice (10,13-16); se declara servidor e invita a sus discípulos a ser servidores (10,41-45); en Jericó devuelve la vista a otro ciego (10,46-52); elogia a una viuda pobre y desprendida (12,41ss.); acepta la unción hecha por una mujer anónima (14,3-9)... y por todo lo hecho es enjuiciado sumariamente y condenado a muerte (14,43 a 15,39; ver la decisión anticipada en 3,6).

MATEO: Es sabido que la parte central de este segundo evangelio (cc. 5 a 25) se organiza en cinco grandes discursos —que Mateo desarrolla—, entre los cuales aparecen algunos relatos. Entre los relatos encontramos que Jesús cura al criado de un centurión romano, es decir de un extranjero (8,5-11); sana a dos ciegos (9,27-31) y a un endemoniado mudo (9,32-34); curación de muchos enfermos: “los mudos hablaban, los lisiados quedaban curados, los cojos caminaban y los ciegos veían” (15,29-31).

LUCAS: vuelve a la vida al hijo de una viuda (7,11-17); perdona a una pecadora pública (7,36ss.); acepta a un desconocido que actuaba en su nombre (9,49-50); se refiere positivamente a un extranjero vilipendiado (samaritano) en una parábola (10,29-37); cura a una mujer encorvada (13,10-13), a un hidrópico (14,1-5) y a diez leprosos, uno de los cuales era samaritano (17,11-19); responde con sus actos a la curiosidad de Zaqueo, jefe de publicanos (19,1-10); en el monte de los Olivos, devuelve la oreja a uno de sus captores (22,49-51); perdona a quienes lo crucifican y a uno de los que estaban crucificados con él (22,34 y 43).

JUAN: cambia el agua en vino en una boda (2,1-12); conversa con una mujer samaritana (4,1-42); cura al hijo de un funcionario real (4,46ss.); cura a un enfermo en Betesda (5,1-18); perdona a una mujer adúltera (8,1-11); cura a un ciego de nacimiento (c. 9); vuelve a la vida a Lázaro (11,1-44), lo que lleva a las autoridades judías a decidir su eliminación (11,45-54); lava los pies a sus discípulos, incluso a Judas (13,2-20; *cf* v. 30).

Podemos encontrar en esta lista algunas regularidades

Lo básico es:

- Compartir la comida y la bolsa... Sanar...
- Acciones de compasión o misericordia ("se le remecen las entrañas").
- En general:
 - No-discípulos (Marcos 9).
 - Ovejas sin pastor (Mateo 9,36ss.).
 - Hermanos pequeños (Mateo 25,31-46).

Hacia las mujeres:

- La pareja pobre de Caná (Juan 2,3).
- María Magdalena, Juana, Susana y otras mujeres, curadas de sus males (Lucas 8,2-3).
- Marta y María (Lucas 10,38ss.; Juan 11).
- Viudas como la de Naím (Lucas 7,11ss.); y la del óbolo (Lucas 21,1-4).
- La mujer encorvada (Lucas 13,10-17).
- La hija de Jairo, también "vuelta a la vida", y la hemorroísa (Lucas 8,40-56).
- Extranjeras: la samaritana (Juan 4), la sirofenicia o cananea (Marcos 7,24ss.).
- La prostituta, la pecadora pública (Lucas 7,36ss.) y la adúltera (Juan 8,1-11).

Y otros generalmente menospreciados:

- Publicanos y "pecadores" (Marcos 2,15-17; Mateo 11,19); Zaqueo (Lucas 19).
- Extranjeros despreciados (un centurión -Lucas 7,2ss.; samaritanos, cananeos); él era galileo.

- Los niños (Marcos 9,33-37; 10,15).
- Los “sencillos” (Mateo 11,25-26).- Los “pequeños” (Mateo 10,42 y 25,31-46).
- También: indirectamente, un centurión (Marcos 8,5ss.) y un jefe de sinagoga (Lucas 8,40-42.49ss.).
 - un magistrado o miembro del Sanhedrín (Juan 3,1ss.).
 - un (joven) rico (Marcos 10,17-22).
 - fariseos (Lucas 7,36ss.; 14,1).

En el evangelio de Juan, el acento no recae en los “milagros”, sino en la calidad de determinados actos como “signos”, signos del Reinado de Dios y de la Vida: entre 2,11 y 20,30 (*cf* 21,25: acciones) la expresión se repite varias veces (2,23; 3,2; 4,48.54; 6,29-30; 7,31; 9,16; 12,37). El texto del cap. 6 nos lleva a tener en cuenta asimismo las “obras” de Jesús, reveladoras del Padre y de su propio envío (5,36; 7,3; 10,25.37-38; 14,10; el singular “obra” en 17,4). La vida y la actuación enteras de Jesús estaban por cierto en estrecha unión con el Padre y su voluntad (1,18; 2,16; *et passim*). Jesús se presenta como enviado por el Padre (3,16s.; 4,34; 6,38-40; etc.), y por eso como alguien llamado a “servir y dar su vida como rescate por los muchos”.

Un par de textos pueden resumir la actuación de Jesús:

Ungido por Dios con la fuerza del Espíritu Santo, Jesús de Nazaret pasó haciendo el bien y curando a los oprimidos por el diablo; porque Dios estaba con él (Hechos, 10, 38).

Marcos 7,31-37, más vago: todo lo ha hecho bien, que parece haber inspirado el texto anterior.

Hay también en estos relatos otras constantes: Jesús cura con frecuencia en la sinagoga y en sábado —lo que motiva muchas críticas de los fariseos—; incluye en particular a los mal vistos samaritanos, en la importante parábola del que se compadece del malherido (Lucas 10,29-37); asimismo actúa en favor de una viuda y elogia a otra; admite mujeres en su círculo más cercano, y perdona públicamente a una adúltera y a una pecadora pública; comparte con gente despreciada, sin hacer acepción de personas, etc. Son muchas las veces en que Jesús invita a perdonar. Propone en positivo la “regla de oro”⁹⁵ (Mateo 7,12). De hecho, la misericordia es señalada reiteradamente como su motivación personal⁹⁶, y en las grandes parábolas de Lucas 10 y 15 se invita a practicarla. En otro texto Lucas nos pone frente a una oración espontánea de Jesús, en la que reconoce como fuente de esa actitud la gratuidad de Dios:

En aquel momento, se llenó de gozo Jesús en el Espíritu Santo, y dijo: «Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes, y se las has revelado a pequeños. Sí, Padre, pues tal ha sido tu beneplácito (Lucas 10,21s.).

Dos textos de dicho evangelista son aquí imprescindibles: el primero es el que narra el episodio en la sinagoga de Nazaret, donde Jesús explica su misión (Lucas 4,16-21): entonces se cumple la profecía de Isaías 61, pues el Espíritu lo unge *para anunciar a los*

95 En positivo. Es formulada en negativo en Tobías 4,15.

96 Hay que detenerse a analizar las palabras castellanas “misericordia” y “compasión”. Otras veces se dice que “se conmueven las entrañas”, *splanjnízomai*. En hebreo, la referencia es más concreta: al útero, como sede de la vida de “otras” personas. En la metonimia subyacente en esta lengua constructa, todo ser personal tienen útero.

pobres la Buena Nueva (euaggelion) y así liberar a los cautivos, a los que se ha enneguecido en las mazmorras (*cf* Isaías 43,8), a los oprimidos y a los reducidos a esclavitud por deudas (*cf* Levítico 25,10, sobre el año del jubileo o “de gracia”). El segundo está contenido en la respuesta de Jesús a los discípulos del Bautista:

«Vayan y cuenten a Juan lo que han visto y oído: Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, se anuncia a los pobres la Buena Nueva; y dichoso aquel que no halle tropiezo en mí» (Lucas 7,22-23).

Se ha afirmado, con razón, que Jesús no se anunció a sí mismo, sino al Reino de Dios, es decir a la comunidad de Dios con la humanidad, con nosotros, los “otros” (Mateo 5,3.10 y 25,3; Lucas 6,20), con quienes compartirá el banquete nupcial (Mateo 22,1-10 y 26,29; Lucas 14,15-24; Apocalipsis 3,20 y 19,9). Persistentemente, Jesús anunció, con su actuación y su mensaje, la Buena Nueva del Reino de Dios. Como he adelantado, Mateo establece prácticamente una sinonimia entre el Reino y la justicia, pues la frase siguiente, para un lector judío, resulta casi redundante:

«Busquen primero el reino y su justicia, y todas esas cosas se darán por añadidura» (6,33).

Algo más completo encontramos en san Pablo:

El reino de Dios... [es] justicia y paz y gozo en el Espíritu Santo (Romanos 14,17).

Por otra parte, Jesús manifiesta lo propio de su llamado ético no en mandamientos, sino en la promesa proclamada en las bienaventuranzas, y que se condensa en el *agápê* —que he querido

aclarar al principio de esta segunda parte—. En el evangelio de Lucas, las bienaventuranzas son tres, seguidas de tres “ayes” (Lucas 6,20-26), mientras que el talante propio de Mateo lo mueve a reunir ocho, que insisten en actitudes de humildad y mansedumbre y se centran en la práctica de la justicia⁹⁷ (Mateo 5,3-10, especialmente vv. 6 y 10). Pero cabe agregar que en Mateo este texto, con el que inicia el primero de los cinco discursos de Jesús, forma inclusión⁹⁸ con la última parte del quinto y último discurso (Mateo 25,31-46), donde los discípulos son llamados benditos, y se les invita a tomar posesión del Reino prometido, por haber soportado a hambrientos, sedientos, forasteros (*xenos*⁹⁹), enfermos, presos, etc.¹⁰⁰ Y es que si asimilamos las bienaventuranzas —tanto en Lucas 6 como en Mateo 5— y el texto de Mateo 25, vemos que los pobres y los discípulos, según la justicia del Dios justo, son juzgados positivamente a la luz del criterio fundamental del amor práctico a los carentes y necesitados, a los “otros” diferentes, y son invitados a participar en el reino de Dios, como también se

97 Algunos sostienen que el Nuevo Testamento “espiritualiza” el término “justicia”, que se convierte —dicen— en sinónimo de cumplimiento de la voluntad de Dios, y se diluye en el amor. Tal objeción ignora los datos del Antiguo Testamento (ver notas 14, 19 y 20) y el carácter proactivo del *agápê* (leer, por ej., Gálatas 5,6 y 6,2, así como 1 Juan 3,11-16). Lo que cambia en el NT es que todo cobra sentido en la persona de Jesús.

98 Tal inclusión indica que hay que leer íntegramente los capítulos 5 a 25 a la luz de estos dos textos.

99 El *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento* de Balz y Schneider afirma que este término —utilizado en Mateo 25,35, 38, 43 y 44— significa forastero, en el sentido indicado arriba (nota 72).

100 C. Spicq, *Théologie Morale du Nouveau Testament*, t. II, p. 498 hace notar que quienes actúan o sirven así a los necesitados, son llamados «justos» (Mateo 25,37 y 46).

sugiere en la repetida comparación del reino con un banquete, en el que todos, desde quienes están en la mesa central hasta el último comparten la misma comida. Quizá ahora deba pedir una licencia, porque todo ello me sugiere el uso de una expresión peruana: el Dios de la Escritura “es un igualado”, pero lo es para que todas y todos lleguemos a igualarnos a Él (cf 1 Juan 3,2).

Asimismo, es importante recordar que los evangelios sinópticos sintetizan en un solo “mandamiento” la voluntad de Dios¹⁰¹, y que Jesús lo acentúa gráficamente en la parábola del samaritano: la actitud de este “excluido” es quizá la mejor ilustración de la generosidad *des-interesada* por la que aboga Levinas. Las precauciones rituales del sacerdote y del levita los llevan a evitar todo gesto de apoyo; es un samaritano, o sea, alguien que la mayoría de los oyentes de Jesús consideran despreciable, el que, sin más motivo que la conmoción de sus entrañas (Lucas 10,33; ver nota 96), se aproxima para ayudar al hombre “medio muerto”. El verbo “hacer” aparece tres veces en la totalidad del texto, y Jesús resalta la práctica de la misericordia (10,37).

Encarnación y trascendencia

Llegamos a un punto capital. Como se ha advertido en el último capítulo de la primera parte, Levinas, en concordancia con el judaísmo, rechaza la mera posibilidad de lo que, en el cristianismo,

101 Marcos 12,28-31; Mateo 22,34-40; y Lucas 10,25-28. Es importante destacar las diferencias y novedades en esta secuencia cronológica, que en Lucas se completa con la parábola de 10,29-37. San Pablo ya se había adelantado en establecer esta síntesis (Gálatas 5,14 y Romanos 13,8-10) y más tarde lo mismo se reitera en la 1 carta de Juan (3,10; 4,7.12.20-21; 5,1-2).

y siguiendo la pauta de Juan 1,14, conocemos como “la encarnación del Hijo de Dios”. Y aquí debo discutir, pero esta discrepancia no sólo está marcada por un profundo respeto, sino que debe mostrar argumentos serios; estos argumentos, por otra parte, no pueden ser de orden metafísico, sino que deben proceder de la continuidad de la misma Escritura.

