

LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA Y LOS NUEVOS DESAFÍOS A 50 AÑOS DE MEDELLÍN

Federico Viola

La filosofía en el Icala, es decir, la reflexión local sobre la realidad en su esencia más fundamental, nace bajo el signo de la responsabilidad por el otro. En efecto, cuando Bartolomé de las Casas, en su disputa con Sepúlveda, sostiene “la consideración del indio como ser humano de pleno derecho, exactamente igual que cualquier otro, y la injusta guerra que mantienen los conquistadores, que provoca la justa rebelión de los indios”,¹ dichas consideraciones no constituyen meros aportes teóricos para una determinada antropología cultural o filosófica. Sus conclusiones sobre la humanidad del indio no son el resultado de un despreocupado y neutral “amor” a la sabiduría, sino que derivan de una sabiduría amante, desvelada y obsesionada por la responsabilidad que le concierne e interpela y no lo deja indiferente respecto de la suerte de su prójimo.

El caso de Latinoamérica es, por eso, paradigmático con respecto al hecho de que la justicia constituye el origen mismo de toda reflexión y verdad, pues la verdad se produce en y por la justicia² y no a la inversa. El primer impulso humano es a la justicia, no a la verdad.

En esta misma línea hace 50 años los obispos reunidos en Medellín no llevaron a cabo sus reflexiones como un mero ejercicio intelectual, descomprometido, que mira desde fuera, juzga desde arriba y convoca a actuar en vistas de un determinado fin. La reflexión de los obispos de Medellín surge ante todo del deseo de la justicia despertado por el otro, es decir, del sentimiento profundo de la responsabilidad que tenemos todos por todos. Medellín es el producto de hombres occidentales con cargo de conciencia. El cargo de conciencia de una Iglesia que siente que se olvida del otro, de los más débiles, de los pobres.

Es por esto que el texto de Medellín, más allá de su contenido, representa ante todo la expresión de una responsabilidad profunda, inmemorial. Sobre el sentido de esta expresión queremos reflexionar, pues en cuanto que tal es que dicho texto constituye un aporte vital y decisivo al pensamiento latinoamericano contemporáneo.

¹ Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Ediciones Nuevo Siglo, Buenos Aires, 10.

² Emmanuel Levinas, *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca 2002, 94, 106.

No consideramos por ello que el documento de Medellín³ constituya un juicio más o menos acertado, más o menos válido, sobre la realidad de una época, sino ante todo y sobre todo consideramos que las conclusiones a las que allí se arribó constituyen la expresión de un “compromiso” inmemorial infinito impostergable. Lejos de constituir, en efecto, un mero análisis sociocultural, la reflexión allí volcadas por los obispos constituyen el fruto de la escucha del grito de los pobres: de la escucha atenta de sus necesidades es de donde surgió aquella reflexión.

Han pasado ya 50 años de aquella memorable reunión. Las vicisitudes sociales y políticas tanto en nuestro continente como en el mundo han sido y siguen siendo múltiples y de lo más variadas. Ha sucedido de todo en nuestras comunidades nacionales, acontecimientos esperados e inesperados, previstos e imprevistos, deseados e indeseados, pero en el fondo subsiste siempre la misma deuda ética que no depende ni del tiempo ni de la contingencia que preside el acontecer de lo real.

La instalación de mafias, la informalidad económica, la debilidad de los aparatos institucionales, la contaminación de las fuerzas de seguridad siguen a la orden del día; y como se ha hecho evidente a partir de los últimos escándalos de corrupción que afectan a toda América Latina⁴ –groseros en forma, cantidad y calidad–, la deuda ética, a diferencia de la “deuda política”, atraviesa de manera transversal todos los estratos, todas las realidades sociales, todo el arco político e ideológico y todas las instituciones de nuestro continente. Ninguna institución, ninguna facción política o ideológica puede hacer gala de una conciencia limpia. Por eso la ética, aunque no nos impide lapidar al adversario, no deja de echarnos en cara la hipocresía del que arroja la primera piedra. Pues todos somos responsables de todo y de todos ante todos, aún de los crímenes que padecemos.⁵

Por esto mismo, los ciudadanos –no solo en América sino también en Europa– cansados de la clase política han empezado a preferir el cinismo por sobre la hipocresía. Esta preferencia aparece hoy como la marca de una época.

