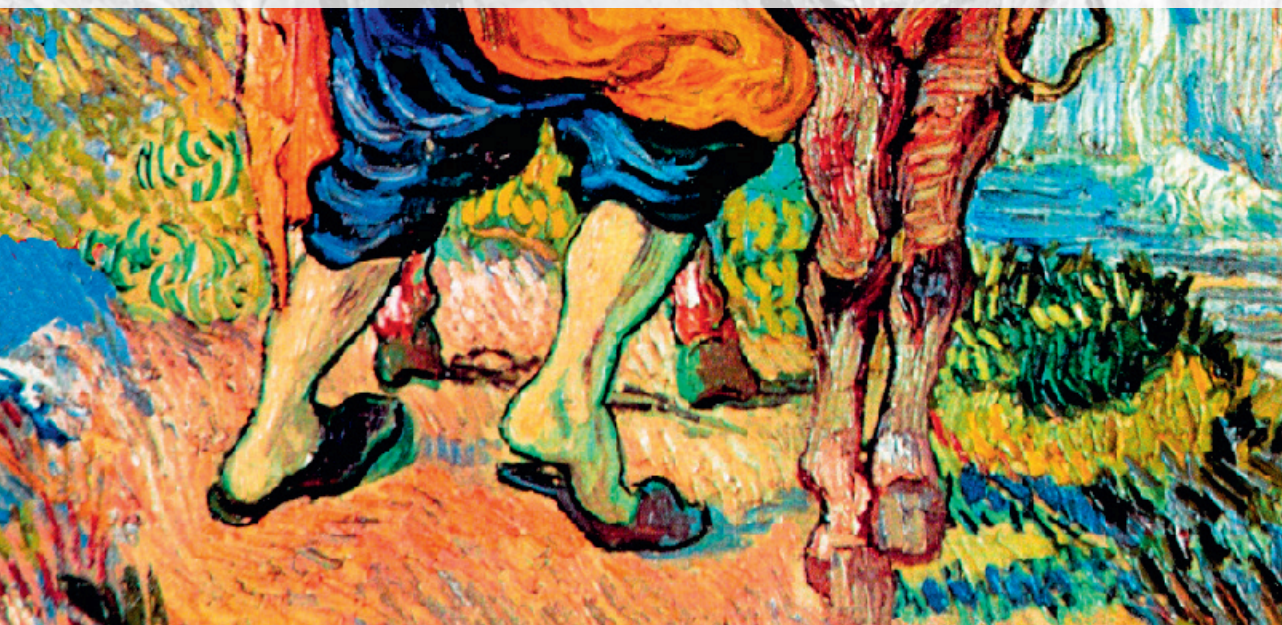




LA RESPONSABILIDAD DE CREER EN JESUCRISTO

Fr. Walter Yesid Rivero Flórez, O. P.



LA RESPONSABILIDAD
DE CREER EN JESUCRISTO

Fr. Walter Yesid Rivero Flórez, O. P.

LA RESPONSABILIDAD DE CREER EN JESUCRISTO



Rivero Flórez, Walter Yesid, O.P.

La responsabilidad de creer en Jesucristo / Walter Yesid Rivero Flórez. – Bogotá : Universidad Santo Tomás, 2015.

126 páginas

Incluye referencias bibliográficas (páginas 123-126)

ISBN 978-958-631-918-8

1. Jesucristo como personaje 2. Lévinas, Emmanuel - 1905-1995 - Crítica e interpretación 3. Chenu, Marie-Dominique - O.P. - 1895-1990 - Crítica e interpretación I. Universidad Santo Tomás (Colombia).

CDD 332

Co-BoUST



© Walter Yesid Rivero Flórez

© Universidad Santo Tomás, 2015

Ediciones USTA

Carrera 13 n.º 54-39

Bogotá, D. C., Colombia

Teléfono: (+571) 5878797, ext. 2990

editorial@usantotomas.edu.co

<http://www.editorial-usta.edu.co>

Director editorial: Daniel Mauricio Blanco Betancourt

Coordinación de libros: Marco Giraldo Barreto

Universidad Santo Tomás - Villavicencio

Coordinador Unidad de Investigación San Alberto Magno: Miguel Prieto Osorio

Coordinador editorial: Sergio Salgado Pabón

Diagramación: Sylvana Silvana Blanco Estrada

Corrección de estilo: Ángela Guerra

Imagen de portada: Il buon Samaritano, Vincent van Gogh.

Disponible en bit.ly/203JGun

Impresión: Panamericana Formas e Impresos S.A.

Hecho el depósito que establece la ley

ISBN: 978-958-631-918-8

e-ISBN: 978-958-631-919-5

Impreso en Colombia • Printed in Colombia

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra,
por cualquier medio, sin la autorización
expresa del titular de los derechos.

CONTENIDO

Prólogo	9
Introducción	13
Capítulo I. Rostro, lenguaje y responsabilidad para con el otro	19
1.1 Biografía de Emmanuel Lévinas (1906-1995)	19
1.2 El rostro, relación infinita y trascendental	23
1.2.1 El rostro y la exterioridad	23
1.2.2 Rostro y sensibilidad	28
1.2.3 Rostro y ética	32
1.3 Lo trascendental manifestado como acto y no como discurso	36
1.3.1 El decir	38

1.3.2 El decir como exposición al Otro o la sabiduría del deseo	46
1.4 Responsabilidad para-con-el otro	50
1.5 Glosario	57
Capítulo II La encarnación, punto de encuentro definitivo entre Dios y el hombre	63
2.1 Biografía de Marie-Dominique Chenu (1895-1990)	63
2.1.1 En el plano teológico	65
2.1.2 Teólogo de la historia	66
2.1.3 Teólogo de las cosas terrenas, abierto al mundo	67
2.1.4 Las realidades terrenas	67
2.1.5 Teología inspiradora del Concilio Vaticano II	68
2.2 Ley de encarnación	69
2.3 Encarnación como comunicación	76
2.4 Dios continúa hablando en la historia	86

2.5 Encarnación continuada en el tiempo y el espacio, ortodoxia y ortopraxis	94
2.6 Glosario	104
Conclusión	111
Análisis de la parábola del Buen Samaritano	116
Explicación de la parábola del Buen Samaritano	119
Bibliografía	123
Fuentes primarias	123
Fuentes secundarias	124

PRÓLOGO

Quienes vivimos los horrores inhumanos que ensangrentaron la historia del siglo precedente, y compartimos la esperanza de un mundo mejor que iluminó nuestro planeta en los albores del actual milenio, no podemos menos que recibir con desconcierto lo acontecido hasta ahora y lo que parece ofrecer el futuro próximo en términos sociopolíticos y culturales. El monstruo de lo inhumano sigue ensangrentando las banderas de humanización espiritual, religiosa, antropológica y científica que se siguen agitando, por doquier, en un horizonte sociopolítico de alcance planetario.

En este contexto, cabe inclusive preguntarse si no estamos sufriendo una fractura irreparable de nuestra subjetividad humana en tanto que constitutivamente relacional con el *otro*, todo ello como resultante de una pseudocultura aberrante, o si más bien es nuestra subjetividad ya fragmentada la que está engendrando esa cultura perversa.

Para quienes vivimos en un ámbito de fe, esperanza y amor cristianos, esta realidad sociocultural no es solo desconcertante sino también cuestionadora e

interpelante. ¿Acaso el aliento teologal del Espíritu no infunde y sostiene en nosotros la certeza de una implicación trinitaria de Dios en la siembra, el crecimiento y la cosecha recurrentes de una humanización nuestra global, progresiva y creciente en el decurso de la historia? ¿Y nuestra maduración como creyentes no compromete, día a día, nuestro proyecto bautismal de crecer siempre como actores de un Reinado de Dios en proceso que habrá de ser, algún día, plenitud de humanidad en el tejido cultural y social de todos los hombres?

Esa porción inmensa de humanidad amenazada o despojada ya del timón de su propio destino por los bandoleros del poder económico y político, ideológico y social interpela nuestra responsabilidad. ¿En qué hemos fallado como comunidad eclesial, que pregona y da testimonio de un evangelio de fraternidad? Y, en esta coyuntura, ¿cuál puede y debe ser nuestra respuesta universal, efectiva e incansable desde la fe, en la esperanza y por la caridad?

Para Fray Walter Yesid Rivero, O. P., nuestra respuesta puede y debe comenzar por una toma de conciencia radical de las implicaciones interpersonales y sociales de la *responsabilidad de creer en Jesucristo*. Y lo sustenta, aquí, desde la convergencia de dos representantes eximios del pensamiento filosófico y teológico del siglo pasado.

Por una parte, Emmanuel Lévinas, el filósofo judío que denunció el morbo egocentrista de Occidente en las raíces del pensamiento de la modernidad y la posmodernidad, y exploró esa veta irrenunciable de compromiso con el otro que llevamos todos en los fundamentos mismos de nuestra eticidad. Fray Walter, por su parte, en fidelidad total con Lévinas, y con habilidad de maestro, logra introducir a sus lectores en la expresión de un pensamiento no siempre fácil.

Por otra parte, Marie-Dominique Chenu, O. P., el gran teólogo francés que, con su espíritu pionero, contribuyó a la opción pastoral de nuestra Iglesia como

compromiso con el mundo en el Concilio Vaticano II, sustentada en su obra con una teología de la historia como expansión en proceso del Reinado de Dios, a través de la *Encarnación continuada* del Verbo en Cristo Jesús y del Espíritu Santo en su Cuerpo que es la Iglesia. Todo esto mediante el compromiso de fe, cordial y efectivo, de quienes responden a Su llamamiento, así como de la tenacidad de una esperanza que no desfallece y el empuje de una caridad que se renueva, en tanto que siempre será mucha la mies y los obreros pocos en relación con tan ingente y compleja tarea.

Por lo demás, en el horizonte de las conversaciones de paz en La Habana, y para quienes tendremos que afrontar el camino ulterior de construir luego la paz auténtica en una Patria política y socialmente desgarrada, este mensaje de Fray Walter Rivero bien puede ser un llamado y un acompañante.

Rodolfo Eduardo de Roux Guerrero, S.J.

Bogotá, Agosto 27 de 2014

INTRODUCCIÓN

¿Crear en el Dios cristiano vale la pena? Y esta experiencia de fe, ¿encarna en la vida humana algún tipo de responsabilidad para con el otro?

La anterior pregunta surge de la indagación sobre si *vale la pena* creer en el Dios cristiano y si esta experiencia de cada sujeto inserto en una cultura y sociedad encarna una responsabilidad personal de cara al otro, es decir, quienes rodean al sujeto: familia, amigos, compañeros de trabajo y demás personas que no tienen una relación directa con él.

La vida del hombre en la actualidad ha cambiado tan radicalmente en sus aspectos sociales y culturales, que hoy se puede hablar de una nueva historia humana¹. Historia que se construye desde un yo que está presente en el nosotros al cual nos referimos aquí: la comunidad cristiana en el mundo. La comunidad

1 Concilio Vaticano II, Constitución Dogmática *Gaudium et Spes*, no. 54. Condiciones de la cultura en el mundo de hoy.

cristiana no es una cultura de masas; somos hombres y mujeres que construimos el mundo y la historia desde nuestra experiencia creyente, es decir, que vivimos lo que celebramos –la presencia de Dios en la historia y en nuestras vidas– y celebramos lo que vivimos –ponemos en manos de Dios nuestras alegrías y nuestras tristezas, en suma, nuestra humanidad–.

La responsabilidad que genera creer es personal en primera medida, pero teológicamente hablando, el yo y el tú están llamados a construirse mutuamente para formar un nosotros, si se vive la fe de una forma profunda y transformadora. Esto parece una perogrullada, o algo muy lógico para un creyente, pero es algo que tenemos que reflexionar quienes creemos en el Dios de la vida cristiano, porque lo que nos parece obvio o lógico se nos olvida o lo dejamos de lado, para no incomodarnos en vivir la verdad, el bien y la justicia.

Creer en el Dios cristiano es un “modo que ser en el mundo y en la historia”², como lo es cada persona, cada cultura o cada religión. Los que vivimos una experiencia de fe tenemos conciencia de que “creer en Jesús” es “otro modo que ser en el mundo”, y que creer en el Dios de la vida cristiano hace posible que nuestra historia sea diferente, es decir, que encarne un sentido y unos valores en la humanidad.

Pues bien, hacerse la pregunta de si vale la pena creer en el Dios de la vida cristiano, que se hizo hombre y habitó entre nosotros (Gl 4:4), que murió en una cruz y resucitó de entre los muertos, ¿engendra de alguna forma en la experiencia cristiana católica algún tipo de responsabilidad? Hacernos esta

2 Lévinas, *Ética e Infinito*, 11. La expresión “modo que ser en el mundo” en el texto se refiere a los diferentes modos de ser. Es una expresión netamente ontológica, que describe la xenofobia y el antisemitismo, no como algo esporádico sino como un “modo de ser” negativo en el mundo.

pregunta nos llevaría a lo más profundo de nuestra experiencia creyente y a ser más atentos, de manera inteligente, razonable y práctica, con respecto a la responsabilidad que implica creer en el Dios bueno y justo, que nos hace partícipes de su divinidad. El mismo Concilio Vaticano II lo manifiesta cuando dice: “Quiso revelarse a sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad (Ef 1:9), mediante el cual los hombres, por medio de Cristo, Verbo encarnado, tenemos acceso al Padre en el Espíritu Santo y nos hacemos partícipes de la naturaleza divina (Ef 2:18; 2 P 1:4)”³.

El hombre y la mujer, hoy y siempre, siendo los autores y promotores de la cultura⁴ y la historia, tomamos la pregunta como motor de conocimiento para indagar por el sentido de las cosas; y en la experiencia de fe, el hacerse preguntas y buscar respuestas dinamiza y construye cada vez más nuestra experiencia creyente personal y comunitaria, llevándonos así a construir cultura e historia desde una experiencia de Dios concreta, es decir, a expresar que el Reino de Dios está acá entre nosotros y es posible vivirlo.

Por todo lo dicho, y por lo que vivimos en la cotidianidad, hoy se hace necesario que el creyente colombiano se pregunte si creer en el Dios cristiano vale la pena, y si esta experiencia de fe encarna en la vida humana algún tipo de responsabilidad para con el otro, en especial en nuestro país y en cada uno de los miembros que forman parte de las comunidades creyentes.

La fe entendida como una experiencia de amor encarnado es una característica propia de la vida cristiana. En el mundo moderno, los valores y prin-

3 Concilio Vaticano II. Constitución Dogmática *Dei Verbum*, no. 2. Naturaleza y objeto de la Revelación.

4 Concilio Vaticano II. Constitución Dogmática *Gaudium et Spes*, no. 55. El hombre autor de la cultura.

cipios han sido dejados de lado como resultado del vertiginoso ritmo de vida actual y han sido remplazados por exigencias y responsabilidades poco significativas y obligantes, que nada tienen que ver con la verdadera realización personal, social y cultural del hombre.

Los avances científicos y técnicos han aumentado considerablemente las expectativas de vida del ser humano. Hemos conquistado el mar, el aire, el espacio y vivimos en una “aldea global” gracias a los avances de la ciencia. Sin embargo, no hemos logrado conquistar nuestro propio ser y nos cuesta entender y aceptar al otro con sus diferencias. Se nos dificulta enormemente hablar de comunidad de hermanos y vivimos en medio de conflictos, hambre, explotación, secuestro, violencia intrafamiliar, injusticia, hipocresía, devastación del medio ambiente; en suma, vivimos en una negación constante. De esta negación hace parte la espiritualidad; la fe, el amor y la esperanza son percibidas hoy como signos de debilidad que hay que dejar de lado porque no son significativas, ya no nos dicen nada. Esta realidad histórica es el lugar teológico propicio que nos hace ir en la búsqueda del Dios de la vida manifestado en la historia, quien hoy, al igual que en otros tiempos, puede darnos una respuesta para darle sentido y razón de ser a nuestro existir.

La base y el fundamento de la fe cristiana es el amor. Pero no el amor condicionado, sino el amor verdadero, puro, pleno, es decir, aquel que seduce constantemente. El amor que se da sin reservas, que nos induce a experimentar una vida llena de sentido y de responsabilidad hacia nosotros mismos y hacia quienes nos rodean. El Cordero de Dios inmolado es la verdadera inspiración de la vida

cristiana, porque en la persona de Jesús se da el *nudo*⁵ (misterio hecho carne-sujeto) y el *desanudamiento* (misterio revelado inagotable).

Vivir la fe teniendo como norte el seguimiento de Cristo actualiza la comunicación de Dios con cada uno de sus hijos. Pero esta comunicación no es un mero diálogo intimista o personal con él, sino que se realiza en la encarnación de significados y valores vividos responsablemente en la historia personal, de la cual hacen parte quienes están a mi lado. Un ejemplo claro de ello es el sacrificio amoroso por parte de Jesús en la cruz: su muerte, trágica e injusta, está llena de sentido y valor, y ella nos deja ver el “de otro modo que ser”, es decir, que su muerte nos vislumbra al hombre nuevo, que hace nueva la vida, la historia y la humanidad. Y la novedad reside en que Jesús, con su vida y en su forma de morir, siempre mostró su responsabilidad para con el otro, porque por esos otros –sus contemporáneos– valía la pena vivir como vivió y morir como murió, para darles vida, y vida en abundancia.

El ser humano hoy busca trascender, como lo ha buscado siempre a través de la historia. Hombres y mujeres quieren hacer nuevas las cosas y hacer nueva la historia, desde un horizonte que se orienta hacia el bien del valor, desde una perspectiva evangélica. Esta búsqueda constante de trascendencia puede lograrse, humanamente hablando, desde la responsabilidad amorosa del creyente en el descubrimiento y afirmación del otro, llevándolo a conocer más a fondo su ser, la evolución de su conciencia y a encontrar en la vida espiritual nuevos horizontes que construyan su existencia.

5 Lévinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, 53. Nudo y desanudamiento: esta expresión explica la subjetividad y la esencia misma de esta, ubicándola de forma trascendental.

Es así como el nudo que se intenta desatar en esta reflexión –dando respuesta al problema planteado–, es la “responsabilidad con el otro” que “encarna” la experiencia de creer en Jesucristo, analizando los fundamentos antropológicos y teológicos de la “responsabilidad con el otro” y la “encarnación” en el pensamiento de Emmanuel Lévinas y de Marie-Dominique Chenu.

Se plantean así nuevos horizontes de comprensión para el hombre y la mujer de fe a través de la responsabilidad para con el Otro que encarna creer en Jesús. En este sentido, se analiza desde la Parábola del Buen Samaritano que la responsabilidad con el Otro es un valor constitutivo que encarna la fe cristiana en el mundo y en la historia.

CAPÍTULO I

ROSTRO, LENGUAJE Y RESPONSABILIDAD PARA CON EL OTRO

1.1 Biografía de Emmanuel Lévinas (1906-1995)

Emmanuel Lévinas nació en enero de 1906 en Kaunas, Lituania. Realizó estudios secundarios en Lituania y Rusia. Estudió filosofía en Estrasburgo de 1923 a 1930. Estuvo en Friburgo entre 1928 y 1929 junto a Husserl y Heidegger. Nacionalizado francés en 1930, fue profesor de filosofía en la Universidad de Poitiers en 1964, en la Universidad de París-Nanterre en 1967 y en la Sorbona en 1973, y director de la Normal Israelita Oriental¹.

1 Lévinas, *Ética e Infinito*, 21.

La vida personal y académica de Lévinas estuvo estrechamente ligada a una preocupación existencial por los derechos humanos. Durante la Primera Guerra Mundial, siendo un niño todavía, tuvo que vivir el exilio en Ucrania, donde su familia presenció los acontecimientos de la Revolución rusa. En Francia divulgó el pensamiento de Husserl y de Heidegger, pero dedicó la mayor parte de su tiempo a la obra escolar de la Alianza Israelita Universal, institución dedicada a promover los derechos humanos de la población judía.

El ascenso del nacionalsocialismo señaló un giro radical en su pensamiento, pues le condujo a asumir una actitud crítica ante la tradición filosófica occidental, derivada de la afirmación del ser bajo la forma de la ontología. Tal afirmación del ser se expresaba históricamente como afirmación de una manera de ser que, fundamentada en la sangre y en la tierra, devenía en racismo. La crítica de la ontología tradicional, por sus vínculos con la dominación política, sería la fuente de inspiración para su obra filosófica posterior, en la cual afirma que “la filosofía occidental ha sido con más frecuencia una ontología: una reducción de lo Otro a lo Mismo”².

La respuesta del filósofo a la persecución desencadenada por el antisemitismo en Europa consistió en volver a las fuentes judías para criticar los desarrollos violentos del proyecto filosófico que atraviesa toda la historia occidental: “Si el antisemitismo se muestra cómplice del ontologismo de Occidente, la apuesta por un discurso no ontológico habrá de desarrollarse paralelamente a la recuperación de la tradición perseguida”³. Como filósofo y como judío, Lévinas acudió a la tradición sapiencial hebrea para hacerle frente a la ontología cómplice de la violencia. Su resistencia intelectual estaría animada al principio por la lectura de

2 Lévinas, *Totalidad e Infinito*, 33.

3 Sucasas, “Autopercepción intelectual de un proceso histórico”, 19.

*La estrella de la redención*⁴, de Franz Rosenzweig, y se haría pronto manifiesta como crítica al nazismo en algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo (en 1934) y en otros ensayos dirigidos contra el totalitarismo. Después de la Segunda Guerra Mundial, Lévinas profundizaría sus estudios sobre el judaísmo bajo la dirección del Sr. Chouchani, maestro de exégesis talmúdica, hallando en esta tradición valiosos elementos para su reflexión teológica y filosófica en torno al carácter infinito del ser humano.

Durante la Segunda Guerra Mundial, en su calidad de ciudadano francés, se había incorporado al ejército como intérprete, dado su manejo de las lenguas rusa y alemana, pero en 1939 fue hecho prisionero y llevado a Alemania. Su condición de judío lo habría conducido a la muerte, pero su condición de prisionero de guerra francés le salvó de compartir el trágico destino de su familia, exterminada por los nazis. Haberse convertido en sobreviviente del holocausto marcó definitivamente la vida de Emmanuel Lévinas. Esto es patente tanto en su producción filosófica, crítica de la ontología tradicional, como en sus convicciones políticas, enemigas de toda forma de segregación, persecución racial y violencia. Después de la guerra, Lévinas recobró la libertad sin volver jamás a pisar suelo alemán y nunca retomó el curso de la tradición filosófica occidental.

4 Para describir *La estrella de la redención*, obra escrita por Franz Rosenzweig, quien influyó notablemente en el pensamiento crítico de Emmanuel Lévinas, quisiera replicar el texto de la contraportada de la edición española de este libro, que sintetiza muy bien el pensamiento de su autor: "Este libro refleja, en una sistemática, tan audaz como la hegeliana, aunque en completa oposición con ésta, todas las vías y todas las fases de la experiencia humana, pero situando en el centro de la interpretación no a los griegos, sino a la biblia. Se trata de nada menos que de sustituir el conjunto entero de las categorías y de los valores de la filosofía elaborada desde Parménides a Hegel, porque esta filosofía -sostiene Rosenzweig- llegó realmente a su final en el siglo XIX. el viejo pensamiento cumplió su tarea: pensó la totalidad; pero su consumación abre la puerta a un necesario nuevo pensamiento."

Su empresa sería la de proponer otra manera diferente a la del ser, sentido en que debe ser comprendido el título de su obra maestra: *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* (1974)⁵.

Esta pasión **ética**⁶ se despliega contra el *conatus* egoísta del yo, soberano de sí, y de lo que le rodea, para asistir a la epifanía del **rostro**⁷ del otro, y se alza contra el deseo de apropiación, de asimilación y exclusión de lo extraño al yo, para velar la alteridad inapropiable e inasimilable que educa a la subjetividad. En nuestro tiempo, en el que la muerte del Otro es el reverso cotidiano de la usura de **lo mismo**⁸, la alteridad y la filosofía que la piensa significan así el paso hacia una esperanza para el mundo.

La obra levinasiana es un legado que la filosofía debe hacer suyo en contextos en que muchos seres humanos se afirman sobre otros y se entregan a la guerra justificando la exterminación de otros seres en aras de un futuro mejor, del cual solo se tiene como evidencia la sangre, la muerte, el dolor y el desconsuelo. Muchos seres humanos, y no humanos también, necesitan que pospongamos la afirmación de nuestro propio ser para que puedan seguir siendo y para permitirnos existir como responsabilidad⁹. En suma, la obra de Emmanuel Lévinas tiene que aportar mucho a nuestra historia colombiana, llena de violencia, exterminio, odio, egoísmo, corrupción, diferencia de clases, etc., para lograr ser un país más humano, que sea capaz de discutir la **totalidad**¹⁰

5 López, “Derechos humanos como derechos del otro en Lévinas”, 107-114.

6 Ver definición de este concepto en el Glosario al final del capítulo.

7 Ver definición de este concepto en el Glosario al final del capítulo.

8 Ver definición de este concepto en el Glosario al final del capítulo.

9 Ibid.

10 Ver definición de este concepto en el Glosario al final del capítulo.

teórica y especulativa de la razón que hemos heredado del pensamiento europeo, como veremos a continuación.