Lo primero es recordar que, desde antes hasta el fin del Exilio (587-538 a.C.), profetas mayores como Jeremías (31,31-34), Ezequiel (36,22-28) y el Segundo Isaías (43,18-19) levantan la voz para anunciar la promesa de “algo nuevo”. Se abre así una tensión entre promesa y cumplimiento, tensión que ciertamente dura varios siglos, y que se expresa en la distinción –¡no oposición!– entre Antiguo y Nuevo Testamento.

Antes de pasar a ver diferentes perícopas del Nuevo o Segundo Testamento, es útil señalar que son dos los términos bíblicos que permiten ver la continuidad de la acción de Dios. El primero, ya mencionado anteriormente, es *dabar*, que significa en primer lugar “gesta”, “actuación”, realidad dinámica, y también la “palabra” que designa ese accionar. A ella se refieren las “obras maravillosas” (*magnalia Dei*), –tales como el éxodo y el fin del exilio– que Dios obra en beneficio de sus elegidos. Estas “obras grandes” de Dios para nada se oponen a su trascendencia (en hebreo *merkabab*), al “infinito”, tan mercedamente presente en el pensamiento de Levinas. No hay duda de que Dios es mucho más que cada aproximación o manifestación suya, es “infinito” o *semper maior* de lo que nosotros, seres humanos, podemos terminar de conocer.

En el evangelio de Juan hay un texto que puede sernos útil para entender el cumplimiento de las promesas: en Jesucristo, Dios “nos amó hasta el extremo” (Juan 13,1)¹⁰².

El segundo término es *shekinah*, la “morada” o “presencia” de Dios, que ya en el Primer Testamento se manifiesta en una nube durante la marcha por el desierto, en el arca de la alianza, en la tienda donde el arca se guardaba y, por fin, en el Templo de Jerusalén, como expresiones de la cercanía o proximidad de Dios con Israel, pueblo elegido.

Ahora bien, los dos términos mencionados confluyen para anunciar lo que profesamos como la encarnación de Jesús, narrada en Mateo y en Lucas, y más explícitamente en el texto clave de Juan 1,14, que, después de decir “la Palabra (*dabar*) se hizo carne”, añade “y puso su morada (*shekinah*) entre nosotros”.

La aproximación de Dios a la humanidad llega a su plenitud o cumplimiento en el misterio relatado en ese texto: acción y palabra de Dios que se hace carne (en hebreo *basar*) en un niño pequeño que años después morirá clavado en una cruz; el término subyacente en el idioma de Jesús y de su pueblo indica no solamente la “corporeidad” sino también la “fragilidad” de ese ser humano que recibió el nombre de Jesús. Esto es algo que considero central en esta segunda parte.

En una de sus cartas, relativamente tardía, san Pablo escribe un himno cristológico –cuyo origen es probablemente litúrgico– que,

¹⁰² Se puede leer otros textos de hondura similar en la carta a los Gálatas 2,20, Juan 3,16 y 1 Juan 4,8.16.19.

sin usar el término “encarnación”, nos pone frente al misterio de este don de Dios. Allí dice de Jesús:

Él, siendo de condición divina, no codició el ser igual a Dios, sino que se anonadó a sí mismo, tomando condición de esclavo. Asumiendo semejanza humana y comportándose como un hombre, se rebajó aún más, haciéndose obediente hasta la muerte, y una muerte de cruz... (Filipenses 2,6-8; el himno prosigue hasta el v. 11).

Yendo más lejos, en la carta a los Romanos –la última propiamente paulina– el Apóstol nos hace reflexionar seriamente en el misterio de la encarnación; allí la trascendencia se hace compatible con la inmanencia, con términos capaces de sacudir muchas concepciones erradas:

... acerca de su Hijo, nacido del linaje de David según la carne, constituido Hijo de Dios con poder, por el Espíritu de santidad, por su resurrección de entre los muertos, Jesucristo Señor nuestro (Romanos 1,3-4).

... Dios, habiendo enviado a su propio Hijo en una carne semejante a la del pecado, condenó el pecado en la carne (Romanos 8,3).

El primer texto no niega la divinidad de Jesús – tantas veces afirmada por Pablo, sino que afirma el poderoso cambio operado en la humanidad de Jesús por la resurrección. Ambos pasajes, por otro lado, coinciden en acentuar el concepto “carne” (*basar*), que ya en la Biblia hebrea tiene un significado muy complejo, la gran mayoría de las veces referido al ser humano¹⁰³. Más allá de

103 Para presentar la riqueza y al mismo tiempo fluctuación de *basar*, sería necesaria una larga explicación. Hans Walter Wolff, en *Antropología del*

significados neutros, es importante destacar aquel cuyo sentido –glosando a André Malraux– ejemplifica la expresión “condición humana”, en cuanto que incluye dimensiones desde grandeza hasta servidumbre.

Después de Pablo, vemos la misma afirmación en un texto atribuido a él:

Sin duda alguna, grande es el misterio de la piedad: Él ha sido manifestado en la carne - justificado en el Espíritu - visto de los ángeles - proclamado a los gentiles - creído en el mundo - levantado a la gloria (1 Timoteo 3,16, probable fragmento de un himno).

Podemos apreciar en estos textos que la encarnación no se limita al hecho del nacimiento de Jesús, sino que permanece hasta su muerte liberadora, y a la posterior glorificación. Y eso permite entender mejor textos como los del segundo capítulo de Lucas:

Jesús crecía en sabiduría, en estatura y en gracia [sic!] ante Dios y ante los hombres (Lucas 2,52; ver también 2,40).

Veamos asimismo un texto tardío del Nuevo Testamento, concretamente del evangelio de Juan. Este evangelio comienza con un largo texto sobre el *lógos*, que en castellano fue traducido como “Verbo”, pero en versiones más recientes se traduce como “Palabra”. El término hebreo *dabar*, que sin duda el autor tuvo en mente, significa –como se acaba de reiterar– “palabra”, pero

Antiguo Testamento, indica que *basar* se refiere a la condición efímera del ser humano.

designa una “gesta”, una acción¹⁰⁴. Es interesante ver huellas de ello en la obra más conocida de Goethe, quien hace decir a Fausto, ante el inicio de Juan: «Escrito está: “En el principio fue el Verbo”», y tras reflexionar dice: «De pronto veo claro el consejo y, ya confiado, escribo “¡En el principio fue la acción!”». Si tenemos presente el sentido del término en el Primer Testamento, apreciaremos que la Palabra, lejos de ser simple sucesión de sonidos, tiene en la Escritura un sentido histórico y activo, lo que facilita la comprensión más profunda del notable pasaje bíblico que leemos a continuación:

Y la Palabra se hizo carne, y puso su Morada entre nosotros, y hemos contemplado su gloria, gloria que recibe del Padre como Hijo único,

104 Las referencias son muchas. De la revisión de varios diccionarios, resulta que (1) más que la palabra misma, alude al sentido, al fondo de algo; ciertamente, este es el uso más frecuente —uno de los textos consultados arroja cerca del 66% de los empleos—; y (2) indica también —entre muchas posibilidades— “cosas” en un 10.5%, y “acciones” y “acontecimientos” en un 4.5%. En el *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, sub légo (v.VI), O. Proksch dice que coincide con “realidad”, que “la cosa como evento tiene en su *dabar* el elemento histórico, por el cual la historia está contenida en los *debarim* como fondo de la cosa”, y que significa también “fuerza capaz de dar vida” e “historia”, y así “el *debar-ywbnw* es la fuerza decisiva de Dios en la historia de Israel”. G. Kittel dice: “las palabras de Jesús no son sino un aspecto de un conjunto; eso significa en primer lugar que deben ser siempre consideradas junto a sus obras”. El cardenal W. Kasper cita a Tomás de Aquino: “*Dicere Dei est facere*” (= el decir de Dios es hacer), y agrega “con esto retoma exactamente el significado original del término hebreo *dabar*, que corresponde sea a palabra, sea a acción”; la Constitución Conciliar *Dei Verbum* dice: “este plan de la revelación se realiza con hechos y palabras intrínsecamente conexos entre sí” (n. 2).- En mi lectura de Levinas no he encontrado precisión alguna sobre el término.

llo de gracia y de fidelidad... Porque de su plenitud hemos recibido todos, y gracia sobre gracia. Porque la Ley fue dada por medio de Moisés; la gracia y la fidelidad nos han llegado por Jesucristo. A Dios nadie le ha visto jamás: el Hijo único, que está en el seno del Padre, él lo ha contado (Juan 1,14.16-18).

Además de lo dicho sobre *basar* y *dabar*, hay en este texto varios temas que merecen ser aclarados: se afirma la encarnación de la Palabra –Palabra de Dios, Palabra que es Dios (Juan 1.1-3. 10)–, su inhabitación “en nosotros” (*en hémin*), su “gloria”, el don a “todos” de “la gracia y la fidelidad”, y la revelación del Padre-Dios por el Hijo.

Sobre el primer tema, no es difícil entender la distancia que Levinas toma de la Encarnación, hecho central del cristianismo, fe que no es la suya. Dice: “La palabra es... la verdadera manera de Dios para revelarse. La encarnación está en las antípodas de la revelación” (NPD, pp. 413s.). De hecho, Juan expresa ya la duda de la comunidad judía sobre la posibilidad de la unión de Dios al ser humano:

«No queremos apedrearte por ninguna obra buena, sino por una blasfemia y porque tú, siendo hombre, te haces a ti mismo Dios» (Juan 10,33).

La respuesta de Jesús (10,34-38), no sólo se basa en la Escritura, sino que reivindica sus obras, probablemente por las razones adelantadas al hablar de *dabar*:

Jesús les respondió: «¿No está escrito en su Ley: Yo he dicho: dioses son? Si llama dioses a aquellos a quienes se dirigió la Palabra de Dios –y no puede fallar la Escritura–, a aquel a quien el Padre ha

santificado y enviado al mundo, ¿cómo le dicen ustedes que blasfema por haber dicho: 'Yo soy Hijo de Dios'? Si no hago las obras de mi Padre, no me crean; pero si las hago, aunque a mí no me crean, crean por las obras, y así sabrán y conocerán que el Padre está en mí y yo en el Padre».

El argumento adverso con que desde el judaísmo se objeta la Encarnación —la pérdida de toda trascendencia en Dios— no se sostiene. Si bien Levinas insiste muchas veces en la trascendencia (hbr. *merkabab*), no toma en cuenta en modo suficiente la repetida afirmación bíblica de la inmanencia de Dios (*shekinab*, morada¹⁰⁵). Es interesante dejar constancia de algunas afirmaciones suyas, con una orientación algo distinta:

105 Cf W. Michaelis en GLNT, sub *skené*, v. XII, cols. 449-522. C. Spicq, en *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes*, v. III dice : « Si l'on se souvient que dans les LXX, *doxa* unit les deux notions de gloire (*kabod*) et d'habitation ou présence (*shekinab*), on concevra la gloire du Christ comme étant l'inhabitation en son humanité de la plénitude de la divinité... ». Repárese en el significado de los dos términos hebreos. De hecho, durante la larga marcha por el desierto en camino a la tierra prometida, la gloria (*kabod*) de Yahveh acompañaba al pueblo (Éxodo 25,8; Levítico 26,11), como nube o como fuego sobre el arca en que se llevaba las tablas de la alianza (Éxodo 40,37-38), y así se manifiesta tempranamente la *shekinab*, presencia de Dios entre los que van hacia la tierra prometida. Por otra parte, leí recientemente un texto antiguo de Louis Bouyer, *La Bible et l'Évangile* (Cerf, Paris, 1951), donde afirma que desde el Antiguo Testamento existe una tensión creciente entre la trascendencia de Dios y su presencia con el pueblo (p. 43; cf pp 58-59) y ve en la *shekinab* el antecedente más remoto de la idea de la Encarnación (p. 286).

El amor “se sitúa en el límite de la inmanencia y de la trascendencia” (*Totalidad e infinito*, 265ss.)

“En el ser, una trascendencia revelada se invierte en inmanencia, lo extraordinario se inserta en un orden, el Otro se absorbe en el Mismo. ¿En presencia del Otro no respondemos a un «orden» cuya significancia sigue siendo subversión irreversible, pasado absolutamente caduco? Tal significancia es la significación de la huella. El más allá de donde viene el rostro significa como huella” (HOH 74).

En *De Dios que viene a la idea*, último libro comentado en la Primera Parte, leemos:

“Siempre la presencia de sí a sí se *despierta* de su identidad de estado y se presenta a un yo (*moi*) «trascendente en la inmanencia»” (DQVI 54).