La justicia y la cuestión del sentido

Lo expresado por el texto de Medellín tiene un valor decisivo y trascendental para nuestro pensar latinoamericano en cuanto implica que la pregunta por el ser, así como la cuestión del sentido de todo lo que acontece, no puede plantearse de manera neutra. La verdad no proviene de sí misma. La justicia, el cuestionamiento que ella provoca, es el origen de la reflexión y no a la inversa. La reflexión no comienza como reflexión teórica pura sobre lo justo. El existente que se pregunta “¿qué debo hacer?” es ya siempre un *Da-sein*, es decir, un ser implicado, comprometido y, por lo tanto, ya siempre interpelado y cuestionado por sus circunstancias. Ahora bien, lo que pone al ser en cuestión, lo que plantea la cuestión del ser en cuanto tal, no es la angustia genérica y difusa ante la nada, la nada que amenaza mi ser particular y obviamente finito. El cuestionamiento del ser en cuanto tal proviene de la angustia ante la nada que amenaza al otro⁶ y del correspondiente sentimiento de responsabilidad infinita que

³ II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Documentos finales de Medellín* (en adelante DM), Paulinas, Buenos Aires 1970.

⁴ “El 5 % o menos de lo que Odebrecht era responsable, ya se descubrió [...]. Ustedes tienen que descubrir el 95 % que no fue de Odebrecht [...]. Nosotros fuimos una empresa que tomó la iniciativa de divulgar esto. Así funciona América Latina entera”, *Diario La Nación*, 25 de mayo de 2018.

⁵ Cf. Emmanuel Levinas, *Ética e infinito*, Ed. Visor, Madrid 1991.

⁶ Cf. Emmanuel Levinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid 1993.

embarga la subjetividad investida a su pesar. La muerte del otro cuestiona a la vez que arranca de la “preocupación” tautológica del sí por sí mismo.

La cuestión del ser (yo) comienza frente a la muerte del otro que me interpela y concierne, y ante la cual el sujeto se siente “culpable” por el mero hecho de ser un “sobreviviente”, como si el mero hecho de ser yo frente a la muerte del otro significara ya una usurpación o una victoria injusta. Así, a través de esta *felix culpa*, se inaugura toda reflexión, así surge la conciencia en cuanto tal.

De ahí la propuesta de Medellín: “despertar en los hombres y en los pueblos [...] una viva conciencia de justicia, infundiéndoles un sentido dinámico de responsabilidad y solidaridad” (DM2, 21).

Es como si la conciencia tuviera el “presentimiento” de que antes de la libertad, de que antes del compromiso asumido con el bien y la justicia, existe ya siempre una asignación a lo justo no escogida que inviste la libertad y la determina al otro, que la hace responsable por el otro –*velis nolis*– a su pesar.

Por eso la responsabilidad por el otro no tiene ni un origen ni un comienzo cronológicamente datable. Ella es más antigua que la conciencia y su irrupción constituye antes bien la interrupción del tiempo lineal y continuo de un ser que existe en soledad.

Por eso precisamente la responsabilidad, o la libertad limitada, libera. Pues es esta misma responsabilidad la que realiza la liberación del individuo de sí mismo, de su perseverancia tediosa, del esfuerzo de sí por sí. Esta liberación se efectiviza como evasión de sí,⁷ como absolución del “aborrecible yo” del que habla Pascal y como encuentro con el otro.

El mero aparecer del ser por lo tanto no agota su propia cuestión, pues dicho aparecer no es pura presentación trascendental sino antes bien un comparecer ante el otro que reclama justicia. Este comparecer ante el otro acusa al yo de sobrevivirlo y le reclama no serle indiferente. La libertad genuina no es otra, por lo tanto, que la libertad de hacer lo que nadie puede hacer en mi lugar,⁸ es decir, es el espacio limitado abierto por la responsabilidad que, por un lado, libera al yo al tiempo que lo reviste de su unicidad característica.

En efecto, de aquí le viene al yo su carácter de “único”, en cuanto que es irremplazable en su responsabilidad por el otro y todos los otros son únicos en mi asignación a ellos. De esta forma el conjunto de los únicos e incomparables con sus necesidades e intereses urgentes e ineludibles plantea un problema de justicia que constituye el origen mismo del pensamiento en cuanto tal. Un pensamiento que tuviera su origen en sí mismo no sería más que un juego de la imaginación que puede derivar en cualquier cosa.

