

por el pobre: una alimenta la otra¹¹¹. La opción fundamental por Cristo se realiza históricamente en la asunción de la realidad del pecado social. En ella la ética cristiana bebe su imperativo fundamental en la opción por los empobrecidos como "perspectiva configuradora de lo antropológico" pero de manera inclusiva: interpela, si bien de manera distinta, a todos¹¹². Pero la solidaridad como proyecto ético no tendría eficacia si no recupera la moral su dimensión de discernimiento, de búsqueda de los medios para realizar históricamente el proyecto de Jesús¹¹³.

De este modo, el *intellectus amoris*¹¹⁴ reflexiona sobre la praxis de solidaridad de la comunidad creyente en la historia, sobre la esperanza solidaria y la fe que proviene de la confianza filial, como actitudes fundamentales del existir cristiano.

A modo de conclusión

Nuevas preguntas teológicas surgen del devenir histórico del cual afirmamos utópicamente ser al menos mínimamente protagonistas, y que nos hacen replantear el punto de partida, el principio arquitectónico y las categorías conceptuales para captar, asumir y expresar una nueva configuración del sentir ético cristiano que modela un vivir lo moral más cercano a la itinerancia de la fe yahvista, y así nos remite a los orígenes para lanzarnos hacia el futuro con convicciones más maleables, mejor adaptables a la sociedad vertiginosa y cambiante, pero también más vulnerables en el permanente diálogo con la cultura tecno-cientificista y económico-mercantilista, que caracteriza al ser humano post-moderno.

Es decir, lo que buscamos en definitiva, es *fundar la solidaridad*.

(Lección inaugural. Colegio Máximo, 2000)

¹¹¹ NELLO FIGA, *El teorema de la opción fundamental. Bases para su adecuada utilización en teología moral*. Editrice Pontificia Universita Gregoriana, Roma 1995, 290-291.

¹¹² T. MIFSUD, o. c., 161-162.

¹¹³ T. MIFSUD, *Moral social*, 224-230.

¹¹⁴ Cf. JON SOBRINO, *El principio misericordia*, 70-75.

Dios desde las víctimas

Replanteo de la cuestión de Dios

a partir de un 'nuevo pensamiento'¹

por Juan Carlos Scannone S.I.
Facultades de Filosofía y Teología
San Miguel

¿Cómo es posible hablar de Dios *después del Holocausto*? A esa cuestión acuciante hace eco la planteada por Gustavo Gutiérrez frente a las víctimas de injusticia en América Latina: ¿cómo hablar de Dios *durante Ayacucho*²? Ambas preguntas apuntan a recomprender la cuestión (religiosa, teológica, filosófica) de Dios *desde la pasión injusta de las víctimas históricas*. No tanto porque el (y los) Holocausto(s) pongan en duda -como en una nueva teodicea- la bondad, el poder o la misma existencia de Dios³, sino porque muestran la crisis de un cierto tipo de racionalidad y exigen una *racionalidad nueva*, desde la cual también será posible recomprender la pregunta (religiosa, teológica, en nuestro caso: filosófica) por Dios.

¹ Publicamos el artículo del autor escrito para la obra: S. Barbosa (et al.), *Márgenes de la Justicia. Diez indagaciones filosóficas*, Buenos Aires, 2000.

² Ayacucho, que significa en quechua "rincón de los muertos", es símbolo de la situación de los pobres como víctimas en América Latina: cf. G. Gutiérrez, "Cómo hablar de Dios desde Ayacucho", *Revista Latinoamericana de Teología* 5 (1988), 233-241, donde cita la pregunta de Johann B. Metz acerca de "cómo hablar de Dios *después* de Auschwitz" (la expresión "*durante Ayacucho*" la usa en la p. 236). A la cuestión de Metz, Pedro Casaldáliga contrapone su "cómo hablar de Dios *dentro* de Auschwitz" en su poema: "Dentro de Auschwitz", refiriéndose a las víctimas latinoamericanas; lo cita Jon Sobrino en: *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Madrid, 1991, p. 320, cf. pp. 253-4. Sobre todo este asunto ver también: J. Costadoat, "La pregunta por Dios en la teología de la liberación", *Teología y Vida* 36 (1995), 381-398.

³ Sobre la teodicea cf. L.F. Cardona, "La teodicea moderna y el problema de la inseguridad ontológica", *Universitas Philosophica* (Bogotá), Nro. 31 (1998), 77-95. Para un intento de pensar la cuestión del mal desde una posición crítica ante la teodicea, cf. P. Ricoeur, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, 1996.

Pues, en esta "edad de la globalización y de la exclusión"⁴ podría ser *ideológico* (o, religiosamente hablando, *idolátrico*) ejercer la racionalidad filosófica o el lenguaje acerca de Dios sin tener en cuenta la pasión de las víctimas, aun en la comprensión de *la racionalidad misma* y en la intelección *racional* de Dios. Pues en las víctimas está en juego *lo humano* en cuanto tal, y, por ende, la interpretación de qué significan la razón y la auténtica trascendencia racional hacia el Misterio Santo.

La primera parte de las presentes reflexiones intentará describir *nuestra situación actual de pensamiento* (1). Luego, la conectaré con la *crisis* de un tipo de racionalidad basada sola o principalmente en la *identidad, la necesidad, la inteligibilidad y la universalidad* (2), y señalaré el camino -ya emergente- hacia su superación en una "*nueva racionalidad*" que dé cabida a la *diferencia, la gratuidad, el amor (y el sentimiento) y la historicidad* (3). Por último sacaré algunas consecuencias de lo tratado en la parte anterior, a fin de así *replantear la cuestión filosófica de Dios* (4).

1. La situación actual del pensar

"Después del Holocausto", "durante Ayacucho", "la edad de la exclusión" son expresiones que muestran que estamos tocando los *límites éticos* de lo humano, ante una acción y un pensamiento *de totalidad* que llegó a convertirse en *totalitarismo* político, militar, económico (a través del "sistema único") y cultural (mediante la homogeneización)⁵.

Al mismo tiempo hay conciencia de estar tocando límite no sólo en el ámbito ético de la dignidad del hombre (de todo y cada hombre y de todo el hombre), sino también en los órdenes epistemológico,

⁴ Tomo la expresión de Enrique Dussel en su libro: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, 1998. Se trata del intento de pensar una ética liberadora desde las víctimas.

⁵ La obra de Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, 1961, con la contraposición entre "totalidad" y "exterioridad", influyó desde el principio al pensamiento filosófico latinoamericano de liberación: cf. mi trabajo: "Filosofía in prospettiva latino-americana", *Rassegna di Teologia* 40 (1999), 325-352. Sobre las distintas etapas de la sociedad y racionalidad modernas y el momento actual de toparse con los límites, cf. P. Hünermann, "Technische Gesellschaft und Kirche", *Theologische Quartalschrift* 163 (1983), 284-303.

ecológico, económico ("los límites de la competitividad"⁶) y social. Simplificando, se puede decir que la praxis y el pensar de totalidad están en crisis. La otra cara de la misma, como reacción en su mismo plano, son el relativismo, el escepticismo, la desilusión ante el futuro y el *nihilismo*.