Por otra parte, hay que ir más allá de la explicación dada anteriormente sobre los términos hebreos *dabar*—expresión frecuentísima en toda la Escritura, y cuyo sentido histórico es perfectamente congruente con la inmanencia— y *basar*. En efecto, nadie duda hoy que “gloria” alude a la divinidad; pero es conveniente notar que el concepto original hebreo de “gloria” (*kabod*), lejos del significado propio del término griego “*doxa*”, indica “peso” y alude a la atracción que Dios ejerce sobre los seres humanos. Estamos ante algo más que una paradoja. En el pasaje presentado de Juan 1,14-18, el don de la “gloria” otorgado por el Padre a su Hijo se deja ver en la “carne”, en la contingencia misma de lo humano. Y eso se refuerza con el final del v. 14, que alude nuevamente al hebreo, es decir, a la fórmula *josed we’emet*, donde—en un procedimiento llamado *endíadis*— cada uno de los términos: *josed*

(bondad, ternura, amor) y *'emet* (fidelidad, lealtad) complementa y da mayor fuerza al otro término; “lleno de amor y fidelidad” es una mejor traducción del v. 14b que la habitual “lleno de gracia y de verdad”¹⁰⁶.

El hecho de la encarnación lleva al “extremo” el misterio insondable de Dios y de su amor gratuito por la humanidad —*agápê*—, y es capaz de suscitar una fe apasionada, dinámica y nunca satisfecha. El evangelista Mateo aporta la que podemos considerar, más allá de los términos, la expresión más fuerte de la *shekinah*, cuando el *bar enosh*, en su gloria y como rey y juez, se identifica con sus hermanos más pequeños: hambrientos, sedientos, enfermos, prisioneros, etc. Mateo 25,40 es el texto clave de la teología en América Latina y desde hace varios años en todo el planeta.

Del tema de la encarnación se sigue el de la inhabitación entre Dios y los seres humanos, con anticipos en el Primer Testamento y afirmaciones en Pablo y Juan. Pero son varias las razones que me llevan a dejar de lado matices y explicaciones al respecto.

Algo queda todavía por decir respecto al prólogo de Juan. Éste concluye con otra afirmación que normalmente se traduce en formas diversas a como lo hacen, por ejemplo, la Biblia de Jerusalén y Benedicto XVI en su primer libro sobre Jesús:

A Dios nadie le ha visto jamás: el Hijo único, que está cabe el Padre, él lo ha contado (1,18).

106 Se ha dicho que, después de Amós, en torno a la justicia empiezan a mencionarse la ternura (*jesed*), el amor (*ahaba*), la fidelidad (*emeth*) y la misericordia (*rejem*) (así en Oseas 2 y otros profetas).

Además de hacer notar la inefabilidad –quizá mejor, la “invisibilidad”, la imposibilidad del bíblico “cara a cara” (*face-à-face*)– de Dios, tantas veces afirmada por E. Levinas, interesa comparar esta versión del final del Prólogo de Juan con la traducción habitual: “nos lo ha dado a conocer”. Y es que Dios sólo se revela en forma de narración, de relato, por sus obras (las “maravillas”, “grandes cosas”, que ha hecho), y Jesús, la Palabra encarnada, lo que hizo es “contarlo”, relatarlo por medio de sus obras y palabras¹⁰⁷. La real humanidad de Jesús, durante su vida en Israel, cuya trascendencia no es aquí negada, es la que ha revelado la intimidad del Dios que se reveló a Moisés: el intraducible *ebyeh asher ebyeh* del Éxodo 3,14¹⁰⁸.

La primera carta de Juan empieza con un fuerte énfasis:

Lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y tocaron nuestras manos acerca de la Palabra de Vida –pues la Vida se manifestó y nosotros la hemos visto y damos testimonio y les anunciamos la Vida eterna, que estaba vuelta hacia el Padre y que se nos manifestó– lo que hemos visto y oído, se lo anunciamos, para que también ustedes estén en

107 *Gestis verbisque intrinsece inter se connexis* (Concilio Vaticano II, Constitución *Dei Verbum*, n. 2).

108 Debido a características del tiempo verbal y aun del propio verbo hebreo, no corresponde traducir como se hace habitualmente –“yo soy el que soy”– ni con la versión menos común –“yo seré el que seré”–, sino que debe ser explicitado por aclaraciones como “me daré a conocer por ti cuando haya caminado contigo” u otras similares, como el *Emmanuel* o “Dios con nosotros” de Isaías 7,14 y Mateo 1,23, o “Aquel que es, que era y que está viniendo” del Apocalipsis (1,4.8; 4, 8).

comuni3n con nosotros. Y nosotros estamos en comuni3n con el Padre y su Hijo Jesucristo (1 Juan 1,1-3).

Y como si ello no bastara, el mismo autor se~ala algo indiscutible para 3l y para todo creyente:

Todo esp3ritu que confiesa a Jesucristo, venido en carne, es de Dios; y todo esp3ritu que no confiesa a Jes3s, no es de Dios; ese es del Anticristo (1 Juan 4,2-3).

Los que esto lean disculpar3n la precisi3n e insistencia, pero estamos ante un aspecto fundamental y distintivo de la fe cristiana: Jes3s, Hijo de Dios, preexistente, y posteriormente glorificado (*cf* Filipenses 2,5-11), vivi3 en Israel humanamente, como “cualquier ser humano”, para ense~arnos a vivir plenamente nuestra propia humanidad.

Jes3s ante el mayor desaf3o a su libertad

Es importante tener en cuenta un concepto exeg3tico, el de “personalidad corporativa”, que explica el efecto o alcance universal del primer “ser humano”, que es lo que significa el t3rmino *adam* desde G3nesis 2 y 3. Ahora bien, Pablo, en la 3ltima de sus cartas, contrapone al primer *adam*, por el cual «entr3 el pecado en el mundo y por el pecado la muerte» (Romanos 5,12) a Jesucristo: «*cu3nto m3s la gracia de Dios y el don otorgado por la gracia de un solo hombre Jesucristo, se han desbordado sobre todos.*» (5,15) y as3, «*donde abund3 el pecado, sobreabund3 la gracia*» (5,20), es decir, el amor gratuito de Dios. En este texto, la “historia de salvaci3n”, que casi se inici3 con el pecado, es decir, la libertad mal empleada por el primer hombre, es modificada radicalmente y llevada a su plenitud por el buen ejercicio

de su libertad que hizo Jesús, pionero de la nueva humanidad¹⁰⁹, cuando gracias a su entrega total (*cf* Juan 13,1) transformó nuestra condición humana.

El texto paulino de Romanos 5,12-21 es una cumbre de su cristología. Queda empero la pregunta de si ello tiene algo que ver con el Primer Testamento. La pregunta viene desde la consideración de un texto de un libro del Antiguo Testamento –escrito hacia 625-600 a.C.–, que tiene una frase especialmente dura:

Si un hombre, reo de delito capital, ha sido ejecutado, lo colgarás de un árbol. No dejarás que su cadáver pase la noche en el árbol; lo enterrarás el mismo día, porque un colgado es una maldición de Dios. Así no harás impuro el suelo que Yahvé tu Dios te ha dado en herencia (Deuteronomio. 21,22-23).

San Pablo, que escribió un par de décadas antes que los evangelistas, no rehuyó explicar lo que este pasaje implica para la fe en Jesucristo:

Cristo nos rescató de la maldición de la Ley, haciéndose él mismo maldición por nosotros, pues dice la Escritura: «maldito el que cuelga de un madero» (Gálatas 3,13).

Y eso es dicho en la misma carta en la que Pablo exclama y confiesa:

109 Véase 1 Corintios 15,21-23 y 45-49; Gálatas 3,28; Romanos 5,12-20; 12,1-2; Colosenses 3,8-15; Efesios 2,15; 4,20-29.

Ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí. Esta vida en la carne, la vivo en la fe del Hijo de Dios que me amó y se entregó por mí (Gálatas 2,20).

No pretendo buscar todos los fundamentos de los temas de la muerte y de la resurrección en el Primer Testamento. Pero aspectos del tema tienen repercusión en la obra de E. Levinas. Para él, el imperativo más absoluto se expresa en el «¡No matarás!» que, si bien consta en el Decálogo (Éxodo 20,13), es anterior y está presente en la ética universal. En forma radical, exhorta a no dejar morir ni siquiera por la “muerte lenta” y tiene su contrapartida en “busquen el bien y no el mal” y en el “hagan reinar la justicia” (Amós 5,14-15; también en vv. 4-6 y 24; Isaías 1,16b-17, etc.)

Ya se ha mencionado los dos primeros capítulos del Génesis. En Génesis 4 se relata el asesinato de Abel (v. 8), pero al mismo tiempo el rechazo de Dios a la muerte de Caín (vv. 14-15). De hecho, la valoración de la vida como don de Dios se encuentra en los salmos 16,10; 49,16; Isaías 29,19; Ezequiel 37,10 y Job 19,26-27, entre otros textos. La esperanza de la resurrección, en coherencia con el acto creador (¿puede Dios desear la muerte definitiva de su “imagen y semejanza”?) aparece tardíamente en Daniel 12,2. Pero son textos deuterocanónicos como 2 Macabeos 7 (vv. 9.11.14.23; cf también 12,43-46 y 14,46) y Sabiduría los que afirman o argumentan, y dan pie a la expectativa predominante en época de Jesús, compartida incluso por los fariseos. Notable es el texto que sigue:

Amas a todos los seres y nada de lo que hiciste aborreces pues, si algo odiases, no lo habrías hecho. Y, ¿cómo habría permanecido algo si no lo hubieses llamado? Mas tú con todas las cosas eres indulgente, porque son tuyas, Señor amigo de la vida (Sab. 11,24-26).

Sin embargo, es la referencia a los textos del II Isaías sobre el *ebed yhwh*, el “servidor de Dios”¹¹⁰ lo que marca el tono en los evangelios y explica el sentido de la actuación de Jesús. Si me limito al evangelio de Mateo, encontramos cuatro menciones a dos de los poemas del Servidor de Dios, que entonces pasa a ser “tipo” de Jesús. Mateo 12,15-21 afirma el “cumplimiento” de Isaías 42,1-4. Mateo 8,16-17 hace lo propio con Isaías 53,4; Mateo 20,24-28 y menos claramente 26,28 aluden a Isaías 53,11-12¹¹¹. El cuarto poema, el más presente en la cristología de este evangelista, es el más explícito sobre la muerte del Servidor y sugiere la idea de su posterior exaltación (52,13-15 y 53,10b.12a)¹¹².

En el encuentro de Jesús con los discípulos que iban hacia Emaús, llevados por la pérdida de su esperanza (Lucas 24,21), Jesús les dice:

¡Oh insensatos y tardos de corazón para creer todo lo que dijeron los profetas! ¿No era necesario que el Cristo padeciera eso y entrara así en su gloria?. Y empezando por Moisés y continuando por todos los profetas, les explicó lo que había sobre él en todas las Escrituras (24,23-27).

La Biblia de Jerusalén en español anota que en este lugar “se trata de la Biblia entera”, y remite a los vv. 44-45. No pongo en

110 Me refiero al autor de los capítulos 40 a 55 del libro de Isaías. Los cuatro poemas, extraordinarios, están en 42,1-7; 49,1-6; 50,4-10; y 52,13 a 53,12, el más explícito e importante.

111 En nota a Mateo 20,28 la *Biblia de Jerusalén* explica que la expresión “los muchos” equivale a “todos”.

112 Éste es el texto varias veces aludido por Levinas (CC 114, 179sv., 213; HOH 62...).

duda la perspectiva cristiana sobre el sentido integral de lo que era la Biblia hebrea, pero es claro que la base fundamental de esta interpretación es el cuarto poema del “servidor de Dios”. Poco después Jesús es algo más explícito:

Después les dijo: «Estas son aquellas palabras mías que les hablé cuando todavía estaba entre ustedes: ‘Es necesario que se cumpla todo lo que está escrito en la Ley de Moisés, en los Profetas y en los Salmos acerca de mí’». Y entonces abrió sus inteligencias para que comprendieran las Escrituras, y les dijo: «Así está escrito que el Cristo padeciera y resucitara de entre los muertos al tercer día, y se predicara en su nombre la conversión para el perdón de los pecados a todas las naciones, empezando desde Jerusalén. Ustedes son testigos de todas estas cosas» (24,44-48).

Antes que Lucas, Marcos, primer evangelista, pone en boca de Jesús esta declaración:

El que quiera ser el primero entre ustedes, se hará esclavo de todos, pues tampoco el hijo del hombre ha venido a ser servido, sino a servir y dar su vida como rescate por todos (Marcos 10,44-45; ver nota 109).

