

LO IGUAL Y LO OTRO EN EL PENSAMIENTO HUMANISTA CRISTIANO: UNA PERSPECTIVA LEVINASIANA DEL PLURALISMO.

José Ignacio Maritano González

Abogado por la Pontificia Universidad Católica de Chile, con mención en Derecho Público.
Coordinador del Programa de Asesoría Legislativa del Centro Democracia y Comunidad.

1.- Resumen

El presente trabajo intenta abordar, aunque de forma bastante escueta, las tensiones entre lo “igual” y lo “otro” en el pensamiento cristiano. Esta tensión se da al existir, por un lado, un afán de universalización e igualdad, que pone énfasis en lo “compartido”, y que a su vez permite el espacio de lo político; y, por otro lado, la constatación, tanto del pluralismo que de hecho existe en la sociedad, como de que vivimos un escenario post-moderno, donde la reclamación por la identidad particular tiene un lugar central. Esta tensión puede, si bien no resolverse absolutamente (pues dejaría de serlo), encontrar salidas desde el aporte del filósofo Emmanuel Levinas, en la búsqueda de un sano pluralismo fundado en los conceptos de responsabilidad, paz y caridad.

Objetivo de la presente reflexión.

Antes de entrar en materia, quisiera agradecer al profesor Eduardo Saffirio y a los empedernidos levinasianos Carlos Álvarez S.J. y Alberto Larraín, quienes han aportado a este artículo con sus conversaciones, libros y opiniones.

El motivo que inspira estas líneas es doble: a) contribuir humildemente desde el punto de vista teórico al desarrollo de un “nuevo humanismo” cristiano (o lo que es igual, a la vigencia de dicha tradición de pensamiento) en el siglo XXI, y b) a través de esto poder ofrecer, desde un lenguaje propio, justificaciones para la acción relativa a las demandas de grupos que -en lenguaje de la conferencia episcopal de Aparecida-, son “rostros sufrientes que nos duelen”.

2.- Lo Igual.

En los albores del cristianismo

Resulta difícil pensar en algún aporte tan sustancial a la idea de dignidad humana y de igualdad fundamental de las personas como el que ha hecho el cristianismo. Estas ideas tienen su origen en la teología judeocristiana, que en un primer momento exclama la igualdad de todos los miembros del Pueblo de Israel en cuanto Hijos de Dios, y luego con el Nuevo Testamento hace extensible esta igualdad fundamental a todos los hombres, judíos o gentiles.

Esta autocomprensión como iguales de las primeras comunidades cristianas no se quedó sólo en el seno de la práctica religiosa -no podría haber sucedido así en una fe eminentemente pública como la cristiana- sino que, por cierto, también trascendió a lo político. De esta forma, comenzaron a trisarse ciertas instituciones sociales de gran importancia en el Imperio Romano, como lo era la esclavitud. Tiene el grito por igualdad en este primer momento un carácter liberador ante la opresión.

La Cristiandad

No gracias a los postulados del cristianismo, sino que a pesar de ellos, una vez oficializada la religión cristiana, se incorpora sucesivamente al Imperio Romano, al Sacro Imperio Romano Germánico, y a distintas monarquías, conformando un todo cultural en un afán universalizante que hemos denominado Cristiandad. En particular la Cristiandad “latina” (a diferencia del mundo cristiano oriental), erigida en torno a la figura del papado y de la monarquía, supuso la concentración del poder político y propuso la expansión del bloque cultural que representaba.

La Modernidad

Aunque la consigna libertad, igualdad y fraternidad de la Revolución Francesa se alza principalmente contra la serie de privilegios que se habían establecido durante la Cristiandad a favor de ciertos grupos de la sociedad, la verdad es que estos valores se encuentran en el centro de la doctrina y praxis cristiana. Es, tal vez, un volver a la escatología y promesa de un mundo nuevo, donde todos serán iguales, que poseían los primeros cristianos y que se había difuminado en los siglos, aunque esta vez sin Dios. La tríada Dios-Patria-Rey comienza a fisurarse.