1.2 El rostro, relación infinita y trascendental

1.2.1 *El rostro y la exterioridad*

Como seres inteligentes que somos, si observamos detalladamente nuestro entorno nos encontraremos con fenómenos que describimos, estudiamos, investigamos y los cuales hacemos lo posible por entender, comprender y transformar. Pero si damos un paso más, en un horizonte de alteridad, nos encontraremos con el rostro.

El tema del rostro en Lévinas no nos lleva a ver detalladamente la composición exterior de la cara de una persona –nariz, ojos, frente, mentón, boca– y a describirlo como si fuese un fenómeno. Si lo hiciéramos así nos volveríamos hacia el otro como un objeto. El verdadero sentido del rostro es el “tú eres tú”¹¹, y en ese sentido ni siquiera es “visto”¹² ni percibido por muchos de nosotros en la cotidianidad. El rostro es aquello que no puede convertirse en un contenido que el pensamiento pueda definir.

La relación con el rostro nos hace salir del ensimismamiento en el que nos encontramos, es decir, salir de nosotros mismos. Esta relación es, desde un prin-

11 Lévinas, *Ética e infinito*, 80.

12 Lévinas, *Ética e infinito*, 80. La paradoja es más patente en el original francés: “Le visage n’est pas vu”, que traducido literalmente sería: “lo a la vista no es visto”.

cipio, ética¹³, llegando a un punto tan fundamental y vital que cuando recibimos la epifanía del rostro –es decir, a la persona que está ahí conmigo– y estando con él, tenemos tiempo para evitar y prevenir el momento de inhumanidad, que constituye la ínfima diferencia entre el hombre y el no hombre. Allí se revela el desinterés de la bondad y el deseo y el gozo de lo absolutamente otro¹⁴. Y desde este horizonte de alteridad, la experiencia humana tiene su más hondo y significativo fundamento en el encuentro con el Otro y su infinitud trascendente.

El ego ensimismado, determinado por la libertad contextualizada por el dominio y el conocimiento en un horizonte de alteridad, está llamado a salir de su clausura y abrirse a la epifanía del rostro que lo interpela. La apertura a la epifanía del rostro permite pensar al “Otro-en-el-Mismo sin pensar al Otro como otro Mismo”¹⁵, es decir, que el Otro llega a nosotros desde fuera, separado, y se revela como “él Mismo” por excelencia.

13 Ibid., 85. Al respecto, Jacques Derrida señala lo siguiente: Lévinas no quiere proponernos leyes o reglas morales, no quiere determinar una moral, sino la esencia de la relación ética en general. Pero en la medida en que esta determinación no se da como teoría de la ética, se trata de una ética de la ética. En ese caso, es, quizás grave que no pueda dar lugar a una ética una determinada, a leyes determinadas, sin negarse y olvidarse a sí misma. Por otra parte, esta ética de la ética ¿está más allá de toda ley? ¿No es una ley de las leyes? Coherencia que rompe la coherencia del discurso sostenido contra la coherencia. Concepto infinito oculto en la propuesta contra el concepto. Es decir, que la ética conduce la trascendencia a su término: a su “intención trascendente” (Nota del traductor).

14 Lévinas, *Totalidad e infinito*, 59.

15 Lévinas, *De Dios que viene a la idea*, 130. El Mismo, es tratado por Lévinas en “Trascendencia y Elevación” desde la crítica a la filosofía digestiva!, en la que el “yo conocedor” es “el crisol” del Ser, que transmuta toda alteridad en sí mismo, es decir, ontológicamente hablando: al Otro se le asimila o se le reduce a lo mismo (Lévinas, *Difícil Libertad*, 24).

El rostro es lo absolutamente Otro. Este Otro indica ausencia de un concepto común, es decir, el Otro es como un extranjero que perturba, un extranjero libre que aparece, un extranjero que escapa a mi intención de aprehenderlo en su aspecto esencial, expresado y reflejado en mi pensamiento.

El rostro es la resistencia del “Otro” a ser un “Mismo”; y su exterioridad es la diferencia absoluta, inconcebible en términos de *lógica formal*¹⁶ en la cual se anula la alteridad, accediendo a ella como simple *dato*; en el rostro en cambio el género común se disipa, y el Otro acontece como infinito inabarcable. Es decir que el encuentro “cara a cara” y la proximidad de esta relación íntima es para Lévinas el comienzo de un in-finito¹⁷. Y “la relación con el infinito no es un saber, sino un deseo”¹⁸. El cara a cara es más bien una separación que deja al descubierto

...la verdadera esencia del hombre y esta se presenta en su rostro, en el que es infinitamente, y no una violencia parecida a la mía, opuesta a la mía y hostil y ya en conflicto con la mía en un mundo histórico en el que participamos en el mismo sistema. Él detiene y paraliza mi violencia con su llamada que no hace violencia y que viene de lo alto. La verdad del ser no es la *imagen* del ser, ni la *idea* de su naturaleza, sino el ser situado en un campo subjetivo que *deforma* la

16 “La lógica formal es la ciencia de los principios de lo que es. Es necesario, en vista de ello, desarrollar una teoría del concepto como expresivo del ser constitutivo de lo real” (Mora Ferrater, *Diccionario de Filosofía*, Tomo III, 2180).

17 El prefijo *in-* sugiere, a la par presencia en lo finito y negación o exclusión de lo finito (Sucasas, “Lévinas, Filósofo Judío”, 15-46).

18 Lévinas, *Ética e infinito*, 87.

visión, pero que permite precisamente así a la exterioridad nombrarse enteramente mandato y autoridad: total superioridad¹⁹.

Ahora bien, si el rostro es superioridad y mandato, “El *No matarás* es la primera palabra del rostro”²⁰, es decir que en la epifanía del rostro acontece una orden, un mandamiento, un llamado. Este llamado me devela el rostro del Otro desnudo y desprotegido, “es el pobre por el cual yo puedo todo y a quien yo debo todo”²¹; y yo soy aquel que responde a su llamado, respondo con ¡hospitalidad! Y esta respuesta va al encuentro con ese infinito, que tiene lugar en el mundo de la vida.

En este orden de ideas, podríamos decir que la filosofía del rostro revela una relación en la cual “El Otro no es un yo situado en la otra orilla, sino que se presenta siempre a un distinto nivel”²². Lo anterior indica claramente que el Otro no es un yo situado al cual me dirijo; por el contrario, el Otro acontece inicialmente hacia mí, es decir, se manifiesta ante mí como un Altísimo ante quien me siento indigno. El rostro es una presencia viva, es expresión, él me habla. Todo esto nos indica que el Mismo en relación con el Otro que lo trasciende manifiesta éticamente hablando un vínculo intersubjetivo, donde el *yo existo* deja de ser la proposición fundamental y el encuentro Mismo-Otro restaura y rescata el verdadero sentido de lo humano, como el *ascenso* del Otro.

La alteridad ética en el encuentro Mismo-Otro, revela la sociabilidad humana como una existencia sin límites, que nos manifiesta la trascendencia

19 Lévinas, *Totalidad e infinito*, 295.

20 Lévinas, *Ética e infinito*, 83.

21 Lévinas, *Ética e infinito*, 83.

22 Lévinas, *Totalidad e infinito*, 37.

del Otro y el respeto incondicional al otro ser humano. Como deseo de... y no como una formalidad planteada que estoy obligado a cumplir. En la traducción española de *Difícil Libertad*, Simon Critchley, en su introducción a Lévinas dice al respecto:

...su filosofía (del rostro) puede resumirse íntegramente en estas sencillas palabras: *Après vous, Monsieur!*... ¡Después de usted, Señor!...esto es, por medio de actos cotidianos y bastante triviales de civilidad, hospitalidad, amabilidad y cortesía, los cuales quizá hayan recibido muy poca atención de parte de los filósofos. Son tales actos los que Lévinas califica de éticos. Ahora bien, ojalá no sea necesario decir que el logro de esta relación ética con el otro no es solo una tarea de la filosofía, sino que es una tarea filosófica: la de entender lo que podríamos designar como la gramática moral de la vida cotidiana y tratar de enseñarla²³.

La epifanía del rostro, nos lleva a descubrir como sujetos el sentido vital y fundante de la ética en la vida humana; no desde la necesidad del yo, de crear códigos éticos sociales, sino desde el deseo para con el otro, “que da cuenta de una demanda existencial básica, una obligación fundamental de vida que debería ser la base de todas las teorías y los actos morales”²⁴. En otras palabras, que desde la sensibilidad en el encuentro con el Otro, yo responda a su infinitud sin perder la conexión con las pasiones y la vida cotidiana. Por ello, es interesante dar un paso más para hablar de rostro y sensibilidad.

23 Lévinas, *Difícil libertad*, 36-37.

24 Lévinas, *Difícil libertad*, 38.

1.2.2 Rostro y sensibilidad

La sensibilidad, que no se limita a la vista, abre un largo camino al pensamiento e implica un plano en el que la vida se vive como *gozo*. El gozo que hace parte de la vida sensible no debe interpretarse en función de la objetivación. “La sensibilidad no es una objetivación que se busca”²⁵ y las sensaciones no deben ser tomadas solo por contenidos de aquella; es necesario reconocerles una función trascendental. Al reconocer esta función trascendental, la sensación recobra una *realidad*, cuando esta se ve en aquella y marcha hacia lo invisible.

La filosofía occidental, tradicionalmente, solo reserva funciones trascendentales a las cualidades visuales y táctiles, y deja a las cualidades provenientes de otros sentidos la función de adjetivos que se adhieren al objeto visto y tocado. Entre tanto, la objetividad se muestra sin que participen las otras sensaciones.

La sensibilidad en la persona humana y sus procesos de conocimiento van más allá de las nociones trascendentales de la vista y el tacto porque, bajo esta forma conceptual, las cosas se ocultan y lo oculto se convierte en abierto y lo abierto en oculto. Para explicitar mejor lo anterior, Lévinas plantea lo siguiente:

Existe al parecer una diferencia profunda entre las diferentes superficies: la del revés y la del derecho. Una superficie se ofrece a la mirada y se puede dar la vuelta a un vestido como se hace refundir una moneda. Pero la distinción del revés y el derecho ¿no nos hacen salir de estas consideraciones superficiales? ¿No nos indica otro plano distinto de aquel en el que deliberadamente hemos colocado nuestras últimas observaciones? El derecho sería la esencia de la cosa, con relación a la cual el revés, en el que los hilos son invisibles, soporta servil-

25 Lévinas, *Totalidad e infinito*, 203.

mente. (...) Sería como, admirar el revés de las mangas de un vestido de gran dama, como los rincones sombríos de las catedrales, trabajados sin embargo con el mismo arte que la fachada²⁶.

Parafraseando lo anterior, la sensibilidad toca el revés, sin preguntar por el derecho; y “lo sensible es, por sí mismo, una aparición sin que haya nada que aparezca”²⁷.

Lévinas quiere explicitar así la oscuridad de la materia y la luminosidad del rostro oculto, que no tiene *fachada*. A simple vista vemos las cosas y su forma, pero esta forma o fachada

...guarda su secreto y se expone encerrada en su esencia monumental y en su mito en el que brilla como un resplandor, pero no se entrega (...) es rostro; su revelación es la palabra. Solo la relación con otro introduce una dimensión de la trascendencia, y nos conduce hacia una relación totalmente diferente de la experiencia, en el sentido sensible del término, relativo y egoísta²⁸.

Ahora bien, lo que atañe a la significación adecuada de lo sensible es algo que debe describirse en términos de gozo y herida, que son como veremos los términos de la proximidad. La proximidad especifica la significación de lo sensible, desde la vulnerabilidad: “Decir que (...) la sensibilidad, en tanto que vulnerabilidad significa; es reconocer un sentido en lugar distinto al de la ontología, e incluso subordinar la ontología a esta significación de lo más allá de la esencia”²⁹. Ir más allá de la esencia es la no coincidencia de mi yo consigo mismo; es decir,

26 Lévinas, *Totalidad e infinito*, 206.

27 Ibid., 155.

28 Ibid., 207.

29 Lévinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 120.

que la sensibilidad del yo, ante el rostro que se manifiesta, consiste en un sentir por **lo otro**³⁰ y para el Otro.

La sensibilidad indica gozo. Y el gozo no pertenece “al orden del pensamiento, sino al del sentimiento, a lo afectivo, donde hallamos claramente el egoísmo del yo”³¹. Y es acá donde “el gozo parece tocar al otro”³²; en la persona humana la sensibilidad no se conoce, sus cualidades sensibles se viven: “el verde de estas hojas, el rojo de este poniente. Los objetos me *contentan* en su finitud, sin aparecérseme sobre un fondo infinito. Lo finito sin lo infinito solo es posible como estar-contento. Lo finito como estar contento es la sensibilidad”³³. Quien concreta la sensibilidad vivida como gozo es el cuerpo, él es quien compendia este *modo de ser*; “no como un momento de representación, sino como el hecho del gozo”³⁴.

Hasta este momento, lo que importa indicar es que la sensibilidad está ubicada en el orden del gozo y no en el orden de la experiencia “como conciencia de”. Sin dejar de lado que ella se refiere a las formas elaboradas de la conciencia. La sensibilidad consiste puramente en el gozo. El ejemplo de estar contento, ya citado, en su simplicidad nos enseña lo oculto que está bajo la relación con las cosas:

Esta tierra en la que me encuentro y a partir de la cual tomo los objetos sensibles o me dirijo a ellos, me basta. La tierra que me sostiene, me sostiene sin

30 Ver definición de este concepto en el Glosario al final del capítulo.

31 Lévinas, *Totalidad e infinito*, 154.

32 Lévinas, *Totalidad e infinito*. 155.

33 Ibid., 154.

34 Ibid., 155.

que yo me inquiete por saber qué es lo que sostiene a la tierra. Este final del mundo, universo de mi comportamiento cotidiano, esta ciudad o este barrio o esta calle en la que me muevo, este horizonte en el que vivo, me contento con el aspecto que me ofrecen, no los fundo en un sistema más vasto. Son ellos los que me fundan. Los recibo sin pensarlos. Gozo de este mundo de cosas como si fueran elementos puros, cualidades sin soporte, sin sustancia³⁵.

La intencionalidad del gozo puede describirse desde la exterioridad, no ya afirmando y definiendo el mundo, sino ubicándose en él corporalmente. Es decir, que “Asumir la exterioridad es entrar con ella en una relación en la que el Mismo determina al Otro, sin dejar de estar determinado por él”³⁶. La exterioridad designa aquí lo que se lleva a cabo por el cuerpo, *vivir de...*, que en la relación Mismo-Otro consiste *en dar-me*. Dicho de otra forma, es aquello gracias a lo cual vivo, “mi sensibilidad está aquí. No está en mi posición el sentimiento de la localización, sino la localización de mi sensibilidad”³⁷.

Ahora bien, la descripción de la sensibilidad como gozo hasta el momento no responde a lo que es el hombre concretamente; trata de mostrar un horizonte de sentido del gozo en la vida humana, es decir, sentir gozosamente, gozar la vida: “Gozamos el mundo antes de referirnos a sus derivaciones; respiramos, caminamos, vemos, paseamos, etc.”³⁸. Es decir, vivimos de todo contenido de vida, donde la aparición del rostro para el Mismo, es un sentir gozoso, no desde un pragmatismo descriptivo de la intelección (que lo sabe, que lo conoce, que lo aprehende, etc.), sino desde la sensibilidad de vivir gozosamente la relación con

35 Ibid., 156.

36 Ibid., 147.

37 Ibid., 157.

38 Ibid., 158.

el Otro “que se revela precisamente –por su alteridad– no en un choque negador del yo, sino como el fenómeno original de la dulzura”³⁹. De este modo, la felicidad del gozo y su fuerza en la vida humana, permiten entre el Mismo y el Otro, abrir el horizonte ético fundante, “del mañana, de la alegría de vivir –de respirar, de ver, de sentir– *¡un minuto más, Señor verdugo!*”⁴⁰.

En este orden, rostro y sensibilidad manifestadas en la vida humana como *deseo* y *gozo*, llegan al horizonte vital ético, donde

[el] Mismo abandona el dominio de la necesidad y se incorpora al del Deseo, lo que supone dejar atrás el ansia de satisfacción y hacer posible la intersubjetividad. Imposible de satisfacer, el Deseo no es déficit ontológico, sino plenitud ética. En suma, la aparición del rostro consolida la separación del ego, pero al tiempo la inserta en una relación intersubjetiva, paradójica “relación entre absolutos”⁴¹.

Sentido ético fundante, en el cual se reconoce al otro en lo más profundo y significativo de su ser y existir.

1.2.3 Rostro y ética

La ética para Lévinas es un cuestionamiento crítico de la libertad de poseer, y del apoderamiento cognitivo del yo, que trata de reducir toda alteridad a sí mismo. El rostro se niega rotundamente a ser contenido, es decir, a ser englobado por el

39 Ibid., 169.

40 Ibid., 168.

41 Sucasas, *Lévinas: lectura de un palimpsesto*, 204.

ver y el tocar: “Porque en la sensación visual o táctil, la identidad del yo envuelve la alteridad del objeto que precisamente llega a ser contenido”⁴².

El Otro, en su estado más original, permanece infinitamente trascendente, infinitamente ajeno, y la epifanía de su rostro, ¡me llama, me interpela! Esta relación entre el Otro y yo resplandece en su expresión, negándose aquel a terminar cualificado o conceptualizado.

La relación entre el Otro y yo no se limita a números o a conceptos creados por el pensamiento; desde su negación a ser totalizado, el

Otro permanece infinitamente trascendente, infinitamente extranjero, y su rostro, en el que se produce su epifanía y que me llama, rompe con el mundo que puede sernos común y cuyas virtualidades se inscriben en nuestra naturaleza y que desarrollamos también por nuestra existencia⁴³.

La inconmensurabilidad del Otro, o su negación a ser abarcado, expresa o pone en relación aquello que es fundamentalmente trascendente. El trascendente que se revela en términos de alteridad, es la significación más profunda del Otro y su manifestación en el yo. Y esta manifestación acontece en el lenguaje que es quien presenta al trascendente. Porque en el lenguaje es donde se realiza la separación de términos, donde el Otro no es un Mismo, y “La palabra se pronuncia aun en el silencio, cuyo embarazo reconoce esta evasión del Otro”⁴⁴. Es decir, que en el lenguaje, se da la diferencia entre el “Otro como mi tema y el Otro como mi in-

42 Ibid., 207.

43 Lévinas, *Totalidad e infinito*, 208.

44 Ibid., 208.

terlocutor, eximido del tema que por un instante parecía poseerlo, pone pronto en tela de juicio el sentido que doy a mi interlocutor”⁴⁵.

En este orden de ideas, podemos caer en la cuenta de que la palabra va más allá de la visión. Por eso el lenguaje trascendental, enmarcado dentro del discurso, ubica al Otro no como un tema que hay que tratar, describir, determinar o hacer un juicio sobre él, sino como mi interlocutor, eximido del tema que por un instante parecía poseerlo. El lenguaje pone pronto en tela de juicio el sentido que doy a mi interlocutor: “Por ello la estructura formal del lenguaje anuncia la inviolabilidad ética del Otro”⁴⁶.

Hasta el momento, Lévinas concibe la ética en un horizonte de alteridad, planteando:

El rostro mantiene por medio del discurso una relación conmigo, no lo alinea en el Mismo. Permanece absoluto en la relación. La dialéctica solipsista de la conciencia siempre sospechosa de su cautividad en el Mismo, se interrumpe. La relación ética que sos-tiene el discurso, no es, en efecto, una variedad de la conciencia cuyo radio parte del Yo. Cuestiona el yo. Este cuestionamiento parte del Otro⁴⁷.

La presencia del Otro que no entra en la esfera del Mismo, para no ser abarcado ni subordinado, fija la altura de su infinito. Este desbordamiento, oposición por excelencia, permite la relación infinita con el rostro. Lo infinito sostiene y manifiesta la exterioridad del Otro con referencia al Mismo. Es aquí donde acontece plenamente la “epifanía del rostro”.

45 Ibid., 209.

46 Ibid., 209.

47 Ibid., 209.

Este horizonte de lo infinito no hay que entenderlo como un ideal de la razón, como lo entendía Kant; se refiere a la experiencia privilegiada de lo infinito, que por lo mismo, no se interesa por los límites de la finitud. Pareciera un juego de palabras, pero aunque parezca no lo es, es decir, que “Lo finito no se concibe ya con relación a lo infinito. Al contrario, lo infinito supone lo finito que amplifica finitamente”⁴⁸.

Hasta aquí, Lévinas quiere mostrarnos que la relación con el Otro no puede reducirse a una simple comprensión o definición del pensamiento, esta relación ética, ha de concebirse como “la relación no-totalizable con el otro ser humano”⁴⁹.

El rostro se niega rotundamente a ser poseído o enmarcado en la posesión del yo. El rostro al hablarme, me invita a una relación absoluta entre absolutos. Esta alteridad evita que el Otro se convierta en un concepto o en un elemento de un sistema, físico, psicológico, social o cultural antropológicamente hablando. Esto quiere indicarnos que la epifanía ética expresada por el rostro, precede al plano de la ontología totalizante y frente a esta ontología del Mismo, Lévinas define la relación ética, como aquella en la que doy la cara ante la otra persona, es decir, donde “la idea de infinito es la relación social, el milagro de la salida de uno mismo”⁵⁰.

En suma, para Lévinas,

...el rostro (ética y vitalmente hablando) no es simplemente una forma plástica, sino de entrada un compromiso para mí, una llamada, la orden de ponerme a su servicio. No solo del rostro, sino de la otra persona que en ese rostro

48 Ibid., 209.

49 Lévinas, *Difícil Libertad*, 33.

50 Lévinas, *Difícil Libertad*, 22.

me aparece a la vez en su desnudez, sin medios, sin nada que la proteja, en su indigencia, y al mismo tiempo como el lugar en que recibo un mandato. Esa forma de mandato es lo que yo llamo la palabra de Dios en el rostro⁵¹.

1.3 Lo trascendental manifestado como acto y no como discurso

La epifanía del rostro levinasiano, la cual hemos venido desarrollando, no es un discurso programático en cuanto tal. Ella pone claramente en tela de juicio la filosofía occidental y su mirada teórica, dirigida hacia “una reducción de lo Otro a lo Mismo”⁵². Esta reducción, egoísta, violenta, totalizante y subordinante entre sujetos y culturas, histórica y vitalmente hablando, es digna de cuestionamiento y sospecha.

Lévinas, fiel testigo y sobreviviente de esta realidad histórica occidental –fue exiliado de niño con su familia a Ucrania durante la Primera Guerra Mundial y perseguido por ser judío en su adultez, en la Segunda Guerra Mundial–, se dio a la tarea de cuestionar a profundidad cuál era el origen de esta condición inhumana e irracional. Como filósofo y judío, perseguido, violentado y educado bajo la ontología tradicional europea, busca en ella misma una respuesta a este fenómeno, y descubre un reduccionismo ontológico –donde el Yo subordina y define al Otro y anula toda alteridad– que lo lleva a formular una fuerte crítica frente a este, desde el pensamiento semita y la fenomenología.

51 Lévinas, *La filosofía como ética*, 21.

52 Lévinas, *Totalité et infinit, Essai sur l'exteriorité*, 33.

logía, para construir un horizonte ético performativo, y “hacerle frente a la ontología cómplice de tal violencia”⁵³.

El antisemitismo desatado durante la Segunda Guerra Mundial en Europa, por parte del nacional-socialismo alemán, lleva a Lévinas a criticar el proyecto filosófico occidental y su complicidad en la anulación de toda alteridad. Esta crítica en buena parte es el relato de vida de un filósofo, de un judío, de un sujeto ético, inmerso en la historia, que cuestiona por qué se extingue la vida y por qué nos aferramos a un yo egoísta lleno de conocimiento, que solo busca la extinción de los otros, porque no son iguales a él.

Esta condición de inhumanidad que atraviesa toda la historia del hombre en Occidente, representa violencia, muerte, anulación del Otro, con base en “un saber absoluto, tal y como ha sido buscado, o recomendado por la filosofía, es un pensamiento de lo igual”⁵⁴.

La infinitud del rostro y la relación trascendental con él implica todo lo contrario, un pensamiento de lo desigual. Con lo anterior, la crítica levinasiana busca hallar el sentido ético trascendental en “torno al carácter infinito del ser humano”⁵⁵, dejando de lado el discurso ontológico-teorético devastador, donde el Otro pasa a ser un Mismo, es decir, una generalidad (o totalidad) que el pensamiento puede definir.

¿Cómo encontrar un espacio donde la presencia del Otro rompa con la generalización (o totalidad) y el pensamiento de lo igual, donde el Otro no pase a ser un Mismo?