Desde que se puso en camino hacia Jerusalén (Marcos 10,1.32), Jesús percibía que su misión podría implicar mucho más que una dedicación continua a los necesitados que encontraba día a día. Pero toda decisión humana fundamental demanda reflexión y, más aún, renunciaciones dolorosas. Esta reflexión hecha plegaria, la certeza del sufrimiento y la libre decisión de conformarse a la voluntad del Padre llegaron a concretarse en la oración del huerto:

Fueron a una propiedad cuyo nombre es Getsemaní, y dijo a sus discípulos: «Siéntense aquí, mientras yo hago oración». Tomó consigo a Pedro, Santiago y Juan, y comenzó a sentir pavor y angustia. Y les dijo: «Mi alma está triste hasta el punto de morir; quédense aquí y velen». Y alejándose un poco, cayó en tierra y suplicaba que a ser posible pasara de él aquella hora. Y decía: «¡Abbá, Padre!: todo es posible para ti; aparta de mí este cáliz... Pero no sea lo que yo quiero, sino lo que quieres Tú» (Marcos 14,32-36).

“Por todos” y “lo que quieres Tú” son dos motivos que se complementan, en conformidad con la constante unión bíblica entre la relación de los seres humanos con Dios y entre sí. En este caso, ambos motivos decisivos confluyen en la libérrima entrega que Jesús llegó a hacer de su vida: *Nos amó hasta el extremo* (Juan 13,1). La voluntad de Dios, enseña el actuar y el decir de Jesús, es el amor fraterno. Su opción es fruto de una decisión plenamente humana, que de alguna manera realiza el *des-interés* tan mencionado e importante en Levinas para calibrar la autenticidad del encuentro con el Otro.

La llamada carta a los Hebreos, centrada en el sacerdocio y en el sacrificio de Jesús, ratifica esta perspectiva:

Convenía, en verdad, que Aquel por quien es todo y para quien es todo, llevara muchos hijos a la gloria, perfeccionando mediante el sufrimiento al que iba a guiarlos a la salvación. Pues tanto el santificador como los santificados tienen todos el mismo origen. Por eso no se avergüenza de llamarles ‘hermanos’... Por tanto, así como los hijos participan de la sangre y de la carne, así también participó él de las mismas, para aniquilar mediante la muerte al señor de la muerte, es decir, al diablo, y libertar a cuantos, por temor a la muerte, estaban de por vida sometidos a esclavitud... Por eso tuvo que asemejarse en

todo a sus hermanos, para ser misericordioso y Sumo sacerdote fiel en lo que toca a Dios, en orden a expiar los pecados del pueblo. Pues, habiendo sido probado en el sufrimiento, puede ayudar a los que se ven probados (Hebreos 2,10-18).

El pueblo auténticamente creyente se afirma en esta solidaridad de Jesús con el propio dolor. Y el mismo autor vuelve a la idea:

No tenemos un Sumo Sacerdote que no puede compadecerse de nuestras flaquezas, ya que ha sido probado en todo como nosotros, excepto en el pecado (4,15).

Ya se ha aclarado que la aparente excepción del pecado es en realidad fruto de una decisión libre, enteramente humana.

Todo Sumo Sacerdote es tomado de entre los hombres y está puesto en favor de los hombres en lo que se refiere a Dios para ofrecer dones y sacrificios por los pecados, y puede sentir compasión hacia los ignorantes y extraviados por estar también él envuelto en flaqueza. Y a causa de esa misma flaqueza debe ofrecer por los pecados propios igual que por los del pueblo. Y nadie se arroga tal dignidad, sino el llamado por Dios... (5,1-4).

Pero no nos confundamos: el autor está hablando en general, para inmediatamente después referirse a Jesús:

... De igual modo, tampoco Cristo se apropió la gloria del Sumo Sacerdote, sino que la tuvo de quien le dijo: 'Hijo mío eres tú; yo te he engendrado hoy'... El cual, habiendo ofrecido en los días de su vida mortal ruegos y súplicas con poderoso clamor y lágrimas al que podía salvarle de la muerte, fue escuchado por su actitud reverente, y aun siendo Hijo, con lo que padeció experimentó la obediencia, y llegado a

la perfección, se convirtió en causa de salvación eterna para todos los que le obedecen... (5,5-10)¹¹³.

Avanzando en su escrito, el autor aplica a Jesús el salmo 40,7-9, y con él, el «heme aquí» (*hinnení*) varias veces empleado por Levinas¹¹⁴:

Al entrar en este mundo, dice: «Sacrificio y oblación no quisiste; pero me has formado un cuerpo. Holocaustos y sacrificios por el pecado no te agradaron. Entonces dije: ¡He aquí que vengo —pues de mí está escrito en el rollo del libro— a hacer, oh Dios, tu voluntad». Dice primero: ‘Sacrificios y oblationes’ y ‘holocaustos y sacrificios por el pecado no los quisiste ni te agradaron’ —cosas todas ofrecidas conforme a la Ley—, entonces —añade— “He aquí que vengo a hacer tu voluntad”. Abroga lo primero para establecer lo segundo. Y en virtud de esta ‘voluntad’ somos santificados, merced a la ‘oblación’ de una vez para siempre del ‘cuerpo’ de Jesucristo (10,5-10; cita del Salmo 40,7-9).

Más allá del distanciamiento de las leyes rituales, lo que interesa en este último texto es el énfasis en la entrega personal de Jesucristo, y el énfasis en que se trata de una entrega corporal. Es decir, el tipo de alteridad planteado por Levinas.

En las páginas precedentes resulta claro que Jesús, Palabra de Dios hecha carne —es decir, existencia humana desde el nacimiento hasta la pasión— no descansó en dar muestras notables

113 El texto cita casi al inicio el salmo 2,7, y después parece resumir otros pasajes del Nuevo Testamento: Marcos 14,32-36; 15,33-34.37; Juan 10,17-18.37-38; 12,27; etc.

114 CC 78; 83; OMS 183; 217; 222; 226s.; 266; DQVI 132; 156...

de su *responsabilidad* por los otros seres humanos, de su capacidad de *sustitución*. Ocurre que en él se realizó plenamente la *imago Dei*.

Y gracias a él uno de los últimos escritos del Segundo Testamento puede decir:

Miren qué amor nos ha tenido el Padre para llamarnos hijos de Dios, pues ¡lo somos! El mundo no nos conoce porque no le conoció a él. Queridos, ahora somos [ya] hijos de Dios, y aún no se ha manifestado lo que seremos. Sabemos que, cuando se manifieste, seremos semejantes a él, porque le veremos tal cual es (1 Juan 3,1-2).

Por la entrega de Jesús por nosotros, los “otros” que recibimos el don de la filiación, lograremos en la plenitud escatológica, “cara a cara” con el Padre, la máxima expresión de la *similitudo Dei*.

Los otros escritos apostólicos

La carta de Santiago es posiblemente el primer texto del Nuevo Testamento. En ella leemos un texto de gran importancia. No es una definición, pero quizá lo más cercano a ella en la Biblia:

El culto (threskeia) puro e intachable ante Dios Padre es éste: visitar huérfanos y viudas en sus tribulaciones (Santiago 1,27).

La traducción habitual dice “la religión”; pero el término utilizado es más preciso: indica todo acto de culto. “Visitar”, como en Mateo 25, significa “actuar en favor”, responsabilizarse. “Tribulaciones” se refiere aquí a “necesidades”. El autor vuelve sobre la idea central, en términos parcialmente cercanos al Primer Testamento, por los que todo discípulo debe cuestionar seriamente su actuar y vivir, así como también la sinceridad de su propia fe:

Escuchen, hermanos queridos: ¿Acaso no ha escogido Dios a los pobres según el mundo como ricos en la fe y herederos del Reino que prometió a los que le aman? ¡En cambio, ustedes han menospreciado al pobre! ¿No son acaso los ricos los que los oprimen y los arrastran a los tribunales? ¿No son ellos los que blasfeman el hermoso Nombre que ha sido invocado sobre ustedes? Si ustedes cumplen plenamente la Ley regia según la Escritura: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo”, ustedes obran bien; pero si hacen acepción de personas, cometen pecado y quedan convictos de transgresión de la Ley (2,5-9).

¿De qué sirve, hermanos míos, que alguien diga: “tengo fe”, si no tiene obras? ¿Acaso podrá salvarle la fe? Si un hermano o una hermana están desnudos y carecen del sustento diario, y algunos de ustedes les dice: “Vayan en paz, caliéntense y hártense”, pero no les dan lo necesario para el cuerpo, ¿de qué sirve? Así también la fe, si no tiene obras, está realmente muerta (2,14-17).

Miren: el salario que no han pagado a los obreros que segaron sus campos está gritando; y los gritos de los segadores han llegado a los oídos del Señor de los ejércitos (5,4).

Poco después, Pablo, el misionero, considera que las tribulaciones de la comunidad de Jerusalén, mal vista, maltratada y perseguida por otros judíos, sus hermanos de sangre, ameritan el apoyo de las colectas de las comunidades por él evangelizadas de Cilicia y Asia (hoy Turquía), Macedonia y Acaya (ahora Grecia), y hace explícito el motivo: «debíamos acordarnos de los pobres» (Gálatas 2,10).

Todo don conlleva una exigencia¹¹⁵, y esto es así muy especialmente en la Escritura. Quien ha recibido el amor de Dios en Jesucristo, ha de vivir en el entretanto como su discípulo o seguidor, inspirando su forma de actuar en la del mismo Jesús, poniendo a los “otros” por delante: Veamos algunos ejemplos, tomados de las cartas de san Pablo, quien con insistencia propone como modelo su propia conducta:

Confórtense mutuamente y edifíquense mutuamente, como ya lo hacen... Que nadie devuelva a otro mal por mal, antes bien, procuren siempre el bien mutuo y el de todos (1 Tesalonicenses 5,11.15).

Siendo libre de todos, me he hecho esclavo de todos para ganar a los más que pueda... Me he hecho débil con los débiles para ganar a los débiles. Me he hecho todo a todos para salvar a toda costa a algunos. Y esto lo hago por el Evangelio para ser partícipe del mismo (1 Corintios 9,19.22-23).

Que nadie busque su propio interés, sino el del prójimo... Lo mismo que yo, que me esfuerzo por agradar a todos en todo, sin procurar mi propio interés, sino el de todos, para que se salven (1 Corintios 10,24.33).

Tengan un mismo amor, un mismo ánimo, un mismo sentimiento, buscando todos lo mismo; nada hagan por ambición, ni por vanagloria, sino con humildad, considerando a los demás como superiores a uno mismo, sin buscar el propio interés, sino el de los demás. Tengan entre ustedes los mismos sentimientos que Cristo (Filipenses 2,3-5).

115 En alemán, un juego de palabras lo expresa muy nítidamente: el don (*Gabe*) provoca la tarea (*Aufgabe*: lo que deriva del don).

Que su agápé sea sin fingimiento... amándose cordialmente los unos a los otros, estimando en más cada uno a los otros... Alégrese con los que se alegran; lloren con los que lloran. Llenos de igual sentir los unos para con los otros, sin complacerse en la altivez, atraídos más bien por lo humilde; no se complazcan en su propia sabiduría... No te dejes vencer por el mal; antes bien, vence al mal por el bien (Romanos 12,9-21).

Una pequeña aclaración sobre los dos últimos textos: “considerando a los demás...”, “estimando en más...” no implica hacer comparaciones: se trata de exhortaciones para que, en la práctica, tengamos siempre como prioritaria la acción en favor de los otros.

Ello es así porque *todos los bautizados en Cristo se han revestido de Cristo: ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni varón ni mujer, ya que todos ustedes son uno en Cristo Jesús (Gálatas 3,27-28).*

A finales del siglo I, la primera carta de Juan nos recuerda textos anteriores, pero a la vez introduce, en estrecha vinculación con la justicia, el tema del *agápé*, es decir, del amor que procede de Dios y que “permanece” en quienes han sido llamados a la fe, y del que un gran comentarista dijo años hace que es “esencialmente iniciativa, anterioridad absoluta y no reciprocidad”¹¹⁶, y que consiste especialmente en el servicio a los pobres¹¹⁷:

116 C. Spicq, *Agápé dans le Nouveau Testament. Analyse des textes*, v. III (1959), p. 342.

117 O.c., p. 345.

En esto se reconocen los hijos de Dios y los hijos del Diablo: todo el que no obra la justicia no es de Dios, ni tampoco el que no ama a su hermano (1 Juan 3,10).

Si alguno que posee bienes de la tierra, ve a su hermano padecer necesidad y le cierra su corazón, ¿cómo puede permanecer en él el amor de Dios? Hijos míos, no amemos de palabra ni de boca, sino con obras y según la verdad (1 Juan 3,17-18).

+++++++

La radicalidad en la justicia y el amor cristiano tiene como razón la dignidad de todo ser humano, de todo “otro”. Y el origen de esa radicalidad está en el Otro “que viene a la idea”, en Aquel que es el Bien que “está viniendo” constantemente a nuestro encuentro. Para un cristiano, el punto de partida está en Jesucristo, el Hijo de Dios: Me amó, y se entregó por mí (Gálatas 2,20). No es simple, no está “al alcance de la mano” en el mundo de hoy. Implica escuchar la Palabra, que interpela al dar y exigir, acoger el Don que enriquece y estimula. Implica vivir lo cotidiano experimentando que todo encuentro, especialmente con los considerados “insignificantes”, aquello que “altera”¹¹⁸, nos lleva “más allá” de nosotros mismos; sólo así se produce el encuentro con Dios. Pero creo que no es difícil reconocer que no hay motivación más fuerte que la experiencia del amor de Dios, que llega a cada persona por aquellos que se le aproximan con respeto, afecto y ánimo de servicio; en palabras de Levinas, de un amor an-arquico, que nos precede, que es anterior a nosotros mismos.