Para muchos se trata de la crisis, si no de la modernidad y la Ilustración, al menos de un cierto tipo de modernidad e Ilustración⁷, centrado en el *Ego cogito* ("yo trabajo" o "yo conquisto"), la subjetividad, la autoconciencia, el progreso indefinido, la ciencia como paradigma de racionalidad y panacea universal. Por ello se afirma que, después del *giro copernicano* (*kopernikanische Wende*) del objeto al sujeto (individual y aun colectivo), que abrió la modernidad, se están viendo ahora las consecuencias de un nuevo giro: el *lingüístico* (*linguistic turn*) o, más bien, *pragmático-hermenéutico*, del yo al *nosotros*, de la conciencia al *sentido* de la acción y del lenguaje (que es social y público desde el inicio), de la reflexión trascendental a *la comunicación, la acción y la racionalidad comunicativas*, de la sola ciencia a la revalorización de la *sabiduría de los pueblos*, del mero concepto al redescubrimiento del *símbolo* en una "ingenuidad segunda", de sólo el ser al *estar* y al *estar-siendo*⁸, etc.

⁶ Aludo al título del libro del Grupo de Lisboa, bajo la dirección de Riccardo Petrella: *Los límites de la competitividad. Cómo se debe gestionar la aldea global*, Buenos Aires, 1996.

⁷ Cf. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt, 1985; ver también, id., "Die Moderne - ein unvollendetes Projekt (1980)", en: *Kleine politische Schriften I-IV*, Frankfurt, 1981, 444-464. Pedro Morandé habla, en cambio, de post-Ilustración, en su artículo: "Una modernidad abierta a la amistad y al misterio", *La cuestión social* (México) 3 (1995), 133-144. A veces he usado la expresión, aparentemente paradójica: "modernidad postmoderna".

⁸ Sobre el "nuevo paradigma" filosófico y cultural, cf. A. González, "El significado filosófico de la teología de la liberación", en: J. Comblin-J.I. González Faus-J. Sobrino (eds.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid, 1993, 145-160; M. Olivetti, "El problema de la comunidad ética", en: J.C. Scannone (comp.), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana*, Buenos Aires, 1984, 209-222; M. Araújo de Oliveira, *Raviravolta lingüística-pragmática na filosofia contemporânea*, São Paulo, 1996: el autor sitúa mis contribuciones a una hermenéutica filosófica *desde América Latina* en el "giro hermenéutico y pragmático" del que trata su libro; cf. *ibid.* pp. 389-415.

Para Heidegger se trata de la *superación*, no sólo de la metafísica de la *sustancia* -como se dio en el giro copernicano de Kant-, sino también de la *del sujeto*⁹. Esta supone una apertura a la diferencia *como diferencia*, a la anterioridad del ser con respecto al Cogito y al ente, al "porque" anterior a todo "por qué", a la acogida -aparentemente heterónoma- del *don*, en relación con la autoafirmación -pretendidamente autónoma- en la voluntad de poder.

Todo ello implica un replanteo tanto de la racionalidad como del problema filosófico de Dios. Baste con recordar la crítica kantiana a la ilusión trascendental (es decir, al *dios*-objeto absoluto) y la heideggeriana a la onto-teo-logía (cuya culminación se dio en la absolutización hegeliana del sujeto). Ambos giros pueden compararse -en referencia al pensar a Dios- con el paso por la *noche del sentido y de la inteligencia* (muerte a los ídolos de cosa o de idea) y por la *noche de la voluntad* (muerte a la autosuficiencia del mismo espíritu) en San Juan de la Cruz, negación y abnegación que abren al don gratuito y sobreabundante (eminente) del amor, a la respuesta responsable al amor en el amor, y así, a una nueva inteligencia¹⁰.

Ahora bien, el planteo desde la pasión de las víctimas *radicaliza* el segundo giro y el paso por la segunda noche (que incluyen los primeros). Pues el sufrimiento de los inocentes constituye un *límite* para toda absolutización de la razón misma (teórica o práctica) y/o de sus productos. El cuestionamiento ético-histórico desde las víctimas no sólo pone en jaque cualquier intento de *totalización* óntica, teórica, política o religiosa, sino también a la *actividad* totalizadora misma (a priori) del pensar, hacer y actuar humanos en cuanto tales, pues a la *responsabilidad* como respuesta (activa) a posteriori, hace preceder la *pasión* infundada (de las víctimas), la libre *escucha* y *acogida* de su interpelación -a veces muda- y la *com-pasión* con su dolor, y aun el carácter infinito de su alteridad y trascendencia éticas, que exceden toda totaliza-

⁹ Según la estudia Werner Marx en su obra: *Heidegger und die Tradition*, Stuttgart, 1961.

¹⁰ La relación entre la superación de la metafísica de la sustancia y la del sujeto con las noches de San Juan de la Cruz, ya la había sugerido en mi artículo: "El misterio de Dios y la situación actual del pensamiento religioso comprendida desde su historia", *Teología* (Buenos Aires) 9 (1971), 88-94. Ver también los caps. 7 y 8 de la Segunda Parte ("Aportes filosóficos") de mi libro: *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*, Salamanca, 1976. Retomo esa idea con nuevos matices, en: "Del símbolo a la práctica de la analogía", *Stromata* 55 (1999), 19-51.

ción. Y a Dios no se lo conoce "realmente" (Newman)¹¹ abstrayendo de la apertura hacia los otros (presupuesto para la apertura al Otro, con mayúscula) y de la respuesta responsable ante la pasión (injusta) de las víctimas.

Aún más, estimo que la actual experiencia del límite *en cuanto límite*, no sólo de cualquier pretendida totalidad (objetiva), sino aun del mismo pensar y actuar totalizantes (del sujeto), nos permite hoy una decisión histórica: o bien la posibilidad de reducirnos a "danzar en los abismos"¹² de una mera facticidad arracional y del nihilismo, contradiciendo así las intenciones y los aportes válidos de la modernidad y la Ilustración; o bien la posibilidad de una apertura a la *alteridad* de los otros en cuanto otros -en especial, en cuanto *sufrientes*-, a la *gratuidad* del don que desde ellos nos adviene, a la *novedad* de un "nuevo pensamiento" y así, a la recompreensión de la *trascendencia* de Dios. Se trata, empero, de *pensamiento*, aunque sea nuevo, pues se abre para *conocer*, y para conocer *la realidad* de los otros (y de Dios) en cuanto son irreductiblemente otros, es decir, *a posteriori*, en su radical novedad y trascendencia con respecto a los *a priori* del mismo pensamiento.

2. La crisis de un tipo de racionalidad

Según Werner Marx tanto la metafísica (clásica) de la sustancia como la filosofía moderna del sujeto, de cuya superación habla Heidegger, se caracterizan por comprender el principio (*arché*) originario con los rasgos de: 1) *identidad*, 2) *necesidad*, 3) *inteligibilidad* autotransparente y 4) *eternidad*¹³, a los que se puede agregar: 5) *universalidad*. Mediante esos caracteres, de suyo se excluyen, niegan, reducen o sobreasumen (*aufheben*), respectivamente, 1') la *diferencia* y *alteridad*,

¹¹ Empleo aquí la distinción entre conocimiento real y conocimiento notional que hace John Henry Newman en: *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, London-New York-Toronto, 1930.