53 López, “Derechos Humanos como Derechos del Otro en Lévinas”, 107-114.

54 Lévinas, *Ética e infinito*, 85.

55 Ibid., 108.

El espacio en el cual podemos hallar una salida o una apertura de horizonte, entre la ontología de la totalidad y el infinito de la relación para con el Otro, es el lenguaje. El lenguaje es la base o el fundamento

...de cualquier relación trascendente que irrumpe en el mundo sin convertirse en objeto. Es en el espacio de interlocución inaugurado por la palabra donde la alteridad puede hacer acto de presencia, pues el hecho del habla representa, ante todo, una exteriorización del emisor, una apelación al interlocutor⁵⁶.

Es decir que el lenguaje, expresado en la palabra, permite a una interioridad salir de su clausura y abrirse a quien escucha.

1.3.1 El decir

Para Lévinas, el lenguaje es lo que permite conciliar proximidad y trascendencia entre el Mismo y el Otro. La interlocución Mismo-Otro es “la vía de salida del ser y de acceso a la trascendencia”⁵⁷, en la cual la filosofía del lenguaje levinasiana se funda para hallar el verdadero camino a seguir, el horizonte ético, apartándose de la ontología heideggeriana⁵⁸.

56 Sucasas, “Lévinas, Filósofo Judío”, 15-46.

57 Urabayan, *Las raíces del humanismo de Lévinas: el judaísmo y la fenomenología*, 228.

58 La ontología, para Lévinas, es el saber o el pensamiento que adsorbe lo Otro, por medio de un término medio, en el Mismo y promueve la identificación y libertad del Mismo (...) La ontología es saber del ente, de lo otro integrado en lo mismo (...) Es una filosofía del poder, de la posesión, de la tiranía que conduce a la explotación del Otro. Lo anterior más que una definición, es la gran crítica de Lévinas a la ontología desarrollada por Heidegger (Urabayan, *Las raíces del humanismo de Lévinas: el judaísmo y la fenomenología*, 230).

El horizonte ético al cual nos referimos es el hacer performativo del **decir**⁵⁹, “que no se deja reducir a una descripción proposicional. (...) dado que la filosofía en tanto ontología, habla el lenguaje de **lo dicho**⁶⁰, es proposicional, llena papeles, capítulos y libros como este”⁶¹. El hacer performativo del *decir* es la expresión de apertura a la escucha, de una interioridad clausurada en sí misma.

Este espacio de interlocución permite al rostro nombrarse, manifestar su presencia ante su interlocutor, en el cual

...en el acto de habla, lo esencial no es el contenido semántico de las palabras ni las leyes gramaticales que asocian los signos, sino la dimensión pragmática del lenguaje, es decir, el hecho de que entre los interlocutores se establezca una relación cuyo medio no es de índole visible sino audible. Prioridad del Decir sobre lo Dicho, del vínculo comunicativo sobre el contenido informativo en circulación. Originariamente, el lenguaje es invocación o interpelación: Escucha, Israel⁶².

Vale decir hasta el momento que el lenguaje es el medio, o la vía, que hace posible que la relación Mismo-Otro sea vivida como “proximidad de uno a otro, como compromiso de acercamiento, de uno para el otro”⁶³. No en materia de discurso, sino en lo que refiere al verdadero sentido y significado de la existencia, un “para-el-otro”.

59 Ver definición de este concepto en el Glosario al final del capítulo.

60 Ver definición de este concepto en el Glosario al final del capítulo.

61 Lévinas, *Difícil Libertad*, 26.

62 Sucasas, “Lévinas, Filósofo Judío”, 15-46.

63 Lévinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 48.

Gracias a esta relación hallaremos que “el Mismo, reducido a su ipseidad de ‘yo’ sale de sí”⁶⁴. Esto nos permite analizar al sujeto no como un *yo pienso*, sino como un ¡heme aquí!⁶⁵; La manifestación del rostro es mandato,

...se me ordena decir-le ¡heme aquí! al otro, sin reservas, así como el ¡heme aquí! de Abraham ante Dios es sin reservas (Is 6:8). Esto no presupone que simpatice con el otro, y por cierto que no presupone –lo que Lévinas ve como un gesto de autoexaltación– la pretensión de que “comprendo” al otro. Lévinas insiste en que cuanto más me acerco a otra persona mediante los canales ordinarios –sobre todo por ejemplo una relación amorosa–, más se me pide que tenga conciencia de lo lejos que estoy de captar la realidad esencial de esa persona, y más se me pide que respete esa distancia.⁶⁶

La asimetría del Mismo, en relación con el Otro, muestra el mandamiento moral fundante, del yo para-con-el otro: ponerme a su *disposición*. La relación infinita Mismo-Otro obedece claramente a un mandato ético fundante, manifestado en la *responsabilidad infinita* del yo para-con-el-otro, no en términos de reciprocidad, saber o reconocimiento, sino presentándome como alguien que siempre está a *disposición*⁶⁷ para-con-el-otro, quien es mandato.

64 Lévinas, *Totalidad e infinito*, 63.

65 Lévinas, *Difícil Libertad*, 48. “El yo (...) se reduce al ¡heme aquí! (*me voici*), en una transparencia sin opacidades, sin zonas pesadas, propicias para la evasión. ¡Heme aquí! Como testigo de lo infinito, pero un testigo que no tematiza aquello sobre lo que da testimonio, y cuya verdad no es la de la representación, no es evidencia”. Lévinas cita el libro de Isaías: “¡Heme aquí! Mándame” (Is 6:8). El “¡Heme aquí!” significa “Mándame” y no es una proposición.

66 *Ibid.*, 48.

67 Lévinas, *Difícil Libertad*, 50. Disposición, en cuanto mandato significa. Ephraim Meir ha subrayado que esta expresión también me presenta como alguien que oye el

La epifanía del rostro, en la relación Mismo-Otro, enuncia claramente un mandamiento: “No matarás”. Este mandamiento es el *decir* ético que expone el sentido trascendental de la relación, y este “consiste en ordenarme hacia el rostro del Otro (...) en acercarme al Otro, en respuesta al infinito no-tematizable (...) es el punto de ruptura de la esencia excedida por el infinito”⁶⁸.

El rostro significa “No matarás”, no debes matarme. Es su humildad, su desamparo, su indignancia, pero al mismo tiempo, el mandamiento “No matarás”. Es aquello que se expone al asesinato y se resiste al asesinato. He ahí la esencia de esa relación del “No matarás”, que es todo un programa, que quiere decir “Tú me harás vivir”. Hay mil maneras de matar al otro, no solo con un revolver; se mata al otro siendo indiferente, no ocupándose de él, abandonándolo⁶⁹.

En este orden de ideas, Lévinas muestra que la relación ética va más allá del saber; la distingue y la clarifica en el discurso, por medio del *decir*:

...que el decir pueda comprobar un dicho es una necesidad del mismo orden que la que impone una sociedad, con unas leyes, unas instituciones y unas relaciones sociales. Pero el decir es el hecho de que ante el rostro yo no me quedo ahí a contemplarlo sin más; le respondo. El decir es una manera de saludar al otro, pero saludar al otro es ya responder de él. Es difícil callarse en presencia de alguien; esta dificultad tiene su fundamento último en esa significación propia del decir, sea lo que sea lo dicho. Es preciso hablar de

mandato básico “no matarás”, y que en la filosofía de Lévinas dicho mandato también es un decir.

68 Lévinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 56.

69 Lévinas, *La filosofía como ética*, 22.

algo, de la lluvia y el buen tiempo, poco importa, pero hablar, responderle a él, es ya responder de él⁷⁰.

Hasta este punto, podríamos pensar que Lévinas plantea un sistema ético claro; pero no, lo que Lévinas trata de construir –desde la epifanía del *rostro* y el *decir*– es el verdadero sentido de la ética y su existencia previa a lo *dicho*, abriendo un horizonte ético performativo, ante las filosofías de la totalidad.

Desde el *decir*, Lévinas trata de romper el ser y su lenguaje, para salir fuera de su estructura y no caer en las redes predicativas de la ontología. El *decir* revela el *infinito* del *rostro* que se me impone y se abre hacia una responsabilidad para-con-el-otro, que no admite escapatoria y que va más allá de los confines discursivos del ser y del no-ser, orientándose a la proximidad y el acercamiento entre el *Mismo* y el *Otro* y su apertura a una relación infinita-trascendental, “que no presupone una ontología previa”⁷¹.

Ahondando un poco más en el *decir*, podremos ver que este conserva una correlación directa con el ser y su lenguaje, en cuanto se refiere a lo *dicho*, “en tanto conocimiento e interés, quedando así reducido a un juego verbal”⁷², que se une a las formas de la lógica formal. Si hasta el momento hemos afirmado que el *decir* precede a lo dicho, ¿cómo no caer en la tematización de la ontología nuevamente y traicionar el *decir* mostrándolo en un contenido? Esta contrariedad entre el

70 Lévinas, *Ética e infinito*, 83. Para percatarse de la importancia que Lévinas concede a este decir, téngase en cuenta: “Este decir primero no es ciertamente más que una palabra. Pero es Dios” (Lévinas, *En Decouvrant L’ Existence avec Husserl et Heidegger*, 236).

71 Urabayen, *Las raíces del humanismo de Lévinas: el judaísmo y la fenomenología*, 228. Lévinas cree que la primacía de la ética está presente en la razón práctica kantiana (nota del autor).

72 Lévinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 48.

decir y lo *dicho* hay que analizarla, desde “las significaciones que sobrepasan la lógica formal, (...) donde el *más acá* ontológico aparece de modo contradictorio (...) y la lógica es interrumpida por las estructuras de lo *más allá del ser* que se muestran en él (...)”⁷³. Entonces, cómo enunciar lo indecible, aquello que es la aparición de lo ausente o de lo que no aparece, es decir, lo *más allá del ser* o lo *de otro modo que ser*. Al respecto, Lévinas muestra la vía de acceso al infinito desde el *decir*, sin traicionarlo en lo *dicho*:

Lo de otro modo que ser, se enuncia en un decir que también debe desdecirse para, de este modo, arrancar también lo de otro modo que ser a lo dicho, en lo que lo de otro modo que ser comienza ya a no significar otra cosa que un ser de otro modo⁷⁴.

El anterior laberinto de palabras levinasiano quiere revelarnos “el resplandor de la exterioridad o de la trascendencia en el rostro del otro”⁷⁵, que comunica el sentido y significado ético de la relación intersubjetiva abierta al *infinito*⁷⁶.

Para ilustrar un poco más la relación con lo infinito, lenguaje que permite *decir lo de otro modo que ser*, es necesario analizar con más detalle la experiencia de totalidad, que reduce al Otro a una mismidad. Esta experiencia se quiebra y se condiciona, al crear una representación del *Otro* y establecer un concepto común, del cual se parte para dirigirse u orientarse hacia él. Al situarse en las determinaciones lógicas del ser, esa experiencia pone de relieve un dogmatis-

73 Ibid., 50.

74 Ibid., 50.

75 Lévinas, *Totalidad e infinito*, 50.

76 El infinito, desarrollado en la explicitación del *decir*, describe la trascendencia en el rostro del otro, a la subjetividad recibiendo al otro; como hospitalidad (Ibid, 51).

mo cuestionable y, al mismo tiempo, permite resplandecer la relación con lo infinito. Esto nos lleva a la necesidad de pensar la posibilidad de *ir más allá de la esencia*, es decir, romper con la frontera del concepto común, del género y de la forma, que adsorbe al Otro, y abrimos a hallar en el *decir*, el infinito del Otro y el verdadero sentido de la trascendencia, manifestada en la relación intersubjetiva.

La posibilidad de *ir más allá de la esencia* me hace recordar el diálogo entablado por el Principito y el Zorro en el capítulo veintiuno de esta gran obra literaria, que describe de una forma más sencilla lo que filosóficamente estamos analizando. Le dice el Zorro al principito: “he aquí mi secreto, es muy simple; no se ve bien sino con el corazón. Lo esencial es invisible a los ojos”⁷⁷. Otro ejemplo que puede ayudarnos a entender y a pensar mejor el horizonte de *lo de otro modo que ser*, en su relación con lo infinito, es la figura filosófica del escepticismo:

Aquí debemos mantenernos en la situación extrema de un pensamiento diacrónico⁷⁸. El escepticismo traducía y traicionaba en los albores de la filosofía la diacronía de esta traducción y de esta traición. Pensar lo de otro modo que ser exige quizás tanta audacia como la que se le atribuye al escepticismo⁷⁹, el

77 Antoine de Saint-Exupéry, *El Principito*, 83.

78 *Diacrónico*: como lo indica la etimología del vocablo, “diacrónico” se refiere a lo que tiene lugar “a través” del tiempo. Específicamente, se trata del “llamado tiempo histórico” o de la historia, de modo que el método diacrónico es fundamentalmente un método histórico (Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, Tomo II, 859-860).

79 *Escepticismo*: en su etimología, escepticismo significa “mirar cuidadosamente”, “examinar atentamente”. Según ello el vocablo “escéptico” significa originariamente “el que mira o examina cuidadosamente”. El escepticismo como doctrina filosófica tiene dos aspectos: uno teórico y otro práctico. Desde el punto de vista teórico, es una doctrina del conocimiento según la cual no hay ningún saber firme ni puede encontrarse nunca ninguna opinión absolutamente segura. Desde el punto de vista

cual no se desalentaba ante la afirmación de la imposibilidad del enunciado atreviéndose, al mismo tiempo, a realizar semejante imposibilidad a través del mismo enunciado de tal imposibilidad. Si después de las innumerables refutaciones irrefutables que el pensamiento lógico le enfrenta, el escepticismo tiene la capacidad de retornar (y retorna como hijo legítimo de la filosofía), ello significa que a la contradicción que el pensamiento lógico detecta en él le falta el al mismo tiempo propio de las proposiciones contradictorias; ello significa que una diacronía secreta guía ese hablar ambiguo o enigmático y que, de un modo general, la significación significa más allá de la sincronía⁸⁰, más allá de la esencia⁸¹.

Concebirlo de Otro modo que ser como una responsabilidad infinita, implica asimilar que la

...relación con lo infinito no puede, ciertamente, expresarse en términos de experiencia, porque lo infinito desborda el pensamiento que lo piensa. En este desbordamiento se produce su infinición⁸² misma, de tal suerte que será necesario aludir a la relación con lo infinito de otro modo que en términos de experiencia objetiva. Pero si experiencia significa precisamente relación con lo

práctico, el escepticismo es una actitud que encuentra en la negativa a adherirse a ninguna opinión determinada; adopta una sola decisión: la de abstenerse de toda decisión (Ibid., 1053-1056).

80 *Sincronía*: Coincidencia de hechos o fenómenos en el tiempo (Real Academia Española de la Lengua, *Diccionario...*, 1205).

81 Lévinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 51.

82 La infinición, se produce como revelación, como una puesta en mí de su idea. La infinición (...) presenta a la subjetividad, recibiendo al Otro, como hospitalidad. En ella se lleva a cabo la idea de infinito (Lévinas, *Totalidad e infinito*, 52).

absolutamente otro –es decir con lo que siempre desborda al pensamiento– la relación con lo infinito lleva a cabo la experiencia por excelencia⁸³.

Es por ello que, en el *decir* intersubjetivo, se revela el verdadero significado de la existencia comprometida y dispuesta a la apertura para-con-el Otro.

1.3.2 El decir como exposición al Otro o la sabiduría del deseo

El decir se torna en mí como respuesta al infinito; no es una noción que se forja, como se hace con una idea y luego se realiza. La relación con lo infinito se presenta como un *deseo*⁸⁴, lo que supone dejar atrás el ansia de satisfacción y hacer posible la intersubjetividad, “que no es más que esa presencia del infinito en un acto finito”⁸⁵, es decir, un *para el otro*, una responsabilidad del *uno-para-con-el-otro*, que no proviene de ningún compromiso previo, reducible a una relación de conocimiento:

...la relación con el otro no es reducible a una relación de conocimiento y a una división de los papeles en el ámbito de las competencias. La relación con el Otro en su alteridad no relativa es una relación de proximidad, es decir, de complicación, de implicación que antecede toda iniciativa de un sujeto cognoscitivo⁸⁶.

83 Ibid, 51.

84 Lévinas, *Ética e infinito*, 87. “el deseo es un más allá del tema dentro del pensamiento, que piensa más de lo que piensa”.

85 Lévinas, *Ética e infinito*, 87.

86 Barroso Ramos y Pérez Chico (Eds.). *Un libro de huellas, aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas*, 301.

Todo esto habla de la inmediatez de lo sensible, de la proximidad en la relación Mismo-Otro. Además, esta inmediatez, complicación e implicación, habla del gozo y del deseo de lo infinito, vivido en la relación con el Otro, es decir, “una complacencia en sí misma de la vida que ama la vida incluso en el suicidio. Complacencia de la subjetividad, complacencia probada por ella misma; eso es su propia *yoidad*; pero también de modo inmediato *desnucleamiento*”⁸⁷. Ahora bien, este desnucleamiento pone de manifiesto que la sensibilidad en cuanto significa proximidad, “es sentido por lo otro y para lo otro, para el otro; no en los sentimientos elevados dentro de las ‘bellas letras’, sino como después de un arrebatamiento del pan a la boca que lo saborea para dárselo al otro; así es el desnucleamiento del gozo en donde se teje el nudo del Yo”⁸⁸.

Ahora bien, el *decir*, vivido como respuesta para-con-el-otro, manifiesta una disposición total para con él y significa de forma enigmática, la trascendencia del infinito. “El enigma del infinito, responsabilidad en la que nadie me asiste, cuyo *decir* se torna en mí contestación⁸⁹ del infinito, pero contestación mediante la cual todo me incumbe, mediante la cual, por tanto, se produce mi entrada en los designios del infinito”⁹⁰. Tal enigma del infinito revela el *decir* como *proximidad*, y en la proximidad es donde se manifiesta en toda su plenitud el infinito. Por tal motivo, “Hay que seguir el nacimiento latente del saber dentro de la proximi-

87 Lévinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 121.

88 Ibid., 121.

89 Contestación: acción o efecto de contestar (Real Academia Española de la Lengua, Diccionario, 351).

90 Lévinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 232.

dad. La proximidad puede permanecer siendo la significación del propio saber en el que ella se muestra”⁹¹.

En virtud de lo anterior, tendríamos que ir tras las huellas de la “sabiduría del encuentro” vivido entre sujetos, donde la cercanía y la proximidad de-cara-al-otro, revelan la manifestación ética fundante de la subjetividad. Porque para Lévinas,

...el hombre es un ser miserable que en su miseria revela la gloria, porque piensa más en la salvaguardia de los otros que en su persistencia. Esto abre un nuevo sentido a lo humano, que se cifra en la humildad y en la responsabilidad por el otro que es lo que permite la ascensión al plano plenamente humano⁹².

Hasta aquí podemos afirmar que el más allá del ser es la ética. Afirmar el más allá del ser es, para Lévinas, el sentido de la trascendencia en la subjetividad, que es responsabilidad por el otro:

...cuando, en realidad, el significado del ser proviene del uno-por-el-otro, de la sustitución del mismo por el otro, de un sujeto que ha despertado antes que el ser y el conocimiento en una anarquía de la responsabilidad, en un decir sin dicho: el ser y la conciencia se subordinan a la significación y a la responsabilidad⁹³.

La sustitución quiere describir, éticamente hablando, un proto-lenguaje, que es anterior a todo compromiso libre y egoísta del Yo, que muestra a un sujeto responsable, “justo y culpable porque es responsable de todo y de todos y su

91 Ibid., 235.

92 Urabayen, *Las raíces del humanismo de Lévinas: el judaísmo y la fenomenología*, 83. Lévinas cree que la primacía de la ética está presente en la razón práctica kantiana (nota del autor).

93 Ibid., 84.

sentido es ;heme aquí!, esta responsabilidad no ha sido elegida, es anterior a toda iniciativa de la voluntad y es lo que hace posible la comunicación con el otro”⁹⁴. *Antes que llamen, yo les responderé; estarán hablando, y ya los habré escuchado* (Is 65,24). “Una fórmula que hay que entender literalmente. Al acercarme al otro, siempre estoy retrasado respecto a la hora de la *cita*”⁹⁵. Esta singular obediencia es el sentido del lenguaje, antes que el lenguaje se desborde en códigos lingüísticos, en palabras. O dicho de otra forma levinasianamente: “En la acogida del prójimo, acojo al Altísimo al que mi libertad se subordina”⁹⁶; es en la proximidad y el contacto donde el prójimo cuenta más que yo mismo.

En suma, trascendencia-alteridad-exterioridad se dan sin un contacto *a priori* antes del tiempo de la conciencia y de la libertad. Esta triada es la epifanía del rostro, que cuestiona y grita desde el silencio, y manifiesta el *para-con-el-otro* del *decir*, donde “la libertad humana es finita, los valores valen antes que la libertad los elija y la frontera entre humanidad e inhumanidad no es la distinción entre libre y no-libre; hay algo que es anterior o más originario: la pasividad del mismo y la responsabilidad para-con-el-otro”⁹⁷.

94 Ibid., 86.

95 Lévinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 228.

96 Lévinas, *Totalidad e infinito*, 276.

97 Urabayen, *Las raíces del humanismo de Lévinas: el judaísmo y la fenomenología*, 86. Lévinas cree que la primacía de la ética está presente en la razón práctica kantiana (nota del autor).

1.4 Responsabilidad para-con-el otro

Al hablar de responsabilidad habitualmente, siempre nos referimos a lo que hace el yo, enmarcado dentro de unas leyes establecidas y conocidas por el sujeto, social y culturalmente hablando: ¡Tienes que ir a misa todos los domingos! ¡Haz tu trabajo! ¡Respeta a tus mayores y a quienes te rodean! ¡Cumple y respeta los reglamentos establecidos! ¡Realiza tus pagos! En suma, ¡sé responsable con tus deberes y obligaciones con tu familia, con tus estudios, en tu trabajo, en la sociedad!, etc. Hoy Lévinas nos hace caer en la cuenta de que, al hablar de responsabilidad, se debe ir más allá de lo que uno mismo hace; la responsabilidad inicialmente no es un precepto que estamos llamados a cumplir y a llevar a cabo, como una carga pesada e insostenible, sino la sensibilidad de que antes de ser conocimiento es *proximidad para-con-el-otro*. Una proximidad que seduce, una proximidad que orienta hacia, una *proximidad* que entra en *contacto* y revela la responsabilidad como “la estructura esencial, primera y fundamental de la subjetividad”⁹⁸.

El origen de la subjetividad, en términos éticos, está en aquel que responde: “soy responsable de él, desde el mismo momento en que el otro me mira”⁹⁹, es decir, hago algo por-el-otro, me doy, sin remitirme al hecho de que el otro me sea conocido. Así pudo afirmar Lévinas:

Decir heme aquí. Hacer algo por otro. Dar. Ser espíritu humano es eso. La encarnación de la subjetividad humana garantiza su espiritualidad. Día-conía antes de todo diálogo; analizo la relación interhumana como si, en la proxi-

98 Lévinas, *Ética e infinito*, 89.

99 Ibid., 90.

midad del otro –más allá de la imagen del otro hombre que yo me hago–, su rostro, lo expresivo en el otro, fuera lo que me ordena servirle¹⁰⁰.

Este ordenamiento de servicio es la respuesta inmediata, ante el rostro del Otro, le respondo sin más, “es un hacer antes que entender”¹⁰¹, es el sentido ético anterior a todo conocimiento establecido, en reglas y mandamientos a seguir.

Según Lévinas, la responsabilidad hay que entenderla desde una *responsabilidad para-con-el-Otro*, esta es la subjetividad misma en términos éticos. Y cuando nos referimos a la subjetividad como responsabilidad para-con-el-otro, hablamos de la sustitución del *Mismo* por el *Otro* en la relación, es decir, el yo sale de sí, al encuentro con el Otro y, en la aproximación, responde a su llamada. De modo que la responsabilidad para-con-el-otro se concreta “desde el momento en que el Otro me mira; yo soy responsable de él, sin ni siquiera tener que tomar responsabilidades en relación con él; su responsabilidad *me incumbe*. Es una responsabilidad que va más allá de lo que yo hago”¹⁰².

La *responsabilidad para-con-el-Otro* nos permite comprender el verdadero sentido ético, en términos históricos y humanos, donde la subjetividad no sigue siendo un para sí, sino un *para-el-otro*. En la medida en que sea responsable, seré y me sentiré sujeto, es decir, un hombre verdadero.

Lo planteado por Lévinas es profundamente contrastante respecto a las relaciones humanas que hoy llevamos. Aún existe un gran abismo entre lo teórico obligante y el verdadero sentido de la vida con respecto al valor. La responsabilidad para-con-el-otro nos recuerda el sentido y el valor verdadero de ser hombres.

100 Ibid., 91-92.

101 Juan Antonio Tudela, O.P. *Emmanuel Lévinas. “La compasión se hace carne”*, 198.

102 Ibid., 90.

Y el significado de ser hombres es apertura, donación e inicio de todo sentido orientado a un infinito.