La vuelta del Príncipe y primera síntesis cristiano-modernista.

A pesar de que las experiencias totalitarias del siglo XX en Europa son fruto de la incapacidad de las democracias burguesas para satisfacer los anhelos de masas empobrecidas y clases medias frustradas, no dejan por eso de ser hijas de la Modernidad. En efecto, la confianza ciega en la razón permitió idear los grandes sistemas filosófico-políticos. Jacques Maritain¹ definió estos regímenes como una forma de maquiavelismo absoluto, donde se prescinde de toda consideración ética o relativa al bien común respecto de la política, viendo a ésta como una ciencia natural más. Señala el filósofo francés:

“La segunda forma de maquiavelismo es el maquiavelismo absoluto. Durante el siglo XIX, la actitud mental positivista, que consideraba la política no como un mero arte, sino como una ciencia natural, lo mismo que la astronomía o la química, y como una mera aplicación de las llamadas “leyes científicas” a la lucha por la vida en las sociedades humanas -concepto mucho menos inteligente y más inhumano que el del propio Maquiavelo-, preparó el desarrollo de esta segunda forma de maquiavelismo. La filosofía romántica alemana de Fichte y Hegel preparó también -y principalmente- este maquiavelismo absoluto”.

Los excesos de guerra implicaron una nueva ola de humanistas, religiosos o laicos, quienes sentaron las bases de un sistema de derechos humanos. Allí se produjo (aunque podamos hallar antecedentes previos), lo que llamo la “primera síntesis”, es decir, la conciliación por parte de la intelectualidad cristiana, de los valores tradicionales cristianos (bien común como fin del Estado y la Política, dignidad de la persona humana, derechos esenciales inalienables, etc.) con lo bueno de la Modernidad (democracia, tolerancia como respuesta al hecho del pluralismo, etc.). Desde entonces, a mi juicio, el esfuerzo del pensamiento cristiano en política está principalmente en defender lo común (o lo igual) ante

¹ Maritain, Jacques. “El fin del Maquiavelismo” en *Elementos Para una Moral Política*, editado por ICHEH,, Primera Edición, 1976. Pág.22-23

el hecho del pluralismo. El Otro como un igual, que merece por tanto dignidad y respeto a sus derechos.

3.- Lo Otro (como otro).

Como señalaba con anterioridad, una característica central de la llamada post-modernidad es la reclamación identitaria, es decir, de reconocimiento de Otro como Otro y no sólo de Otro como igual. Estas demandas, muchas veces consideradas como “de lujo” ante un mundo que no termina de resolver los problemas de la “Modernidad” (por ejemplo, la pobreza, la desigualdad), no son adicionales a éstas, sino una forma de vivirlas. Es distinto ser pobre y migrante, o vivir la desigualdad como indígena. La necesidad de ahondar en la otredad también responde a que la modernización, con sus pretensiones de igualdad y libertad, no se predica igual en Europa que en América, por ejemplo.

Lo plural en lo cristiano

El Otro como Otro y el pluralismo tienen también un interesante desarrollo en la propia enseñanza cristiana y en la tradición evangélica. En primer lugar, el hecho del Dios Uno y la Trino parece ser la imagen teológica de la unidad-en-la-diversidad, de la que hablaremos.

En la Biblia, y especialmente en el Evangelio, también podemos apreciar el desarrollo del “Otro”, en particular en cuanto al concepto de “extranjero” (piénsese en la parábola del buen samaritano, de Jesús acercándose a los *ebyon* (los “sin tierra”).

Las enseñanzas de la doctrina social de la Iglesia reconocen al pluralismo como un desafío actual. El Compendio de la DSI señala en su número 16 que “la comprensión y la gestión del pluralismo y de las diferencias en todos los ámbitos: de pensamiento, de posición moral, de cultura, de adhesión religiosa, de Filosofía del desarrollo humano y social”. Asimismo, el N° 151 reconoce que “la socialidad humana no es uniforme, sino que reviste múltiples expresiones. El bien común depende, en efecto, de un sano pluralismo social”. El N° 417 también explicita la relación entre pluralismo y bien común: “el empeño de la Iglesia a favor del pluralismo se propone conseguir una realización más adecuada del bien común y de la misma democracia; según los principios de la solidaridad, la subsidiariedad, la justicia”.