En el origen del pensar se halla, por lo tanto, un imperativo ético y la ética por lo tanto deviene filosofía primera.⁹ Sin embargo, este primado de la ética, ya indicado por Kant,¹⁰ es fácilmente olvidado y ha sido soslayado de manera sistemática en gran parte de la historia reciente de nuestro Icala.

Pues la ética ha sido concebida como un mero agregado yuxtapuesto a una determinada forma de hacer política. En definitiva, se ha preferido la política por sobre la ética, poniendo a esta última al servicio de aquella.

Esto ha ocurrido y ocurre porque se entiende que la política sería la única forma efectiva de lograr un cambio real e inmediato en la sociedad. Se privilegia de esta forma lo político al concebirlo como la forma suprema –y única– de la praxis y del cambio social.

⁷ Cf. Emmanuel Levinas, *De la evasión*, trad. Isidro Herrera, Arena Libros, Madrid 2000.

⁸ Cf. Levinas, *Ética e infinito*.

⁹ Cf. Emmanuel Levinas, “Ética Como Filosofía Primera”, *A Parte Rei* 43 (2006): 1-21.

¹⁰ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. Mario Caimi, Ediciones Colihue, Buenos Aires 2007.

Ante el panorama desolador que estamos viviendo en nuestras sociedades, no menos desolador que hace 50 años, nos preguntamos si no habrá llegado la hora de reconsiderar el hasta ahora incuestionado dogma de que la política es el único medio de cambio genuino de las estructuras sociales.

No caben dudas de que la ética, a su vez, ha perdido su sentido auténtico y primordial en tanto quedó reducida a mera norma prescriptiva para convertirse en el vehículo de expresión de la hipocresía de las clases pudientes y mojoneras. Esta pseudoética ha perdido la capacidad efectiva de conducir a nuestras sociedades a mejoras sustanciales y concretas pues se redujo a mero instrumento de la ontología y la política. Solo si recupera su sentido más propio puede recuperar su potencial performativo, hacedor del cambio, pues el verdadero cambio que necesita nuestra sociedad actual no es político, sino ético. Pues de nada sirve que cambien las estructuras sociales si no cambia el corazón del hombre. Este es el desafío urgente y dramático de nuestra hora actual.

Esta apreciación de lo político ha llevado a menospreciar la filosofía levinasiana caracterizándola como mera o pura ética, sin capacidad de generar cambios reales y palpables.

Dussel, por ejemplo, le critica a Levinas el no poder pensar una forma positiva y liberadora de la política o de hacer una mera insinuación de la misma, pero sin desarrollarla. Esto sería así debido a que la filosofía levinasiana carecería del bagaje categorial apropiado para tal fin, es decir, su filosofía no poseería capacidad conceptual para pensar una forma válida del cambio social. Asimismo, el filósofo lituano carecería, según Dussel, de la situación existencial e histórica que le favorecería pensar de forma adecuada lo político.¹¹ Esta interpretación no solo es injusta, sino también superficial. Una lectura apresurada y generalista de las obras de Levinas sin duda deja la sensación al lector de que todo debería reducirse a relaciones éticas, ya que la política entendida como “el arte de prever y ganar por todos los medios la guerra [...] se [opondría] a la moral, como la filosofía a la ingenuidad”.¹²

Miguel Abensour, por el contrario, llama a luchar contra las banalizaciones que atentan contra la complejidad y las exigencias del pensamiento levinasiano, demostrando que la concepción ética del filósofo lituano no puede ser pensada como ajena a la política y, por ende, que es necesario, en vez de rigidizar las posiciones críticas de Levinas en relación con la política, antes bien temperarlas, precisamente por la importancia extrema que reviste la estructura política que sostiene la convivencia social.¹³

Partiendo de la importancia vital de la cuestión política, no está de más recordar que una sociedad que se rigiera solamente por la ética, además de ser irrealizable, sería una sociedad injusta.