Hoy nuestra coyuntura histórica, golpeada por el no ser, siendo, nos llama e invita más que nunca, a ser *responsables, para-con-el-otro*, porque nos encontramos:

en tiempos donde nadie escucha a nadie,
en tiempos donde todos contra todos,
en tiempos egoístas y mezquinos,
en tiempos donde siempre estamos solos...¹⁰³

Y un *decir próximo*, para-con-el-otro, es la respuesta pre-original que responde al Otro, ¡des-viviéndose! por el otro hombre, este es el verdadero y auténtico significado de lo humano. Donde la respuesta no parte de un conocer, sino del “para-el-otro del *decir*, que no debe, por tanto, tratarse en términos de conciencia-de, de intencionalidad tematizadora, ni tampoco en términos de compromiso; la significancia del *decir* no remite al compromiso, sino que es el compromiso el que supone el *decir*”¹⁰⁴.

Esto nos lleva a sacudirnos éticamente, y a preguntarnos: ¿Por qué hay violencia? ¿Por qué vemos al Otro solo con interés o satisfacción? ¿Por qué vivimos en el mal y no nos orientamos al bien?, etc. Estos cuestionamientos hablan claramente de un egocentrismo, del nudo que teje el yo, enmarcado dentro de unos intereses y satisfacciones de sí mismo que no permiten el milagro del desanudamiento en un para-el-otro.

103 Fragmento de la canción “Al lado del camino”, del cantante y artista argentino Fito Páez.

104 Lévinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 104.

Hasta aquí, podremos caer en cuenta que la responsabilidad para-con-el-otro es significación que va más allá de lo representativo, más allá del conocer. Y esta significación cobra su sentido, en

...el acontecimiento extraordinario y cotidiano, de mi responsabilidad por las faltas o la desdicha de los otros, en mi responsabilidad que responde de la libertad del otro, en la asombrosa fraternidad humana en la que la fraternidad por sí misma no explicaría aún la responsabilidad que proclama entre seres separados¹⁰⁵.

La respuesta del sujeto responsable habla del bien¹⁰⁶ que cualifica la libertad, y me ordena hacia el rostro del *Otro* y me hace próximo, y al hacerme próximo me hago responsable y

...esta responsabilidad me sustituye por el otro, en tanto que rehén. Toda mi intimidad queda investida para-con-el-otro-a-mi-pesar. A pesar mío, para-otro: he aquí el significado por excelencia y el sentido de sí mismo, del se, un acusativo que no deriva de ningún nominativo, el hecho mismo de reencontrarse perdiéndose¹⁰⁷.

La responsabilidad significa un para-el-otro, esta respuesta inmediata para con él, es comunicación:

Comunicarse sin duda es abrirse; pero la abertura no es completa si se acecha el reconocimiento. Es completa no en tanto que se abre al espectáculo o al re-

105 Ibid., 54.

106 El Bien cualifica la libertad. Él me ama antes de que yo lo haya amado. Gracias a esta anterioridad, el amor es el amor (Ibid., 55. Nota al pie).

107 Ibid., 56.

conocimiento del Otro, sino convirtiéndose en responsabilidad respecto a él. En suma, el énfasis de la abertura es la responsabilidad respecto al otro hasta llegar a la sustitución, el para-el-otro del develamiento, de la mostración al otro convirtiéndose en para el otro de la responsabilidad¹⁰⁸.

Hermosamente, la película *Cadena de favores*¹⁰⁹ explicita mejor este horizonte comunicativo de la responsabilidad para-con-el-otro, dentro de un leguaje ético. No toma como punto de partida la situación *ética de la responsabilidad*, ni la *experiencia responsable como algo filosófico* a reflexionar. Su punto de partida es la experiencia no-filosófica de vivir con el otro, que éticamente se manifiesta en la vida de los sujetos, llevándolos a *dar una respuesta solidaria, responsable y desinteresada* a quienes están a su alrededor.

El esfuerzo que en las anteriores líneas se acaba de plantear, consiste en extraer de la vida humana y su lenguaje ético significaciones que van dirigidas a la vida cotidiana de hombres y mujeres. Y estas significaciones están llamadas a *dar una respuesta, para-con-el-otro*, manifestada en la responsabilidad. Y al responder por él, el rostro me pide y me ordena: “me pide, como se pide algo que se ordena: ¡Se os ruega que...!”¹¹⁰, lo anterior quiere expresar que el primer

108 Lévinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 189-190.

109 El argumento de esta película es que el protagonista, un niño llamado Trevor McKinney, toma muy en serio la propuesta de uno de sus profesores sobre cómo poder cambiar el mundo, y plantea un sistema bastante creativo simple. Su idea sobre cómo él puede cambiar el mundo consiste en ayudar a tres personas en algo que no puedan hacer por sí mismos y, en lugar de que el favor le sea devuelto a cada uno, cada una de esas tres personas debe ayudar a otras tres de la misma manera y así sucesivamente, con lo cual se empieza un efecto de cadena de favores.

110 Lévinas, *Ética e infinito*, 92.

movimiento de la relación intersubjetiva es una relación asimétrica, de responsabilidad. Es decir, que

...la responsabilidad no pudiese consistir ni en esperar, ni siquiera en acoger la orden (lo cual sería aún una cuasi-actividad), sino en obedecer a esta orden antes de que se formule. O también como si se formulase antes de todo presente posible, en un pasado que se muestra en el presente de la obediencia sin recordarlo, sin proceder de la memoria; como si se formulase por aquel que obedece en esta obediencia misma¹¹¹.

En suma, la responsabilidad para-con-el-otro le incumbe de manera directa al sujeto asumiendo la condición de rehén. De esta condición Lévinas afirma:

Soy yo quien soporta al otro, quien es responsable de él. Así, se ve que en el sujeto humano, al mismo tiempo que en una sujeción total se manifiesta mi primogenitura. Mi responsabilidad es intransferible, nadie podría reemplazarme¹¹². De hecho, se trata de decir la identidad misma del yo humano a partir de la responsabilidad, es decir, a partir de esa posición o de esa deposición del yo soberano en la conciencia de sí, deposición que, precisamente, es su responsabilidad para con el otro¹¹³. La responsabilidad es lo que, de manera exclusiva, me incumbe y que, humanamente, no puedo rechazar. Esa carga es una suprema dignidad del único. Yo no intercambiable, soy yo en la sola medida en que soy responsable. Yo puedo sustituir a todos pero nadie puede sustituirme

111 Lévinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 58.

112 El descubrimiento del otro no ya como dato precisamente, ¡sino como rostro! subvierte la aproximación trascendental del yo, pero conserva el primado egológico de ese yo que permanece único y elegido en su responsabilidad irrecusable (nota del traductor) (Lévinas, *Ética e infinito*, 95).

113 Ver definición de este concepto en el glosario al final del capítulo.

a mí. Tal es mi identidad inalienable de sujeto. En ese sentido preciso es en el que Dostoievski dice: todos somos responsables de todo y de todos ante todos, y yo más que todos los otros¹¹⁴.

Estas palabras de Dostoievski, citadas por Lévinas, se convierten en un cuestionamiento performativo, para cualquier sujeto que se atreve a *ir más allá* de sí mismo, éticamente hablando, desde un proto-lenguaje. Si las miramos desde un plano creyente, para un cristiano católico, estas palabras *cuestionan* y al mismo tiempo *significan* su ser creyente en el mundo y en la historia; es decir, si afirmamos la presencia del Dios vivo en medio de nosotros y anunciamos la Buena Nueva de Salvación que Él nos reveló por medio de su Hijo Jesucristo, quienes creemos en ello, estamos llamados a vivir y a dar testimonio de nuestra fe, desde una *responsabilidad para-con-el-otro*, como la vivió Jesús, con aquellos Otros, especialmente los más necesitados.

Atrevernos a vivir la fe desde una *responsabilidad para-con-el-otro*, es ser próximo, es ir tras la huellas del Verbo encarnado, Jesucristo; es responder a la *epifanía del rostro* del Otro; es abrirnos a la Gracia del Espíritu Santo que nos permite salir del ensimismamiento, es dar acogida al Otro, donde “Dios *significa* por la *praxis* humana”, y en últimas, es caer en la cuenta como creyentes, que la *responsabilidad para-con-el-otro*, es un darme, es la “reivindicación del Mismo por el Otro en el corazón de mí mismo, tensión extrema del mandato que el otro ejerce en mí sobre mí”¹¹⁵:

A este mandamiento mantenido sin relajo solo puede responderse: Heme aquí, donde el pronombre yo está en acusativo declinado previamente a toda

114 Ibid., 96.

115 Lévinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 217.

declinación, poseído por el otro, enfermo¹¹⁶. Heme aquí: decir propio de la inspiración que no es ni el don de las bellas palabras ni de cánticos. Constricción a dar a manos llenas, y por consiguiente a la corporeidad¹¹⁷.

En suma, la *responsabilidad para-con-el-otro*, motiva a cada hombre y cada mujer creyente: a “arrancarse-a-sí-mismo-para-otro en el acto de dar-al-otro-el-pan-de-su-boca”¹¹⁸. Este lenguaje ético de alteridad planteado por Lévinas, nos interpela e invita a buscar la significancia misma, de nuestro ser creyente encarnado, en un para-con-el-otro.

1.5 Glosario

Ética¹¹⁹: Lévinas es célebre por su afirmación de que la ética es la filosofía primera, y se origina directamente en la excepcional relación cara a cara, lo que no solo significa que no hay que derivar la ética de alguna metafísica, sino también que todo pensar sobre lo que significa ser humano debe comenzar por una ética “sin fundamentos”.

116 “Yo os conjuro,
muchachas de Jerusalén,
si encontráis a mi amado,
¿qué le habéis de decir?
Que estoy enferma de amor” Ct 5,8.

117 Lévinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 217.

118 Ibid., 217.

119 Lévinas, *Difícil libertad*, 33, 43-44.

Esto no equivale a decir que Lévinas pretende negar la validez del “imperativo categórico”. Lo que rechaza es cualquier fórmula del tipo “compórtate así porque”, o “porque el otro es básicamente lo mismo que tú”. El riesgo de pensar que la ética se basa en que me doy cuenta de que el otro se parece a mí y por tanto desearé automáticamente ayudarlo, radica en que basta con creer que algunos no son “en realidad” lo mismo para dar por tierra con la fuerza de ese fundamento: “Lévinas no quiere proponernos leyes o reglas morales, no quiere determinar una *moral*, sino la esencia de la relación ética en general. No quiere construir una ética; intenta tan sólo buscar su sentido”¹²⁰.

Rostro¹²¹: en el pensamiento de Lévinas “el acceso al rostro es de entrada ético” y nada tiene que ver con la observación visual de sus características fisionómicas que propiciaría que “se vuelva hacia el otro como hacia un objeto”, advirtiendo que con este tipo de observación “no estamos en relación social con el otro”. El rostro es lo que es, no depende de estatus, posiciones sociales, ocupación, etc.; no es un “personaje”, se refiere al sentido del ser que no es visto, es la desnudez desprovista de defensa alguna, y es esta desnudez la que nos lleva a sentirnos amenazados y la misma que motiva el hecho de enmascarnos.

“Rostro y discurso están ligados”, el rostro habla, y ante esta comunicación se establece una correspondencia, una respuesta. El “No matarás” es la primera palabra del rostro. Es una orden que se deriva de la vulnerabilidad del otro y a partir de esto se desarrolla una responsabilidad para con el otro.

120 Lévinas, *Ética e infinito*, 85.

121 Lévinas, *Ética e infinito*, 79-83.

Totalidad e infinito¹²²: Lévinas entiende el totalizar como concebir mi relación con el otro en términos de entendimiento, correlación, simetría, reciprocidad, igualdad e incluso, reconocimiento. Cuando totalizo, concibo esa relación desde algún punto imaginario que presuntamente está fuera de ella, convirtiéndome así en un espectador teórico del mundo social del que en realidad formo parte y en el que actúo. Vista desde afuera, la intersubjetividad puede parecer una relación entre iguales, pero desde adentro de esa relación, tú me pones una obligación que te sitúa por encima de mí, te hace más que mi igual.

Al hablar de infinito, Lévinas describe la relación ética con el otro basada en la idea de infinito del hombre, lo que me desborda: “al pensar en infinito, el yo piensa desde el principio más de lo que piensa”. Así, Lévinas delinea los contornos de una relación con algo que siempre es un exceso de cualquier idea que yo pueda tener de ese algo y en este orden de ideas, la relación entre dos términos estaría basada en la superioridad, la desigualdad, la irreciprocidad y la asimetría. Levinas transforma el planteamiento de Descartes sustituyendo a Dios por el otro. Afirma que “la idea de infinito es la relación social”, y en otro lugar, “aquí llamamos rostro al modo en que el otro se presenta a sí mismo, excediendo la idea del otro”. En consecuencia, Lévinas expresa que la relación ética con el otro genera “una curvatura del espacio intersubjetivo” y que solo se puede totalizar falsamente imaginándose a uno mismo como alguien que ocupa una posición semejante a Dios, fuera de esa relación.

Lo mismo y lo otro¹²³: lo mismo es para Lévinas el uno mismo, el yo y la conciencia. No solo se refiere a pensamientos subjetivos sino también a los objetos de esos pensamientos. En términos husserlianos, el dominio de uno mismo in-

122 Lévinas, *Difícil libertad*, 20-21.

123 Lévinas, *Difícil libertad*, 22-23.

cluye no solo los actos intencionales de la conciencia, sino además los objetos intencionales que le dan sentido a estos actos. Es definido como ser-en-el-mundo.

Por consiguiente, lo mismo se ve cuestionado por otro que no se deja reducir a lo mismo, por algo que escapa al poder cognitivo del sujeto.

La interrelación de lo mismo y lo otro se entiende a través del planteamiento que hace Lévinas con respecto a la ética: la ética para Lévinas es crítica. Es el cuestionamiento ético de la libertad, de la espontaneidad y el emprendimiento cognitivo del yo, el cual trata de reducir toda alteridad del mismo.

El decir y lo dicho¹²⁴: Lévinas ofrece definiciones de diccionario para estos términos, y puntualiza que el decir es ético y lo dicho es ontológico.

El decir es el acto de exponerme –corpórea y sensiblemente– al otro hombre, mi incapacidad de resistirme al acercamiento del otro. El decir consiste en que las palabras están dirigidas a un interlocutor. Es la posición de mi yo que afirma, que propone o se expresa frente al otro.

En contraste, lo dicho es una declaración, una afirmación o una proposición cuya falsedad puede ser demostrada. Puede pensarse que lo dicho es el contenido de mis palabras, su significado identificable.

Responsabilidad para con el otro¹²⁵: en su libro *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Lévinas describe la responsabilidad como la estructura esencial, primera, fundamental de la subjetividad. Es en la ética, entendida como responsabilidad, donde se anuda el nudo mismo de lo subjetivo.

124 Ibid., 25-26.

125 Lévinas, *Ética e infinito*, 89-96.

En la medida en que descubro al otro en mi rostro, en que comprendo que mi proximidad hacia el otro no está determinada simplemente por una cercanía en el espacio, sino que se aproxima esencialmente a mí en tanto yo me siento –en tanto yo soy– responsable de él, entiendo la responsabilidad como responsabilidad para con el otro. No se asemeja a una relación intencional que nos liga, en el conocimiento, al objeto –no importa de qué objeto se trate, aunque sea un objeto humano–. La proximidad no remite a esta intencionalidad, no remite al hecho de que el otro me sea conocido.

La responsabilidad para con el otro es intransferible, no está ligada a su aceptación o su rechazo por parte del otro y mucho menos al hecho de la reciprocidad.

Se podría pensar entonces que se es injusto con respecto a sí mismo al anteponer al otro sobre sí mismo. Al respecto, citando a Dostoievski, anota Lévinas: “Todos somos culpables de todo y de todos ante todos y yo más que los otros”. En este sentido, la justicia tan solo tiene sentido si conserva el espíritu de desinterés que anima la idea de la responsabilidad para con el otro hombre.

La responsabilidad es lo que de manera exclusiva me incumbe, y que humanamente no puedo rechazar. Soy yo en la medida en que soy responsable.

CAPÍTULO II

LA ENCARNACIÓN, PUNTO DE ENCUENTRO DEFINITIVO ENTRE DIOS Y EL HOMBRE

2.1 Biografía de Marie-Dominique Chenu (1895-1990)¹

Teólogo dominico francés, realizó sus estudios secundarios en el Colegio Católico de Grandchamp (Versalles). Ingresó en la Orden de Predicadores en 1913. Realizó estudios de Filosofía y Teología en el Angelicum, de Roma (1914-1920), presentando la tesis de doctorado *Análisis psicológico y teológico de la contemplación*, dirigida por el P. Garrigou-Lagrange. Se incorporó al claustro de profesores de Le Saulchoir (cerca de Tournai, Bélgica), como profesor de Historia de las Doctri-

1 Bosch Navarro, *Diccionario de Teólogos/as Contemporáneos*, 251-265.

nas Cristianas. Fundó en Montreal (Canadá) el Instituto de Estudios Medievales' (1930). Fue nombrado 'Maestro de Teología' en el Capítulo General de la Orden (1932) y regente de Estudios de Le Saulchoir.

Su libro *Une école de théologie: Le Saulchoir* (1937) se incluyó en el índice de Libros Prohibidos por un Decreto del Santo Oficio (1942). En consecuencia, fue destituido de su cargo y residió en el convento parisino de Saint-Jacques, donde escribió sus mejores obras medievalistas: *La théologie comme science au XIII siècle* (1943), *Introduction à l'étude de Saint Thomas* (1950) y *La théologie au XII siècle* (1957). De 1946 a 1952, fue profesor de la École Pratique des Hautes Études de la Sorbona. Nombrado profesor en Le Saulchoir (ahora en París), trabajó sobre temas de teología del trabajo, de la creación y de la espiritualidad de los sacerdotes obreros. En 1954 fue apartado de su cátedra de Le Saulchoir y pasó a residir en el convento de Rouen.

Firmó la 'Llamada de Estocolmo', participó en el 'Movimiento por la Paz', asistió con Roger Garaudy a diferentes diálogos cristiano-marxistas. Fue colaborador de las revistas *La Vie Intellectuelle*, *Sept*, *Révue des Sciences Philosophiques et Théologiques* y *Bulletin Thomiste*. Fue uno de los teólogos 'recuperados' por y para el Concilio Vaticano II, y asistió a la magna asamblea como perito teológico de Mons. Claude Roland, obispo de Madagascar. Fue inspirador del 'Mensaje del Concilio al Mundo'.

No hay teología al margen de la historia, como no hay teología al margen de la fe. Chenu tuvo diferentes maestros, aunque Tomás de Aquino, al que consagró varios estudios de primera línea, fue su maestro definitivo. Inscrito en una tradición tomista, sabía bien Chenu que una tradición puede matar al maestro si no es autocrítica. Por eso la Escuela de Le Saulchoir sobresalió entre otros tomismos que habían elevado al maestro a las alturas creyendo que había resuelto los problemas de

todos los tiempos. Aquella Escuela teológica ubicó –quizá como nunca antes se había hecho– a Tomás de Aquino en su tiempo y en su momento.

2.1.1 En el plano teológico

En el plano teológico se encuentra con la enorme influencia del P. Billot, profesor de la Gregoriana y enseguida elevado al cardenalato por Pío X. Billot es para Chenu “teólogo de gran clase, pero encerrado en un sector de la teología, e ignorando enormemente los otros... Su intelectualismo le hizo insensible a las vías irracionales del misterio de la fe..., y extranjero a los resultados de la historia...”. El otro personaje de sus años romanos es el P. Garrigou-Lagrange, renombrado profesor de filosofía, teología fundamental y teología espiritual en el Angelicum. Siendo un maestro cuyas conferencias eran siempre seguidas con enorme éxito por un numeroso público joven, Garrigou-Lagrange no solamente le dirigió la tesis de doctorado, sino que quiso hasta el final tenerlo a su lado como profesor adjunto presionando a los superiores para que permaneciese como profesor del Angelicum. Pero Chenu optó por otro camino. Seguramente fue doloroso y violento decir al reconocido maestro que su elección era volver a Le Saulchoir, en aquel momento en vías de restructuración del equipo de profesores. A lo largo de sus años en el Angelicum, Chenu había percibido en Garrigou-Lagrange “un hombre de dos piezas: el maestro de espiritualidad y el metafísico”, “demasiado metido en Aristóteles y demasiado poco en el evangelio y en la historia”, dirá más tarde, y “cuya teología corría el riesgo de ser solamente una metafísica sagrada”.

Ser historiador en Le Saulchoir no equivalía a ser un ‘documentalista’. Lo que Chenu buscó en la historia no era documentación, sino inspiración, pero inspiración creadora. No se le escapó esta sabia intuición: “la vuelta a la Iglesia primitiva

es una contestación de la Iglesia constantiniana”. Por eso la memoria es siempre subversiva. Por eso valía la pena “volver sobre Santo Tomás”.

La Sociedad Tomista de Le Saulchoir estaba integrada por Mandonnet, también por Jacques Maritain, aunque este último, a diferencia de Etienne Gilson, se sentía más en la línea romana. Chenu se sintió más cercano a Gilson, que tras la guerra había publicado un libro sobre Santo Tomás “que sería el instrumento de trabajo de toda una generación”. La amistad de ambos –Gilson y Chenu– fue creciendo con el tiempo hasta el punto de que tras la fundación, en 1928, del *Instituto de Estudios Medievales* en Toronto (Canadá de lengua inglesa) por E. Gilson, este sugirió al gobierno francés que pidiese al P. Chenu fundar otro en Montreal, en el Canadá de lengua francesa.

2.1.2 Teólogo de la historia

Difícilmente Chenu podría haberse marginado del sentido de la historia habiendo tenido tres mentores que le aportaron una riqueza sin la que no hubiera sido el que fue: Gardeil, Mandonnet y Lagrange. Gardeil, al que tanto ponderó, le ofreció la categoría del “dato revelado”, imprescindible para cualquier intento serio a la hora de hacer teología; Mandonnet le inspiró el amor a la historia pura; y Lagrange le brindó el método histórico para aplicarlo, ahora ya no a la Biblia, sino a la misma teología y a la investigación de la figura de Tomás de Aquino.

Para el Chenu de los 40 y 50 se estaba asistiendo a “una nueva sensibilidad de la realidad de la historia”. Inclusive llegará a hablar del nacimiento de una “teología de la historia”, donde ya nada es ajeno a la historia. La teología y la espiritualidad no son independientes de las corrientes de pensamiento, y es que “la materia misma de la vida espiritual es ‘histórica’, y por depender de una historia sagrada, no puede(n) dejar de ser histórica(s)”.

2.1.3 Teólogo de las cosas terrenas, abierto al mundo

Tras la condenación, apartado de Le Saulchoir, Chenu reside en el convento parisino de Saint-Jacques. Tras veinte años de enseñanza, su vida toma un nuevo y decisivo giro que percibirá como “gracia de Dios”. Es el momento de completar y preparar para la publicación viejos estudios, notas y apuntes de clase, comentarios nuevos ante nuevos acontecimientos. En estos años aparecen, entre otros estudios de menor calibre, las siguientes obras científicas de extraordinario valor histórico: *La teología como ciencia en el siglo XIII* (1943; la 1ª edición era de 1927), *Introducción al estudio de Santo Tomás de Aquino* (1950) y *La teología en el siglo XII* (1957), que le convierten en uno de los más reputados medievalistas del siglo XX. Pero más allá de sus publicaciones sobre la Edad Media –y ahora liberado de las urgencias académicas–, Chenu lleva al terreno de la pastoral una teología largamente reflexionada. Se trata de una teología de las realidades terrenas, que tiene que ver con el tiempo y la historia, pero también con la misión y el sacerdocio, con la materia y con el trabajo. Y que inspira, en cierto sentido, afirmaciones del Vaticano II.

2.1.4 Las realidades terrenas

Tras su expulsión del convento de Saint-Jacques por el *affaire* de los sacerdotes obreros, Chenu reside en Rouen aunque se le permiten visitas esporádicas a París para animar a grupos a los que tanta dedicación y solicitud ha demostrado. Ahora es el momento de la publicación de otro de los temas teológicos que desde hacía años estaba centrando su interés: *la teología y la espiritualidad de las realidades te-*

rrenas. En realidad Chenu había tomado en serio, hasta las últimas consecuencias, la **encarnación**² del Verbo.

2.1.5 Teología inspiradora del Concilio Vaticano II

Quizá las premisas para entender la obra de Chenu estén puestas en el Vaticano II. Su participación en el Concilio fue eficaz, a pesar de las ‘sospechas’ que durante las sesiones conciliares despertaba todavía en muchos. A diferencia de Congar y Rahner, por ejemplo, que fueron totalmente rehabilitados, Chenu nunca gozó del reconocimiento en las altas esferas romanas. En realidad entró en el Concilio por la “puerta pequeña como teólogo de un Obispo de Madagascar”.

En suma, del pensamiento teológico de Chenu nace la verdadera inteligencia de una praxis eclesial. Al afirmar que la inteligencia es verdadera dentro de una praxis eclesial, me refiero a la responsabilidad de creer en Jesús, en el mundo y en la historia, y que esta responsabilidad es un para el otro, y ella se encarna en cada contexto cultural, en cada persona, en cada familia, en cada sociedad y sus estructuras económicas y políticas. Cabe preguntarnos si la inteligencia de la praxis eclesial nos hace responsables como creyentes, capaces de transformar el mundo y la historia, en el contexto donde nos encontremos. Los hombres y las mujeres que siguen a Cristo, inmersos en el devenir histórico, son los medios actuantes que dan testimonio del Dios vivo, y muestran que vale la pena creer en el Dios de la vida cristiano, y que creer en él transforma todo nuestro ser inteligente, moral, psicológico y espiritual, y ello se ve claramente en nuestra forma de vivir en la comunidad cristiana, al ser testigos del Evangelio encarnado en las entrañas de la historia.