¹² "An den Abgründen tanzen": cf. F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, en: *Nietzsche Werke. Kritische Werke*, t. V-2, Berlin-New York, 1973, Nro. 347, p. 265. Sobre la situación actual del pensamiento religioso, ver mi artículo: "La religión del siglo XXI. Ambigüedades, tensiones, conflictos", *Stromata* 55 (1999), 187-197.

¹³ Cf. W. Marx, op. cit. En parte, esos caracteres corresponden a la "metafísica" no sólo como la concibe Heidegger, sino también Jürgen Habermas, en su obra: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M., 1988, en especial, en el cap. I.

2') la *gratuidad*, 3') el *amor y el sentimiento*, 4') la imprevisible *novedad* histórica y 5') la irrepetible *unicidad* de cada singular.

Ya Parménides -al menos según la interpretación tradicional- había puesto el fundamento para esa intelección del principio, el ser y la razón ("el ser es y el no ser no es"; "lo mismo es pensar que ser", en cuanto ambas afirmaciones excluyen todo "*tertium inclusum*"). Y, luego, tanto Platón como Aristóteles, pudieron aceptar la pluralidad, la diferencia, la alteridad, la contingencia, el amor de elección, la pasividad, la afección (el sentimiento), la novedad histórica, la distinción interindividual, etc., no en el principio mismo, sino *solamente* cuando y en cuanto la materia empaña su siempre permanente actualidad. Así es como el Estagirita afirma explícitamente que, sin potencia, el acto puro (la *ousía* suprema) es pura autointelección e identidad necesaria, inmutable y eterna: es pura y sola esencia, y -por ende- es pura y sola intelección autotrasparente en cuanto tal.

Más tarde, después de la asunción filosófica de la concepción judeo-cristiana de la libre creación "ex nihilo" de la materia, y habiendo pasado por el giro copernicano, Hegel -sin alterar sustancialmente dicha comprensión griega del principio, el ser y la razón-, aunque reconoce la diferencia, sin embargo la depotencia sobreasumiéndola en identidad de la identidad y la no-identidad. De ese modo nivela y reduce a identidad y necesidad lógicas y a totalidad dialéctica circular, no sólo las diferencias, la gratuidad, el amor, la novedad histórica, sino también el sufrimiento inexplicable de las víctimas y lo gratuito e infundado de su pasión. De ese modo, sin pretenderlo, preparaba en teoría la totalización que luego, en la práctica, culminó en el (y los) Holocausto(s).

No voy a discutir aquí si el "paso hacia atrás" heideggeriano inicia o no la superación del pensamiento de la mismidad y la totalidad, lo que es negado por autores como Lévinas¹⁴ o Dussel; o si Heidegger recae en una nueva idolatría -ya no de un ente o del sujeto sino del ser-, como lo asevera Jean-Luc Marion¹⁵. Al menos la "retropulsión" del por qué del por qué heideggeriano pone en cuestión no sólo a todo ente en general y en cuanto tal, sino también al preguntar mismo, evidenciando así la contingencia y facticidad de ambos, y la necesidad del salto para

¹⁴ En esa línea se coloca la interpretación de A. Garrido-Maturano en su trabajo: "Los límites éticos del "ser-en-el-mundo", *Stromata* 52 (1996), 153-176.

¹⁵ Cf. su obra: *Dieu sans l'être*, Paris, 1982, en especial, cap. 2.

abrirse, no a un proto-fundamento que dé razón del por qué¹⁶, sino a la *abisalidad del fundamento-porque*¹⁷.

Para Heidegger se trata de pensar la diferencia *como diferencia*, de pensarla como *donación gratuita* (del ser al ente y al pensar) y como *acontecer* que implica historia y *novedad*; con todo, en su pensamiento el cuestionamiento a la mismidad y la totalidad no es tan radical como, por ejemplo, en Lévinas. Pues en Heidegger ese cuestionamiento parte de un *neutrum* (*das Sein, das Ereignis*), y no de una *relación* -mucho más interpelante- *entre personas*; y se mueve ante todo en la dimensión del *pensar* -aunque sea un pensar agradeciente-, y no en la dimensión de la *significancia ética*¹⁸ del padecer, com-padecer y responder responsablemente a la pasión del otro; la cual, por ser significancia implica también significación, racionalidad y pensar, pero sin reducirse al mismo.

Pues la persona en cuanto tal rebasa toda totalización -aun dialéctica-, ya que su trascendencia es ante todo *ética* y, por ende, metafísica, ya que trasciende tanto por su *dignidad ética* en cuanto persona como por su *responsabilidad ética* en relación con las personas de los otros.

3. Hacia una nueva racionalidad

3.1. De la razón práctica a la praxis y de la acción a la pasión y compasión

Kant, después de haber criticado los objetos absolutos y, por lo tanto, la ilusión trascendental de un dios-objeto¹⁹, abre un nuevo camino: el de los postulados de la razón práctica. Pero, como lo dice Blondel, todavía da primacía a la *razón práctica* sobre la *praxis* misma. Pareciera

¹⁶ Cf. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, 1958, pp. 3 ss.; ver también: B. Welte, "El conocimiento filosófico de Dios y la posibilidad del ateísmo", *Concilium* Nro. 16 (1966), 173-189.

¹⁷ Sobre el "fundamento-porque" cf. M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, 1957, donde comenta la frase de Angelus Silesius: "la rosa florece porque florece".

¹⁸ Emmanuel Lévinas, en su libro *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, 1974, distingue entre "significación" y "significancia" (ética).

¹⁹ Cf. la interpretación de Paul Ricoeur, en su artículo: "La liberté selon l'espérance", *Le conflit des interprétations*, Paris, 393-415.

que Marx hubiera seguido el camino de esta última, pues para él el problema no es sólo de interpretar la realidad sino de *transformarla* por la praxis. Pero en Marx no se trata de praxis en su sentido aristotélico, sino propiamente de la técnica o de la *póiesis* del trabajo: Habermas lo recuerda, al reivindicar más tarde la *acción comunicativa*, que no se confunde con la acción técnica, pues la praxis implica comunicación con los otros en cuanto tales, no meramente acción sobre la naturaleza²⁰.

Además, en Marx se trata de una praxis *total*²¹, que reproduce en su propio ámbito la dialéctica teórica total y absoluta del hegelianismo. Y tanto una como otra dialécticas tienden a nivelar en mera negatividad la alteridad irreductible de los otros, a subsumir la indeducible novedad histórica en el movimiento dialéctico, y a reducir el mal y el sufrimiento -aun el injusto- a un mero momento de una lógica ascendentemente positiva.

Blondel, en cambio, usa el método inmanente de la *acción*, descubriendo en ésta una racionalidad propia, a saber, el *lógos tés práxeos* o *ciencia práctica* prospectiva, que no se reduce a la *ciencia*, reflexiva, *de la práctica*. Aún más, radicalizando dicho método de inmanencia, descubre que, en último término, la creatividad de la acción humana es primero pasividad, es decir, acogida de un don creador previo y trascendente que la funda²². Así es como realiza, en la dimensión práctica, el giro o *Kehre* que luego Heidegger piensa en el ámbito del pensar-del-ser, en cuanto el pensar se abre al acontecimiento indeducible del don del ser.

²⁰ Ver su libro: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, 1981. En la obra citada más arriba, Enrique Dussel polemiza con Habermas en este punto, de acuerdo a su interpretación distinta de Marx.