Asimismo, la política por sí misma tal y como se concibió en occidente desde la modernidad se muestra como insuficiente para lograr una genuina paz social en tanto se fundamenta en una unidad formal cuyo fruto es una pseudopaz donde cada individuo reposa tranquilo sobre sí, sobre su libertad y autonomía, y donde dicha tranquilidad del orden presupone una lucha subrepticia siempre incipiente y que permanece como el sustrato incuestionado y permanente de la convivencia social. En este marco conceptual el fundamento de la política es la libertad y su resultado, la autonomía absoluta y el individualismo.

Es precisamente por esto que la praxis política ha perdido todo vínculo con la idea de servicio, porque perdió todo vínculo con la ética, marginándola y relegándola. De esta forma, la política se piensa desde sí misma como origen y fin de la organización social y se rige solo por una razón meramente instrumental que le permita alcanzar inmediatamente los fines que se propone.

¹¹ Enrique Dussel, “Lo político en Levinas. Hacia una filosofía política crítica”, *Signos Filosóficos* 9 (2003), 128.

¹² Levinas, *Totalidad e Infinito*, 47.

¹³ Cf. Miguel Abensour, “Le contre-Hobbes d’Emmanuel Lévinas”, en *Difficile Justice: Dans la trace d’Emmanuel Levinas*, eds. Jean Halpérin y Nelly Hasson, Albin Michel, Paris 1998, 120-133.

Ahora bien, frente a la alternativa entre dos modelos de sociedades diferentes, a saber, entre aquel cuyas instituciones surgen a partir de la definición del hombre como lobo para el hombre y aquel otro cuyas instituciones surgen de la responsabilidad de los unos por los otros, Levinas pregunta con perspicacia y no sin una pizca de ironía:

¿Qué diferencia existe entre las instituciones que nacen de una limitación de la violencia y las que nacen de una limitación de la responsabilidad? Al menos ésta: en el segundo caso, podemos rebelarnos contra las instituciones justo en nombre de aquello que les dio origen.¹⁴

La reflexión levinasiana, por lo tanto, lejos de pensar una sociedad comandada por mandatos puramente éticos, tampoco aspira a plantear el falso dilema según el cual habría que determinar la supremacía de la ética por sobre la política. Sino que, lejos de proponer su negación sistemática, nos interpela para pensar la praxis política desde otra matriz del sentido, con lo que inaugura de esta forma la posibilidad de pensar la política como praxis litúrgica.¹⁵

Partiendo de la convicción, entonces, de que la política no es mala de suyo, es menester reconocer con Levinas que la praxis política en cuanto tal no puede tener su razón de ser en sí misma. Dicha praxis solo está justificada, solo puede ser legítima, si reconoce que, librada a su propio dinamismo, esto es, abandonada a su propia determinación, conduce a una tiranía peor aún que la que surgiría por su ausencia.

Esta dependencia de lo político se basa en su diferencia irreductible con la ética. Diferencia que se hace explícita en el documento de Medellín cuando se afirma que “la paz es fruto del amor” (Cf. GS 78),

expresión de una real fraternidad entre los hombres: fraternidad aportada por Cristo, Príncipe de la Paz, al reconciliar a todos los hombres con el Padre. [...]. El amor es el alma de la justicia. El cristiano que trabaja por la justicia social debe cultivar siempre la paz y el amor en su corazón. (DM 2,14)

Si estas palabras no son mero sermón, si no constituyen una mera expresión romántica de un deseo edulcorado de una sociedad imposible, si la letra y el espíritu remiten al amor efectivo entre los seres humanos –amor de donación, amor al enemigo– y si es cierto que en esto reconocerán que son mis discípulos (Jn 13, 35), entonces es imposible equivocarse el camino.

Pues si el amor no anima la justicia, no anima la búsqueda de la paz social, entonces toda búsqueda es vana y nuestra sociedad hoy en día sufre los síntomas de esta búsqueda absurda.

Cuando la praxis política, en cambio, reconoce su dependencia y su límite y cuando hunde sus raíces en la ética, reviste la forma de una política de la paciencia, del sacrificio, de la amistad, de la hospitalidad. Todos adjetivos que pueden resumirse en la categoría, aún incipiente, de política litúrgica¹⁶ tal y como la practicaron Gandhi, Martin Luther King o Mandela, entre otros.

Esta implicación de lo político en lo ético –hay que señalarlo– genera una serie de paradojas que atentan contra el “sentido común político”. En efecto, el desarrollo ético a contrapelo del político-económico implica precisamente un decrecimiento, una involución del propio ser para dejar espacio a que el otro sea. El desarrollo social, por lo tanto, cuando está anclado en la ética, implica el decrecimiento de los unos en favor de los otros.