2 Ver definición de este concepto en el Glosario al final del capítulo.

2.2 Ley de encarnación

La *encarnación*, punto central de nuestra fe cristiana, es el *encuentro* cercano de Dios con nosotros, dentro de una **economía** de **historia** de **salvación**³:

Pero al llegar la plenitud de los tiempos⁴, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para rescatar a los que se hallaban bajo la ley, y para que recibiéramos la filiación adoptiva. La prueba de que sois hijos es que Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama: ¡Abbá, Padre!, de modo que ya no eres esclavo, sino hijo; y si hijo, también heredero por voluntad de Dios (Gal 4:4-7).

El misterio de la encarnación habla claramente del encuentro definitivo de Dios Padre por medio de su Hijo con el hombre y su historia:

Dispuso Dios en su sabiduría revelarse a Sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad, mediante el cual los hombres, por medio de Cristo, verbo encarnado, tienen acceso al Padre en el Espíritu Santo y se hacen partícipes de la naturaleza divina⁵.

Y así, gracias a la humillación y abajamiento de Dios Padre, a nuestra condición criatural, por medio de su Hijo, hemos sido introducidos por Cristo “en sus rela-

3 Ver definición de estos últimos tres conceptos en el Glosario al final del capítulo.

4 Esta expresión designa la llegada de los tiempos mesiánicos o escatológicos que dan cumplimiento a una larga espera de siglos, como quien colma finalmente una medida (cf. Mc 1:15; Hch 1:7+; Rom 13:11+; 1 Co 10:11; 2 Co 6:2+; Ef 1:10; Hb 1:2, 9:26; 1 P 1:20. *Biblia de Jerusalén*, 1669 (nota al pie).

5 Concilio Vaticano II, Constitución Dogmática Dei Verbum, no. 2.

ciones filiales con el Padre, en el Espíritu Santo” (Rom 8:9; Gal 4:6s)⁶. Cristo, al abandonar su condición divina, emprende el camino de habitar entre nosotros, el cual habla por sí mismo de la “revelación de Cristo en la carne (1 Tim 3:16) y claramente se presenta como epifanía (2 Tim 1:10; Tit 2:11, 3:4)”⁷, es decir, manifestación, **revelación**⁸ de forma directa, un *encuentro cara a cara*, sin intermediarios, entre Dios y el hombre. Es aquí donde se da, espacio-temporalmente,

...la apertura y capacidad del ser humano para escuchar la palabra que Dios le dirige en la historia; y al mismo tiempo le ayuda a superar los límites y dificultades que le impiden el encuentro con el misterio trascendente, que se ha revelado definitivamente en Jesús de Nazaret, el Señor⁹.

Por tanto, la plenitud de la revelación, manifestada en el misterio de la encarnación, Dios hecho hombre en Jesús de Nazaret, quiere resaltar la dimensión fundamental de *encuentro definitivo* que tiene ésta dentro de la historia de la salvación. Si damos una mirada a los dos testamentos (A.T. y N.T.) veremos que Dios siempre *va al encuentro*: elige gozosamente a su pueblo, Israel; hace una *Alianza* con los israelitas; y siempre a través de la historia, está en una comunicación y encuentro constante:

Dios revela su nombre (Éx 3:13-15, 6:2-9), deja brillar su rostro (Núm 6:25-26; Sal 30:17, 79:4), pronuncia su palabra poderosa y creadora (Dt 6:4-9; Sal 32:6, 118:25; Sab 9:1; Is 55:10-11; Jer 15:16), para invitar al hombre, como ser individual y como miembro de una comunidad, al encuentro personal con

6 Müller, “Artículo de Encarnación”, 235-238.

7 Ibid., 236.

8 Ver definición de este concepto en el Glosario al final del capítulo.

9 Müller, “Artículo de Encarnación”, 235-238.

él en un diálogo (Éx 33:11; Bar 3:38), que perdona y que salva, que mantiene la esperanza del cumplimiento de la promesa que sostiene todo el A.T.¹⁰

En cuanto al N.T. y a la persona de Jesús el Cristo, descrita por los cuatro evangelios, los Hechos de los Apóstoles, las Cartas Paulinas, las Cartas Católicas y el Apocalipsis, revelan la imagen del Dios invisible (2 Cor 4:4; Col 1:15) en cuanto *kénosis* y epifanía. Esta imagen revelada en la persona del Verbo encarnado concreta la experiencia de encuentro definitivo de Dios para con el hombre (1 Jn 1:1-3), y en este encuentro es donde se nos revela el rostro misericordioso del Padre, en Jesucristo, que es “la Palabra definitiva del diálogo de Dios con el hombre”¹¹.

En este orden de ideas, el texto evangélico que explicita y describe con mayor claridad la encarnación como encuentro, es el evangelio de Juan. Veamos: Cristo es el *logos* eterno junto al Padre y es personalmente Dios (Jn 1:1): “*Y la Palabra se hizo carne (sarx)* y es hombre entre los hombres sin deponer su ser divino (Jn 1:14; 1 Jn 1:1). Así, todo el mundo debe confesar que el Hijo de Dios ha venido en carne¹² (1 Jn 4:2s; 2 Jn 7)”¹³. Más todavía, ese Cristo por el Espíritu Santo nos conduce a un encuentro definitivo con el Padre:

Y el Espíritu de la verdad, que permanecerá siempre junto a nosotros (Jn 14:16) recordando todo lo que Jesús enseñó (Jn 14:26), dando testimonio de

10 Ibid., 376.

11 Ibid., 376.

12 La “carne”, designa a la humanidad en su condición de debilidad y de mortalidad (Gn 6:3; Sal 56:5; Is 40:6-8; Jn 3:6, 17:2). Al revestirse de nuestra humanidad, la Palabra de Dios ha asumido todas sus debilidades, incluida la muerte (Fil 2:6-8). *Biblia de Jerusalén*, 1547 (nota al pie).

13 Müller, “Artículo de Encarnación”, 236.

él (Jn 15:26), nos conducirá a la verdad plena (Jn 16:13) cuando en el encuentro definitivo, cara a cara, la luz del misterio de Dios ilumine nuestro misterio personal y el enigma de la historia humana (1 Cor 13:12)¹⁴.

Por consiguiente, la finalidad del Nuevo Testamento busca poner de manifiesto la *plenitud del encuentro de Dios para con el hombre, dado en Cristo Jesús, Palabra de Dios hecha carne, que sale de sí, para darse a nosotros y lograr nuestra salvación.*

La revelación, comprendida como *encuentro* entre Dios y el hombre, en la historia por la Palabra, es el “lugar teológico” donde Dios *significa* en la *historia* humana; es decir, es el milagro donde acontece la *humanización de Dios* y la *ascensión del hombre* a la vida divina. Mediante este encuentro entre Dios y el hombre, dado en la encarnación, Dios testifica que:

...la revelación cristiana no consiste primariamente en la comunicación de un saber, sino en la autocomunicación de Dios mismo como misterio incondicionado, que se manifiesta al hombre en un encuentro personal e histórico, como don totalmente libre y gratuito.¹⁵

Por tanto, en este horizonte de encuentro y revelación plena de Dios en la historia humana, el misterio de la encarnación invita al hombre a entrar en un diálogo profundo de escucha y apertura, permitiendo así que la Palabra de Dios se encarne en las palabras humanas y en el curso de su historia. La plenitud de este diálogo profundo de Dios para con nosotros es Jesús, quien con sus palabras, acciones, vida, muerte y resurrección, “nos ilumina el misterio de Dios y el misterio”

14 Ibid., 376.

15 Ibid., 378.

rio del hombre. Y en él, revelador de Dios y del hombre, se da por antonomasia el ámbito singular y definitivo del encuentro del hombre con Dios”¹⁶.

Así pues, la plenitud de la revelación de Dios en Cristo es un diálogo cercano entre Dios y el hombre, es el encuentro que proclama la *Buena Noticia*¹⁷ de Dios para con nosotros (Mc 1:14-15), y esta buena noticia de la fe cristiana es la invitación de Dios al hombre a fundar la propia existencia en el *encuentro* con la persona de Cristo. El cristiano no cree en un Dios lejano, etéreo o anónimo, “sino en un Dios que sale al encuentro del hombre en Jesucristo”¹⁸. Este encuentro con Jesús implica una aceptación vital de sus palabras y hechos, de su vida-muerte-y-resurrección, que transforman mi vida y la vida de quienes creen en él. Y este acontecimiento es, para cualquier hombre o mujer,

...un encuentro personal con la revelación cristiana y tiene lugar en una comunidad creyente, que mantiene la fidelidad a la Palabra de Dios que resuena en su seno a través del tiempo. Esta comunidad eclesial es la mediación

16 Ibid., 378.

17 Transcripción de una palabra griega (Evangelio) que significa “Buena Nueva”; es la venida, en la persona de Cristo (Mc 1:1), del reinado de Dios (1:14-15; Mt 4:23), que va a remplazar al de Satán (Mt 4:17), causa de todos los males que se abaten sobre el mundo. Después de Cristo, sus discípulos proclaman el Evangelio al mundo entero (Mc 13:10, 14:9). Creer en el evangelio exige arrepentimiento (Mc 1:15) y renuncia (Mc 8:35, 10:29). Predicada primero, y luego puesta por escrito poco a poco, esta Buena Nueva ha quedado fijada en nuestros cuatro evangelios canónicos. En el A.T. la palabra Evangelio se encontraba en Isaías 40:9-11, 52:7 y 61:1. Estos textos del profeta Isaías muestran cómo “el Señor llega con poder a pastorear su rebaño”; “ya Reina tu Dios”; “el Espíritu de Dios está sobre Mí” (Biblia de Jerusalén, 1471 [nota al pie]).

18 Jiménez Ortiz, “Artículo de Encarnación”, 378.

histórica del encuentro con Dios y el ámbito humano donde se concretiza la responsabilidad de la fe al servicio de todos los hombres¹⁹.

Más todavía, esta dimensión personal y comunitaria de la encarnación en los sujetos creyentes no solo da testimonio del Dios vivo en medio de la comunidad, sino que la fe habla un proto-lenguaje que se abre hacia una “comprensión mutua”, hacia una proximidad para con el Otro, donde la trascendencia del yo sale de sí y se da hacia los demás, proclamando así la Buena Noticia con hechos y palabras a ejemplo de Jesús Verbo encarnado, quien comunica al hombre la voluntad del Padre para con nosotros: “Dios quiere la vida en plenitud para todos y actúa ya para realizar este proyecto en nuestra historia; para la realización de este proyecto es decisivo que hombres y mujeres se conviertan a esa novedad y colaboren responsablemente”²⁰.

La encarnación comprendida como encuentro definitivo entre Dios y el hombre, “tiene un alcance fundamental para el análisis de las relaciones Dios-mundo”²¹. Si analizamos estas relaciones Dios-mundo desde la encarnación, veremos que:

...el encuentro de Dios en la Iglesia, la palabra, el sacramento y la gracia tienen desde la encarnación del Logos un carácter de referencia al mundo. El mundo con su historicidad y materialidad no nos separa sino que nos vincula a Dios. La creación con su apertura y receptibilidad de Dios se convierte por la encarnación en un medio radical de gracia para el hombre²².

19 Ibid., 378.

20 Espeja, *Jesucristo. Ampliación del horizonte humano*, 35.

21 Müller, “Artículo de Encarnación”, 237.

22 Ibid., 237.

Por eso, precisamente, el misterio de la encarnación lleva a plantearnos nuevamente la pregunta que orienta esta reflexión ¿Crear en el Dios cristiano vale la pena? ¿Y esta experiencia de fe encarna en la vida humana algún tipo de responsabilidad para con el otro? Lanzarse a construir una respuesta a esta pregunta nos invita a reflexionar profundamente sobre nuestra fe y nuestra espiritualidad cristiana, su sentido en el mundo y en la historia, e ir tras las huellas de la humanidad creyente que da testimonio del Dios vivo en el mundo. Y es además innegable el hecho de que esta experiencia profunda del Dios vivo cristiano en nuestras vidas funda y encarna una responsabilidad para con el otro, hablando así del amor, la misericordia, la justicia y demás valores evangélicos que comunican claramente que aún vale la pena creer y seguir a Jesús, el Señor, en nuestros días.

La construcción de esta respuesta se apoya en el pensamiento teológico de Fray Marie-Dominique Chenu, O. P. Sus doctrinas desarrollan la economía de la salvación, la encarnación. Ellas parten de una visión antropológica que trata de comprender al ser humano desde su esencial dimensión trascendente, arraigada en el mundo y en la historia. El punto de partida teológico de Chenu son las realidades terrenas de las que él hace parte como creyente, entre las cuales enfatiza la presencia de la Iglesia en el mundo y la teología de los signos de los tiempos²³. El hilo conductor de su quehacer teológico es la Sagrada Escritura y el Misterio de la Encarnación. Este quehacer teológico de Chenu se explicita y desarrolla de forma más elaborada bajo la “Ley de encarnación, la encarnación continua, los signos de los tiempos, la ortodoxia y la ortopraxis”²⁴.

23 Franco, *Marie-Dominique Chenu*, 6.

24 *Ibid.*, 7.

El horizonte teológico planteado por Chenu habla claramente del encuentro entre Dios y el mundo, donde el cristiano, gracias al misterio de la encarnación, tiene la firme esperanza de que todo lo que hace parte de lo humano es materia de gracia. Y en este sentido, su fe viva, que se responsabiliza por el otro, es la encarnación continuada en el mundo y en la historia, que permite abrir nuevos horizontes de sentido en una realidad desesperanzada e instalada en seguridades temporales. Los hombres y las mujeres que siguen a Cristo, inmersos en el devenir histórico, son los medios actuantes, que hacen posible y visible que vale la pena creer en el Dios cristiano de la vida, y que creer en él transforma todo nuestro ser inteligente, moral, psicológico y espiritual; y ello se ve claramente en nuestra forma de vivir en el mundo, abiertos a una comprensión mutua, para ser testigos del evangelio en las entrañas de la historia.

2.3 Encarnación como comunicación

Para Chenu, la encarnación entendida como comunicación, dentro del lenguaje humano de la fe, es sencillamente “encarnación de Dios: encarnación de la Palabra de Dios dentro de las palabras humanas de la Escritura, y Encarnación del Hijo de Dios en una naturaleza humana, en un diálogo consustancial con la humanidad”²⁵. Por tanto,

...esta comunicación, dentro del misterio y la luz de la fe, adquiere una densidad humana inaudita desde el momento en que se centra, de un modo más preciso, sobre la iniciativa desconcertante que Dios ha tomado, de realizar este diálogo según un plan –una “economía”, dicen los Padres Gri-

25 Chenu, *¿Es ciencia la Teología?*, 36.

gos— cuyo eje lo constituye una encarnación: para realizar esta comunión, en efecto, Dios no nos ha hecho subir a su lado en un paraíso supraceleste, sino que es Él quien desciende bajo forma humana. Más concretamente: el Padre, para realizar nuestra adopción divina, envía a su propio y único Hijo, en el que encontraremos, como al alcance de la mano, una vida divina completamente humanada. La comunión se realiza valga la expresión, de hombre a hombre. A través del Hijo, Dios hombre nacido de mujer, tenemos acceso al Padre. Es precisamente dentro de esta economía que mi fe encuentra su objeto, que es Dios mismo...²⁶

De lo anterior, Chenu describe claramente el carácter comunicativo de la encarnación, es decir, que Cristo, el “hombre enviado a los hombres”²⁷, comunica a la humanidad por medio de sus palabras y obras al Dios-con-nosotros que viene a darnos gratuitamente vida en abundancia.

Ahora bien, al tomar la encarnación como eje de comunicación definitivo de Dios Padre con nosotros, Chenu nos orienta a analizar también de forma directa la encarnación de la Palabra de Dios en la historia de cada sujeto creyente, en la historia de la Iglesia y del mundo. Por tal razón, es pertinente constatar en nuestra historia concreta si ese eje comunicativo de la encarnación de Dios Padre en el Hijo continua siendo en nosotros “expresión humana de la Palabra de Dios”²⁸. Para dar paso a este análisis, es pertinente desarrollar el tema de la comunicación humana, dentro de la Historia de la Salvación.

La comunicación nos sitúa ante una realidad humana inteligente, capaz de crear códigos lingüísticos a cualquier nivel o circunstancia, para lograr comu-

26 Ibid., 35.

27 Concilio Vaticano II, Constitución Dogmática Dei Verbum no. 5.

28 Chenu, *La fe en la inteligencia*, 332.

nicarnos. Por esta razón, la comunicación es parte constitutiva y capital en el hombre, y gracias a esta aptitud, el ser humano es un ser capaz de relacionarse con su entorno de manera existencial. Por ello el hombre no puede prescindir de la comunicación, porque esta le permite crecer en todos sus aspectos: intelectual, psicológico, moral y religioso. En efecto, la comunicación ha estado siempre presente en la historia, permitiendo al ser humano desarrollarse plenamente como sujeto, inmerso dentro de una cultura o sociedad.

Hoy por hoy, la comunicación es instantánea e inmediata, las distancias y fronteras a este nivel ya no son una dificultad para el hombre porque gracias al desarrollo de sus medios de comunicación vive en una aldea global. El mundo de hoy es un mundo profundamente orientado por los medios de comunicación, que ya no son un mero signo de progreso, sino una “exigencia mayor de evolución, en el orden social, cultural, psicológico y espiritual, ya que abarcan no sólo el terreno específico de la palabra o de la imagen, sino todo el ámbito del obrar humano y de las realidades relacionales que lo determinan”²⁹. Por esta razón, la fe y la teología están llamadas a entrar en diálogo constante con el fenómeno de la comunicación y la forma en que ella influye en las diferentes disciplinas, desde un punto de vista antropológico.

En este diálogo entre la fe y lo que ella comunica, vale decir que la teología, entendida clásicamente como “el estudio sobre Dios”, ya no se orienta a buscar a Dios en sí mismo apartado del hombre y de su historia, sino que intenta abrir el horizonte Dios-mundo desde el misterio de la encarnación, donde Dios se comunica y guarda una estrecha relación con el hombre y la creación. Ir tras las huellas de la fe y el amor de Dios en medio de la historia nos dice claramente que el Dios cristiano es un Dios real y visible en medio de la comunidad creyente. En

29 Carnicella, “Artículo: Comunicación”, 193.

este sentido, el hombre y la mujer que creen en el Dios cristiano de la vida hacen que la fe, la esperanza y la caridad cristianas no sean dimensiones abstractas o vagas, sino visibles y reales. Por consiguiente, la encarnación es la comunicación directa de Dios con el hombre; es el misterio teándrico de la palabra de Dios que Chenu resalta como principio económico comunicativo de salvación de Dios Padre con la humanidad y su historia. Por tanto, quiso Dios revelarse por medio de su Hijo, que se hizo carne y habitó entre nosotros y nos hizo partícipes del misterio inagotable, Dios uno y trino.

En efecto, si entendemos la encarnación como una estructura de base, comunicativa, debemos hablar de emisores y receptores. El emisor es Dios Padre, que se comunica por medio de su Hijo (Jn 1:1-3)³⁰ con el Espíritu Santo (Ef 2:18) emitiendo un mensaje o una revelación a los receptores. Y los receptores son los hombres y las mujeres que escucharon este mensaje de la Buena Noticia de salvación (2 P 1:4), la acogieron y cambiaron su realidad personal, en medio de un contexto histórico determinado.

A través de la historia, el misterio de la encarnación se ha entendido y comunicado por parte de sus receptores (apóstoles, sucesores, padres de la iglesia, fieles, etc.) de muchas formas, hasta lograr estructurarlo como mensaje emitido en contenidos de fe, y difundirlo así a través del tiempo como expresión de la dimensión histórico-salvífica definitiva de la relación de Dios Padre con nosotros. Hablar de la encarnación del Hijo, como comunicación, nos introduce en una reflexión teológica que tiene sentido vital e histórico para nosotros, a la luz de la fe, por cuanto la revelación dada y comunicada por el Verbo hecho

30 El A.T. conocía el tema de la Palabra de Dios y el de la Sabiduría, que existía en Dios antes del mundo (cf. Pr 8:22ss; Sab 7:22ss), por la que todo fue creado, enviada a la tierra para revelar aquí los secretos de la Voluntad Divina (*Biblia de Jerusalén*, 1505 [nota al pie]).

carne “no es fin en sí misma, sino que quiere ser transmitida a todos los hombres y mujeres de todos los tiempos”³¹.

Cabe resaltar que la encarnación comunica al hombre el amor de Dios Padre para con él. Por eso genera una inquietud en el hombre y lo lleva a dar una respuesta, ya sea negativa o positiva; en nuestro caso, la respuesta de fe y el testimonio del hombre y la mujer creyentes. Por otra parte, la inquietud en el hombre creyente por conocer a Dios es un acto netamente personal y libre que le permite tener una percepción propia de Él. Este acercamiento voluntario del ser humano al ser Divino y del ser Divino al ser humano, genera un diálogo cercano entre Dios y el hombre, donde se revela “lo que Dios expresa de sí mismo, (...) de su presencia en la vida del mundo, en mi propia vida”³².

Cuando entablamos este diálogo personal con Dios, se nos hace evidente que necesitamos un lenguaje, “El diálogo del hombre con Dios necesita palabras”³³. Veamos un ejemplo muy sencillo: la gracia infusa - el Espíritu Santo - ilumina la inteligencia del hombre para enriquecer su relación con Dios y con los demás, y le encauza hacia un lenguaje propio de comunicación con Él. Este lenguaje es único y profundo, “es encarnación de luz a través de palabras humanas”³⁴. En definitiva, el creyente construye entonces, por motivación expresa del Espíritu Santo, un diálogo divino-humanado; es decir, sus palabras y obras son la expresión humana de la Palabra de Dios en la historia, que le permite mantener una relación cercana e inteligente con los otros y la creación, hallando así el verdadero sentido de su fe y de su libre voluntad de creer.

31 Carnicella, “Artículo: Comunicación”, 194.

32 Chenu, *La fe en la inteligencia*, 8.

33 Chenu, *La fe en la inteligencia*, 11.

34 Chenu, *La fe en la inteligencia*, 11.

Como creyentes, hoy nos encontramos en una coyuntura histórica en la cual la humanidad nos pide a gritos ser hombres y mujeres nuevos; hombres y mujeres que en la familia, en la economía, en la estructura social, en la política y en la cultura, entablemos un diálogo humano y solidario, donde seamos símbolo de un “cristianismo que está dentro del tiempo. [De un cristianismo que] Está ligado a la historia”³⁵. Sin duda, el Evangelio, Palabra de Dios encarnada en la historia humana, comunica la plenitud de la salvación, es decir, hace visible y real la presencia de Dios en la vida de hombres y mujeres, otorgándole así al mensaje divino una dimensión humana y cercana.

Precisamente porque el Evangelio posee consistencia en el mundo y en el hombre, hace al hombre carne y sangre de este evangelio, entiéndase que habla humanamente la Palabra de Dios, llevando de esta forma al extremo lógico la iniciativa de Dios, hablando, pensando humanamente. La teología encarna el pensamiento de Dios en una construcción de la inteligencia³⁶.

Con esto, señalamos la función que corresponde a la teología siguiendo las huellas de la fe: hacer posible “la presencia en mí del testimonio del Espíritu”³⁷, que se da a través de la comprensión de la Palabra. Y es así como “la fe y la teología de la fe, toman cuerpo en una entrega personal de espíritu a espíritu, en la que el asentimiento está provocado, en mí, bajo el influjo de la gracia, por una voluntad de salvación”³⁸.

35 Chenu, *El evangelio en el tiempo*, 105.

36 Chenu, *La fe en la inteligencia*, 274.

37 Chenu, *¿Es ciencia la Teología?*, 39.

38 Chenu, *¿Es ciencia la Teología?*, 39.

Por tanto, la historia humana queda transfigurada y transformada por el misterio de Dios que se hace *presente*, “no sólo como divinidad trascendente, sino como humanidad, desde el instante en que se hizo, él, también, el Eterno, personaje de la historia”³⁹. Es así como:

la economía temporal de Cristo es de esta forma leída, pensada, explicada, contemplada, en una teología que da allí las “razones”, trascendiendo los hechos en bruto. La Encarnación, incluyendo la Encarnación que se continúa en la Iglesia por medio del Espíritu, es la “vía” que conduce al Padre⁴⁰.