118 *Alter* es el término latino para “otro”.

TERCERA PARTE

VIVIR ÉTICAMENTE,
AQUÍ Y AHORA

*Habrá un día en que todos, al levantar la vista,
veremos una tierra que tenga libertad...* (Canción
aragonesa, muy cantada en el Perú).

*Si los niños no tienen infancia, si los jóvenes no tienen
proyecto, la Tierra no tiene futuro...* (I Encuentro
Mundial de Movimientos Populares)¹¹⁹.

Intento ser pastor, y por tanto, estar atento a las realidades personales y sociales desde la perspectiva integral de la evangelización y la “promoción” humana –mejor llamada “dimensión secular”– (ver *Christifideles laici*, n. 15 *et passim*); y más concretamente, desde hace muchos años en la iglesia latinoamericana, desde la opción preferencial por los pobres. Ello me ha conducido a preocuparme y trabajar largamente por el respeto a la dignidad humana y a los derechos humanos, y ya hace cerca de dos décadas por el enfoque del Desarrollo humano y Capacidades (Amartya Sen, Martha C. Nussbaum, etc.). En otras palabras, quiero tener muy en cuenta mis responsabilidades concretas como creyente.

119 Incluyo en esta parte estrofas de algunas canciones que son frecuentes en las celebraciones comunitarias.

Fórmulas como “intentemos”, “busquemos” y más fuertemente “aspiremos” son adecuadas en este momento. Se trata de reafirmar la urgente necesidad de la ética, tanto en lo interpersonal (alteridad) como en lo social (justicia en sentido bíblico: amor de fraternidad), de poner todas las fuerzas necesarias en lograr incidencia en esta interpelación, tanto más urgente cuanto más estrechamente individualista es la gente y más confuso es el panorama de la sociedad. Se trata de un empeño o compromiso central, componente principal de lo que Francisco, el obispo de Roma, llama “salir a las periferias”, o transformar el mundo, para hacerlo realmente habitable por todas y todos. Intento decir que el camino del exacerbado individualismo nos conduce al caos, y que sólo una radical apertura de cada persona a los otros nos abre a un futuro propiamente humano¹²⁰.

Para un ser humano, todo otro ser humano es “otro”, a la vez singular y diferente. Pero lo son sobre todo quienes son actualmente el equivalente a las viudas, los huérfanos, forasteros y jornaleros de la Biblia. Ellas y ellos lo son porque son personas excluidas de la vida en común y porque carecen de lo necesario para vivir. Lo son, en definitiva, porque esas dos condiciones los hacen de una u otra forma “absolutamente otros”, prácticamente invisibles

120 Nacemos habitados, vivimos habitados. En realidad, estamos habitados desde que fuimos engendrados: me refiero a los factores genéticos. Pero eso se enriquece y se modifica a la vez desde antes del nacimiento: la calidad de la experiencia intrauterina, el modo de la lactancia, el trato de los adultos en casa, los primeros pasos en nuestra socialización, etc. No afirmo que estemos “determinados”, pero sí condicionados, aun en el ejercicio de nuestra libertad: no podemos anular el pasado. Podemos sí enrumbarlo, y no da lo mismo que lo hagamos negando a los demás que viviendo en solidaridad con ellos.

para cada uno. Incluso los pobres tienen gran dificultad para reconocerse como tales, pues hacerlo los humilla y avergüenza.

Entre nosotros, basta recordar ciertas frases frecuentes, tales como: “huele a llama”, “indio tenía que ser”, “negro”. Entre los epítetos más repetidos y lamentables destaca el de “ciudadanos de segunda categoría”, dicho sin respeto alguno no sólo a nuestra Constitución sino a la más elemental consideración humana y cristiana.

Y sin embargo, hace ya mucho tiempo que el catolicismo invita seriamente a mirar y actuar de otro modo. Sin pretensiones de exhaustividad y detalle, debe mencionarse al sacerdote dominico Bartolomé de Las Casas (1484-1566), sobre todo con la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* y la *Apologética historia sumaria*; a principios del siglo siguiente, al nativo Felipe Guamán Poma de Ayala, autor de la *Nueva corónica y buen gobierno*; en México a Ángel María Garibay Kintana (1892-1967), con su muchas veces reeditada *Visión de los vencidos: relaciones indígenas de la conquista*, donde figuran textos nahuas, y a Miguel León-Portilla, que resume el proyecto sistemáticamente en *Visión de los vencidos*; volviendo al Perú, a José María Arguedas en su múltiple obra literaria y etnográfica (especialmente *Formación de una cultura nacional indoa-mericana*) y a Nathan Wachtel, que en 1972 escribió *La vision des vaincus: les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole: 1530-1570* (Paris, Gallimard)¹²¹. En esta línea, la teología latinoamericana de la liberación, desde la charla de Gustavo Gutiérrez en Chimbote, a fines de julio de 1968, escribe “desde el reverso de la historia”.

121 Recuerdo también el libro de Frantz Fanon sobre la dominación francesa en Argelia: *Los condenados de la tierra*, cuyo importante prólogo fue escrito por Jean-Paul Sartre.

CAPÍTULO 6

EL EMPEÑO DE LA IGLESIA LATINOAMERICANA EN SEÑALAR LOS ROSTROS DE LOS POBRES

*Tu rostro escondido, nos dejas mirar,
Y un rostro de hermano nos haces buscar.
Oculto en nuestra carne de sudor
y de tierra.
Y escondido, tu cariño nos entregas.*

Terminado el Concilio Vaticano II (7 de diciembre de 1965), en cuyo inicio el papa Juan XXIII expresó que quería una Iglesia de todos, pero especialmente una Iglesia de los pobres, y tuvo lugar sobre ella una reunión de obispos de las diferentes regiones del mundo, llamada “el pacto de las Catacumbas” (noviembre de 1965), el CELAM, Consejo Episcopal Latinoamericano, y con mayor dedicación los integrantes del “grupo Larraín”¹²², comen-

122 Así llamado por su presidente, el obispo chileno D. Manuel Larraín, y que integraba notables pastores de varios países latinoamericanos, entre ellos el brasileño Helder Camara y el peruano José Dammert B., recordado obispo de Cajamarca.

zaron a preparar la aplicación del evento conciliar al subcontinente, lo que se concretó en la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano en la ciudad de Medellín, en agosto y setiembre del 1968. Poco antes, en julio de ese año, Gustavo Gutiérrez, dio en Chimbote el primer impulso a la Teología de la Liberación¹²³, cuya influencia se hizo sentir progresivamente en la reflexión teológica y en la actividad pastoral de cristianos de todo el orbe. Ambos, Medellín y dicha teología, motivados por la injusticia y “violencia institucionalizada”¹²⁴, la reciente irrupción de los pobres y el surgimiento y primera consolidación de las comunidades cristianas de base (CEBs), dieron carne a la aspiración del Papa Juan XXIII, acerca de una Iglesia de todos y sobre todo de los pobres.

La expresión “opción preferencial por los pobres” surgió años después, en la Conferencia Episcopal de Puebla (1979). No sé si las personas que redactaron los ns. 31 a 39 del documento respectivo, o quienes las asesoraron, cuando hicieron un primer elenco de “rostros” de los pobres, se inspiraron en la obra de Levinas o en el término hebreo *panim*¹²⁵ (= rostro, siempre en plural), que después de *adam* (ser humano) es el término que, en el Antiguo Testamento aparece con mayor frecuencia para

123 Su Libro, *Teología de la Liberación. Perspectivas*, fue publicado en Lima recién a fines de 1971.

124 Conclusiones de Medellín, *Paq* (II), n. 16.

125 Según el *Diccionario de la Biblia*, de Haag, Van der Born y Ausejo (1981), expresa “la parte más individual y personal del hombre”. Concuerdan en ello diez diccionarios bíblicos, publicados entre 1962 y el 2001. Por otra parte, es preciso hacer constar que Pablo VI, el 7 de diciembre de 1965, habló del “rostro de Cristo”.

referirse a la humanidad¹²⁶. Pero la coincidencia, en todo caso, es elocuente.

Veamos lo que dicen al respecto los obispos reunidos en Puebla:

La situación de extrema pobreza generalizada / adquiere en la vida real rostros muy concretos / en los que deberíamos reconocer los rasgos sufrientes de Cristo, el Señor – que nos cuestiona e interpela (n.31)

Adviértase que el texto citado, en sus tres momentos –un *ver*, casi estadístico, económico-social, impersonal; la *mirada* personalizada, concreta; y la *contemplación* de la presencia ‘de Cristo en cada “rostro”– explicita una mirada profunda que evidencia un claro vínculo con el texto de Mateo 25,32-46, y particularmente con el v. 40: «cuanto hicieron a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicieron»; y hace una seria exhortación a la coherencia cotidiana de cada cristiano.

Sigue después, en los números 32 a 39, una enumeración bastante explícita:

- “rostros de niños, golpeados por la pobreza desde antes de nacer...; los niños vagos y muchas veces explotados de nuestras ciudades...;
- rostros de jóvenes, desorientados por no encontrar su lugar en la sociedad; frustrados, sobre todo en zonas rurales y

126 2100 veces, según H.W. WOLFF, *Antropología del Antiguo Testamento*, quien agrega: “recuerda la variada relación... del hombre con su contorno”.

- urbanas marginales, por falta de oportunidades de capacitación y ocupación;
- rostros de indígenas y con frecuencia de afroamericanos... que pueden ser considerados los más pobres entre los pobres;
 - rostros de campesinos, que como grupo social viven relegados en casi todo nuestro continente, a veces privados de tierra... sometidos a sistemas de comercialización que los explotan;
 - rostros de obreros, frecuentemente mal retribuidos y con dificultades para organizarse y defender sus derechos;
 - rostros de sub-empleados y desempleados, despedidos por las duras exigencias de las crisis económicas y muchas veces de modelos de desarrollo que someten a los trabajadores y a sus familias a fríos cálculos económicos;
 - rostros de marginados y hacinados urbanos, con el doble impacto de la carencia de bienes materiales, frente a la ostentación de la riqueza de otros sectores sociales;
 - rostros de ancianos, cada día más numerosos, frecuentemente marginados de la sociedad del progreso que prescinde de las personas que no producen”¹²⁷.

Una lectura atenta lleva a reconocer la actualidad agobiante de mucho de lo escrito hace 40 años. Pero la iglesia latinoamericana, y la Iglesia en general, siguió y sigue precisando “nuevos rostros”

127 Francisco, obispo de Roma, menciona preferentemente a niños y ancianos, así como a jóvenes.

Por otra parte, y será una constante en lo sucesivo, la “pobreza” no es sólo la carencia material, sino que es una realidad multidimensional, que incluye aspectos como la escasa autoestima, la vergüenza y la dificultad para esperar.

En el Perú, poco después –mayo de 1980– se inició el accionar de Sendero Luminoso, originando lo que se conoce como el conflicto armado interno, que a lo largo de más de 12 años causó cerca de setenta mil muertos y quince mil desaparecidos. Ya al comenzar febrero de 1981, Gustavo Gutiérrez sentó clara posición, en una charla sobre el Dios amigo de la Vida (cf Sabiduría 11,24-26), evidenciando los vínculos de la teología de la liberación con la defensa de la vida como don de Dios. Muchos cristianos hicieron suyo ese lenguaje, aunque otros hicieron caso omiso de tan clara toma de posición y acusaron a Gutiérrez de marxista y hasta de impulsador de Sendero.

Conmemorando los 500 años de la llegada de Cristóbal Colon al subcontinente, la Conferencia de Santo Domingo (octubre 1992) quiso poner al día esta enumeración:

Descubrir en los rostros sufrientes de los pobres el rostro del Señor (cf. Mt 25,31-46) es algo que desafía a todos los cristianos a una profunda conversión personal y eclesial (n. 178)... Tenemos que alargar la lista de los rostros sufrientes que ya habíamos señalado en Puebla... El Señor nos pide que sepamos descubrir su propio rostro en los rostros sufrientes de nuestros hermanos (n. 179).

En realidad, no se trata de “alargar”, sino de actualizar y en cierta forma explicar los “tipos” de pobreza presentes en América Latina y el Caribe que nos desafían como creyentes en el proceso

del seguimiento de Jesús. Leamos el texto de la Conferencia de Santo Domingo:

En la fe encontramos los rostros desfigurados por el hambre, consecuencia de la inflación, de la deuda externa y de injusticias sociales; los rostros desilusionados por los políticos, que prometen pero no cumplen; los rostros humillados a causa de su propia cultura, que no es respetada y es incluso despreciada; los rostros aterrizados por la violencia diaria e indiscriminada; los rostros angustiados de los menores abandonados que caminan por nuestras calles y duermen bajo nuestros puentes; los rostros sufridos de las mujeres humilladas y postergadas; los rostros cansados de los migrantes, que no encuentran digna acogida; los rostros envejecidos por el tiempo y el trabajo de los que no tienen lo mínimo para sobrevivir dignamente. El amor misericordioso es también volverse a los que se encuentran en carencia espiritual, moral, social y cultural (n. 178).