¹⁴ Levinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, 220.

¹⁵ No está demás recordar la etimología del término *liturgia* que precisamente designa la obra, o *servicio* en favor del pueblo.

¹⁶ Al respecto, cf. Jeffrey Bloechl, *Liturgy of the Neighbor. Emmanuel Levinas and the Religion of Responsibility*, Duquesne University Press, Pittsburgh 2000, y John Drabinski, “The possibility of an ethical politics. From peace to liturgy”, *Philosophy & Social Criticism* 26 (2000): 49-73.

El crecimiento social integral de todos los sectores de la sociedad posee de esta forma una estructura paradójica, pues no se trata de un progreso lineal y continuo hacia mejor, de un “conatus” de crecimiento ilimitado, como presuponen las economías capitalistas neoliberales, sino que se trata de un crecimiento animado por una dinámica peculiar que no excluye el decrecimiento en cuanto este es necesario para dar cabida a la alteridad del otro. Esto está en absoluta consonancia con la tradición cabalística del zimzum a la que alude Levinas en *Totalidad e Infinito*,¹⁷ según la cual la creación implicó una retracción del Infinito para poder hacer espacio a las creaturas. Se trata del esfuerzo paradójico de crear un vacío, de facilitar un espacio donde el otro puede medrar.

La dinámica del progreso integral del hombre y, por lo tanto, del desarrollo político y social genuino animado por la ética es de una naturaleza paradójica y peculiar, como en el hipotético caso de una competencia atlética donde el trofeo se lo llevaría el que se esfuerza por ser el último, el que realiza un esfuerzo inverso, esto es, no el esfuerzo de llegar primero, sino el esfuerzo de dejar que los otros lleguen primero, paradoja por la que “llegar último” es en realidad ganar.¹⁸ Esta actitud se encuentra condensada en la frase de Levinas “ser-sin-insistencia”, “ser en puntas de pie”,¹⁹ no porque se pise un suelo sagrado, sino porque el lugar que el yo ocupa es el lugar usurpado al otro. La tierra es “sagrada” solo por eso, porque es el lugar del otro usurpado por el yo. Toda otra sacralidad es mítica o mágica, es decir, imaginaria.

Cuando todo se reduce a política –cuando la religión se supedita a ella– se pierde el sentido esencial de lo religioso, a saber, el de la gratuidad, pues para la política todo se realiza en vistas de un fin, todo en vistas de un objetivo. La ética, sin embargo, nos recuerda que el bien genuino, esto es, la bondad del uno-para-con-el-otro, no es ni medio ni fin para otra cosa. Ni siquiera para “ganarse” el cielo. La relación con el otro nos obliga a una acción “gratuita”, por nada, que no aspira al cumplimiento de un plan propio ni a la obtención de una recompensa.²⁰

La política, por el contrario, es técnica, cálculo, astucia, conservadora incluso a través de las revoluciones que fomenta y promueve. A través de su ejercicio es imposible vislumbrar una temporalidad diversa a la del yo individual o a la del yo plural que es el nosotros, el partido, el pueblo,²¹ la raza. La diferencia esencial entre política y ética se basa precisamente en eso, en que la política es teleológica y económica, mientras que la ética es gratuita y sacrificial, disruptiva por esencia, y por eso innovadora y creativa, pues rompe con el continuo del tiempo identitario del yo, del nosotros, y constituye por eso la posibilidad permanente del inicio, del comienzo. No conserva el orden, sino que abre, inaugura nuevos órdenes.

La política, revolucionaria por esencia, no escapa al tiempo cíclico de la identidad. Afirma lo que niega en su negación y de esta forma conserva lo negado en la dialéctica que la anima. Por eso no interrumpe, sino que reordena, cambia las jerarquías y la escala de valores. Pero inaugura nuevas jerarquías sin salirse de lo mismo que se presenta de otra manera.

El tiempo kairológico de la ética por el contrario irrumpe y a la vez interrumpe el continuo temporal de lo político y de esta forma marca un inicio que no proviene de nada, posibilitando así un comienzo absoluto solo comparable con el comienzo que marca el acto de la creación. El tiempo

¹⁷ Joseph Wohlmuth, *Die Tora spricht die Sprache der Menschen: theologische Aufsätze und Meditationen zur Beziehung von Judentum und Christentum*, Ferdinand Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 2002, 67.