En este orden de ideas, podemos decir que la encarnación es comunicación directa al hombre por medio del Espíritu Santo, para promover el diálogo con Dios Padre, como camino hacia Él. Veamos un ejemplo de lo anterior. Gustavo Cerati, un cantante argentino, se expresó así en su canción *Puente*: “Adorable puente se ha creado entre los dos... Cruza al amor, cruza al amor por el puente. Usa el amor, usa al amor como un puente”. Si analizamos la letra de esta canción desde el misterio de la encarnación, evoca de una forma sencilla y directa la comunicación entablada entre Dios Padre y el hombre.

Sin embargo, este proceso de comunicación con “el Dios vivo” a través de la fe y el Evangelio no se da en nosotros como un simple pensamiento o concepto; se desarrolla en el ser humano gracias al don del Espíritu Santo, que acogido por nosotros con amor, es “encarnación de su luz en los tejidos del alma”⁴¹. Como lo expresa el Concilio Vaticano II en la constitución dogmática *Dei Verbum*, en el capítulo I, numeral 5, el Espíritu Santo:

39 Chenu, *La fe en la inteligencia*, 273.

40 Chenu, *La fe en la inteligencia*, 274.

41 Chenu, *La fe en la inteligencia*, 342.

...mueve el corazón y lo convierte a Dios, abre los ojos de la mente y da a todos la suavidad en el aceptar y creer la verdad. Y para que la inteligencia de la revelación sea más profunda, el mismo Espíritu Santo perfecciona constantemente la fe por medio de sus dones.

Una vez que la Palabra, la fe y la presencia de Dios se han encarnado en el hombre mismo, nace en él, como ser social, la necesidad de compartir esa experiencia de la encarnación en su cotidianidad con el otro. Desde que miro el rostro del otro, siento ese deseo⁴² por él (como diría Lévinas), es decir, siento responsabilidad para con él. En este sentido el ser humano no se concibe nunca como ser individual, necesita de las relaciones interpersonales en su diario desempeño y son estas relaciones las que, día a día, le dan la oportunidad de comunicarle a su prójimo el desarrollo de su experiencia humana y de fe, y de hacerle partícipe del gozo de la presencia salvífica de Dios en su vida. Esta labor,

...evidentemente, no puede ser una operación anónima dentro de una incorporación colectiva en la que Cristo, para divinizar a las personas, empezaría por disolverlas; es más bien una relación interna, de persona a persona, tal y como, irremisiblemente lo exige el amor. La comunidad divina de los hombres (y mujeres) en Cristo, en una comunidad de personas, por y dentro de una fe donde la libertad de cada uno no es solamente la condición elemental del encuentro, sino la ley deleitable de dos amores⁴³.

42 El deseo en “el yo (...) se reduce al !heme aqui! (me voici), en una transparencia sin opacidades, sin zonas pesadas, propicias para la evasión. !Heme aqui! como testigo de lo infinito, pero un testigo que no tematiza aquello sobre lo que da testimonio, y cuya verdad no es la de la representación, no es evidencia”. Lévinas cita el libro de Isaías: “!Heme aqui! Mándame” (Is 6:8). El “!Heme aqui!” significa “Mándame”, y esta no es una proposición (Lévinas, *Difícil Libertad*, 48).

43 Chenu, *¿Es ciencia la Teología?*, 37.

La maravilla comunicada por Dios Padre por medio de su Hijo, en el misterio de la encarnación, se eleva y realiza en el hombre y la mujer gratuitamente por el amor, “un amor que, como todo amor, sueña con una comunión”⁴⁴. Por tal razón, el hombre y la mujer creyentes desde su célula familiar, social y cultural, conforman comunidades que encuentran su razón de ser, en la búsqueda del bien común. Ahora bien, este bien común es el que debe fecundar los procesos familiares, sociales y culturales, orientándolos así hacia el perfeccionamiento humano a través de la socialización de las riquezas espirituales y de los beneficios materiales. En este proceso personal, familiar, social y cultural de humanización, vivido a la luz de la fe, se irradia la encarnación como comunicación salvífica actuante, vivida y comunicada por los creyentes entre sí, dando así fundamento a la vida divina, en medio de la historia humana, sin que se agote el misterio.

El cristiano, como parte de una sociedad o cultura así sea secularizada, no debe sentirse amenazado o avergonzado de vivir libremente su espiritualidad cristiana; por el contrario, su fe y la verdad trascendental que hay en ella, lo hacen un hombre libre, y esta libertad es el eco y la afirmación del Dios con nosotros, del cual damos testimonio. Todo esto manifiesta a quienes le rodean que “esta socialización (del misterio, de su fe) es materia e instrumento de Encarnación”⁴⁵.

El creyente, al interactuar con el prójimo, comunica al otro por medio de su fe lo que Dios Padre quiere para cada uno de nosotros (la salvación) y, de este modo, le da un sentido histórico a su relación con Dios. Si la encarnación no asume la realidad social del ser humano, si la desconoce y se centra en “santificar al individuo sin santificar al hombre social, es un trabajo vano”⁴⁶, un desacierto,

44 Chenu, *¿Es ciencia la Teología?*, 38.

45 Chenu, *El evangelio en el tiempo*, 339.

46 Chenu, *El evangelio en el tiempo*, 339.

un error; es “una incoherencia en la economía de la salvación; es consentir implícitamente el fracaso de la Encarnación”⁴⁷.

La encarnación se expresa entonces en una cristiandad renovada. Una cristiandad que se transforma con el pasar de los tiempos promoviendo nuevos sistemas de socialización. Una cristiandad que requiere de un apostolado dinámico, contemporáneo, que evolucione conforme lo hace la misma sociedad, para fructificar en su identificación con el sentir y la espiritualidad de cada ser humano, como un “reino de Dios siempre joven en una humanidad siempre renovada”⁴⁸.

En consecuencia, nuestro apostolado se va dirigiendo hacia la comunicación continua del mensaje. Y es así como cada vez más nos vemos abocados a socializar en diversas y modernas formas nuestra experiencia de fe personal, con el objetivo de llegar a una feligresía dispersa, diversa, multitudinaria y en pleno crecimiento. Una sociedad que se perfecciona desde y hacia el ser individual y colectivo, y que a través del proceso social dignifica al hombre. La encarnación también se enfrenta a la dolorosa realidad del “abandono de clases enteras de hombres”⁴⁹ que han sufrido por la superposición de las formas sociales.

En suma, la encarnación como comunicación se hace vida en cada uno de los creyentes que hacemos parte de la Iglesia. Una Iglesia viva que está llamada hoy y siempre a continuar encarnando al Dios con nosotros, adaptándose a los diferentes ambientes sociales en procura de poder humanizar y divinizar a los individuos aun cuando para mejorar sus condiciones de vida, sea necesario

47 Ibid., 339.

48 Ibid., 83.

49 Ibid., 89.

enseñarles a ser críticos “contra los tejidos sociales”⁵⁰. La comunicación en la evangelización debe conocer las condiciones espirituales, laborales, familiares, físicas, etc., de las personas, adaptarse a los diferentes ambientes, y fomentar el crecimiento de conciencias sociales que propendan por el mejoramiento de estas condiciones por todos, con todos y para todos. He aquí la responsabilidad que encarna y comunica el sujeto creyente, en el mundo y en la historia.

2.4 Dios continúa hablando en la historia

La encarnación como comunicación se ha realizado en la historia en la medida en que Dios se ha revelado en ella, y ha ayudado amorosamente a la salvación de todo el género humano:

En consecuencia, por esta revelación Dios invisible (Col 1:15; 1 Tim 1:17) habla a los hombres como amigos, movido por su gran amor (Ex 33:11; Jn 15:14-15) y mora en ellos (Bar 3:38), para invitarlos a su comunicación y recibirlos en su compañía⁵¹.

Esto nos da a entender que el hombre y la mujer son los destinatarios directos frente a los cuales Dios Padre, por medio de su Hijo en el Espíritu Santo, se expresa con gestos y palabras, es decir, habla con ellos cara a cara.

Por consiguiente, el Dios cristiano de la vida no se devela como una simple creencia religiosa que no tiene lugar en la historia; por el contrario, él mismo

50 Chenu, *El evangelio en el tiempo*, 89.

51 Concilio Vaticano II, Constitución Dogmática *Dei Verbum*, no. 2. Las negrillas son mías.

está siempre presente en ella. La revelación cristiana no promulga que el ser humano debe desligarse y negarse a las condiciones propias de su naturaleza si quiere encontrar la salvación; no se trata de mantener al cristiano ajeno al ambiente, apartándolo de todo entorno “pagano y perverso”⁵², ni de “crearle un ambiente artificial”⁵³. Debe aprovecharse el ambiente actual, su realidad cotidiana, personal, familiar, social, política y profesional, entre otras, entendiendo como Iglesia que el realismo de la encarnación tiene que darse a través de la sustancia humana. En palabras de Chenu: “la cuestión es de sustancia humana, en la que la Encarnación tiene que realizarse, porque la Encarnación debe salvar a todo hombre”⁵⁴. Acrecentando su fe, y ejerciendo una “acción católica” en el mundo: “La Acción Católica es la restauración de este sentido apostólico en el alma cristiana”⁵⁵. Es así como la “acción católica”⁵⁶, en resumidas cuentas, es la renovación del apostolado eclesial por medio del Espíritu Santo, actuando en nosotros y salvando la historia. De este modo entenderemos que Dios continúa hablando en nuestros días.

Todo lo anterior significa que hoy y siempre, el sujeto creyente, inmerso en el espacio y en el tiempo,

52 Chenu, *El evangelio en el tiempo*, 90.

53 Chenu, *El evangelio en el tiempo*, 90.

54 Chenu, *El evangelio en el tiempo*, 90.

55 Chenu, *El evangelio en el tiempo*, 91.

56 Es una forma de apostolado de los laicos dentro de la Iglesia Católica. Los laicos se asocian para anunciar el Evangelio en cualquier contexto, en especial en tiempos y espacios donde más se necesite. Este movimiento laical, fue fundado bajo la tutela del Papa Pío XI (entre 1922-1937 tiempo de pontificado).

Es la levadura metida de nuevo en plena masa. Es la vida divina que asume sin desperdicio toda la vida humana. Encarnación continuada, en el cuerpo místico de Cristo. Trabajo, negocios, empresas, profesiones, fábricas, oficinas: nada puede ser extraño a la vida cristiana. La civilización humana entera es terreno de cristiandad⁵⁷.

De esta manera, el hombre y la mujer creyentes no pueden prescindir de su humanidad, es a partir de ella que se eleva la vida del hombre y la mujer a lo sobrenatural. Si Cristo nos ha salvado asumiendo nuestra humanidad al encarnarse, en Él el hombre es “rescatado y divinizado”⁵⁸.

Pero en este orden de ideas, ¿no sería el cristianismo una religión cuya salvación no se halla en el progreso de la historia humana, porque, de ser así, la salvación quedaría privada de todo valor espiritual? Una respuesta a esta pregunta está en el misterio de la encarnación, Dios hace partícipe al hombre de su divinidad y comparte su humanidad: “El Verbo se hizo carne” (Jn 1:14)⁵⁹. Y al compartir nuestra humanidad, nos invita a ser agentes históricos de salvación en la historia:

...la fe cristiana no trata simplemente –como a primera vista pudiese pensarse– de lo eterno que queda fuera del mundo y del tiempo humano como cosa totalmente distinta de ellos; la fe cristiana trata más bien de Dios en la historia, de Dios como hombre⁶⁰.

57 Chenu, *El evangelio en el tiempo*, 91.

58 Chenu, *La fe en la inteligencia*, 12.

59 Chenu, *El evangelio en el tiempo*, 338.

60 Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, 35.

En consecuencia, es necesario recalcar, en materia creyente, que “la encarnación se da en el caso de la fe. Obra de conocimiento amoroso de Dios, la fe nace, crece y se manifiesta según ley y procedimientos del conocimiento humano –de sus fórmulas y todo lo demás–”⁶¹. Lo cual nos lleva a comprender de forma clara y distinta, que el “¡Realismo de la fe, es cierto, pero *realismo humano!*”⁶², dicho en otras palabras, nuestra fe es en todo momento y a cada instante, *humana*.

La siguiente frase resume la aceptación por parte de Dios de toda nuestra condición humana, sin restricciones, sin negar aspecto alguno de nuestra fragilidad, pero sin dejar de lado la dimensión divina que nos ofrece en nuestra realidad diaria: “Si Dios se encarna para divinizar al hombre, es preciso que asuma todo en el hombre”⁶³. Entonces sí, la encarnación se entiende como “el régimen de inserción terrestre de Dios, mediante el cual, todo recurso humano es materia de gracia en el tiempo y el espacio”⁶⁴. De esta manera, se evidencia que para promover la encarnación entre nosotros, es necesario identificar las dinámicas actuales del individuo, en su integralidad física y espiritual, en su ambiente cultural y social y de acuerdo a su entorno. Porque una fe aislada del mundo y de la historia, una fe sin espacio ni tiempo, una fe sin materia y existencia, una fe separada de la vida, habla de un cristianismo descarnado, sin horizonte, sin norte de salvación, en la cual sería vano que Dios Padre se hubiese encarnado en su Hijo Jesús, el Cristo, el Señor, quien vivió con nosotros, murió por nosotros y resucitó por nosotros:

61 Chenu, *La fe en la inteligencia*, 13.

62 Chenu, *La fe en la inteligencia*, 12.

63 Chenu, *El evangelio en el tiempo*, 338.

64 Chenu, *El evangelio en el tiempo*, 119.

La fe no es un acto intelectual como los demás: es sobrenatural; lo que no significa extranatural. Los elementos primarios y esenciales continúan siendo los realistas: lo formulario, la ortodoxia, el intelectualismo, carecen de sentido cuando no vienen a alimentar la percepción de la realidad de Dios, la comunión jamás saciada en el conocimiento que Dios posee de sí mismo⁶⁵.

Ahora bien, si seguimos las huellas del Dios-con-nosotros en la historia humana, cabría preguntarnos ¿cómo logra Dios hablar en la historia en definitiva a hombres y a mujeres? Parece obvio, para nosotros como creyentes, pero es pertinente recalcarlo una vez más: Dios Padre habla a hombres y a mujeres en definitiva, por medio de su Hijo, Jesús, el Cristo. Jesús no viene a definir formalmente quién es Dios Padre, no; la misión de Jesús es hablarnos, es revelarnos, con palabras y obras, el misterio del Dios sin-límites, el misterio inagotable del Dios cristiano de la vida; un Dios próximo, solidario, misericordioso y amoroso, que quiere salvarnos y hacernos sus hijos por medio del Hijo, y darnos vida en abundancia. Es así como Dios Padre habla a los hombres y mujeres en la persona de su Hijo Jesucristo (Heb 1:1-2; Rom 1:3; Gal 4:4)⁶⁶; porque por medio de Él, se autocomunica y encarna su amor (Mc 15:39; Tit 3:4). Él es el portador del Espíritu (Mc 1;10; Lc 2: 47). En suma, Jesucristo es verdaderamente la presencia de Dios entre los seres humanos, es el Emmanuel, es el Dios-con-nosotros (Mt

65 Chenu, *La fe en la inteligencia*, 13.

66 Después de los profetas, Dios envía un mensajero que ya no es un portavoz como los otros, es el “Hijo” (Mc 12:2-6; Rm 1:4+) (*Biblia de Jerusalén*, 1763 [nota al pie]).

1:22-24, 16:16)⁶⁷, que es palabra (Jn 1:14)⁶⁸, nube, morada, presencia viva en la historia humana, que se expresa en lenguaje humano, afirmando: “Soy yo. No teman” (Jn 6:20)⁶⁹. Este “Yo soy” joánico, “viene a ser el nombre o realidad de Dios mismo” (Jn 8:24-28; 18:15)⁷⁰.

Según la revelación bíblica que acabamos de ver, en los evangelios sinópticos, el evangelio de Juan, y algunas confesiones que hayamos en las cartas paulinas, tal y como las interpretó la tradición dogmática de la Iglesia, encontramos que ellas proclaman explícitamente la divinidad y la realidad de Dios para con los hombres, es decir, que:

-
- 67 A la confesión de la mesianidad de Jesús referida por Mc y Lc, Mt añade la filiación divina. Ver también, 14:33 comparado con Mc 6:51s. Ver Mt 4:3+ (*Biblia de Jerusalén*, 1448 [nota al pie]).
- 68 En Jn 1:14(b), la expresión “y puso su morada entre nosotros”, hace alusión literalmente a “su tienda” que, en el tiempo del Éxodo, simbolizaba la presencia de Dios (Ex 26:1+), presencia que se hizo manifiesta por la irrupción de la gloria de Dios en ella en el momento de su inauguración (Ex 40:34-35; Jn 1:14[c]). La gloria era la garantía de la presencia de Dios (Ex 24:16+). Ella misma no podía ser vista (Ex 33:20+). Pero se manifestaba a través de los prodigios realizados por Dios a favor de su pueblo (Ex 15:7, 16:7). Lo mismo sucederá con la Palabra encarnada, cuyos “signos” manifiestan la gloria (2:11+, 11:40) “en espera del signo” por excelencia de la resurrección (2:18-19; 17:5). También del mismo modo que la gloria de Dios se reflejaba en el rostro de Moisés después de la teofanía del Sinaí (Ex 34:29-35), así el rostro de Cristo resplandeció cuando aconteció la Transfiguración (similar a la teofanía del Sinaí [Mt 17+]), y sus discípulos pudieron ver así el reflejo de su gloria (Lc 9:32; 2 P 1:16-18) (*Biblia de Jerusalén*, 1547-1548 [nota al pie]).
- 69 La fórmula “soy yo”, literalmente “Yo soy”, evoca el Nombre divino (Ex 3:14-15) que reside en Jesús (8: 24+). Es en virtud de este nombre como Jesús puede vencer a las potencias del mal (18:5+), simbolizadas por el mar desencadenado (Mt 14:22+).
- 70 Espeja, *Jesucristo, una propuesta de vida*, 213.

...lo sobrenatural es una “encarnación” de lo divino; en caso contrario erramos el camino. Si para penetrar en el terreno de lo sobrenatural debe el hombre eliminar el contenido normal y sano de su vida, fracasa, ya que precisamente todo ese contenido humano es el que ha de ser elevado a lo sobrenatural y crecer desde ese punto de partida⁷¹.

En otras palabras,

...la ley de la encarnación en Cristo (nos hace caer en la cuenta de que) esta es también la ley de la encarnación de la vida divina, a lo largo de los siglos, en la Iglesia de Cristo. Todo hombre, con todos sus recursos y con todas sus obras, es asumido por la gracia⁷².

La revelación de Dios Padre en su Hijo Jesucristo, por medio del Espíritu Santo y la continuidad de la proclamación de la Buena Nueva de Salvación a través de la fe, expresada en obras y palabras por parte de los cristianos en comunión con la Iglesia, a lo largo de la historia, hasta hoy, nos muestra que Dios ha hablado, nos habla y continúa hablándonos, por medio de hombres y mujeres que han recibido la Buena Nueva de Salvación y la han acogido en su existencia: profetas, apóstoles, mártires, santos, obispos, presbíteros, consagrados, creyentes, entre otros.

De esta manera, la praxis cristiana, orientada sobre la praxis de Jesús y alimentada por el Espíritu Santo, es el testimonio de amor encarnado que Dios Padre incorpora en la humanidad, y esto nos hace caer en cuenta de que Él continúa hablándole, en esa mediación nuestra, a una humanidad agobiada y doliente, a una humanidad desesperanzada. Esta dinámica de la ley de encarnación o ex-

71 Chenu, *La fe en la inteligencia*, 12.

72 Chenu, *El evangelio en el tiempo*, 338.

perencia de Dios de cada uno de los creyentes que hacen parte de la comunidad cristiana, comunica, socializa y materializa el obrar de Dios y de su Palabra, y contribuye a fundar la vida divina entre nosotros. Y es aquí donde comprendemos desde la fe que “la ley de la naturaleza viene a ser la ley de la gracia”⁷³.

Enfatizando un poco más sobre lo dicho, la gracia de la ley de encarnación de la vida divina en nuestra historia es nada menos ni nada más que la real obra de Dios, con nosotros, y su real forma de amarnos y de salvarnos. Esto nos ayuda a comprender que el medio que Dios usa para amar, salvar y hablar en la historia humana, es Jesucristo, nuestro hermano. Por tal razón, “el cristiano tiene la irreprimible obsesión de su prójimo y de la comunidad humana; no puede encerrarse en su salvación personal; no puede consentir en la miseria corporal o espiritual de sus hermanos. La cristiandad es una fraternidad”⁷⁴.

Es por ello que la encarnación, hoy y siempre, a través del tiempo, nos hace un llamado a la responsabilidad, desde la libertad, a seguir encarnando la Buena Nueva de Salvación; anunciar a Jesucristo, el Señor, Dios-hombre, Hombre-Dios, vivo aún en nuestro tiempo y sus diferentes contextos: personal, familiar, eclesial, cultural, social, político, económico, en medios de comunicación, etc. Dios humanado hablando hoy y siempre en nuestra historia, en cualquier contexto, a cualquier persona o comunidad. Porque si “Dios da y se da Él mismo”⁷⁵, nosotros los cristianos nos reconocemos en Él, como instrumentos vivos de Él mismo hablando en la historia, comprometiéndonos a construir humanidad desde el amor, la solidaridad, el bien, la justicia y el servicio, para lograr salvar la historia y comprender mejor que el misterio de

73 Chenu, *El evangelio en el tiempo*, 339.

74 *Ibid.*, 336.

75 Jolivet, *El Dios de los filósofos y de los sabios*, 120.

la encarnación es la ley de la naturaleza convirtiéndose plenamente en ley de gracia y salvación para todos los hombres y mujeres.

2.5 Encarnación continuada en el tiempo y el espacio, ortodoxia y ortopraxis

La historicidad del ser humano, nos enseña a través del tiempo que el hombre, con el pasar de los días, meses, años, décadas, siglos, milenios, etc., es siempre un hombre nuevo. Es decir, es un ser sujeto a la historia que está en continuo cambio, es un ser “capaz de inventar su propio contorno, hace avanzar la historia”⁷⁶. Por esta razón, de dinamicidad histórica, los hombres y mujeres que creen en el Dios cristiano de la vida, caen en la cuenta de esta novedad en la cual viven y están llamados desde su humanidad, la Palabra, la tradición, su fe y su inteligencia, a analizar, a comprender y a actualizar cada día la economía de la Salvación en Cristo, y su papel fundante y salvífico a través del tiempo y el espacio. De ahí que la Iglesia, cuerpo místico de Cristo, guiada por el Espíritu Santo en la historia humana, siempre “encuentra a un hombre nuevo. Es preciso que este hombre pueda encontrar su lugar en ella. Y lo es para su salvación. Y lo es también para la Iglesia, para que complete la consagración del mundo”⁷⁷.

En este orden de ideas, lo anterior nos habla profundamente de la apostolicidad y la catolicidad del cristianismo. El mismo Chenu insiste sobre el tema:

76 Chenu, *El evangelio en el tiempo*, 458.

77 *Ibid.*, 458.

...el cristianismo debe ser católico no sólo en el espacio, sino también en el tiempo, (a) medida del movimiento de la humanidad, conforme al curso de las civilizaciones, en que cada época aporta su riqueza a la construcción. (...) La catolicidad de la Iglesia es esta capacidad de integrarlo todo en Jesucristo, para que la única santidad de Cristo sea manifestada al mundo en formas siempre nuevas⁷⁸.

Estas palabras de Chenu invitan a la Iglesia a ser una *Iglesia siempre nueva*, a ser una Iglesia en *constante estado de Misión*. En este sentido, la Iglesia “es el misterio mismo de la encarnación, el misterio de Dios hecho hombre y venido a la historia, el que, prolongándose de siglo en siglo mediante la Iglesia y en ella, determina el ser de esta Iglesia”⁷⁹. Con estas palabras, Chenu señala el principio fundamental de la relación entre encarnación e Iglesia: *Iglesia - encarnada - en - el - mundo, es decir, encarnación continuada en el tiempo y el espacio*.

En consecuencia, si la Iglesia de Cristo ha guardado de forma fiel la Palabra y la tradición en la comunidad creyente a través de la historia cambiante, por medio de su Magisterio, ella misma está llamada a seguir dando continuidad y testimonio del misterio del Dios vivo, del misterio de Dios-con-nosotros, en medio de la historia; renovándose y encarnándose en el tiempo y el espacio. De esta manera, la humanidad, desde su historicidad, alcanzará a comprender el misterio del Dios encarnado, del Dios que hace parte de nuestra historia humana. Porque la historicidad del hombre, cristiano o no cristiano, es totalmente compatible con la plenitud de la revelación, la encarnación que se actualiza y se hace nueva, para recapitular toda la creación y la historia, en Cristo.

78 *Ibíd.*, 458-459.