Más recientemente, los obispos reunidos en la Conferencia Episcopal de Aparecida (mayo 2007) fueron aún más insistentes. Después de afirmar, citando al Papa Benedicto XVI en su Discurso Inaugural que *la opción preferencial por los pobres está implícita en la fe cristológica en aquel Dios que se ha hecho pobre por nosotros, para enriquecernos con su pobreza* (n. 392), dicen:

Si esta opción está implícita en la fe cristológica, los cristianos como discípulos y misioneros estamos llamados a contemplar en los rostros sufrientes de nuestros hermanos, el rostro de Cristo que nos llama a servirlo en ellos: «Los rostros sufrientes de los pobres son rostros sufrientes de Cristo»¹²⁸. Ellos interpelan el núcleo del obrar de la Iglesia, de la pastoral y de nuestras actitudes cristianas. Todo lo que

128 Cita del ya referido texto de Santo Domingo, n. 178.

tenga que ver con Cristo, tiene que ver con los pobres y todo lo relacionado con los pobres reclama a Jesucristo: “Cuanto lo hicieron con uno de estos mis hermanos más pequeños, conmigo lo hicieron” (Mt 25, 40) (n. 393).

Después de estas aclaraciones, no extraña que en Aparecida el tratamiento del problema sea más detallado¹²⁹. En el capítulo II se hace una primera extensa mención al analizar la situación económica, pues al hablar de los “rostros” de quienes sufren, se precisa:

Entre ellos están las comunidades indígenas y afrodescendientes, que en muchas ocasiones no son tratadas con dignidad e igualdad de condiciones; muchas mujeres que son excluidas, en razón de su sexo, raza o situación socioeconómica; jóvenes que reciben una educación de baja calidad y no tienen oportunidades de progresar en sus estudios ni de entrar en el mercado del trabajo para desarrollarse y constituir una familia; muchos pobres, desempleados, migrantes, desplazados, campesinos sin tierra, quienes buscan sobrevivir en la economía informal; niños y niñas sometidos a la prostitución infantil, ligada muchas veces al turismo sexual; también los niños víctimas del aborto. Millones de personas y familias viven en la miseria e incluso pasan hambre. Nos preocupan también quienes dependen de las drogas, las personas con capacidades diferentes, los portadores y víctimas de enfermedades graves como la malaria, la tuberculosis y VIH - SIDA, que sufren de soledad y se ven excluidos de la convivencia familiar y social. No

129 Quien presidió la comisión de redacción del documento final de Aparecida fue el entonces arzobispo de Buenos Aires, Cardenal Jorge Mario Bergoglio, hoy conocido como Francisco, al frente de la Iglesia católica. Él emplea reiteradamente el término “descartados” (p.ej., véase *Evangelii Gaudium*, ns. 53 y 195).

olvidamos tampoco a los secuestrados y a los que son víctimas de la violencia, del terrorismo, de conflictos armados y de la inseguridad ciudadana. También los ancianos, que además de sentirse excluidos del sistema productivo, se ven muchas veces rechazados por su familia como personas incómodas e inútiles. Nos duele, en fin, la situación inhumana en que vive la gran mayoría de los presos, que también necesitan de nuestra presencia solidaria y de nuestra ayuda fraterna. Una globalización sin solidaridad afecta negativamente a los sectores más pobres. Ya no se trata simplemente del fenómeno de la explotación y opresión, sino de algo nuevo: la exclusión social. Con ella queda afectada en su misma raíz la pertenencia a la sociedad en la que se vive, pues ya no se está abajo, en la periferia o sin poder, sino que se está afuera. Los excluidos no son solamente explotados sino sobrantes y desechables (n. 65).

Encontramos una segunda enumeración en el capítulo VIII, al tratar de un fenómeno relativamente reciente, la globalización, la cual

hace emerger en nuestros pueblos, nuevos rostros de pobres. Con especial atención y en continuidad con las Conferencias Generales anteriores, fijamos nuestra mirada en los rostros de los nuevos excluidos: los migrantes, las víctimas de la violencia, desplazados y refugiados, víctimas del tráfico de personas y secuestros, desaparecidos, enfermos de HIV y de enfermedades endémicas, tóxicodependientes, adultos mayores, niños y niñas que son víctimas de la prostitución, pornografía y violencia o del trabajo infantil, mujeres maltratadas, víctimas de la exclusión y del tráfico para la explotación sexual, personas con capacidades diferentes, grandes grupos de desempleados/as, los excluidos por el analfabetismo tecnológico, las personas que viven en la calle de las grandes urbes, los indígenas y afrodescendientes, campesinos sin tierra y los mineros. La Iglesia con su Pastoral Social debe dar

acogida y acompañar a estas personas excluidas en los ámbitos que correspondan (n. 402).

En el contexto de la «globalización de la solidaridad y justicia internacional», e inmediatamente después, se mencionan «rostros sufrientes que nos duelen», agrupados en cinco grandes “rubros”: personas que viven en la calle en las grandes urbes, migrantes, enfermos, adictos dependientes, y detenidos en cárceles (ns. 407 a 430).

Estimulada por estas Conferencias latinoamericanas y otros textos, pero en especial por encuentros, cursos y procesos reflexivos e interactivos, en el Perú, en Brasil y en buena parte de América Latina y el Caribe, y pese a la promoción abierta de tendencias conservadoras en la Iglesia y en la sociedad, la teología de la liberación ha seguido viva en movimientos laicales, parroquias marginales y campesinas, institutos¹³⁰, pequeñas comunidades, no sólo en el ámbito interno de la Iglesia, sino —coherentemente con sus orígenes— participando activamente en la sociedad civil, tan atacada por el populismo y las diversas manifestaciones del neoliberalismo. A lo largo de los años, los adherentes a esta teología han enriquecido su visión, su experiencia y su espiritualidad, centrada en el seguimiento de Jesús, y la acogida de su Espíritu, y concretada en su opción por los pobres y su preocupación activa por la justicia y la primacía del amor fraterno. Y eso a pesar de

130 Pienso en el servicio que han prestado constantemente el Instituto Bartolomé de las Casas, con sede en Lima, el Instituto de Pastoral Andina, ahora vivo en el Instituto Sur Andino de Investigación y Acción Solidaria, ISAIAS, el Centro Esperanza en Chiclayo, y en otras agrupaciones activas en diferentes lugares.

que hayan perdido parcialmente la visibilidad que tuvieron en los primeros años.

Gracias a Dios, el Papa Francisco, prácticamente desde el inicio de su Pontificado (13 de marzo del 2013), ha reiterado su opción, en la línea de lo dicho por su antecesor Juan XXIII, al decir clara y reiteradamente: «Yo quiero una Iglesia pobre y para los pobres». En su conocida exhortación *Evangelii gaudium* (24 de noviembre del 2013), se mantuvo en la visión de las preocupaciones persistentemente exhibidas por la iglesia latinoamericana desde Medellín (1968) hasta Aparecida (2007), al hablar de «nuevas formas de pobreza y fragilidad donde estamos llamados a reconocer a Cristo sufriente», con especial mención de los migrantes, la trata de personas, las mujeres, los niños por nacer y del «conjunto de la creación» (ns. 210-215).

El mismo obispo de Roma, desde donde preside a todas las iglesias en la caridad, dijo a los obispos del CELAM (en Río de Janeiro, a fines de julio del 2013): «La posición del discípulo-misionero no es una posición de centro... El discípulo-misionero es un descentrado: el centro es Jesucristo, que convoca o envía». Para no extenderme, citaré su Discurso dirigido a la Junta de Jefes Ejecutivos del sistema de las Naciones Unidas en mayo del 2014, cuando llamó la atención de sus oyentes al decir:

“En el caso de la organización política y económica mundial, lo que falta es mucho, ya que una parte importante de la humanidad continúa excluida de los beneficios del progreso y relegada, de hecho, a seres de segunda categoría. Los futuros Objetivos de Desarrollo Sostenible, por tanto, deben ser formulados y ejecutados con magnanimidad y valentía, de modo que efectivamente lleguen a incidir

sobre las causas estructurales de la pobreza y del hambre, consigan mejoras sustanciales en materia de preservación del ambiente, garanticen un trabajo decente y útil para todos y den una protección adecuada a la familia, elemento esencial de cualquier desarrollo económico y social sostenibles. Se trata, en particular, de desafiar todas las formas de injusticia, oponiéndose a la «economía de la exclusión», a la «cultura del descarte» y a la «cultura de la muerte», que, por desgracia, podrían llegar a convertirse en una mentalidad pasivamente aceptada!... Mientras les aliento a continuar en este trabajo de coordinación de la actividad de los Organismos internacionales, que es un servicio a todos los hombres, les invito a promover juntos una verdadera movilización ética mundial que, más allá de cualquier diferencia de credo o de opiniones políticas, difunda y aplique un ideal común de fraternidad y solidaridad, especialmente con los más pobres y excluidos”.

No es mi intención comentar ahora la muy valiosa encíclica *Laudato si'* (mayo del 2015), sobre el acuciante problema del calentamiento global, pero es claro que allí se afirma que los seres humanos nos relacionamos íntimamente con Dios, entre nosotros y con el conjunto de la creación. Con gran claridad, dice que “no hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socio-ambiental” (n. 139).

Después del Año de la Misericordia y de expresar su deseo de que esta actitud siguiera marcando la vida de la Iglesia, el Papa ha establecido la Jornada Mundial de los Pobres, cuya primera celebración ha sido el 19 de noviembre del 2017.

Los pobres son primero.

Rostros más interpelantes en el “boy y aquí de Dios”

Si tenemos en cuenta los aportes del Desarrollo Humano, hay que incluir sin duda entre los pobres a quienes –por razones étnicas, de cultura, de género o vulnerabilidad– sienten vergüenza y la frustración de expectativas inducidas y prácticamente impuestas por la sociedad del consumo; son discriminados y sufren malos tratos; viven excluidos de una educación adecuada, de la sociedad del conocimiento (ciencia y tecnología) y de una formación centrada en valores; carecen de acceso a los servicios de salud o a buena infraestructura vial, no están organizados, o estándolo, son “criminalizados”, etc.

Ciertamente, las situaciones son diversas, y las reacciones personales aún más. Por eso, después de reflexionar a la luz de estos textos de los últimos 40 años, me animo a mencionar algunos casos típicos y dolorosos, tanto en el país como en el plano internacional:

- Viudas y huérfanos, víctimas del conflicto armado interno; son los que sobreviven dolorosamente a familiares muertos y desaparecidos, así como al abandono de sus espacios o quehaceres, y sufren la postergación indefinida de sus aspiraciones a las reparaciones que les permitan un futuro algo mejor¹³¹.

131 Desde muy temprana edad, en el seno familiar, fui impactado por la barbarie nazi. La lectura de autores, entre otros el ahora fallecido Günter Grass –en particular sus recientes “memorias” de guerra en *Pelando las cebollas*–, me ayudan a percibir semejanzas de fondo con el conflicto armado interno que viví desde su inicio día a día e intensamente, y las actitudes muy contrastantes que se dan en la población peruana. Mi memoria se actualiza por el acompañamiento a

- Integrantes de los pueblos originales, especialmente amazónicos, cuyos territorios son invadidos, con o sin permiso estatal, por industrias extractivas, madereros, cultivos de etanol, etc.¹³². Pienso sobre todo en los “no contactados”, declarados inexistentes por gente que presume de autoridad.
- Mujeres –y personas débiles en general–, que son tratadas con violencia, física o verbal; las que sufren violación y peor aún, son víctimas de la brutal trata de personas; las empleadas domésticas que viven cotidianamente sometidas, etc.
- Ancianas y ancianos abandonados, solitarios, o tratados con dureza o indiferencia. Recuerdo a una anciana, que gozando aún de vitalidad “invadió” un lote en un barrio marginal del Callao, y que fue trasladada al gallinero de la casa por alguno de sus hijos y la familia nuclear de éste (no invento: es algo que constaté reiteradas veces, hasta la muerte de la señora).

las víctimas de La Cantuta y otros, la participación en el movimiento ciudadano “Para que no se repita” (PQNSR), la visita al *Ojo que llora*, y la lectura de obras de Carlos Iván Degregori, Lurgio Gavilán, José Carlos Agüero, Alonso Cueto, Santiago Roncagliolo y otros.