¹⁸ Como en el cuento “El metro llano”, con el que el autor santafesino Mariano Pereyra (2011) ganó el prestigioso premio internacional de literatura Juan Rulfo 2009.

¹⁹ Emmanuel Levinas, *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, Pre-Textos, Valencia 2001, 173.

²⁰ Cf. Ludwig Wenzler, “Das ‘tiefe Werk der Zeit’. Paradox und Wunder der Zeitlichkeit bei Emmanuel Levinas”, *Athena* 1 (2006), 48.

²¹ Cf. Juan Carlos Scannone, “La Teología Argentina del pueblo”, *Gregorianum* 96 (2015): 9-24, y Omar César Albado, “La pastoral popular en el pensamiento del padre Rafael Tello. Una contribución desde Argentina a la teología latinoamericana”, *Franciscanum* 160 (2013): 219-245.

kairológico de la ética es por eso un tiempo extraordinario, excepcional. No es “otro modo” más de lo mismo, sino de otro modo que la identidad.

Esta ruptura y separación del continuo histórico es la que marca la posibilidad del juicio sobre la historia. El ser humano en tanto portador del lenguaje es el que inaugura la posibilidad de ruptura con el totalitarismo de lo político y de la historia.

Pues el juicio no proviene del yo, sino del otro, de su interpelación, de su llamado. Es el otro y solo el otro el que juzga la historia, no el yo. El que se opone a la totalidad opresora no es el yo, ni individual ni plural, sino el otro.²²

Solo porque el humano es capaz de iniciar es capaz de juzgar, pues solo así es capaz de romper con la totalidad histórica que lo abarca y, separado de ella, juzgarla.

La política es “revolucionaria”, sí, pero en el sentido de una circularidad identitaria que retorna siempre sobre sí, que genera “rédito”. La ética, por el contrario, es interrupción, corte y reinicio. Por eso es capacidad de renovación, de novedad absoluta, de ruptura con la lógica y de inicio de algo nuevo, inédito, inaudito, imprevisible. Lo que necesita América Latina es un nuevo inicio y no una “revolución” o una re-vuelta que no nos saca de lo mismo.

Ahora bien, la renovación solo puede provenir de la irrupción de lo ético que interrumpe el continuo de lo político. Pues la renovación que aporta la ética es una interrupción de la política tal y como la conocemos. Por eso, afirma Levinas que ser un sujeto ético significa

estar más acá de la naturaleza, en un cierto sentido, no haber nacido todavía. Semejante desgarro no implica ser menos, sino el modo del sujeto. Comporta un poder de ruptura, el rechazo de principios neutros e impersonales, de la totalidad hegeliana y de la política [...]. Ese modo es un poder de hablar, es libertad de palabra, sin que se instaure detrás de la palabra pronunciada una sociología o un psicoanálisis que investigue el lugar de esa palabra en un sistema de referencias y la reduzca así a algo que ella no quiso. Por lo tanto, poder de juzgar la historia sin quedarse a esperar su veredicto impersonal.²³

El camino hacia el otro

Desde Medellín hasta nuestros días el método ha sido ver-juzgar-actuar. Este método ya ha sido puesto en cuestión y debe ser profundamente revisado ante todo porque soslaya una de las vías privilegiadas para alcanzar al otro en su alteridad constitutiva, a saber, la vía de la escucha. El mismo Bergoglio, antes de ser papa, ya lo intuía cuando afirmaba que

los pueblos tienen hábitos, capacidad de valoraciones, contenidos culturales que escapan a toda clasificación [...]. Afinar el oído para oír tales reclamos supone humildad, cariño, hábito de inculturación y, sobre todo, haber rechazado de sí la absurda pretensión de convertirse en “voz” de los pueblos, soñando quizá en que no la tienen [...]. Para un pastor, la pregunta inicial de toda reforma de estructuras debería ser: “¿Qué me pide mi pueblo? ¿Qué reclamo me hace? Y atreverse a escuchar”.²⁴

²² Emmanuel Levinas, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Editorial Síntesis, Madrid 2005.