²¹ Sobre la praxis total (en el joven Marx), sigue teniendo vigencia el artículo de Henrique de Lima Vaz, "Ateísmo y mito", *Víspera* (Montevideo) Nro. 28 (1972), 13-20.

²² Ver mi obra: *Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften Maurice Blondels*, Freiburg-München, 1968. Asimismo cf. mi artículo: "Aktion und Inkarnation. Die Fragestellung des jungen Blondel und die Ontotheologie", en: *Inkarnation* (textes réunis par Marco M. Olivetti), Padova, 1999, 663-671. Más radical que la de Blondel es la interpretación filosófica de la creación *ex nihilo* que hace Lévinas (por ejemplo, en *Autrement qu'être*, p. 144 s.), descubriendo una pasividad *anterior* a la misma existencia; en esa anterioridad o exterioridad (meta-físicas, ni temporales ni espaciales) consiste, para Lévinas, el carácter *an-árquico* y no-totalizable del "más allá del ser" con respecto al ser.

Más arriba apunté la correspondencia de esa *Kehre* con el giro pragmático-hermenéutico, *si se lo radicaliza* hasta sus últimas consecuencias. Pues la pragmática sabe que el significado depende del *uso* (que puede ser activo o pasivo), y que el juego de lenguaje está intrínsecamente relacionado con la correspondiente forma de *vida*; y, por su lado, la hermenéutica reconoce que el *Cogito* no pone al ser, sino que lo recibe como don en el lenguaje.

Si, con Heidegger, interpretamos que detrás del pensamiento totalizante y de la praxis total se esconde la *voluntad de poder y de querer* (que Nietzsche puso en evidencia), el giro que supera la filosofía del sujeto consiste en una renuncia a dicha voluntad, para *dejar ser* a cada ente y al mismo ser. Si, en cambio, con Blondel, hablamos de *optar* por el Único Necesario que dona el ser, moviendo así también la acción -aun la del pensamiento en cuanto acción-, deberíamos hablar de una verdadera *con-versión* tanto práctica como intelectual²³. Pues entonces se reconoce que toda acción está fundada en un llamado y, en ese sentido, en la pasividad activa de la escucha.

Pero, según mi opinión, una *radicalización* de dichos giro y conversión se opera cuando éstos se abren no sólo al don creador de Dios -como en Blondel-, o a la historia de la destinación del ser -como en Heidegger-, sino *a los otros en cuanto otros* -como en Lévinas-, especialmente cuando los otros están desnudos en su alteridad de "pobres, extranjeros, huérfanos, viudas". Así es como la acción (ética e histórica) se reconoce entonces como *respuesta responsable a una pasión (histórica) que pro-voca compasión*. La pasión del otro se hace pasión propia a través de la com-pasión y la misericordia, que son hontanar de una acción e interacción nuevas (no totalitarias ni absolutas)²⁴ y asimismo -como lo explicitaré más abajo- de un nuevo pensa-

²³ En su libro *Method in Theology*, New York, 1972 -que puede ser considerado como una teoría general del método, no sólo del teológico-, Bernard Lonergan habla de las conversiones intelectual, ética y religiosa (ver, en su índice, las referencias al término "conversion"). En distintos escritos míos les agregó también la conversión *histórica* (por ejemplo, a los pobres hoy en América Latina), que las concretiza.

²⁴ En otros trabajos muestro cómo esas acción e interacción nuevas generan *instituciones* nuevas; ver: "Institución, libertad, gratuidad", *Stromata* 49 (1993), 239-252; y "Aportes filosóficos para una teoría y práctica de instituciones justas", *Stromata* 50 (1994), 157-173.

miento com-pasivo aun en cuanto pensamiento²⁵. Es así como, en Europa, plantearse un "pensar después del Holocausto" implicó mucho más que realizar el giro pragmático-hermenéutico, y exige aún más que sólo recoger la herencia de pensadores judíos olvidados -como el último Cohen, Rosenzweig y Lévinas-, pues dicho planteo se realiza desde las víctimas *reales* del Holocausto, las cuales interpelan el pensamiento y la praxis anteriores, en cuanto las posibilitaron y, muchas veces, provocaron. De ese modo se da entonces un lugar prioritario, tanto en el pensar como en el actuar renovados, a la pasión de las víctimas y a la com-pasión con y hacia ellas.

Algo semejante ocurrió en nuestra América a través del pensar (teológico y filosófico) de liberación que, ya desde sus comienzos, también se inspiró -entre otros- en Lévinas. Pues la opción por los pobres y la consiguiente praxis de liberación son concebidas como respuesta responsable a una palabra y racionalidad primeras, la de los pobres. Estos -con su pasión- *interpelan críticamente* a la razón y a la práctica ideologizadas y le posibilitan una nueva significancia, la cual es racional, porque es crítica; y los mismos pobres -con su *sabiduría* de la vida, adquirida muchas veces como fruto de su pasión y compasión-, nos enseñan un sentido y una verdad nuevos²⁶. Pues el padecer una situación *límite* (entre vivir y morir, ser y no ser) y el com-padecer situaciones *límite*, les proporciona un saber *sapiencial* (*¡sapere!*) del sentido y la verdad de *la vida* (y de la muerte) en cuanto tal(es). Con Lévinas, aunque reinterpretándolo, podríamos hablar entonces de la filosofía no sólo como amor a la sabiduría sino también como *sabiduría del amor*.

²⁵ Sobre el "principio compasión" -siguiendo al último Hermann Cohen- y el "nuevo pensamiento" cf. R. Mate, *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Barcelona, 1997. Desde otras fuentes (teológicas), pero en admirable coincidencia con Reyes Mate, Jon Sobrino habla del "principio misericordia", cf. su obra *El principio misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Santander, 1992. Intento asumir filosóficamente el aporte teológico de Sobrino sobre el principio misericordia, en mi trabajo: "La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina", en: J.C. Scannone-M. Perine (comps.), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*, Buenos Aires, 1993, 123-140, en especial, p. 132.

²⁶ Ver mis trabajos: "Liberación. Un aporte original del cristianismo latinoamericano", en: J. Gómez Caffarena (ed.), *Religión*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía 3, Madrid, 1993, 93-105; y "Filosofía de la liberación y sabiduría popular", *Anthropos. Huellas del conocimiento* Nro. 180 (1998), 80-86.

3.2. La conversión ética e intelectual como "conditio sine qua non" del nuevo pensamiento

Sin embargo, la importancia dada a la dimensión pragmática, práctica y ética, tanto de acción como de pasión y compasión, no se da en desmedro de la racionalidad, sino que, por el contrario, la posibilita y es su condición crítica. Pues dichos momentos pragmáticos no operan en el orden de la argumentación, como *causa epistémica* o fundamento racional de la misma, ya que de ese modo la enturbiarían; sino que, por el contrario, funcionan sólo como condición "sine qua non" o *presupuesto pragmático* para que la mirada intelectual sea *crítica* y no caiga en autoengaño o ilusión.

