

RECOMPRESION DE LA RAZON A PARTIR DE LAS VICTIMAS HISTORICAS¹

por Juan Carlos Scannone S.I.

Después del Holocausto judío en Europa, la tragedia de los "desaparecidos" en el Cono Sur, las víctimas del terrorismo internacional fundamentalista y de la así llamada "guerra preventiva", la manipulación genética, los excluidos por la globalización neoliberal, etc., etc., conviene replantear la misma comprensión de la razón, porque ésta -ideologizada- ha dado base a un pensamiento de *totalidad* que, de hecho, llevado a la práctica en el orden económico, político, militar, cultural o/y religioso, ha dado lugar a *totalitarismos* y *fundamentalismos* que han generado y generan víctimas.

Según Lévinas, el origen de ese pensamiento de totalidad y mismidad se remonta hasta algunos de los caracteres del *primer principio y de la razón* en la antigua Grecia, pero se consolidó en un cierto tipo de *modernidad*, cuya culminación se habría dado en Hegel. Los caracteres de ese tipo de razón son: *identidad, necesidad, inteligibilidad, eternidad y universalidad*.

La primera parte de las siguientes reflexiones intentará, primero, describir algunos rasgos de la *situación actual* del pensar (1). Luego, la conectaré con la *crisis* de la racionalidad totalizante arriba aludida, y señalaré el camino de su superación en una nueva, que dé realmente cabida a los caracteres contrapuestos a los enunciados en el párrafo anterior (2). Por último, propondré cómo ellos pueden ser reinterpretados desde la nueva perspectiva. Pues no se trata de negarlos, sino de *resignificarlos* (3 y 4).

De ese modo parece estar hoy surgiendo lo que podemos denominar -usando un término de Franz Rosenzweig- un "*nuevo pensamiento*". Según mi opinión, éste emerge tanto en la filosofía europea como en nuestra América, no meramente gracias al *giro* del pensar contemporáneo (la *Kehre* de Heidegger, el giro lingüístico o -mejor-, *pragmático-hermenéutico*, el así llamado *giro metafísico* o *teológico* de la fenomenología francesa, etc.), sino también gracias a su radicalización a *partir de las víctimas históricas*.

1. La situación actual del pensar

1.1. *En la época contemporánea*

"Después del Holocausto", "durante Ayacucho", "la edad de

¹ Presento una nueva versión del capítulo 4 de mi libro: *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Ed. Anthropos- UAM Iztapalapa, Barcelona- México D.F., 2005, aplicando la reflexión sobre el "nuevo pensamiento", ya no a la comprensión filosófica de Dios, sino al problema de la razón. No he añadido notas a pie de página en las partes nuevas (4 y 5) del trabajo.

la exclusión" son expresiones que muestran que estamos tocando los límites éticos de lo humano,² ante una acción y un pensamiento de totalidad que llegó a convertirse en totalitarismo político, militar, económico (a través del "pensamiento único") y cultural (mediante la homogenización).³

Al mismo tiempo hay conciencia de estar tocando límite no sólo en el ámbito ético de la dignidad del hombre (de todo y cada hombre y de todo el hombre), sino también en los órdenes epistemológico, ecológico, económico ("los límites de la competitividad")⁴ y social. Simplificando, se puede decir que la praxis y el pensar de totalidad están en crisis. La otra cara de la misma, como reacción en su mismo plano, son el relativismo, el escepticismo, la desilusión ante el futuro y el nihilismo.