²³ Emmanuel Levinas, *Difícil Libertad*, Ediciones Lilmod, Buenos Aires 2005.

²⁴ Citado por Austen Ivereigh, *El gran reformador. Francisco, retrato de un papa radical*, Ediciones B, Buenos Aires 2015, 253.

Monseñor Enrique Angelelli, obispo de La Rioja, Argentina, asesinado por la dictadura militar el 4 de agosto de 1976, recientemente reconocido como mártir y declarado beato por el mismo Bergoglio, a su vez tenía como lema de su labor pastoral la frase “un oído en el pueblo, otro en el Evangelio”.

No deja de ser sintomático que en la praxis pastoral se ponga tanto el acento en la escucha, pues respecto de los más débiles y postergados no es lo mismo el ver que el oír, así como no es lo mismo la idea, la teoría, que la expresión y el diálogo. La escucha genuina presupone ante todo la cercanía, la proximidad, y además la atención y el esfuerzo de ponerse en el lugar del interlocutor para comprender lo que nos expresa.

En sus escritos inéditos Levinas se atreve a afirmar que la alteridad del otro en cuanto tal solo nos llega *ex auditu*, pues “el sonido es el elemento del ser como ser otro”.²⁵ No hay por lo tanto presentación teórica posible del otro en cuanto tal. O, mejor dicho, su representación es precisamente su negación. El otro como tal solo se dona en su alteridad más propia y constitutiva en la medida en que se expresa, en que habla, en la medida en que su voz puede resonar y alcanzar al yo interpelándolo.

El lenguaje, en efecto, no es el signo de una “realidad” objetiva, no se subordina al acto no ético que identifica al signo con la cosa, que designa a esto en tanto que aquello. La función original de la palabra, afirma Levinas,

no consiste en designar un objeto para entrar en comunicación con otro, en un juego que carece de mayores consecuencias; sino en asumir respecto de alguien una responsabilidad ante alguien. Hablar es empeñar intereses humanos. La responsabilidad sería la esencia del lenguaje.²⁶

La tesis contraria supone que el acceso al ser, a la verdad, acaecería en la forma de una revelación a la razón silenciosa e inmediata.²⁷ Constituiría una suerte de visión, a partir de la cual todo discurso sería concebido como la manifestación de una racionalidad única, de una única comprensión del ser universalmente compartible y necesariamente comunicable, contingentemente fragmentada en los signos y conceptos que la expresarían y comunicarían.²⁸ El lenguaje no sería más que la contingencia que accidentalmente fracciona el monismo del ser. Por eso en la concepción tradicional que predomina en la filosofía occidental, detrás del lenguaje que fragmenta y atomiza el ser, fulgura siempre la unidad monista del logos, del *legein*, de la síntesis, del recogimiento de dichos fragmentos en la unidad última y cerrada de la identidad del ser, donde no hay espacio para la diferencia como tal, donde, para aquello que el logos no recoge, no queda más que el silencio.²⁹

Ahora bien, si el lenguaje no refleja objetivamente lo “real”, si no existen en efecto hechos “crudos” de los que los signos lingüísticos serían el mero reflejo, es decir, si es posible refutar el realismo ingenuo, entonces el profeta no comunica lo que ve, sino que hace (ver) lo que comunica.

Pero el profeta no es ni un visionario que anticipa el futuro ni un hechicero que transforma y cambia lo real pronunciando el conjuro correcto, a lo Harry Potter.

El profeta es el que se atreve a escuchar y por eso puede “ver” lo que el otro necesita. El anuncio profético es visión, por lo tanto, solo en un sentido derivado, es decir, en cuanto que antes y primordialmente constituye la audición, la escucha de la voz del otro. Esta interpelación auditiva proviene de

²⁵ Emmanuel Levinas, “Parole et Silence. Et autres conférences inédites au Collège philosophique”, en *Grasset/IMEC*, eds. Rodolphe Calin y Catherine Chalier, Paris 2011, 90.

²⁶ Emmanuel Levinas, *Cuatro lecturas talmúdicas*, trad. M. García-Baró, Riopiedras, Barcelona 1996, 40.

²⁷ Cf. Emmanuel Levinas, “Carnets de captivité et autres inédits”, en Rodolphe Calin y Catherine Chalier (eds.), *Grasset/IMEC*.