Cuando Kant hizo su crítica a la ilusión trascendental no sólo puso límites a la pretensión de la sensibilidad de representarse objetos absolutos (como si fueran ídolos de idea), sino que así abrió el campo a la crítica de las ilusiones (en cuanto diferentes de la mentira y el error), campo dentro del cual luego se movieron Feuerbach y los "maestros de la sospecha". Pero fueron éstos quienes descubrieron en la base de dicha pretensión, un momento que podemos llamar *pragmático*, a saber, la proyección del deseo al infinito (Feuerbach), la voluntad de poder y el resentimiento ante la impotencia (Nietzsche), las pulsiones, deseos y miedos infantiles (Freud), los intereses de clase (Marx). Así es como pusieron en evidencia los *condicionamientos* pragmáticos, prácticos y éticos del conocer, por los cuales se explica la autoproyección en objetos absolutos (ídolos teóricos e ideológicos) del "propio amor, querer e interés"²⁷ de autoabsolutización. Ya Aristóteles había descubierto la necesidad del apetito *recto* para el conocimiento prudencial acertado; pero ahora se trata del momento práctico que condiciona al mismo conocimiento teórico, aun metafísico.

De ahí que se haya comparado más arriba a ambos giros (copernicano y pragmático) con la doble muerte del espíritu según San Juan de la Cruz: la de la inteligencia y la de la voluntad. Pues en ambas, lejos de obstaculizarse la racionalidad a causa de opciones prácticas espúreas, por el contrario, se pasa por el *discernimiento crítico* que purifica el mirar intelectual de la razón en su comprensión del sentido

²⁷ Así se expresa San Ignacio de Loyola en sus *Ejercicios Espirituales* (n. 189); por sus reglas de discernimiento de la Segunda Semana de dichos Ejercicios (discernimiento de ilusiones "bajo especie de bien" cf. ibíd. 329-336), se puede considerar a Ignacio como precursor de los "maestros de la sospecha" y de la crítica de las ilusiones.

y su afirmación de la verdad. La purificación y crítica prácticas de la voluntad de poder y de los intereses propios inmediatos, son condición para que la crítica teórica sea realmente crítica, y para que se posibilite un abrirse sin deformaciones al sentido y la verdad. La hermenéutica "de sospecha" posibilita entonces una hermenéutica "recolectora de sentido" para una simplicidad segunda (Ricoeur) que "recoja" en verdad el sentido de la realidad, "de suyo" anterior al pensamiento.

3.3. Caracteres de esa racionalidad nueva

La pasión de las víctimas interpela a la razón a convertirse -aun como razón- de toda posible ideologización, es decir, de toda posible absolutización de una idea, de un objeto o de un ente, y, especialmente, de la propia autoabsolutización²⁸. Ambas vertientes de idolatrización están detrás de la totalización que Lévinas crítica, totalización que reduce toda alteridad a identidad, toda novedad a eterno retorno de lo mismo, toda gratuidad libre a necesidad lógica, toda unicidad irreplicable a mero caso de una regla universal, siendo así infiel a la riqueza pluriforme de la realidad.

La pasión de las víctimas pone ante los ojos lo inexcusablemente *irracional* de su carácter de víctimas, la *verdad incondicionada* de su dignidad personal y lo *injustificable* de su situación histórica. De ahí que la apertura compasiva al otro en cuanto otro, sobre todo, al otro sufriente injustamente, es decir, gratis (sin razón ni fundamento) y sin ninguna justificación (necesaria y universal), posibilite la recompreensión de la misma racionalidad.

3.3.1. Recompreensión de la racionalidad

Se la recompree entonces como abierta a la *alteridad* insuperable del otro y de los otros y, por consiguiente, a la *pluralidad* y *diferencia*, *irreductibles* a identidad, pura o dialéctica. Por ello la razón compasiva es capaz de conocer la *unicidad* irreplicable del otro (quien sufre es único en su dolor; su dignidad de otro es sólo suya).

Además, lo gratuito del sufrimiento injusto evidencia para la intelección, la "gratuidad" y "sin-razón" (*Grundlosigkeit*) de la libertad injusta; sin embargo, esa gratuidad del mal no es sino la cara *deficiente* y *perversa* de la *gratuidad* del bien. Pues, como ya lo había visto

²⁸ Lo dicho en el texto puede ser completado con la crítica que hace Lévinas a la ideología y su relación con el interés (*inter-esse*), por ejemplo, cf. "Idéologie et idéalisme", en: id., *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, 1982, 17-33.

Agustín, el mal no es una cosa; aún más, no sólo es deficiencia y privación de lo debido, sino -como luego lo explicitaron Kant y Schelling- es la inversión (o *per*-versión) de una relación. Yo añado: de la relación de amor (mutua donación), que así se invierte y pervierte en relación de autosuficiencia, de rechazo de toda apertura al otro, de opresión y de exclusión.

En cambio, la relación de amor consiste en la gratuita acogida del don gratuito del bien, recibiendo así lo *único, diferente e indeducible del otro en cuanto tal* y el *don* que él es y puede ser para los otros. Tal don tiene "*porque*", es decir, inteligibilidad *intrínseca* (el *lógos* del amor como don que da y se da), aunque no tenga un "por qué" que rinda cuenta lógica necesaria de su ser y su ser-otro.

Asimismo, tanto la gratuidad como la irrepitibilidad indeducible del otro muestran su *novedad histórica*, contingencia y facticidad, así como la *libertad imprevisible* de su actuar y acoger la acción de otras libertades.

Todo ello implica que -a pesar de Parménides- entre el ser y el no ser se dé un "tertium", a saber, la *relación e interrelación*, que "es" no como cosa, sustancia o sujeto, sino como acontecer y hecho²⁹. Y asimismo también se muestra que ser y pensar se identifican distinguiéndose en la pluralidad ("convertuntur"), no sólo entre sí, sino con el don de la libertad, que de suyo supone *amor* (*es decir, comunión, pasión, acción*). Pero el amor es racional sin ser racionalizable; Bernardo de Claraval ya lo decía antes que Angelus Silesius y que Heidegger: "Amo, *quia* amo. Amo, ut amem"³⁰, pues el amor tiene un "quia", aunque carezca de "cur". Aún más, el "quia" funda al "cur" y no viceversa.

²⁹ Marie-Dominique Dubarle contrapone el "ser de cosa" al "ser de hecho" en los apuntes de sus clases en el Institut Catholique de Paris: cf. *L'ontologie théologique de Saint Thomas d'Aquin*, París, s/d. Ya Louis Billot hablaba -en su ontología trinitaria- de la relación (*esse ad*) como no implicando de suyo ni ser ni no-ser, en su clásica obra: *De Deo Uno et Trino*, Romae, 1921, y de tal modo se oponía a Parménides sin negar el principio de no-contradicción. Por otras razones, aunque asimismo desde la consideración de las *relaciones* (éticas) *interpersonales* (relación *sin relativización*) también Lévinas insiste en que no hay *tertium exclusum* entre el ser y el no-ser.

³⁰ Cf. San Bernardo, Sermón 83, párrafo 4, en: id. *Sermones in Cantica Cantorum*, Oeniponte, 1888, Sermo LXXXIII, p. 704 (el subrayado es mío). Como se ve, su "amo, quia amo" precede tanto a "la rosa florece porque florece", de Angelus Silesius, como al "fundamento-porque", de Heidegger, citados más arriba.

3.3.2. *Relectura de la identidad, la necesidad, la inteligibilidad, la eternidad, la universalidad de la razón*

No es que los caracteres "clásicos" del ser y la razón en la metafísica tradicional de la sustancia y en la filosofía moderna del sujeto, a saber, *identidad* (a), *necesidad* (b), *inteligibilidad* (c), *eternidad* (d) y *universalidad* (e)³¹, deban negarse. Pero sí deben ser reinterpretados.