Para poder dotar de contenido ese “sano pluralismo”, y poder luego preguntarnos cómo puede coexistir ese hecho con el “bien común” (el ámbito de lo político, lo “común”), vale la pena revisar algunas ideas del filósofo Emmanuel Levinas en torno al Otro como Otro.

Cara a cara con el Otro como Otro (y no como igual)

Para Levinas, la relación de un Mismo con un Otro dice relación con la infinitud. Se trata de un Otro que está fuera del dominio o control del Mismo: hay pues, una absoluta separación entre ellos que posibilita la existencia de una relación. Esta infinitud, aquello que nuestro pensamiento no puede englobar, y que representa la absoluta alteridad, es la condición de la experiencia ética. El Otro, aquel ser incontrolable, es un misterio que escapa de las posibilidades de aprehensión.

Se relaciona esto con la importancia del “rostro” que da Levinas: “Este infinito, más fuerte que el homicidio, ya nos resiste en su rostro y su rostro es la expresión original, es la primera palabra; ‘no matarás’ ”².

El sólo rostro del Otro ya representa un imperativo moral, una relación ética en la que la primera aproximación le reconoce primacía y bondad.

El cara-a-cara, a su vez, sólo puede fundarse en la experiencia honda del amor. Beltrán Villegas da cuenta de la profunda “revolución” que Jesús realiza al establecer el segundo mandamiento (“amarás al Prójimo como a ti mismo”): “el prójimo sustituye a la Ley, y lo esencial no es saber teóricamente ‘quién es mi prójimo’ —como quería el doctor de la Ley—, sino mostrarse uno como prójimo del que puede mirarnos como su única o última posibilidad de socorro: con los ojos con que miraba el que quedó tirado medio muerto a la vera del camino a los que veía acercarse al sitio donde se hallaba”³. De este modo, el amor al prójimo (al Otro como Otro) es la primera ética y ley del cristiano: “Ama y haz lo que quieras”, diría San Agustín, “Quien ama al prójimo ha cumplido toda la ley” dirá San Pablo.

Pues bien, lo que propone Levinas es una ética, que como hemos señalado, se funda en la radical alteridad de un Otro que resulta infinito para nosotros y al que enfrentamos primigeniamente desde la bondad y la primacía. Esta visión nos permite, desde el punto de vista práctico, reconocer la riqueza de la diferencia al encontrarnos con un distinto, a nivel personal, pero también intercultural. Podemos valorar así al mapuche, al inmigrante, al discapacitado, al privado de libertad, etc. Pero, ¿puede aprovechar a la política, al campo de lo común, lo compartido, lo levinasiano? ¿O es más bien una ética personal?

¿Es posible la política ante la pura alteridad?

Esta es la pregunta pertinente en tiempos de post-modernismo, donde la confianza en la razón, los sistemas y los grandes relatos han cedido a una fuga de voces particulares que reclaman su identidad. La política, desde el nivel local a los partidos, parece además haber cedido su lugar en el ordenamiento de la sociedad a otros mecanismos, como el Mercado. La hiperinflación del subjetivismo amenaza, no sólo la asociatividad, afectando las relaciones en la comunidad, sino que aún peor, con la desintegración misma de la comunidad. ¿Cómo compatibilizar lo dicho hasta ahora sobre la reivindicación del Otro en cuanto a Otro, en su alteridad radical e infinita, y la búsqueda del bien común a través de la actividad política?

El mismo Maritain, en “El Final del Maquiavelismo” señala que: “ninguna afirmación de Ética individual de la persona, por más absolutamente verdadera y decisiva que sea, puede constituir una respuesta suficientemente adecuada a un problema planteado por la Ética del Estado”⁴. El mismo filósofo señala que la política se distingue de la ética individual como “una rama se distingue de otra rama en el mismo árbol”⁵.