132 Gladis Vila Pihue, presidenta de la Organización Nacional de Mujeres Indígenas Andinas y Amazónicas del Perú (Onamiap), en *La Revista Agraria*, n. 163, junio 2014, p. 11, ante la pregunta del entrevistador: “¿Cómo cree que las autoridades, funcionarios y empresarios están viendo y percibiendo a los pueblos indígenas? ¿Cómo ve a los indígenas la gente que vive en las ciudades?”, dijo: «Siento que nos ven como personas raras y sin derechos. Nos ven como un objeto y, como tal, las autoridades se sienten con el derecho de decidir sobre nuestra forma de vida y de desarrollo, y sobre los territorios que habitamos. No nos ven como sujetos de derecho... Nos siguen viendo como si fuéramos menores de edad».

Eso me hizo pensar en el “cuarto mandamiento”: «Honra a tu padre y a tu madre, y tendrás larga vida».

- Niños, adolescentes y jóvenes, descuidados y hasta deformados por sus familias, que carecen de acceso a la escolaridad básica, o cuya educación es muy deficiente y no les brinda la mínima esperanza o posibilidad, y que son tratados como carentes de derechos por quienes tienen como responsabilidad primera el promover la universalización de los derechos humanos en el país o en el mundo.
- Personas de toda edad y sexo, que por “discapacidades” varias, son “dejadas de lado” sin que se reconozca y propicie su posibilidad de crecer en funcionamientos y capacidades.
- Los que sufren el abandono afectivo por parte de todos y en especial de los que tienen como principal misión en su vida de adultos la de brindar amor y ternura a los suyos.
- Gays, lesbianas, bisexuales, travestis, etc., a quienes se discrimina por su comportamiento sexual, sin tener en cuenta lo dicho por Francisco, obispo de Roma: «¿Quién soy yo para juzgarlos?».
- Campesinos de costa y sierra que tienen escaso acceso a la tierra o son privados de ella; mini-fundistas, parceleros, etc., muchos de ellos miembros de las comunidades “realmente existentes” de sierra, selva y costa del país.
- Obreros maltratados, aun en las minas, donde muchos de ellos pasan a ser “tercializados” por las empresas transnacionales y otras que las imitan.

- Personas sin trabajo o sin salario justo y adecuado, más allá de la pobreza monetaria.
- Las víctimas actuales y, sobre todo, las víctimas futuras del calentamiento global, en los barrios pobres de todo el país, en las zonas cercanas al mar, o en las zonas de sequía y también de secano, en las inmediaciones de posibles desbordes acuíferos, etc.
- Los migrantes, internos y externos, en el Perú y fuera de él.
- La multitud de refugiados de las zonas golpeadas por situaciones de extrema pobreza (Haití, y países africanos o centroamericanos) y por la actividad del llamado Estado Islámico y grupos similares.
- Los tenaces participantes de los movimientos populares, a los que el Papa ha reunido en tres ocasiones y escuchado varias más. En una tendencia más concreta, ha convocado recientemente, por primera vez, un Encuentro Internacional de Organizaciones Sindicales para el 23 y 24 de noviembre del 2017. Más de uno, seguramente, criticará estas disposiciones.
- Y, glosando el título de una vieja telenovela, “los indiferentes [que] también sufren”, encerrados en sí mismos, porque se limitan a “estar allí”, sin encontrar (y a veces ni buscar) sentido para sus vidas.

Todos los hasta ahora mencionados son, de una manera u otra, impedidos o dificultados para ser sujetos, agentes, artífices de su vida; es decir, para vivir con dignidad. Ningún acercamiento,

ningún proceso de formación se justifica realmente sino para que las víctimas puedan ser “sujetos”.

Pero debo dejar constancia de la increíble resistencia que muchas y muchos demuestran, que ha llevado a hablar de “resiliencia”. Esa fuerza ha movido y mueve a muchos de los que integran esos sectores a esforzarse y elevarse paulatinamente a la condición de “sujetos”, protagonistas o agentes de su propio destino, ciudadanos plenos y reivindicadores de la totalidad de sus derechos.

Es ineludible aludir a las causas de todas estas carencias. Las hay en el ámbito económico, político, social. Y algunas, en las que me siento obligado a insistir, son de carácter cultural. Hay demasiada gente en el país, varones y mujeres, que han arrastrado a lo largo de muchos años frustraciones innumerables, y que no conocen otro camino para “sobresalir” que el de hacerse notar, en calles y plazas, en pistas y veredas, en oficinas públicas y en bares, etc., jactándose y despreciando a los demás, negándolos. Y es posible que entre ellos haya algunos que afirman ser creyentes en Jesucristo, pero viven con una notoria falta de coherencia, y reducen la fe a una simple “tradición” con pasividad. Urge que cada ciudadana o ciudadano, que cada creyente haga un sincero examen de conciencia y un firme propósito de enmienda, sin olvidar la satisfacción de obra.

Mención aparte ameritan problemas que afectan a todos, pero particularmente a los más pobres. Un ejemplo muy claro es el de la corrupción, que lamentablemente ha sido aceptada desde mucho tiempo atrás. En un libro fundamental sobre el tema¹³³, que el Instituto de Estudios Peruanos publicó en el 2013, se constata

133 Alfonso W. Quiroz, *Historia de la corrupción en el Perú*. IEP, Lima, 2013.

que tal aceptación es multiseccular, y que la actividad de los corruptos tiene una muy larga historia. Es ya algo institucionalizado, y se ha agravado con la incitación mediática al consumismo. Ahora bien, ella implica mucho dinero del Estado, aun cuando se trate de “simples” actos de nepotismo o favoritismo, pues entonces los favorecidos no actuarán en favor del Bien Común, sino –decimos– “pro bolsillo”. Y todo ese dinero debía y debe servir para políticas públicas, como lograr una adecuada atención de la salud, así como una educación universal de calidad, que promueva la reflexión y la apropiación personal de valores éticos, el talento, y también una buena educación en ciencia y tecnología. Quien acepta un eventual “regalito”, pierde un futuro digno, para sí mismo y para las generaciones venideras. Al mismo tiempo, muchos comparten la convicción de que la corrupción afecta a los pobres en otra forma, pues transforma a un número creciente de ellos en protagonistas de actos corruptos: la aspiración a tener más y al consumismo ha calado en todos los sectores de nuestra sociedad, y con ellos la anomia y ausencia de límites; algunos partidos, la propaganda y el *marketing* no son ajenos a esta dañina influencia. Y eso, sin mencionar los asesinatos a los que conduce tal corrupción –en especial si está vinculada al tráfico de drogas– cada vez con más frecuencia y mayor inhumanidad.

El desafío pendiente y algunos enfoques

Parto de tres anotaciones:

- 1) El rabino David Meier, en una conferencia realizada en la Universidad del Pacífico (2013), referida a la obra de E. Levinas, declaró: “No hay ninguna posibilidad de una ética de la vulnerabilidad, o de una ética de la atención al otro, si uno rechaza confrontarse con el verdadero rostro del otro en su

sufrimiento y su particularidad” (CDMP 97). Y agregó: “Esta ética sostiene que sin el «cara a cara» real con la vulnerabilidad del otro y con el relato de ésta, incluso la reflexión teológica puede devenir fuente de abominación” (*ib.* 100).

- 2) La lectura de la obra literaria y etnográfica de José María Arguedas nos enseñó a ver que, más allá de una larga resistencia, el mundo andino ha procedido a una honda y selectiva cooptación, es decir, a apropiarse, al interior de la propia visión, de elementos de la cultura hegemónica; si bien él presenta extensamente el tema de los instrumentos musicales, su afirmación puede y debe ampliarse a muchos otros campos, por ejemplo, el manejo técnico y, cada vez más, aunque todavía muy débilmente, al aspecto tecnológico.

- 3) Hace muchos años que, desde las ciencias sociales, y más específicamente desde la economía, se afirma razonadamente que no siempre los pobres están imposibilitados de ser protagonistas de su propia historia. A lo largo y ancho de ciudades y campos, hay experiencias individuales, comunitarias y colectivas; algunas han resultado exitosas, otras están en camino de serlo. Lamentablemente hay otras —no escasas— que carecen de logros dignos de mencionarse, sobre todo cuando la pobreza, las carencias y las desigualdades traban sus tímidos esfuerzos de emprendimiento.

*Cuando el pobre nada tiene y aún reparte,
cuando un hombre pasa sed y agua nos da,
cuando el débil a su hermano fortalece,
va Dios mismo en nuestro mismo caminar.*

*Jóvenes, Cristos jóvenes, necesita el mundo de hoy;
jóvenes, Cristos jóvenes que devuelvan la fe en el amor.*

Lo que acabo de señalar está, por cierto, marcado por el enfoque del Desarrollo humano y Capacidades, inspirado por el premio Nóbel de Economía Amartya Sen y por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). Recomiendo no solo la lectura de sus textos, sino asumir reflexivamente esta perspectiva, que, además de considerar que la pobreza y el desarrollo no son solamente asuntos económicos, subraya la necesidad de proporcionar oportunidades a todas y todos, en el empeño por ampliar las libertades en el plano del hacer y del ser.

Pero a la vez me parece importante insistir en otras visiones. En primer lugar, en los derechos humanos, cuyos documentos y los compromisos correspondientes se han precisado y ampliado mucho desde 1948. Más aún, el llamado “Estado de derecho”, que exige que las leyes requieren de sus respectivos reglamentos para ser ejecutables, hace ya varios años que está siendo sustituido internacionalmente y aún en América Latina por el “Estado constitucional de derecho”, donde la obligatoriedad nace del texto constitucional y los compromisos incluidos. En el caso del Perú, por poner ejemplos vigentes *en la letra*, nos rigen el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, cuya puesta en práctica nos situaría en el “gran horizonte de la reconciliación nacional, el de

la ciudadanía plena para todos los peruanos y peruanas” y haría del Perú “un país que se reconozca positivamente como multiétnico, pluricultural y multilingüe”¹³⁴.

Las dos perspectivas anteriores incluyen en sus preocupaciones el problema del desarrollo sostenible, y es bueno recordarlo, porque de no tomarse decisiones rápidas, en los planos personal, nacional y mundial, el daño acumulado afectará a muchos de los que hoy viven sobre el planeta, a sus hijos y demás descendientes. La problemática del medio ambiente y en concreto del calentamiento global, cuyo “estallido” afectaría a generaciones ya nacidas o por nacer. Pero la situación del Perú, por su diversidad biológica y su vulnerabilidad, es muy grave. Y, por supuesto, afecta fundamentalmente a los más pobres del país. Hay que recordar la Palabra: después de que en la carta a los Colosenses se mencionara la creación “de todas las cosas” (1,16), un versículo de la carta a los Efesios resulta aquí cuestionador, sobre todo si se tiene en cuenta que se habla del designio de Dios: “hacer que todo tenga a Cristo por cabeza, lo que está en los cielos y lo que está en la tierra” (1,10): el planeta no puede ser reducido en la práctica a ser fuente de recursos consumibles, sino que es un espacio simbiótico, donde la vida de cada viviente interactúa con la vida de todos.

Recientemente el mundo académico y la sociedad civil están presentando el enfoque de los bienes comunes, que permite concretar y poner al día el Bien Común, y que, similarmente a lo enunciado por la perspectiva del Desarrollo humano, va más allá de los bienes materiales no venales y añade bienes de categoría cultural y ética.

134 Extractos de las dos últimas Conclusiones del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, de agosto del 2003.

Mención aparte y atención profunda merecen las propuestas de la “tierra sin mal” y del “buen vivir” (en quechua, *sumaq kausay*, y en aymara, *sumaq kamaña*), que provienen de los pueblos originarios de América Latina, y que —adecuadamente analizados— pueden enriquecer las formas en que se suele encarar problemas importantes y urgentes que golpean a los sectores más pobres de nuestros países.

Ahora bien, la gravedad de los diversos problemas es muy grande, y es preciso hacer un esfuerzo inmenso por superar la indiferencia ética y su raíz, el individualismo omnipresente —que hoy afecta a los de arriba, a los de abajo y a los del medio— que proviene de una exitosa campaña de conversión a una mentalidad desenfrenadamente consumista, y que en cada caso responde a una carencia de autoestima y de objetivos valiosos en la vida, anteponiendo el dinero o los bienes materiales a la realización personal y social y —como lo venimos constatando— lleva a la corrupción cada vez más descarada y aceptada, que llega al crimen. Se hace imprescindible un empeño social y solidario para (1) procurar y lograr consensos, a partir del diálogo respetuoso; ejemplos son la COP 2014 (Lima) y la más importante COP 2015 (París); y (2) conformar comunidades reflexivas y proactivas, que posibiliten construir proyectos y programas adecuados al Bien Común.

Es claro que se trata de opciones personales, que implican conductas adecuadas en las relaciones interpersonales. Pero es también una opción ciudadana, que en la búsqueda de la justicia signifique cambios en el comportamiento y la organización de la economía y sociedad, actuaciones políticas en favor de la redistribución y hasta del cambio de sistema. Así lo propuso nada menos que el Grupo de los 20, en la Declaración Final de Pittsburgh (septiembre del 2009), al afirmar que “la crisis económica

demuestra la importancia de comenzar una nueva era de la economía global basada en la responsabilidad”, lo que implica “una reforma de la arquitectura global para afrontar las exigencias del siglo XXI”, con el objetivo de “producir un desarrollo global sólido, sostenible y equilibrado”.