(a) Así es como desde la alteridad, diferencia y pluralidad de los otros se reinterpreta la *identidad* como *plural*³², reconociendo entonces que la pluralidad es *tan originaria* como la identidad (habiendo comprendido a ambas).

De ese modo, en el interjuego de la *comunidad de comunicación*, por el lenguaje y las interrelaciones éticas y prácticas que implica, el "yo" (*ipse*) se distingue hasta la unicidad con respecto a cada respectivo e irreductible "tú" (*alter*), y en relación con la pluralidad abierta de los distintos "él" ("tercero" o *neuter*), dentro de la *identidad plural* del "nos-otros". En ésta se respeta de suyo la alteridad e ipseidad de cada "sí-mismo", sin desmedro de la *unidad* (plural) de su ser-comunidad y de su tarea de efectivizarla en comunión. Y, a su vez, cada "nosotros" se interrelaciona con los distintos respectivos "vos-otros" y "ellos", en el seno de la identidad plural universal de la humanidad histórica y concreta como hecho y como tarea³³.

³¹ A los caracteres del *ser* -especificados, según se dijo anteriormente- por Werner Marx como propios de la metafísica clásica- y a los del *acontecer*, que dicho autor atribuye a Heidegger y su "nuevo comienzo", contrapongo los del *estar* -en cuanto distinto de ser y acontecer- en el cap. 2 de mi obra: *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, 1990. Según mi comprensión, corresponden, respectivamente, a las tres herencias de América Latina: la griega, la judeo-cristiana y la amerindia. En el presente artículo me centro en la segunda de las tres series, tratando de profundizarla.

³² Carlos Cullen habla de "identidad plural", por ejemplo, del *nosotros* ético-religioso (sobre éste cf. id., *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos*, San Antonio de Padua (Buenos Aires), 1978; Pierre-Jean Labarrière usa, en cambio, la expresión "unidad plural" en su obra: *L'unité plurielle*, Paris, 1975.

³³ Miguel Manzanera ha elaborado una metafísica del nosotros, que, luego, le ha permitido tanto la crítica al neoliberalismo como la fundamentación y desarrollo de una ética; entre sus escritos sobre el tema, cf. "Metafísica de la nostridad. Hacia una filosofía de la liberación como nostrificación", en: J.C.

Aún más, Lévinas da la base para repensar la misma identidad del *ipse* (sí-mismo) a partir de una no-coincidencia consigo mismo que es anterior a la coincidencia³⁴. Pues la pasividad anterior al mismo existir y el *deseo desinteresado* (*Désir*, que no es *besoin*) del otro en cuanto otro (y del Infinito) implican dicha no-coincidencia y alteridad pre-originaria, que es la base de la identidad de cada *ipse* (ver también lo que diré más abajo, en el apartado g).

(b/c) Asimismo se reinterpreta la *necesidad* lógica desde la gratuidad y facticidad, significando la *libre inteligibilidad* del "porque", de la que ya he hablado más arriba, y de su *regla intrínseca* de sentido, sin una determinación que constriña o un cálculo que deduzca. Pues, más que sólo de "conveniencia" o de "plausibilidad", hay que hablar de una "necesidad" inteligible, reinterpretada desde la libertad, la gratuidad y la historicidad. Se trata, sobre todo, de la racionalidad y "necesidad" interna específica del amor y la belleza, que no excluyen sino que suponen la gratuidad. De un modo semejante, Lévinas señala la significación e inteligibilidad éticas propias del sufrir por otro, y del uno-para-el-otro (cuyo "*para*" "es un *para* de gratuidad total"³⁵). Tales realidades superan toda comprensión meramente representativa, ontológica, teleológica o dialéctica, y, para Lévinas, sólo pueden ser expresadas en lenguaje ético.

(d) Desde la novedad histórica se repiensa la *eternidad* no (sólo) desde un eterno presente (Parménides) o un pasado inmemorial (como en el mito), sino también desde el *futuro imprevisiblemente adveniente* (a la manera bíblica), en la mutua interpenetración de los tres éxtasis del tiempo. Ya Heidegger, como de paso, había sugerido esto último, en una nota de *Ser y tiempo*.

(e) Y, por otro lado, desde la unicidad singular se sitúa, singular-

Scannone-M. F.de Aquino-G. Remolina (comps.), *Hombre y Sociedad. Reflexiones filosóficas desde América Latina*, Bogotá, 1995, 91-133; "Crítica filosófica del Neoliberalismo", en: J.C. Scannone-G. Remolina (comps.), *Sociedad civil y Estado. Reflexiones ético-políticas desde América Latina*, Bogotá, 1996, 119-162; "Crítica filosófica del Neoliberalismo (II). Propuestas de humanización", en: J.C. Scannone-G. Remolina (comps.), *Ética y economía. Economía de mercado, Neoliberalismo y ética de la gratuidad*, Buenos Aires, 1998, 77-145.

³⁴ Ver *Autrement qu'être*, p. 145, etc.

³⁵ Cf. *Autrement qu'être*, p. 123; en *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 101 (en nota 3) llega a decir: "sufrir-por-otro, por ejemplo, tiene un sentido en el que el saber es adventicio". A pesar de ello, quizás haya que hablar de saber, pero no ontológico, sino *sapiencial*.

riza y analogiza, no casuística, ni dialécticamente sino analécticamente, la *universalidad*, reconcibiéndola como *analógica y situada*³⁶.

Además, precisamente porque la compasión llega *hasta los márgenes* más marginales, es decir, hasta el *límite en cuanto límite* de lo humano, no sólo se hace capaz de *criticar* cualquier reducción ideológica de la universalidad humana, sino también de reintegrar todo lo humano de todo y cada hombre y mujer, a lo *uni-versal* concreto y situado. Precisamente el amor (que, ante las víctimas, se hace misericordia)³⁷ es el *sentir* fundamental (*Grundstimmung*) capaz de abrirse tanto a todo y cada singular, como a la universalidad concreta de los singulares.

Y, por otro lado, la interpelación ética que surge desde las víctimas no deja de ser -porque necesaria, genuinamente universal: nadie escapa ante su carácter incondicionado.

(f) Aún más, el hecho de que el nuevo pensamiento surja sobre todo como respuesta a la pasión de las víctimas, le exige que, sin dejar de ser metafísico y teórico, sea *intrínsecamente ético, práctico e histórico*.

Y, por otro lado, como se trata no sólo de pasividad sino de pasión injusta y de compasión por quien sufre injusticia, el nuevo pensamiento ha de reconocer la función heurística y hermenéutica del *sentimiento "des-inter-es-ado"*³⁸, que se abre al otro en cuanto otro corporal. Un tal sentimiento no es sino el momento "sentiente" de la inteligencia recta (purificada, según se dijo, de los intereses egoístas y de la voluntad absolutizante y autoabsolutizante de poder). Pues el *sentir* recto opera entonces como "esquematismo afectivo" de la inteligencia sentiente recta³⁹. Entonces se trata -como diría Lévinas- de la "rectitud

³⁶ La formulación "universalidad situada" -contrapuesta tanto a la abstracta como a la concreta, en su sentido hegeliano- la tomé de Mario Casalla, recomprendiéndola desde la analogía. Cuando Blondel habla del "concreto universal", lo está entendiendo de una manera análoga.