79 Gallo, *La concepción de la salvación y sus presupuestos en Marie-Dominique Chenu*, 81.

Al afirmar esta esencial eficacia de la gracia divina: “Dios se encarna en la historicidad humana, para salvar al hombre”, llegamos a la expresión del núcleo fundante de la fe cristiana, en el tiempo y en sus diferentes contextos. Esta expresión de la doctrina cristiana se ha hecho explícita en la ley de encarnación por medio de la Sagrada Escritura, la tradición y la predicación apostólica; se ha sintetizado sobre la base de un principio de unidad o catolicidad, y se ha actualizado a través del tiempo –con aciertos y desaciertos– de manera fecunda, por medio del apostolado y el magisterio eclesial. En efecto, como afirma Walter Henn, la apostolicidad de la Iglesia desde sus inicios hasta hoy, continúa su discipulado vivo y eficaz, siempre preocupado por

...transmitir cuidadosamente el mensaje acerca de Cristo que ha sido recibido por los primeros creyentes (1 Cor 11, 2, 23; 15, 1-3; 2 Tim 2:2). Tanto Pablo (Gál 1, 23) como Judas 3 hablan de la fe de un modo que connota un contenido doctrinal identificable. Las cartas pastorales ponen mucho énfasis en la solidez de la doctrina, utilizando la palabra enseñanza (*didaskalía*) quince veces y diferenciando la saludable enseñanza (1 Tim 1:10; 2 Tim 4:3; Tit 1:9, 2:1) de la enseñanza heterodoxa⁸⁰ (1 Tim 1:3, 6:3). La noción de sana doctrina subraya la condena de Pablo de aquellos que predicán otro Jesús (2 Cor 11:4) u otro evangelio (Gál 1:6-9) y las condenas de falsos maestros en 1 Tim 1:3-7, 2 Tim 3:1-9, 4:1-5. Así, al preocuparse de la transmisión de la doctrina correcta en cuanto distinta de la falsa doctrina, el NT proporciona una base para el uso patrístico posterior de la palabra “ortodoxia”⁸¹, que se convirtió en

80 Heterodoxia: se aplica a la persona cuyas ideas o principios se separan de los establecidos por una religión, forma de pensamiento o doctrina política imperante (recuperado de <http://es.thefreedictionary.com/heterodoxa>).

81 Ortodoxia: esta palabra deriva de las palabras griegas *orthós*, que significa recto o correcto, y *doxa*, que significa opinión o gloria. Aunque, a veces, los autores clásicos

un término corriente entre los escritores eclesiásticos, especialmente después de Eusebio (339). Antes de que los concilios de Éfeso (431) y de Calcedonia (451) hablaran de ortodoxia, el término connotaba no simplemente la recta doctrina, sino la doctrina tradicional y universal de la Iglesia, tal como se ha transmitido en una línea ininterrumpida desde Jesús y los apóstoles⁸².

Por tanto, cuando la Iglesia encarnada en el mundo habla de ortodoxia, desde la Sagrada Escritura, la tradición, el Magisterio y siguiendo las huellas de la fe desde la inteligencia, va más allá de una simple definición tradicional, rígida y formal “que representa el contenido doctrinal original de la fe cristiana”⁸³. La tarea de la ortodoxia eclesial desde la inteligencia de la fe es continuar comunicando en la historia, según la ley de encarnación, que es la presencia viva de la Palabra de Dios en el tiempo y el espacio.

Ahora bien, siendo discípulos fieles y testigos del kerigma evangélico que se nos ha transmitido, podríamos hacernos la siguiente pregunta: ¿La fe que profesamos, enmarcada dentro de la ortodoxia eclesial, es sensible a todo el esfuerzo humano? ¿Comunica y se relaciona con el mundo? ¿Habla de la Palabra de Dios, encarnada en el tiempo? Podríamos dar respuesta a esta pregunta, escribiendo lindas frases, párrafos y páginas de un libro, pero esa no es la intención. Plantear

griegos colocan estas dos palabras juntas (por ejemplo Platón en *Filebo*), el adjetivo "ortodoxo" y el sustantivo "ortodoxia" llegaron a ser de uso común solo en la época patristica griega. Ortodoxia significa doctrina correcta o sana; va más allá del contexto estrictamente teológico y puede significar la doctrina aceptada o establecida en cualquier campo del saber. La propia palabra "ortodoxia" no se encuentra en el NT, aunque su significado se da a entender en gran número de pasajes (Henn, "Artículo: Ortodoxia", 1040-1041).

82 Ibid., p. 1040.

83 Ibid., p. 1040.

esta pregunta nos invita a cuestionar y a analizar a profundidad el realismo de la fe y la relación Iglesia-mundo.

En el propósito de analizar el realismo de la fe, el Espíritu Santo colabora y actúa en la Iglesia permitiéndole leer los signos de los tiempos e invitándola a responder al llamado del Dios-sujeto que llama:

Quisiéramos insistir sobre la irreductible originalidad de la relación del hombre con Dios en la fe y en la razón de la fe, en orden a la historia personal del creyente. Dios no es más un objeto que está frente a mí, a propósito del cual yo formulo proposiciones y pruebas, en una abstracción ahistórica; sino un sujeto cuyo amor me llama actualmente. Es esta la verdad del existencialismo cristiano⁸⁴.

Un ejemplo claro del existencialismo cristiano o encarnación continuada de la Iglesia en el tiempo y el espacio, es el Concilio Vaticano II. Este Concilio es la respuesta de la Iglesia a la historia humana que pide a gritos ser salvada, hasta tal punto que logra construir una constitución dogmática que tratará el tema de la historicidad del hombre y los signos de los tiempos, la *Gaudium et Spes*:

Después del concilio, partiendo de las aportaciones expresadas en la conferencia *une constitution pastorale de l'Eglise*, en la cual, se había puesto de relieve la perspectiva inductiva (signos de los tiempos) de la *Gaudium et spes*, y el hecho de que la “*presencia en el mundo*” define la naturaleza de la Iglesia como mediadora de la recapitulación del mundo y de la historia en Cristo, Chenu centró su atención en la praxis pastoral de la comunidad como *lugar de escucha de la Palabra de Dios, el suelo humano de la Verdad revelada*.⁸⁵

84 Gallo, *La concepción de la salvación y sus presupuestos*, 90.

85 Franco, *Marie Dominique Chenu*, 93.

En este punto cabe resaltar, con insistencia, que hoy la nueva cristiandad necesita de una fe que se actualice cada día en nuestra naturaleza humana: “La garantía del realismo de la fe es que nuestra fe sea en todo momento humana”⁸⁶. Y es esta fe humana la que tiene el potencial de ser semilla que germina en la historia cambiante y en el camino hacia la salvación permitiendo al hombre y a la mujer vivir la ley de encarnación de Dios en su vida. De ahí que la finalidad y sentido de la encarnación es ayudar a la salvación de todo el hombre en su integralidad humana. La fe como fenómeno sobrenatural, vivida en una ortopraxis⁸⁷ cristiana, no puede desligarse del hecho del hombre como un ser integral; la encarnación se manifiesta en la vida del creyente al interior de su realidad humana, integrándose en lo más íntimo de su ser y llevándole hacia el “realismo de la fe, pero realismo humano”⁸⁸. Dicho de otra forma, “La doctrina (ortodoxia) debe demostrar su verdad en la práctica (ortopraxis); la práctica debe estar inspirada por la doctrina y dar lugar a una nueva reflexión doctrinal”⁸⁹.

En este orden de ideas, la Sagrada Escritura nos puede iluminar sobre el tema de la ortopraxis, porque la praxis es la meta principal que allí se plantea. Analicemos la ortopraxis desde la Escritura en sus dos Testamentos, teniendo en cuenta lo siguiente:

86 Chenu, *La fe en la inteligencia*, 12.

87 Ortopraxis: la palabra "ortopraxis" viene de las palabras griegas orthós, que significa recto o correcto, y praxis, que significa hecho, acción o práctica. La ortopraxis está evidentemente orientada a ser entendida en comparación con la ortodoxia. Si la ortodoxia tiene que ver con la creencia correcta, la ortopraxis se orienta a la acción correcta; más bien representa una relación crítica entre doctrina o teoría, por una parte, y acción o práctica, por la otra. Doctrina y acción se condicionan o mediatizan la una a la otra (Henn, “Artículo: Ortodoxia”, 1042-1043).

88 Chenu, *La fe en la inteligencia*, 12.

89 Henn, “Artículo: Ortodoxia”, 1042-1043.

1) la Ley: la Ley describe el modo de vida del pueblo de Dios a la luz de las circunstancias de su tiempo; 2) los Profetas: los Profetas desafían al pueblo a vivir ese modo de vida de manera más fiel; 3) los Escritos: tratan de las diversas formas en la que la Ley afecta la vida cotidiana. Este sentido práctico se expresa en textos como Dt 30:14: “*Pues la palabra está muy cerca de ti; está en tu boca, en tu corazón, para que la pongas en práctica*”; o Miq 6:8: “*Se te ha dado a conocer, oh hombre, lo que es bueno, lo que el Señor exige de ti. Es esto: practicar la justicia, amar la misericordia y caminar humildemente con tu Dios*”. Por otra parte, esta dimensión práctica del mensaje de las Escrituras hebreas tiene un inextirpable aspecto social en sí (cf, por ejemplo, Ex 20:23; Is 1:1-31; Am 1:6-7, 4:1-5). El NT subraya, a su vez, la importancia de la práctica, Gal 5:6, al hablar de que esta “fe se exprese en obras de amor”. Se recuerda que Jesús afirma: “No todo el que me dice: ¡Señor!, ¡Señor!, entrará en el reino de Dios, sino el que hace la voluntad de mi Padre celestial” (Mt 7:21), y el criterio del juicio escatológico lo constituye la práctica de cada cual en el cuidado de los semejantes (Mt 25:31-46). La dignidad de los pobres y las obligaciones sociales, que son parte de la condición de discípulo cristiano, aparecen repetidamente en el NT. Además, algunos han sugerido que es imposible entender el mensaje del evangelio sin considerar la praxis de Jesús, una praxis que tuvo implicaciones sociales y que estuvo directamente relacionada con su condena y muerte. Por estos motivos, la praxis se convierte en un principio hermenéutico, un modo de leer el NT para salvar el vacío que separa el mundo actual de los horizontes del siglo I⁹⁰.

Ahora bien, haciendo buen uso de este principio hermenéutico interpretativo de ortodoxia y ortopraxis, y parafraseando a Chenu al principio del capítulo II

90 Ibid., 1042.

en su libro *¿Es ciencia la teología?*, podemos decir lo siguiente: Dios ha tomado la desconcertante iniciativa de comunicarnos su misterio de fe descendiendo bajo forma humana para realizar una comunión con el hombre, en continuidad con la encarnación, realizando así nuestra adopción divina; una vida divina totalmente humanada, que se hace alcanzable en la medida en que tenemos acceso al Padre mediante el Hijo, nacido de mujer. De esta manera, la encarnación se continúa entonces en la vida humana, a través de la encarnación de la Palabra de Dios en las palabras humanas, y en el obrar humano del creyente.

La encarnación continuada en el tiempo y el espacio, transmitida por la ortodoxia y alimentada por una ortopraxis, históricamente se desarrolla en el hombre a partir de esta comunión en la que Dios se acerca a la naturaleza humana y en ella se encuentra a sí mismo, como quien se encarna y eleva a la vida divina la humanidad. Es decir, que Dios se manifiesta al ser humano no como un

...simple objeto mental (...) sino que se entrega a mí como un (...) don del Espíritu que el amor acepta (...), como un (...) Dios viviente que me nutre con su presencia (...) promoviendo un entendimiento profundo del Dios que (...) actúa en mí, en el mundo, en la humanidad y en mí mismo como parte de esa misma humanidad(...). Es así como, se desarrolla en mí un (...) apetito biológico que camina hacia su plenitud⁹¹.

En suma, Chenu plantea una relación realizada por el amor, un amor que “sueña con una comunión”⁹² que se expresa a través de la entrega personal, de la comunicación espiritual que ha sido instaurada en mí por el “influjo de la gracia, por

91 Chenu, *La fe en la inteligencia*, 36.

92 Ibid., 38.

una voluntad de salvación”⁹³; una relación que no se revela a través de “verdades matemáticas, físicas, históricas”⁹⁴, sino que corresponde a este compromiso de entrega, de voluntad. Este apetito espiritual se produce, en principio, como un reflejo espontáneo que gracias a la voluntad se hace consciente en el corazón del creyente, entendiéndose y viviéndose como la realidad divina que se instaura en el alma gracias a la aceptación del *misterio de la fe* y del “enunciado que, en mi espíritu, expresa y garantiza la existencia mental en esa comunión”⁹⁵; lo que le otorga trascendencia a la luz de la fe, a través de la Palabra de Dios en la vida del hombre: “Sin el dogma no podría saber que Cristo – el de mi encuentro– me ha salvado: Por mi cuenta correrá luego integrar esas palabras en mi vida”⁹⁶. Por tanto, la encarnación es la comunicación por excelencia de Dios Padre con nosotros y es la revelación definitiva donde Él habla en la historia humana.

Finalmente, para Chenu, ortodoxia y ortopraxis desenlazan y clarifican el horizonte performativo de la fe, en la historia y en la Iglesia;

En el marco del conjunto de una teología de la encarnación, la ortopraxis, la práctica histórica de la Iglesia, indica no sólo el lugar de verificación de la verdad cristiana sino un lugar de inteligibilidad para renovar la interpretación del cristianismo en función de los cambios de la historia y de la cultura⁹⁷.

En esta definición clara y explícita de Chenu, caemos en la cuenta de que la ortopraxis es el lugar propicio donde la inteligencia teologal (la ortodoxia) se

93 Ibid., 39.

94 Ibid., 39.

95 Ibid., 342.

96 Ibid., 11.

97 Franco, *Marie-Dominique Chenu*.

reinterpreta y vitaliza constantemente a la luz de la Palabra. Para Chenu, la verdadera inteligencia de una praxis eclesial es actualizar el evangelio en el tiempo:

...la Iglesia está llamada a leer en su espesor histórico inmanente y a captar su significado a la luz del Evangelio, para conseguir que el acto revelador y liberador de Dios, en un solo movimiento se inscriba en la historia de los hombres y le aporte su verdad⁹⁸.

Al afirmar que la ortopraxis o discipulado cristiano es evangelio encarnado en la historia, me refiero a la responsabilidad de creer en Jesús en nuestros días; una responsabilidad que es un *para el otro* y se encarna en cada contexto cultural, en cada persona, en cada familia, en cada sociedad y sus estructuras económicas y políticas. Cabe entonces preguntarnos, ¿la inteligencia de la praxis eclesial nos hace responsables como creyentes, capaces de transformar el mundo y la historia en el contexto donde nos encontremos?

98 Ibid., 10.

2.6 Glosario

Encarnación⁹⁹: con la expresión “encarnación” están vinculados, en los escritos de Chenu, dos aspectos del cristianismo que serán tratados a continuación: el “misterio de la encarnación” y el “régimen” o “ley de la encarnación”, ambos intrínsecamente relacionados entre sí:

- a. El “misterio de la encarnación”: “Cristo ha vinculado para siempre en sí mismo a Dios y al hombre; los ha unido perfectamente en su persona y los une después, día tras día, en su Cuerpo místico, Encarnación continua, en las generaciones humanas y según el progreso mismo de estas generaciones, a través de las edades de la historia”. Según este texto, existen dos “encarnaciones”: una primera, con mayúscula, es la del pasado, la que se realizó “una vez” en la Persona de Cristo (...) y una segunda, encarnación con minúscula, la del presente que prolonga aquella. En cuanto al Sentido de la expresión “encarnación continuada”, se refiere a “la humanización histórica de Dios”.
- b. El “régimen de encarnación”: en la encarnación rige una ley fundamental, adoptada por Dios mismo en su obrar, en perfecta coherencia con el misterio mismo: “Es necesario tener presente que Dios no puede ser alcanzado sino a través de Cristo-hombre y que solo a través del hombre –en consecuencia, a través de la antropología– puedo lograr una teología”.

Economía¹⁰⁰: el objeto de la fe –en consecuencia de la teología– no es un orden de esencias y de leyes intemporales, sino el orden de la salvación, que es cabalmente una “economía”.

Una confirmación de alto valor se encuentra en la Constitución *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II, en la cual el cristianismo, al menos en sus grandes lí-

99 Gallo, *La concepción de la salvación y sus presupuestos en Marie-Dominique Chenu*, 46-48.

100 Ibid.. 203-208.

neas, es definido como el desarrollo de un plan en una serie de acontecimientos; como una “economía” precisamente, según el término griego lleno de significado que fue allí empleado.

“La economía es a la vez misterio e historia, es decir, el misterio en la historia y la historia en el misterio de Cristo”. En esta expresión no se percibe con claridad si se trata de un camino histórico del misterio que permanece extrínseco a la historia humana en cuanto tal, asumiendo solo su ritmo; o de una historiedad que se adquiere mediante una relación intrínseca del misterio con la historia, hasta asumirla en cuanto tal en su propio dinamismo.

Uno de los elementos de la “economía” es la *gratuidad*: Dios ha llevado su iniciativa de amor hacia el hombre hasta abrirle la posibilidad de una participación absolutamente gratuita en la realidad misma de la trascendente vida divina. Él es el autor de la “economía”.

Como plan que se desarrolla en el tiempo, la “economía” persigue un *objetivo último*, que constituye su meta. El objetivo último de la “economía”, que es la “graciosa participación a la divinidad”, encuentra su expresión y su garantía en la realización de “la divina solidaridad entre los hombres”. Más claro es el mensaje según el cual “La humanidad que ha llegado a ser Pueblo de Dios, es una fraternidad”.

Es importante tener en cuenta un tercer aspecto: siendo la “economía” una *realidad “histórica”*, tiene que llevarse a cabo por etapas.

Un último elemento de la “economía” es el *sujeto*. Dios no realiza esta “economía” para los hombres sin los hombres. En este aspecto, Chenu no se detiene tanto sobre el aporte individual a la realización del misterio, sino que insiste preferentemente en su dimensión colectiva: el sujeto de este misterio es un pueblo,

el pueblo de Dios en marcha en la historia. Indudablemente, en su pensamiento este pueblo es la Iglesia.

Historia¹⁰¹: la naturaleza histórica del hombre se expresa, concretamente, en esas coyunturas a través de las cuales se produce el devenir social, que son los “signos de los tiempos”. Chenu opina que uno de los signos de los tiempos actuales más evidentes es el fenómeno de la *socialización*. Este constituye una privilegiada manifestación del ser social del hombre. Por eso se relaciona con la historia, es decir, con su crecimiento en humanidad. Es este último aspecto el que aquí nos interesa.

Al referirse a esta socialización afirmando que es el fenómeno que domina la historia del siglo XX, pone en evidencia dos de sus aspectos complementarios: ella constituye la *manifestación* actual por excelencia del proceso histórico y, a su vez, el *factor* por antonomasia de su progreso. En efecto, por un lado, en ella y mediante ella se delinea expresa y primordialmente el devenir social, y la aparición de las solidaridades que consigo comporta es el índice decisivo de un movimiento de crecimiento en humanidad; por otro lado, sumerge inexorablemente al hombre en el caminar y crecer colectivo de sus hermanos los hombres.

Los elementos de la realidad-historia se pueden agrupar en torno a las siguientes preguntas básicas: ¿qué?, ¿para qué?, ¿quién? y ¿cómo? Es decir: la formalidad de la historia, su finalidad, su sujeto y su metodología.

- La formalidad: Chenu concibe la historia como la humanidad misma en cuanto se desarrolla internamente y, por consiguiente, en cuanto está “en marcha”, en “evolución”, en “crecimiento”, en “construcción”. Es una humanidad en proceso, lo que la convierte en “historia”, que en el sentido fuerte de la palabra, es cabalmente el estar en movimiento en el tiempo; un movimiento que se relaciona con su propio

101 Ibid., 164-165, 196-197.

ser, en cuanto que de él depende su propio llegar a ser hombre “cabal”, “perfecto”, “pleno”.

- La *finalidad*: en cuanto devenir, la historia humana está polarizada por una *meta* –su para que–, la cual, por ser tal, no está en el presente, sino en el futuro. Ella da sentido a los pasos dados en el proceso, trascendiéndolos. Esa meta concreta es la plena “humanización” del género humano, su “perfección” en humanidad, su “acabamiento”.
- El *sujeto*: el caminar de la humanidad hacia esa meta, no se produce, con todo, automáticamente: requiere *sujetos activos*. Es fruto de opciones libres y, por eso mismo, es responsabilidad. En este sentido, es la humanidad misma la que está llamada a ser sujeto de la historia. Ella no constituye solo el ámbito donde la historia se lleva a cabo, sino también su agente.
- La *metodología*: la meta indicada exige también una *metodología* adecuada para alcanzarla. Consiste en la “construcción del mundo”. Es decir, en ir haciendo que la realidad presente se acerque siempre más a la situación de un mundo construido a la medida del hombre.

Salvación¹⁰²: la categoría del misterio cristiano con la cual se suele relacionar con mayor frecuencia la salvación, es la encarnación. Y es en esta vinculación con ella donde se puede detectar su *concepción global*. Una *doble serie de textos* aportan elementos de esclarecimiento: en la primera, Chenu se limita a relacionar ambos términos; en la segunda, se precisa la relación existente entre ellos.

Una primera afirmación perteneciente a la *primera serie* se encuentra en uno de sus escritos teológicos más lejanos en el tiempo. Tiene como contexto el tema de la encarnación de la gracia divina en las estructuras sociales, consideradas por él como “materia” de la vida divina. Al sostener que no se trata solo de “cuadros” en los cuales se debe desarrollar el apostolado, sino de un problema que toca la misma sustancia humana, dice: “...es una cuestión de sustancia humana, en la

102 Ibid., 250-252.

cual la Encarnación tiene que llevarse a cabo, puesto que es todo el hombre el que debe salvar la Encarnación”.

Aunque emplee aquí la palabra “Encarnación” con mayúscula, se entiende por el contexto que se trata del misterio cristiano en su totalidad y, por tanto, también de la encarnación y salvación: según el texto, es la encarnación la que debe salvar al hombre, a todo el hombre. O bien, interpretándolo según la aclaración recién hecha: *en* el proceso de encarnación y mediante él se produce la salvación del hombre en su totalidad. La salvación resulta ser así un efecto de la encarnación.

“En la *segunda serie* de textos, (...) se alude a la situación concreta de la humanidad asumida por el proceso de la encarnación (...) [y] aparece, en cambio, el *nuevo elemento*: al afirmar que aquello de la humanidad en evolución que no es asumido en el proceso de la encarnación continuada, queda abandonado al descarte, está afirmando el carácter propiamente salvífico de dicho proceso. En otras palabras: el proceso encarnatorio, que asume de hecho una humanidad en estado de perdición es, también de hecho, un proceso de salvación. Dios, en la única operación mediante la cual va divinizando al hombre y humanizándose a sí mismo, salva a ese hombre de su perdición”¹⁰³.

Revelación¹⁰⁴: “Dispuso Dios en su sabiduría revelarse a Sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad, mediante el cual los hombres, por medio de Cristo, Verbo encarnado, tienen acceso al Padre en el Espíritu Santo y se hacen consortes de la naturaleza divina. En consecuencia, por esta revelación, Dios invisible habla a los hombres como amigos, movido por su gran amor y mora con

103 *La concepción de la salvación y sus presupuestos en Marie-Dominique Chenu*, 252.

104 Concilio Vaticano II. Constitución Dogmática, *Dei Verbum*, no. 2. Naturaleza y Objeto de la Revelación.

ellos, para invitarlos a la comunicación consigo y recibirlos en su compañía. Este plan de la revelación se realiza con hechos y palabras intrínsecamente conexos entre sí, de forma que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y los hechos significados por las palabras, y las palabras, por su parte, proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas. Pero la verdad íntima acerca de Dios y acerca de la salvación humana se nos manifiesta por la revelación en Cristo, que es a un tiempo mediador y plenitud de toda la revelación”.

CONCLUSIÓN

La realidad ética de responsabilidad para con el otro, desarrollada por Lévinas, guarda una íntima relación con el misterio de la encarnación cristiana, desarrollado teológicamente por Chenu. Dios Padre quiso revelarse a sí mismo por medio de su Hijo “dándonos a conocer en parte su rostro, bueno, solidario y misericordioso”, encarnándose para hacernos partícipes de su realidad divina y trascendente. En consecuencia, mediante esta revelación nos invita, desde la inteligencia de nuestra fe y la gracia de su Espíritu, a reconocer y a ir al encuentro de cualquier ser humano, donde se revela lo bueno, la vida, la alegría, la belleza, lo trascendente, que es cada uno en su historia; es decir, que “la Redención

subyace a la reconstrucción de la subjetividad en clave ética”¹, desde adentro² y desde abajo³.

Dar una mirada al mundo y a quienes habitamos en él, desde una experiencia profunda de fe, es escudriñar las realidades contextuales en que nos movemos como creyentes, lo que nos lleva a descubrir en ellas los “signos de los tiempos”. Estos signos son los que hacen posible cuestionar nuestro ser creyente en el mundo, en la historia, y al mismo tiempo nos permiten dar sentido y testimonio de “la religión cristiana, (que) en sí misma y en el régimen que ella compone, depende en su totalidad del hecho y del misterio de la encarnación”⁴ (Ef 1:9; Gal 4: 4; Ef 2:18; 2 Pe 1:4).