Levinas, debe tomarse en cuenta, no pretende hacer filosofía política, sino una ética. No está demás señalar que su experiencia de vida, dos guerras mundiales (siendo prisionero en la segunda de ellas), lo llevan a incorporar la “guerra” y la “paz” como conceptos

² Levinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito*, Editorial Sígueme, Salamanca, 1977. Pág.212.

³ Villegas, Beltrán. *La Caridad y el Otro como Otro*, Estudios Públicos N°81,2001Pág.85.

⁴ Maritain, Jacques. *Op.Cit* .Pág 26.

⁵ Maritain, Jacques. *Op.Cit*. Pág 16.

importantes de su filosofía. Así, su discurso ético se plantea como una limitante de la política, lo que permite que lo común devenga en totalización y aniquilación del Otro en cuanto Otro. La política requiere de la ética.

La Paz y la Guerra

En la filosofía levinasiana el “rumor de la guerra” siempre se encuentra presente como posibilidad de totalización de fusión del Otro al Mismo, de acumular poder, de sometimiento. La violencia contra cualquier discurso que difiera del Mismo puede desatarse en cualquier momento. Ante dicha amenaza, sólo cabe asegurar que la “certeza de la paz acalle la evidencia de la guerra”. Señala: “La conciencia moral sólo puede soportar la burlona mirada del político si la certeza de la paz acalla la evidencia de la guerra. Esta certeza no se obtiene por el simple juego de la antítesis. La paz de los imperios salidos de la guerra se funda en la guerra. No devuelve a los seres alienados su identidad perdida. Para ello es necesario una relación original y originaria con el ser”⁶. En definitiva, “la política debe ser siempre controlada y criticada a partir de la Ética”⁷.

Sólo la paz puede unir la pluralidad: “la unidad de la pluralidad es la paz y no la coherencia de elementos que constituyen la totalidad”⁸.

La Responsabilidad y la Libertad

Otros dos elementos fundamentales de la filosofía levinasiana que permiten encontrar lo plural de la unidad, lo político con la identidad, son la libertad y la responsabilidad.

En cuanto a la libertad, ésta la define como “mantenerse contra lo Otro a pesar de la relación con lo Otro, asegurar la autarquía de un yo”⁹. Es pues, la condición que nos permite estar “en relación”, no fusionarnos con “el Otro”.

Esta autonomía, sin embargo está lejos de entenderse como una desafección por el Otro, ni un individualismo de ningún tipo. La libertad levinasiana está íntimamente unida a la noción de responsabilidad, que es incluso anterior a esa misma libertad.

Del encuentro con el Rostro, el Mismo es mandatado por el Otro, radicando aquí la igualdad para Levinas, y no en otras consideraciones: “En este recibimiento del rostro (recibimiento que ya es mi responsabilidad frente a él y en la que, en consecuencia, me aborda a partir de una dimensión de altura y me domina) se instaura la igualdad”¹⁰.

Para Levinas, el que sólo yo pueda ser responsable respecto de otro en determinado momento es lo que me hace único e irremplazable, constituyéndome como sujeto. La presentación de ese otro es “la no-violencia por excelencia, porque, en lugar de herir mi

⁶ Levinas, Emmanuel. Op.Cit.Pág.48

⁷ Levinas, Emmanuel. Op.Cit.Pág.76.

⁸ Levinas, Emmanuel. Op.Cit.Pág.310.

⁹ Levinas, Emmanuel. Op.Cit.Pág.70.

¹⁰ Levinas, Emmanuel. Op.Cit.Pág.227.

libertad, la llama a la responsabilidad y la insta. No-violencia que mantiene la pluralidad del mismo y del Otro. Es paz”¹¹.

Pues bien, encontramos entonces en el Rostro un imperativo que nos moviliza, un llamado a hacerme responsable del Otro, a no decir, con Caín, “¿Soy acaso yo el guardián de mi hermano?”.

Rostros sufrientes que nos duelen.