³⁷ Según lo especifica Jon Sobrino; cf. su trabajo: "Hacer teología en América Latina", *Theologica Xaveriana* 39 (1989), 139-156. Según ya se dijo, Reyes Mate, siguiendo al último Cohen, hablaría de "compasión".

³⁸ Lévinas suele hablar del "des-intér-esse-ment" como superación del *esse* (y del *inter-esse*) entendidos desde la totalidad.

³⁹ Paul Ricoeur trata de los "esquemáticos afectivos" en su trabajo: "The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling", in: S. Sacks (ed.), *On Metaphor*, Chicago-London, 1979, 141-157. En el texto aludo también a la "inteligencia sentiente" de Xavier Zubiri. Por supuesto que tanto la

del cara a cara", ante los rostros sufrientes de los otros, rectitud que no sólo es ética e histórica sino también crítica y gnoseológica.

Recordemos que la tradición agustiniana habla de los "ojos del corazón", colocándose así metafísicamente *antes* de la distinción de facultades y aun de la que se da entre el espíritu encarnado y el propio cuerpo animado. Cuando se trata de los "ojos del amor" (recto), éste se confunde con el deseo de verdad y la apertura misma a la realidad de suyo, de modo que el recto amor es el talante de ánimo fundamental (*Grundstimmung*) que corresponde -en el orden del sentimiento- al conocimiento de la verdad.

(g) Como ejemplo de la relectura de los caracteres "clásicos" del ser y la razón, a la que apuntan todas las consideraciones anteriores (del apartado 3.3), valga lo que dice Lévinas sobre la verdadera *mismidad*. Esta no se declina primeramente en nominativo: *Ego cogito (laboro, conqueror)*⁴⁰, sino en la aparente pasividad del acusativo, a saber en el "me" del *¡heme aquí!*⁴¹, como respuesta responsable ante el otro, hasta la sustitución por él. De ahí que el verdadero "autós" de la mismidad, la *autenticidad* y la *autonomía* se releen en su sentido profundo a partir del reconocimiento de la alteridad, y de un modo distinto y no alienante de *heteronomía*. Aquí también, tanto auto como heteronomía, recomprendidas, son igualmente *originarias*. Por lo tanto, la crisis del pensamiento de totalidad no necesariamente desemboca en el relativismo y el nihilismo. Pues éstos de alguna manera se mueven, como reacción, en el mismo plano que aquél y sus absolutizaciones y ontificaciones. Por el contrario, esa crisis posibilita pensar desde las víctimas, y desde allí, radicalizando el cuestionamiento de la razón tradicional y moderna, abrir el camino para la superación de la crisis. De ese modo es posible retomar lo válido e irrenunciable de la racionalidad anterior, tanto de la clásica como de la ilustrada, pero *a partir de un nuevo horizonte de*

inteligencia sentiente como los esquemáticos afectivos coimplican la imaginación simbólico-narrativa.

⁴⁰ "A manera de manifiesto" de la filosofía de la liberación, se decía en la contratapa del libro *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, 1973: "No se trata ya de un pensar que parte del *ego*, del *yo conquisto*, *yo pienso* o *yo como voluntad de poder*".

⁴¹ Entre otros numerosos textos, cf. E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit., p. 145. Pero no sólo se trata de la "unicidad" irremplazable del sí-mismo en su responsabilidad por el otro; pues "en el acusativo -que no es modificación de ningún nominativo-" también "el prójimo ... se acusa como irremplazable", cf. *ibid.*, p. 159.

comprensión más abarcante. Así nos estaremos encaminando hacia un "nuevo pensamiento".

4. Replanteo de la cuestión filosófica de Dios

Un pensamiento de totalidad y mismidad tiende o bien a diluir la alteridad y libertad del hombre y la consistencia y autonomía del mundo en alguna de las especies de panteísmo, o bien a negar la trascendencia, la existencia y aun la posibilidad de Dios. El dilema sería el que Sartre plantea en boca del protagonista de su drama *El diablo y el buen Dios*: si Dios existe, el hombre no es libre, y si el hombre es libre, no puede existir Dios⁴².

En cambio, el planteo desde las víctimas de la injusticia hace caer en la cuenta de la libre *vulnerabilidad, pasividad y pasión* de Dios quien, al crear -como don y por amor- la libertad humana, capaz de acoger al otro y responder responsablemente por él, pero, por eso mismo, también de rechazarlo y aun de matarlo o vulnerarlo, se autolimitó en una especie de auto-*kénosis*, haciéndose -en y a través de los otros hombres sufrientes- El mismo vulnerable y paciente, con la *impotencia y, a la vez, omnipotencia del amor*, la paciencia, la compasión y la misericordia⁴³.

Por lo tanto, el hecho *gratuito e imprevisible* (y, en ese sentido, *nuevo*) de la creación "ex nihilo" es una especie de primera *kénosis* de Dios, que se radicaliza en una segunda *kénosis* en cuanto *respetando* la libertad humana, *permite* el rechazo, la ofensa o la negación de Dios, ya sea inmediatamente, ya sea mediatamente en la persona de los hombres, a quienes El ama. En la pasión injusta de las víctimas se da también, entonces, una ulterior *kénosis* de Dios, así como en la com-pasión de los hombres con los otros, se refleja y testimonia la *compasión* de Dios. Pues a ésta y a operar la obra de justicia, haciendo el mundo más justo y más humano, mueve la interpelación del rostro del otro -sobre todo del

⁴² Cf. J.-P. Sartre, *Teatro II*, Buenos Aires, 1952.

⁴³ Intento repensar *filosóficamente* aportes teológicos de Hans Urs von Balthasar (precedido por otros teólogos y por filósofos como Maurice Blondel y Jacques Maritain); entre otros textos del teólogo suizo cf. "Der Schmerz Gottes", en: H.U. von Balthasar, *Theodramatik IV, Das Endspiel*, Einsiedeln, 1983, pp. 191-222. Ver también: J. Sobrino, "Dios ante el sufrimiento", en: *Jesucristo liberador*, op. cit., pp. 306-313, así como E. Lévinas, *Autrement qu'être*, p. 150, nota 21, donde habla de "un sufrimiento 'por Dios' que sufre de mi sufrimiento. Huella 'anárquica' de Dios en la pasividad".

pobre, el extranjero, el huérfano, la viuda-, en quien se da la *huella* (Lévinas) del pasar de Dios. Desde ese rostro se juzga la injusticia, se exige justicia y se mueve a la justicia.

La clave de intelección de las *kénosis* arriba mencionadas, es el *amor*, que no tiene por-qués, pero que implica la *racionalidad de un "porque"*. El amor se da libremente sin retener nada y -en el caso de Dios- da él don de la libertad a otros, a fin de que respondan libre y responsablemente con amor. Pero la libertad tiene la posibilidad no sólo de la acogida, sino también del rechazo y, por consiguiente, del mal, pervirtiendo -como decíamos más arriba- la gratuidad del don del bien. La *impotencia* de Dios ante la ofensa no es sino la otra cara de su *potencia* creadora de otras libertades, y de la omnipotencia de su *misericordia* como respuesta al mal sin quitarle virulencia, pero (sobre)excediéndolo y superándolo con un bien aún mayor. Pues el amor se da sin reservas y aun sin consideración refleja de sí mismo, haciéndose así vulnerable a las ofensas. Aún más -como lo dice Lévinas acerca de la responsabilidad humana hacia el otro hombre- carga no sólo con las desgracias sino aun con las faltas de los otros⁴⁴, ofreciéndoles redención⁴⁵.