1 Sucasas, “Lévinas, Filósofo Judío”, 15.

2 Desde adentro: “con la expresión ‘desde adentro’ característica de Andrés Torres Queiruga, no se pretende elaborar ni un discurso apologético, ni un cuestionamiento del carácter real de la revelación. Se trata más bien de la búsqueda de una comprensión que le permita al misterio aparecer en toda su fuerza, propósito que solo se puede lograr partiendo desde el seno de la misma revelación. (...) en acertada analogía, se dice de la revelación lo que se sabe del fenómeno de la luz: *el atributo específico de la luz reside en que, mientras todas las demás cosas se ven y conocen por medio de la luz, ella es conocida por sí misma*” (Sánchez, ¿Qué significa afirmar que Dios habla? Del acontecer de la revelación a la elaboración de la teología, 51-52).

3 Desde abajo: “en repetidas ocasiones y con vehemencia dice Andrés Torres Queiruga, que el camino en la teología no es la corrección de la realidad con base en los conceptos, sino la re-consideración de los conceptos de cara a la realidad. El riesgo está, piensa el teólogo gallego, en la tendencia a no juzgar ya sobre la realidad, sino sobre la capa conceptual que la recubre. En el caso de la revelación esto es claro y definitivo: sólo con base en la experiencia fundante, se puede plantear a la teología el cuestionamiento correctivo básico, esto es, se puede preguntar si tal o cual teoría da o no cuenta de la experiencia cristiana fundamental” (Sánchez, ¿Qué significa afirmar que Dios habla? Del acontecer de la revelación a la elaboración de la teología, 53).

4 Chenu, *El Evangelio en el tiempo*, XVI.

Por consiguiente, el cristiano, gracias a la encarnación, tiene la firme esperanza de que todo lo que hace parte de lo humano es materia de gracia. Y su fe, cuando se responsabiliza por el Otro, es la Encarnación continuada en el mundo y en la historia que le permite leer los signos de los tiempos atentamente y lograr abrir nuevos horizontes de sentido en una realidad histórica desesperanzada, ensimismada, violenta e instalada en seguridades individuales y sectarias.

Insistiendo, una vez más, la inteligencia de la praxis eclesial, encarnada en el mundo y en la historia, nos plantea humanamente una serie de retos y desafíos desde el horizonte de la responsabilidad con el Otro como sujetos creyentes, respecto al egoísmo, la violencia y la negación en que vivimos con los demás. Nuestra experiencia de creer en el Dios cristiano de la vida, nos impulsa cada vez más a hacernos responsables y capaces de transformar la sociedad y la cultura, desde nuestra experiencia de fe; despertando de la somnolencia diaria en la cual vivimos, haciéndonos cada vez más sensibles y humanos en la cotidianidad, con el Otro desde nuestra fe.

Hoy, como sujetos creyentes responsables, con nuestro tiempo y nuestros hermanos, estamos llamados a plantear nuevos horizontes de proximidad y de relaciones más humanas, nuevos horizontes de encuentro cara a cara con el Otro, nuevos horizontes de comunicación y diálogo profundo con nuestros contemporáneos, que den respuesta y salven al hombre y a la mujer, inmersos en el drama de la historia actual. Encarnar nuestra experiencia de fe, en la realidad histórica cambiante, lugar teológico por excelencia, donde Dios habla por medio de la comunidad creyente, es darle un verdadero y vivo sentido a lo que es afirmar: “¡creo en Dios Padre... creo en Jesús, Verbo encarnado... creo en el Espíritu Santo! Y nuestra fe se hará vida en el tiempo y el espacio en el cual vivo. San Pablo, en su carta a los Gálatas (5,6) habla de la ‘fe que actúa por la

caridad”⁵. Al hablar del tema de la fe como actitud, se refiere a que la fe es vida, es decir, que el “amor fraterno es encarnación de Dios (...) la vida cristiana tiene que encarnarse en toda la realidad humana”⁶.

Ahora bien, la vida divina asume gratuitamente toda la vida humana y la salva desde el misterio de la encarnación. La encarnación continuada sigue actuando por medio del Espíritu Santo, de manera viva y eficaz, en la Iglesia, cuerpo místico de Cristo, por medio de los sujetos creyentes, que hacemos parte de la realidad histórica en proceso de salvación. Esta socialización o mundanización del misterio de la encarnación llevará a la humanidad a comprender que aún hoy es posible creer en el Dios cristiano, que esta experiencia de fe vale la pena vivirla, y que ella encarna en la vida humana una responsabilidad para con el Otro.

Junto a esto, veamos un ejemplo muy dicente para nuestro tiempo bastante deshumanizado, en la figura parabólica del Buen Samaritano que encontramos en el evangelio de San Lucas. La figura parabólica del Buen Samaritano, abre un horizonte de aproximación entre la responsabilidad del sujeto para con el Otro (Lévinas), y la encarnación continuada, ortodoxia-ortopraxis (Chenu), como horizonte performativo de la fe del creyente en la Iglesia y en el mundo. No analizaré el conjunto completo de la parábola, solo nos centraremos en la acción del Samaritano con el Otro ubicada en los versículos 29 al 37:

5 “La fe es el principio de la vida nueva, pero se encuentra vinculada por la intervención del Espíritu, a la esperanza, v. 5, y a la caridad vv. 6.13-14; esto pone en evidencia que la fe viva se muestra en el ejercicio de la caridad, ver 1 Jn 3 23-24” (*Biblia de Jerusalén*, 1714 [nota al pie]).

6 Gallo, *Marie-Dominique Chenu*, 106.

Lc 10, 25-37

25 Y he aquí que un doctor de la ley se levantó para ponerlo a prueba, diciendo: Maestro, ¿Qué haré para heredar la vida eterna? 26 Le dijo: En la ley, ¿Qué está escrito? ¿Qué sentido lees allí? 27 Le dijo como respuesta: Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón y con todo tu corazón y con toda tu fuerza y con toda tu inteligencia, y a tu prójimo como a ti mismo. 28 Le dijo: Has contestado rectamente. Haz esto y vivirás.

29 Pero él, queriendo justificarse, dijo a Jesús: ¿Y quién es mi prójimo? 30 Acogiendo la pregunta, Jesús dijo: Un hombre bajaba de Jerusalén a Jericó y cayó en manos de los bandidos, que además lo despojaron y también le apalearon antes de irse dejándolo medio muerto. 31 Casualmente un sacerdote bajaba por aquel camino; después de haberlo visto pasó adelante. 32 Igualmente también un levita, que pasaba por aquel sitio, después de haberlo visto, pasó adelante. 33 Pero un samaritano, que estaba en camino, pasó por el mismo sitio y, después de haber visto, se conmovió en la entrañas 34 y, habiéndose acercado, curó sus heridas derramando aceite y vino y, después de haberlo alzado sobre su propia cabalgadura, lo condujo a la posada y se cuidó de él. 35 Al día siguiente, habiendo sacado dos denarios, se los dio al posadero diciendo: Cuida de él y lo que puedas haber gastado de más, yo, en el camino de vuelta, te lo reembolsaré. 36 ¿Cuál de estos tres, a tu juicio, se mostró prójimo de aquel que había caído en manos de los bandidos? 37 Dijo: El que actuó con misericordia respecto a él. Jesús le dijo: Vete y haz tú lo mismo.

Analizar la profundidad de la figura parabólica del Buen Samaritano, nos permite vislumbrar el rostro de Dios Padre, revelado plenamente en su Hijo encarnado: Jesucristo, viene a nuestro encuentro, se compadece y salva a la humanidad golpeada y casi medio muerta. Desde el lenguaje teológico que encontramos en

esta parábola, extraeremos significaciones que van dirigidas a la vida humana del creyente. Dos amplias referencias al trabajo exegético de Francois Bovon⁷ sobre la parábola pueden confirmar nuestra posición de ver en ella, el sentido vital de creer en Jesús y la responsabilidad con el Otro que ello implica.

Análisis de la parábola del Buen Samaritano⁸

La historia de la recepción atestigua que la imagen del samaritano se aplicó muchas veces, no al cristiano caritativo, sino a Cristo que socorre a la humanidad. Pues bien, no es posible dudar de la bondad del Salvador (...) Semejante estructura, cristológica, se arraiga en Dios, compasivo y activo, y se despliega en la Iglesia, cuyos miembros prosiguen con su fe y su práctica los gestos caritativos de su Señor.

¡Cuidado! La perícopa no se limita a la parábola. Esta se inserta en un debate en el que se juega el acceso a la vida eterna. Jesús y su interlocutor están de acuerdo en acudir a la Escritura y en articular la herencia eterna con la práctica de la Ley. La parábola sirve de respuesta a una cuestión concreta: ¿quién es mi prójimo? No puede perder su carácter exegético y moral, sus vínculos con el mandamiento de amor al prójimo. Pero por medio de este mandamiento, no deja de relacionarse con el amor a Dios y con el amor de Dios por nosotros.

Así pues, como el mandamiento es doble, siguen dos perícopas para ilustrarlo. Lucas a quien le gusta hacer ver, invita a los lectores a vincular al samari-

7 Bovon, *El Evangelio según San Lucas*, Tomo II, 107-130.

8 Ibid., 109-110.

tano con el amor al prójimo y a Marta y María con el amor a Dios. Insistiré, por tanto, en el sentido ético en el episodio del samaritano, sin olvidar el sentido cristológico (...) el evangelista no puede concebir un gesto de amor al prójimo fuera del amor divino, ni la adhesión amorosa a Dios fuera de un marco comunitario.

Hasta el momento, podemos ver que el análisis general del relato hace énfasis en la acción del Samaritano, que es lo que aquí nos interesa, descrita específicamente en los versículos 30 al 35. Queremos resaltar la relación entre este análisis general de la parábola y los pensamientos filosófico-levinasiano sobre el *rostro* y teológico sobre la ley de Encarnación en Chenu.

El tema del *rostro* en Lévinas, relacionado con la parábola del Buen Samaritano, nos invita a observar detalladamente el *rostro* del hombre herido y moribundo, y las actitudes indiferentes del sacerdote y el levita, en contraste con las actitudes compasivas del samaritano. El versículo 30 describe la situación de un hombre golpeado y abandonado a su suerte, casi a punto de morir, por causa de unos malhechores. A continuación, los versículos 31 y 32 describen claramente cómo el sacerdote y el levita actúan de manera indiferente, al ver al hombre medio muerto en el camino. Lo interesante de estos dos personajes es que no logran escuchar ni comprender la epifanía del *rostro* de aquel moribundo, y siguen su camino. Cabe pensar que antes que el *rostro* de aquel hombre les hable, el sacerdote y el levita ya tematizan al moribundo, desde un discurso religioso preestablecido. Es decir, que cada uno de ellos se encuentra ensimismado, clausurado y determinado por su propio conocimiento y saber, limitando y totalizando así su relación con el moribundo (el Otro) a un saber o discurso religioso, que evita a toda costa el encuentro cara a cara, la proximidad intersubjetiva, “donde el yo existo” deja de ser la proposición fundamental y el encuentro “Mismo-Otro” restaura y rescata el verdadero sentido de lo humano, como el *ascenso* del Otro.

En cambio, el samaritano logra escuchar la epifanía del *rostro*, se abre al infinito del hombre moribundo, “se conmovió en las entrañas”; permite al rostro del Otro en toda su dimensión, nombrarse enteramente mandato y llamado, encarnarse en su humanidad. Este llamado revela el misterio encarnado en el *rostro* del Otro, desnudo y desprotegido, “es el pobre por el cual yo debo todo y a quien yo debo todo”⁹. Y el samaritano es aquel que responde a su llamado, responde con *hospitalidad*. Y esta respuesta va al encuentro con ese infinito, que tiene lugar en el mundo de la vida.

En esta perspectiva, la compasión que se hace carne en el samaritano entra en diálogo con el pensamiento levinasiano y el misterio de la encarnación en Chenu, en lo siguiente:

...el rostro (ética y vitalmente hablando) no es simplemente una forma plástica, sino de entrada un compromiso para mí, una llamada, la orden de ponerme a su servicio. No solo del rostro, sino de la otra persona que en ese rostro me aparece a la vez en su desnudez, sin medios, sin nada que la proteja, en su indigencia, al mismo tiempo como el lugar en que recibo un mandato. Esta forma de mandato es lo que yo llamo palabra de Dios en el rostro¹⁰.

Por consiguiente, según Lévinas, si este mandato de ponerme al servicio del Otro es Palabra de Dios en el *rostro*, entonces Lévinas y su reflexión sobre la ley de Encarnación, en consecuencia con Chenu, se orienta hacia ese mismo Otro, el hombre. Veamos:

(Cristo es sencillamente la)... “encarnación de Dios: encarnación de la Palabra de Dios dentro de las palabras humanas de la Escritura, y Encarnación

9 Lévinas, *Ética e infinito*, 83.

10 Lévinas, *La filosofía como ética*, 21.

del Hijo de Dios en una naturaleza humana, en un diálogo consustancial con la humanidad”¹¹.

En esta dirección, la figura del samaritano amplía el horizonte histórico-salvífico cristiano desde una ética que se origina directamente en la excepcional relación cara a cara, que orienta a hombres y mujeres a salir de la clausura del yo, y a sustituir este ego por el Otro, logrando así responder al llamado del misterio infinito que es el Otro. Ahora, demos otro paso exegético más para poder avanzar en nuestra interpretación ético-antropológica y teológica de la figura del samaritano, en el *decir* y la *encarnación continuada*, que se orientan hacia una *responsabilidad con el Otro*, en el mundo y en la historia.

Explicación de la parábola del Buen Samaritano¹²

El sacerdote había terminado seguramente su servicio y regresaba a su casa. En vez de conjugar el amor al prójimo con el servicio de Dios, se olvida de la misericordia, complemento obligado de la piedad. Lo mismo ocurre con el levita, otro oficiante del templo, de rango inferior. Lucas los considera inexcusables ya que, después de haber visto (v. 31 y 32), los dos cerraron los ojos. No se encuentran con el herido, se ausentan, son inexistentes, están muertos al presente, retenidos por su pasado, atados por unas reglas rituales y unos impulsos egoístas. Pasaron sin detenerse.

11 Chenu, *¿Es ciencia la Teología?*, 36

12 Bovon, *El Evangelio según San Lucas*, Tomo II, 113-122.

El samaritano –conocemos la antipatía de los judíos contra ellos– pasa también por allí “por el mismo (sitio)” que remite a “por aquel sitio”, v.32. También él ve al herido “después de haber visto”, v.33, después del v. 31 y 32, pero a diferencia de sus predecesores se deja tocar (a nivel redaccional esta mención recuerda la insistencia del v. 27 en la interioridad). Se llena de compasión. Se establece una relación entre el herido y el samaritano. El cuerpo vulnerable del uno despierta el corazón atento del otro. Le conmueven las entrañas, literalmente, aquellas huellas visibles de la desgracia. Y el samaritano se llena de solicitud. El «conmoverse las entrañas», «llenarse de compasión», utilizado en otros lugares para evocar la condescendencia de Dios y de Cristo, designa aquí una conducta evangélica (v. 33-35) que el doctor de la ley será llamado a imitar (v. 36). El samaritano comprende la situación, se acerca al herido, sufre con él e intenta aliviar sus dolores.

Finalmente, la parábola escoge como figura positiva a un marginal y a un despreciado, silueta negativa de la sociedad judía. Por eso la elección de un samaritano sorprende a la gente, que no se esperaba esa reacción del personaje. Por eso se les invita a reflexionar: se descubren menos impecables de lo que creían, más frágiles; se preguntan si no tendrán también ellos necesidad de ayuda, si no tendrán que cambiar de actitud; y cuentan entonces con el estímulo de Jesús, solícito samaritano; convertidos de prójimos altaneros en prójimos socorridos, prometen «ir» también ellos por ese famoso «camino» del encuentro y «hacer lo mismo», es decir, hacerse prójimos de los prójimos con los que se encuentran.

En este orden de ideas, la figura parabólica del samaritano nos evidencia la “responsabilidad por el otro” como un valor constitutivo de nuestra fe en la comunidad cristiana, que se encarna en el tiempo y en el espacio. El samaritano nos

revela “amorosamente” la epifanía del rostro, que no se vuelve un contenido al alcance de nuestro pensamiento.

La relación trascendental del samaritano con el rostro del desvalido toma como punto de partida el *decir*. Según Lévinas, el *decir* es el verdadero sentido en el nivel ético, porque abre un nuevo horizonte de comprensión para el hombre respecto de sus relaciones interpersonales. Porque en el *decir* y en el acceso al *rostro* ciertamente hay un acceso a la experiencia de Dios y esta se manifiesta en ese *decir*. El *decir* es el hecho o el acto finito de respuesta para con el otro; el *decir* es proximidad de uno a otro, compromiso del acercamiento, uno para el otro, significancia misma de la significación¹³. El samaritano, a diferencia del sacerdote y el levita, responde, sustituye su yo, por el Otro. La actitud compasiva del samaritano, es la compasión haciéndose carne.

El samaritano no habla de una responsabilidad basada en normas, ni habla de una ley totalmente obligante, sino que *responde* desde el valor que seduce, actitud en la cual podemos comprender la estructura esencial, primera y fundamental, del sujeto. Y dicha responsabilidad para con el otro, es para Lévinas la subjetividad en términos éticos.

Entender la responsabilidad por el Otro, desde la figura del samaritano, es salir de sí a reconocer el rostro; es decir, lo que me importa y no me importa, también es asunto mío. ¿Y por qué es asunto mío? A este cuestionamiento responde Lévinas: “desde el momento en que otro me mira yo soy responsable de él, sin ni siquiera tener que tomar responsabilidades en relación con él; su responsabilidad me incumbe. Es una responsabilidad que va más allá de lo que yo hago”. Esto quiere dejarnos en claro que la responsabilidad es inicialmente **un para-el-otro**, y que yo soy responsable de su responsabilidad.

13 Lévinas, *De Otro Modo que Ser o Más Allá de la Esencia*, 48.

En suma, para Chenu y Lévinas, la figura del samaritano se resume de la siguiente manera: “No es por el modo con el cual un hombre me habla de Dios que me doy cuenta que su alma ha estado sumergida en el fuego del amor divino, *sino por el modo con el que me habla de las cosas terrenas*”¹⁴. Cada uno de nosotros los bautizados, estamos llamados desde la “inteligencia de nuestra fe” a ser conscientes de que creer en Jesucristo genera algún tipo de responsabilidad de cara al Otro. ¡Sí!, creer en Jesús es hacerse responsable de quienes me rodean, porque es allí donde encontramos el verdadero sentido que tiene creer en el Dios de la vida cristiano.

Finalmente, la inteligencia de la praxis eclesial, encarnada en el mundo, orientada desde una responsabilidad con el Otro que encarna nuestra fe, nos plantea una serie de retos y desafíos respecto del egoísmo y la ceguera en que vivimos para con el Otro.

14 Gallo, *Marie-Dominique Chenu*, 359.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

- Chenu, Marie-Dominique. *El Evangelio en el Tiempo*. Barcelona: Estela, 1966.
- Chenu, Marie-Dominique. *La Fe en la Inteligencia*. Barcelona: Estela, 1966.
- Chenu, Marie-Dominique. *¿Es Ciencia la Teología?* Andorra: Casal i Val, 1959.
- Equipo de traductores de la edición española de la *Biblia de Jerusalén*. Biblia de Jerusalén. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 1998.
- Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Sígueme, 1977.
- Lévinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 1987.
- Lévinas, Emmanuel. *Ética e infinito*, presentación traducción y notas de Jesús María Ayuso Díez. Madrid: Visor, 1991.
- Lévinas, Emmanuel. *De Dios que viene a la idea*. Madrid: Caparrós, 1995.

Lévinas, Emmanuel. *Difícil libertad*. Buenos Aires: Lilmod, 2004.

Lévinas, Emmanuel. *La filosofía como ética*. En *La asimetría del rostro*, entrevista a Emmanuel Lévinas realizada por France Guwy y Andrés Alonso Martos. Valencia: Universitat de Valencia, 2008.

Lévinas, Emmanuel. *Totalité et infinit, Essai sur l'exteriorité*. (1961). La Haya: Martinus Nijoff.

Lévinas, Emmanuel. *En Découvrant L' Existence avec Husserl et Heidegger*. París: Vrin, 1982.

Fuentes secundarias

Barroso Ramos, Moisés y Pérez Chico, David, eds. *Un libro de huellas, aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas*. Madrid Editorial Trotta, 2004.

Bosch Navarro, Juan. *Diccionario de Teólogos/as Contemporáneos*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2004.

Bovon, Francois. *El Evangelio Según San Lucas Tomo II*. Salamanca: Sígueme, 2002.

Carnicella, Cristina. “Artículo: Comunicación”, en *Diccionario de Teología Dogmática*, dirigido por Wolfgang Beitnert, 235-238. Barcelona: Herder, 1990.

Concilio Vaticano II. *Constitución Dogmática Dei Verbum*, no. 2. “Naturaleza y objeto de la Revelación”. Bogotá: Verbo Divino, 2002.

- Concilio Vaticano II, *Constitución Dogmática Gaudium et Spes*, no. 54. “Condiciones de la cultura en el mundo de hoy”. Bogotá: Verbo Divino, 2002.
- Espeja, Jesús. Jesucristo. *Ampliación del horizonte humano*. Salamanca: Editorial San Esteban, 2002.
- Espeja, Jesús. *Jesucristo, una propuesta de vida*, Madrid: San Pablo, 2010.
- Franco, Antonino. *Marie-Dominique Chenu, en colección “Teólogos del siglo XX”*. Madrid: San Pablo, 2007.
- Gallo, Luis Antonio. “La concepción de la salvación y sus presupuestos”. En *Marie-Dominique Chenu*. Guatemala: Instituto Teológico Salesiano, 1978.
- Geffré, Claude. “Le réalisme de l’incarnation dans la théologie du Père M.D. Chenu”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (RSPT) 69 (1985): 389-399, 396.
- Henn, Walter. “Artículo: Ortodoxia”, en *Diccionario de Teología Fundamental*, dirigido por René Latourelle y Rino Fisichela, 1040-1041. Madrid: Paulinas, 1992.
- Müller, Gerhard. “Artículo: Encarnación”, en *Diccionario de Teología Dogmática*, dirigido por Wolfgang Beitzert, 376-379. Barcelona: Herder, 1990.
- Jolivet, Régis. *El Dios de los filósofos y de los sabios*. Andorra: Casal i Vall, 1958.
- Lokfing, Gerhard. *La Iglesia que Jesús quería. Dimensión comunitaria de la fe cristiana*, 3ª edición. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1998.
- Lonergan, Bernard. *Método en Teología*. Salamanca: Sígueme, 1988.
- López, Edgar. “Derechos Humanos como Derechos del Otro en Lévinas”, *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 103(2010), 107-114.
- Mora Ferrater, José. *Diccionario de Filosofía*, Tomo I-II. Barcelona: Ariel, 1999.

- Müller, Gerhard. Artículo de Encarnación, en *Diccionario de Teología Dogmática*, dirigido por Wolfgang Beitnert, 235-238. Barcelona: Herder, 1990.
- Oporto Guijarro, Santiago y García Salvador, Miguel. *Comentario al Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1995.
- Ratzinger, Joseph. *Introducción al cristianismo*. Salamanca: Sígueme, 1970.
- Real Academia Española de la Lengua. *Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua*. Madrid: Real Academia Española de la Lengua, 1970.
- Saint-Exupéry, Antoine de. *El Principito*. Bogotá: Atenea Ltda., 2004.
- Sánchez, Olivani. *¿Qué significa afirmar que Dios habla? Del acontecer de la revelación a la elaboración de la teología*. Serie Teológica no. 4. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2007.
- Sucasas, Alberto. *Lévinas: lectura de un palimpsesto*. Buenos Aires: Lilmod, 2006.
- Sucasas, Alberto. “Lévinas, Filósofo Judío”, *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 103 (2010), 15-46.
- Tudela, Juan Antonio, “Emmanuel Lévinas. La compasión se hace carne”, *Ciencia Tomista* 139 (2012), 198.
- Urabayen, Julia. *Las raíces del humanismo de Lévinas: el judaísmo y la fenomenología*. Madrid: Ediciones EUNSA, 2005.

Esta obra se editó en Ediciones USTA,
Departamento Editorial de la Universidad Santo To-
más. Se usó papel propalcote de 300 gramos para la
carátula y papel offset beige de 75 gramos para páginas
internas.

Tipografía: Adobe Garamond Pro.

Impreso por Panamericana Formas e Impresos S.A.

2015

Partiendo de las obras de Emmanuel Lévinas y Marie-Dominique Chenu, este trabajo busca responder las siguientes preguntas: ¿Creer en el Dios cristiano vale la pena? Y, ¿esta experiencia de fe encarna en la vida humana algún tipo de responsabilidad para con el Otro? Creer en el Dios cristiano es un “modo de ser en el mundo y en la historia” (Lévinas) y los únicos que lo hacemos posible somos nosotros por medio de los valores humanos y cristianos insertos en cada una de nuestras actitudes en pos del Otro. En este sentido, se plantea una reflexión que revaloriza la responsabilidad del creyente en el marco de una nueva historia que se construye desde el yo: un yo presente en el nosotros de la comunidad cristiana encarnada en el mundo.