²⁸ Cf. Jaime Llorente, “De fosforescencias que configuran mundos: Ser, alteridad y lenguaje en las conferencias inéditas de Levinas en el Collège philosophique”, *Ápeiron. Estudios de Filosofía* 1 (2014), 220.

²⁹ Cf. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Tecnos, Madrid 2007.

la alteridad del otro, de más allá del solipsismo del yo, y constituye por eso una perspectiva absolutamente nueva, inaudita, a saber, la perspectiva del otro. La verdad teórica, por el contrario, es siempre ideológica y en cuanto tal jamás alcanza la perspectiva del otro, pues no puede ser sino trascendental, abstracta y egocéntrica. El saber trascendental se declina solo en primera persona.

Bartolomé de las Casas fue, en este sentido, un auténtico profeta de su tiempo. Y precisamente por eso, porque no era un visionario de los derechos del hombre, sino un pastor con un oído atento, con un oído afinado para oír el reclamo de justicia de los más débiles de la época, pues el profeta no es el que ve lo que otros no ven, sino el que escucha lo que otros no quieren escuchar.

Por eso, la verdad que libera es la verdad que proviene del otro y su esencia solo es tal *ex auditu*. Y en este sentido es una verdad que acusa, que inquieta al que la oye porque perturba sus categorías y convicciones. Se trata, como enseña Agustín en su *Confesiones*, de la *veritas redarguens* que, a diferencia de la *veritas lucens*,³⁰ pone en cuestión a aquel mismo que interpela y al final de cuentas termina siendo liberadora y redentora.

Conclusión

Se trata, por lo tanto, de repensar el sentido de una praxis ética liberadora por encima de toda forma de praxis política mezquina y calculadora. Y de pensar, a su vez, las formas posibles de una política litúrgica, esto es, de una política que, al hundir sus raíces en el suelo fecundo de la ética, sea, por eso mismo, genuino servicio, obra a favor del pueblo.

La liberación es liberación de sí, de la identidad tautológica que no nos permite llegar al otro. Por lo tanto, la filosofía de la diferencia es la auténtica filosofía de la liberación. Pero la liberación no es ni para sí ni absoluta, sino que la liberación se consume paradójicamente como sujeción al otro. Esto es precisamente lo que significa ser “sujeto”, es estar sujeto-al-otro.

El presente formal, de la representación y del conocimiento, es correlativo de una libertad formal y ambos son correlativos de la identidad y del poder absolutos. Se trata de buscar el sentido de un presente concreto, ético, y una libertad concreta en el sentido fuerte del término. Esto implica una libertad que no es todopoderosa, sino limitada y derivada de algo que le es anterior.

El problema de la filosofía en general es que no se animó a ir más allá de lo político; es que todavía no nos hemos animado a una ética genuina, con todos sus límites, pero también con todos sus desafíos. Si no nos animamos a más, quedaremos en un intento insuficiente. La política, en su forma actual y concreta, es insuficiente de suyo y una convivencia social más humana no se puede fundar solo en ella.

En este contexto la palabra, el lenguaje, y el ejercicio de la escucha constituyen los elementos fundamentales de una trascendencia genuina, de una llegada efectiva al otro en cuanto otro. Sin lenguaje y sin escucha no hay intersubjetividad posible. La verdad *ex auditu*, la verdad del otro, libera porque marca un nuevo inicio y de esta forma rompe con el continuo totalizante de la historia y la política. La palabra es ruptura: la liberación se hace efectiva en y por ella. La palabra quiebra la clausura y el encierro, y hace efectiva la liberación.

La religión, a su vez, cobra sentido en y desde la ética tal y como quedó en evidencia a partir de Medellín. El origen de la filosofía, de la conciencia en cuanto tal, es la justicia, es decir, el hecho de tener que “justificar” mi existencia, mi perseverancia ingenua y aparentemente inocente, ante los

³⁰ Cf. Augustinus, *Confessiones Liber X*, 34.

otros. Y tener que justificar mi ser es tener que responder a la interpelación del otro, es decir, es ser responsable antes que ser libre, antes de asumir compromisos, antes de decidirme por la bondad. Pues no es cierto que lo primigenio sea la guerra total, antes de ella estaban los altares.³¹ Los altares del sacrificio del uno-por-el-otro.

³¹ Levinas, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, 331.