Esa (aparente) pasividad ante el rechazo y la injusticia está antes que la distinción entre pasividad y actividad y, en ese sentido, implica también suma actividad (la del amor, la misericordia y aun el perdón). Llevada al *límite*, solicita, suscita y pro-*voca* una (libre) con-versión como respuesta responsable al llamado de la misericordia desde la pasión gratuita de los otros. Y, como ya se dijo, mueve, además, a practicar activamente la obra de justicia, no sólo en el nivel interpersonal sino también en el institucional.

Tal interpelación ético-histórica puede ser rechazada, haciendo cada vez más contradictoria la situación hasta que -gracias al interjuego de libertades- tienda a explotar o implosionar. En cambio, si dicha interpelación de la misericordia -que *irrumpe* en, a través y más allá de los rostros de las víctimas⁴⁶- es escuchada y asumida, da lugar a un

⁴⁴ Cf. *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 116.

⁴⁵ Para René Girard, el mecanismo del "chivo expiatorio", propio de la "violencia de lo sagrado", es asumido -en el Dios Amor del Cristianismo- por el mismo Dios y, de ese modo, es superado: cf. id., *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, 1978.

⁴⁶ En este contexto podrían usarse las categorías "*breakdown*" y "*breakthrough*" de Eric Weil; cf. su trabajo: "What is breakthrough in history?", *Daedalus* 104/2 (Spring 1975), 21-36, y el uso que de ellas hace Marcelo

*nuevo comienzo*⁴⁷. De ese modo se deja de lado, asimismo, un pensamiento fundado en la *mera* identidad (inmediata o dialéctica), para dar lugar a una *identidad plural*. Pues, a partir de la gratuidad, de la libertad y de la novedad creadoras se reconoce una verdadera e irreductible *alteridad*, tanto ontológica como ética, del hombre (de cada hombre) con respecto a Dios y a cada otro y, por ello, la *pluralidad* en el ser en cuanto tal. Pero, además, así -desde la filosofía- se ilumina la fe trinitaria que reconoce *relaciones y distinciones interpersonales* aun en la misma identidad (plural) del único Dios⁴⁸. Porque "*Dios es Amor*". Por eso mismo, Dios no puede ser pensado como totalidad u *omnitudo realitatis*, sino como infinito, en el doble sentido de la palabra que le reconoce Lévinas: no-finito y en-el-finito o, más bien -usando la terminología de Erich Przywara- *en y más allá* del finito, con tal que detrás de las metáforas espaciales pensemos -como el mismo Lévinas- *interrelaciones éticas* y, por ende, *meta-físicas*⁴⁹. Pero, como lo dije más arriba, el estar de Dios en el finito trascendiéndolo no sólo da a la libertad humana la posibilidad de una unidad plural con El en el ser y en el amor, sino que lo hace a Dios *gratuitamente vulnerable a la pasión y compasión*.

Además, la superación del "infinito malo" (que, en el fondo, no es sino un indefinido o, como lo dice Hegel, un finito siempre renaciente), no se da en la sobreasunción dialéctica del finito -como Hegel lo pretende-, sino en la comprensión ética de la relación entre finito e

Perine en: "Sentido histórico y ético de la irrupción de los pobres en la historia y en la conciencia latinoamericanas", en la obra ya citada, *Irrupción del pobre y quehacer filosófico*, 95-104.

⁴⁷ Hannah Arendt -otra filósofa judía- estudia el nuevo comienzo posibilitado por el perdón, en el nivel histórico y político; ver su obra: *The Human Condition*, Chicago, 1958. No por casualidad los pensadores judíos -como Lévinas, Weil o Arendt- son especialmente sensibles ante la *novedad* histórica, irreductible al cálculo o a la dialéctica de totalidad.

⁴⁸ Sobre la relación entre filosofía y teología, ver mis artículos: "Teología y filosofía en la teología fundamental", *Stromata* 53 (1997), 309-327; "Reacción al comentario de Mons. Ricardo Ferrara", en: R. Ferrara-C.M. Galli (eds.), *Fe y Razón. Comentarios a la Encíclica. Seminario interdisciplinar Abril-Junio 1999*, Buenos Aires, 1999, 35-37.

⁴⁹ Cf. E. Przywara, *Analogia entis. Neue Ausgabe* I, Einsiedeln, 1962 (la primera edición es de 1932). Relaciono la "práctica de la analogía" con la metafísica ética de Lévinas en mi art., ya cit., "Del símbolo a la práctica de la analogía".

infinito -relación sin relativización-, según la entiende Lévinas. Aún más, con Karl Rahner hay que aceptar que, entre finito e Infinito no se da mutua exclusión (ni tampoco -como queda dicho- contradicción dialéctica), sino una relación de promoción recíproca: el Infinito, relacionándose libre y gratuitamente con el finito, lo pone, respeta y promueve en cuanto finito, y el finito, al abrirse libremente al Infinito, lo presupone, promueve y se abre cada vez más a él, sin agotar nunca su infinitud. Pero no se trata de una "conciencia desdichada" por su siempre mayor lejanía, sino de la cercanía (no espacial sino ética) del "en" del finito en el "in"-finito, pero excediéndolo siempre ("más allá" no espacial, sino ético), y del "ya" de un "todavía no", no comprendidos sólo histórica, sino también escatológicamente. Pues tal relación ética implica al mismo tiempo unidad plural e irreductible alteridad, diferencia en la no-indiferencia.

No se trata, sin embargo, de una lógica de la necesidad -ni siquiera dialéctica-, sino de una dramática sensata *de la libertad*, de una "*historia con sentido*" (Ricoeur), en la cual el amor no es un "juego consigo mismo", sino que -como lo dice Hegel- "pasa por el dolor, el esfuerzo y el trabajo de lo negativo"⁵⁰. Con todo, lo negativo de la pasión injusta de las víctimas no se reduce a un mero momento de lo positivo ni deja de darse "sin razón" (*grundlos*), sino que, sin perder su virulencia, sólo es trascendido por el misterio y "sin razón" (sin por qué, pero con "porque") de la gracia del *amor*.

Es posible reconocer en éste una *sobrea abundancia de sabiduría y de sentido*, que posibilita entonces una nueva "lógica": la de la *sobrea abundancia*, la gratuidad, la libertad y el amor. Como lo afirma el mismo Ricoeur citando a San Pablo: "allí donde abundó el pecado, sobrea abundó la gracia".

⁵⁰ Aludo no sólo -como es obvio- al Prólogo de la *Fenomenología del espíritu*, de Hegel, sino también a Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Paris, 1969, p. 310; entre las "categorías de la esperanza" -que corresponden a dicha "histoire sensée"- presenta Ricoeur en ese texto la de la *sobrea abundancia*: "cuanto más". Con su formulación paulina termino el presente artículo: recordemos que, para Ricoeur, se trata todavía de una "inteligencia (filosófica) del umbral".