Siguiendo las sugerencias que brotan de la lectura de Levinas, pienso que lo decisivo es plantear, desde el propio testimonio personal, comunitario y eclesial, una profunda ética de la alteridad, que implica vivir y trabajar “a contracorriente”, dar prioridad a quienes sufren —en la línea propuesta por san Pablo y el propio E. Levinas— lo que lleva a una “aproximación” personal y amistosa (ver el ejemplo propuesto del samaritano en Lucas 10,29-37) a todas y todos los que, en alguna forma, padecen la pobreza. Se trata de amistad, afecto fraternal y acompañamiento; de relacionarse “cara a cara” y de realizar un diálogo humanizante y evangelizador —propositivo, de ningún modo impositivo—, sin olvidar lo afirmado en 1979:

“El compromiso con los pobres y los oprimidos y el surgimiento de las Comunidades de Base han ayudado a la Iglesia a descubrir el potencial evangelizador de los pobres, en cuanto la interpelan constantemente, llamándola a la conversión y por cuanto muchos de ellos realizan en su vida los valores evangélicos de solidaridad, servicio, sencillez y disponibilidad para acoger el don de Dios” (Puebla, n. 1147).

Es innegable que las propuestas de gratuidad y des-interés (*sic!*) de Emmanuel Levinas y también los textos de san Pablo citados en la segunda parte pueden chocar y de hecho chocan y chocarán a muchas personas, como exageraciones. Pero: (1) se trata de

propuestas que intentan corregir tendencias negativas, egoístas, que se dan en todos los seres humanos; de hecho, una mayoría rinde homenaje a los héroes, a santos y aun a padres y amigos, (2) son objetivos o metas, a las que hay que apuntar; sólo gracias a las relaciones con otros y a la interacción social podemos expandirnos, realizarnos como personas, y a la vez (3) construir sociedades verdaderamente humanas. La exageración “realmente existente” es aquella que se da en el grave individualismo de la actualidad, que conduce hacia desastres superiores a las guerras de siglos anteriores.

Para asumir las propuestas mencionadas líneas arriba, se hace necesario poner atención en procesos realmente formativos.

Una formación compartida

En términos de formación o co-educación, que implica procesos de reflexión y autoconocimiento de parte de cada persona involucrada, lo primero que hay que postular es que, para que sea efectivamente posible, es básico haber experimentado el amor, el cariño, la aceptación por parte de otros, si no en los primeros meses de vida, al menos desde una época algo tardía pero en forma constante, de modo tal que haya comenzado a despertar el deseo de amar. Los procesos reflexivos se abren entonces al dinamismo de la relación con los otros, personal y socialmente. Así, las actitudes cerradas, individualistas, cada vez más frecuentes, caen progresivamente. Sobre ello, es claro que la responsabilidad de los “formadores”, padres y otros adultos, es fundamental.

Estoy particularmente convencido de que, dado el contexto de la educación escolar predominante, la mejor forma de proceder es la educación no-formal, que se desarrolla con perseverancia en la

familia y en grupos, generalmente fuera de las aulas¹³⁵. Ella se caracteriza por tener objetivos claros así como módulos y técnicas en constante revisión. Las modalidades a las que se puede recurrir difieren de acuerdo a características de los participantes y a los objetivos del grupo. Todas ellas tienen su punto de partida en el afecto personal. Menciono algunas posibilidades. Con niños, preadolescentes y adolescentes, lo lúdico y la práctica artística son fundamentales, pero también es importante la producción de útiles, con material reciclado por ejemplo. Con adolescentes y jóvenes, se puede constituir talleres productivos y/o artísticos, y a la vez propiciar actividades que faciliten la elaboración personal de sus propios proyectos de vida. Con los adultos y adultos se puede formar microempresas, en cuyas reuniones se discuta temas como organización, manejo del dinero¹³⁶, *marketing*, calidad productiva y perfeccionamiento; o grupos de alfabetización, o bien actividades de intervención pública –pienso en el caso de un grupo de varias mujeres que formaron una Defensoría contra la violencia en las familias y en su barrio–; o bien sostener debates sobre situaciones que afecten los derechos humanos, etc.

Hace poco tiempo tuve la oportunidad de sintetizar muchos años de trabajo personal o cercano sobre estos procesos¹³⁷.

135 Es decir, libre de todo “formalismo” impuesto tradicionalmente desde fuera del proceso mismo.

136 “Los pobres estiran el dinero como si fuera chicle”, en sentido contrario al consumismo.

137 Fue en la V Conferencia de la Asociación Latinoamericana y del Caribe de Desarrollo Humano y Enfoque de Capacidades, ALCADECA, realizada en mayo del 2014 en la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Permitiéndome algunas libertades respecto al documento original, paso a señalar algunos aspectos básicos de lo aprendido:

1. Se debe atender a tres referentes: la propia persona (esfuerzo de auto-reconocimiento), los interlocutores (aprender a convivir: nos formamos o educamos en lo interpersonal), y la realidad en sus múltiples dimensiones. Por eso, se trata de una formación a la vez humanista y “técnica”, que se centre en la optimización de las convicciones éticas de cada persona, sin omitir el acceso creciente al “*know how*” y a recursos mediáticos adecuados y la búsqueda de instrumentos para mejorar la realidad en beneficio de todas y todos.
2. El proceso es voluntario; se realiza si hay libre decisión de participar, de cómo y cuándo hacerlo.
3. Como se trata de encuentros cooperativos e incluyentes, sus objetivos han de relacionarse con la vida de los participantes —sus intereses, sus necesidades y sus actividades—. Y ciertamente estas reuniones deben programarse con cuidado y con la anticipación necesaria. Por eso, los responsables deben reunirse periódicamente para revisar, planificar y optimizar el trabajo. Esto exige cuidar las relaciones interpersonales, cultivar la confianza recíproca, favorecer el intercambio de experiencias iluminadoras, prestar atención a las oportunidades que posibiliten una realización en constante avance, y tener una actitud constante de discernimiento, para elegir lo verdaderamente valioso.
4. Es condición fundamental “liberar” las capacidades de cada persona —expresión, iniciativa, responsabilidad, solidaridad, etc.—, lo que implica una esmerada atención a la motivación.

Juegos, lecturas claramente contextualizadas, expresiones artísticas como puestas de “teatro del oprimido” en la línea de Augusto Boal¹³⁸, etc., llevan a diálogos en pequeños grupos (aun cuando la convocatoria sea numerosa y tales diálogos o debates hayan sido precedidos por “charlas”), con preguntas adecuadas, que muevan a abarcar el mayor número de “miradas” sobre la realidad, y estimulen la imaginación. Simultáneamente, importa que todas y todos escuchen a las otras personas, y aumente su comprensión de ellas y de sus intervenciones, procurando inclusive captar lo que pueda estar detrás de sus palabras y actitudes (*lo no-dicho*).

5. En el diálogo, frecuentemente se partirá de reacciones primeras, emocionales, que provienen de las prácticas de cada uno, para llegar a los aspectos más cognitivos e intelectuales. En efecto, se trata de “aprender” (a) a pensar, captando los matices de la compleja realidad humana y social, que no es blanca o negra¹³⁹; (b) a reflexionar, es decir, “volver sobre sí”, con atención a la propia conciencia y al comportamiento ético personal; (c) a respetar a cada participante¹⁴⁰, sus puntos de vista, y favorecer el debate alturado y bien argumentado;

138 No quiero perder la oportunidad de agradecer, en nombre de muchas y muchos, a Cesare del Mastro y a Malcolm Malca, amigos entrañables y colaboradores eficientísimos.

139 El desafío, dice Kant, es “atreverse a saber” y “tener el coraje de usar la propia mente”.

140 Recordemos el segundo imperativo categórico kantiano: “trata a la humanidad, sea en ti, sea en otros, siempre como un fin, nunca solamente como un medio”, que hace eco de la “regla de oro” de la ética: “no hagas a nadie lo que no quieres que te hagan a ti” (Tobías 4,15, reasumido por Mateo 7,12).

(d) a intentar llegar a decisiones comunes o consensos; y (e) a asumir la responsabilidad personal¹⁴¹.

6. Como adelanté, no hay posibilidad de hablar de un desarrollo humano si no se tiene en cuenta la dimensión ética. Los procesos participativos se orientan también a la formación en valores, y al respeto y la empatía con los “otros” hay que añadir: la solidaridad inclusiva, la cooperación y la reciprocidad, así como una mayor empatía y justicia en la convivencia comunitaria y social.
7. “Obras son amores, y no buenas razones”. A lo ya dicho debo agregar el esfuerzo —que con frecuencia se constata— por organizar, articular grupos y llegar a tener un efectivo “efecto multiplicador” e incidir en la transformación social. Se verifica así la creatividad personal y grupal.
8. No hay que olvidar los recursos necesarios y sencillos: apertura a la realidad social o “material” (desde la observación sensorial a la comprensión profunda de lo observado); juegos, canciones, dinámicas, interacciones; relatos cortos o

141 Lo dicho supone más que oír: escuchar, prestar atención, tener los sentidos exteriores e interiores tendidos hacia el otro. Lleva a ser capaz de “ponerse en el lugar” del otro, de todas y todos los otros de los que se es responsable (en la medida de lo humanamente posible... pero requiere práctica, ejercicio, cambio de actitud en la vida diaria). Los entendidos saben que en eso hay un llamado a la no-indiferencia frente a las otras y los otros. Inteligente es quien es capaz de intuir lo más característico de cada una y cada uno, y capaz también de responder a ese llamado, con responsabilidad. De Jesús se dice en varios textos evangélicos y se reitera en dos de sus parábolas que “se le removieron las entrañas”, es decir, que el otro está en el interior.

“ponencias” motivadoras; lectura de pequeños textos; dramatizaciones, videos o películas; tarjetas y papelógrafos, etc.

9. Para terminar esta enumeración, es conveniente tener en cuenta un aspecto importante: la persistencia en el esfuerzo de todos y cada uno. Si bien no en cada ocasión, paulatinamente cada participante se enriquece en el saber y, probablemente, en el hacer y el ser, y así experimenta el llamado para motivar a otras personas o grupos.

Considero que una buena mayoría de quienes han participado o participan en tales procesos aprende a aprovechar sus potencialidades, a ejercer su autonomía y libertad, a conocerse mejor y quererse más, a lograr una deseable coherencia, a desear no sólo crecer individualmente, sino practicar la más profunda fraternidad, luchar por la justicia efectiva. Todo eso, pienso, es “desarrollo humano y ampliación de libertades”, y, en términos cristianos, acogida y seguimiento de la propia vocación personal. Muchos buscan aclarar el sentido de su vida —su “opción fundamental”— así como ir precisando su proyecto de vida y profundizar a la vez en su compromiso social. En otros términos, han ido logrando un aumento de poder, empoderamiento. Crece así la práctica de la ciudadanía, más allá del sentido jurídico del término, en la línea de participar activamente en la *polis*, y eso también en las zonas no-urbanas.

Finalmente, los procesos en que las personas se involucran tienden a complementarse con actividades constantes de participación ciudadana, para exigir —tanto al Estado como a la sociedad— medidas de “discriminación positiva” mediante “acciones afirmativas” en favor de las personas y grupos marginados,

políticas públicas, etc.: todo lo necesario para humanizar la vida en sociedad.

Concluyo recordando un versículo de la carta de san Pablo a los Romanos (12,21):

“No te dejes vencer por el mal, sino vence al mal con el bien”.

Un aspecto importante del pensamiento filosófico de Emmanuel Levinas (1906-1995), nacido en Lituania pero que desarrolló su trabajo en Francia, es la preocupación por el otro.

Felipe Zegarra examina esa reflexión, marcada por la tradición judía y bíblica del autor, y muestra cómo en ella la atención al prójimo orienta hacia el descubrimiento de Otro presente en el misterio. Una segunda parte recurre a la Biblia, relacionando el amor cristiano con la exigencia de justicia, particularmente hacia los pobres, para, finalmente, en la tercera parte de la reflexión, sugerir pistas teológicas y pastorales para vivir, en el Perú actual, una vida ética y de respeto por todas las personas.

FELIPE ZEGARRA

Sacerdote diocesano. Profesor principal de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Es actualmente Jefe del Departamento de Teología de la misma universidad. Ha sido asesor de la Mesa de Concertación para la Lucha contra la Pobreza. Ha publicado *Defensa de la vida y fe cristiana* (2007) que recopila un conjunto de sus artículos sobre paz, solidaridad y derechos humanos. Recientemente ha publicado artículos sobre el desarrollo integral y solidario y el enfoque de desarrollo humano y capacidades.

ISBN 978-612-4260-52-0



9 786124 260520



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ



Instituto
Bartolomé
de Las Casas

cep

Centro de
Estudios y
Publicaciones