¿Qué rostros sufrientes hoy exigen poner esta responsabilidad en acción?. ¿Qué rostros no podrían dar cuenta de la certeza de la paz, sino más bien de la evidencia de la guerra? ¿Quién o quiénes son hoy el samaritano tendido en el camino? Si bien el esquema levinasiano se plantea desde lo interpersonal, bien podemos hablar de ciertos rostros que especialmente nos duelen en nuestro contexto, y que exigen de nosotros (de cada uno y de la comunidad), movilización.

La Conferencia Episcopal de Aparecida¹² enumera los “rostros sufrientes que nos duelen en nuestro continente”: personas que viven en la calle en las grandes urbes, migrantes, enfermos, adictos dependientes, detenidos en las cárceles. Se trata de una Otredad muchas veces invisibilizada por la sociedad, donde no existe relación, sino una profunda separación entre un “Mismo” y ese “Otro”.

Sin duda el catálogo se puede ensanchar: basta pensar en la situación que viven hoy nuestros hermanos indígenas, que históricamente se han visto sometidos a intentos totalizadores, que aniquilan su libertad, al intentar disolver la separación entre Mismo y Otro. Para muchas comunidades, hasta el día de hoy, la evidencia de la guerra acalla cualquier certeza de paz.

En el mismo sentido, la comunidad política no ha podido gestionar de forma correcta la unidad en la pluralidad con los migrantes, aplicando normas totalizadoras o asimilacionistas, si no fundadas derechamente en la amenaza de la guerra. En ambos casos, aún se encuentra presente el paradigma moderno de igualdad como uniformidad.

En otro ámbito, respecto de las reivindicaciones identitarias de género o de minorías sexuales, el mundo cristiano no ha podido dar una respuesta satisfactoria, que bien podría basarse en la filosofía levinasiana. Así, los sectores más conservadores han restado importancia a dichas demandas, o bien han considerado que son ilegítimas, toda vez que se fundarían en un trato especial que pondría en jaque la “igualdad”. Sectores que podríamos denominar “más progresistas”, a su vez, han articulado su discurso ético y político desde un liberalismo del todo alejado a la tradición evangélica.

4.- Conclusión

Para finalizar esta ponencia, es posible resumir lo expuesto señalando que, habiendo dedicado buena parte del siglo XX el pensamiento cristiano a elaborar una primera síntesis con la Modernidad, al conectarse con los valores comunes que descansan en el Evangelio, y elaborar por tanto una filosofía del Otro como Igual, en el actual contexto es necesario hacer

¹¹ Levinas, Emmanuel. Op.Cit.Pág.216.

¹² Documento Final de la Conferencia Episcopal de Aparecida (2007), n° 407-430.

una segunda síntesis, entre la tradición judeocristiana y los desafíos de la postmodernidad. En concreto, la reclamación del Otro como Otro (y no sólo como igual) desde una perspectiva cristiana exige el desarrollo de un lenguaje propio que dé cuenta de dicha tradición.

La filosofía levinasiana puede ser un aporte en este sentido, tanto a nivel ético personal, como para el espacio de lo compartido (la política), en particular su concepción de la unión de la pluralidad en la paz, que se cimienta a la vez en la noción de responsabilidad que surge desde la libertad. De esta forma, se plantea como un límite a la política en lo relativo a los intentos fusión o totalización (argumentados desde la supuesta "igualdad"). Sólo de esta forma los miembros de la comunidad, en particular quienes se encuentran, al decir del Papa Francisco, en las "periferias existenciales", podrán tener la certeza de la paz ante la amenaza de la guerra.

Bibliografía.

Álvarez, Carlos, La óptica del otro, Tesis para optar al grado de licenciado en filosofía, Universidad Alberto Hurtado, Santiago, 2004

Levinas, Emmanuel. Totalidad e Infinito, Editorial Sígueme, Salamanca, 1977

Maritain, Jacques. "El fin del Maquiavelismo" en Elementos Para una Moral Política, editado por ICHEH, Primera Edición, 1976.