Para muchos se trata de la crisis, si no de la modernidad y la Ilustración, al menos de un cierto tipo de modernidad e Ilustración,⁵ centrado en el *Ego cogito* ("yo trabajo" o "yo conquisto"), la subjetividad, la autoconciencia, el progreso indefinido, la ciencia como paradigma de racionalidad y panacea universal. Por ello se afirma que, después del giro copernicano (*kopernikanische Wende*) del objeto al sujeto (individual y aun colectivo), que abrió la modernidad, se están viendo ahora las consecuencias de un nuevo giro: el lingüístico (*linguistic turn*) o, más bien, pragmático-hermenéutico, del yo al nosotros, de la conciencia al sentido de la acción y del lenguaje (que es

² Sobre el tema del límite, ver mi artículo: "El límite, el infinito y lo prohibido", en: S. Barbosa (et al.), *De Caín a la clonación. Ensayos sobre el límite: lo prohibido y lo posible*, Buenos Aires, 2001, 21-34.

³ La obra de Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, 1961 -con la contraposición entre "totalidad" y "exterioridad"-, influyó desde el principio al pensamiento filosófico latinoamericano de liberación: cf. mi trabajo: "Filosofía in prospettiva latino-americana", *Rassegna di Teologia* 40 (1999), 325-352. Sobre las distintas etapas de la sociedad y racionalidad modernas y el momento actual de toparse con los límites, cf. P. Hünermann, "Technische Gesellschaft und Kirche", *Theologische Quartalschrift* 163 (1983), 284-303.

⁴ Aludo al título del libro del Grupo de Lisboa, bajo la dirección de Riccardo Petrella: *Los límites de la competitividad. Cómo se debe gestionar la aldea global*, Buenos Aires, 1996.

⁵ Cf. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt, 1985; ver también, id., "Die Moderne - ein unvollendetes Projekt (1980)", en: *Kleine politische Schriften I-IV*, Frankfurt, 1981, 444-464. Pedro Morandé habla, en cambio, de post-Ilustración como superadora de la Ilustración, en su artículo: "Una modernidad abierta a la amistad y al misterio", *La cuestión social* (México) 3 (1995), 133-144. Para referirme al actual momento histórico, a veces he usado la expresión, aparentemente paradójica: "modernidad postmoderna".

social y público desde el inicio), de la reflexión trascendental a *la comunicación, la acción y la racionalidad comunicativas*, de la sola ciencia a la revalorización de la *sabiduría de los pueblos*, del mero concepto al redescubrimiento del *símbolo* en una "ingenuidad segunda", de sólo el ser al estar y al *estar-siendo*,⁶ etc.

Para Heidegger se trata de la *superación*, no sólo de la metafísica de la *sustancia* -como se dio en el giro copernicano de Kant-, sino también de la *del sujeto*.⁷ Ésta supone una apertura a la diferencia *como diferencia*, a la anterioridad del ser con respecto al Cogito y al ente, al "porque" anterior a todo "por qué", a la acogida -aparentemente heterónoma- del *don*, en relación con la autoafirmación -pretendidamente autónoma- en la voluntad de poder.

Todo ello implica un replanteo de la racionalidad. Ambos giros pueden compararse -en referencia al pensar- con el paso por la *noche del sentido y de la inteligencia* (muerte a los ídolos de cosa o de idea) y por la *noche de la voluntad* (muerte a la autosuficiencia del mismo espíritu) en San Juan de la Cruz, negación y abnegación que abren al don gratuito y sobreabundante (eminente) del amor, a la respuesta responsable al amor en el amor, y así, a una nueva inteligencia.⁸

Ahora bien, el planteo desde la pasión de las víctimas *radicaliza* el segundo giro y el paso por la segunda noche (que incluyen los primeros), aunque de suyo éstos no se originan en aquella. Pues el sufrimiento de los inocentes constituye un *límite* para toda absolutización de la razón misma (teórica o práctica) y/o de sus productos. El cuestionamiento ético-histórico desde las víctimas no sólo pone en jaque cualquier intento de *totalización* óntica, teórica, política o religiosa, sino también a la *actividad* totalizadora misma (a priori) del pensar, hacer y actuar humanos en cuanto tales, pues a la *responsabilidad* como respuesta (activa) a posteriori, hace

⁶ Sobre el "nuevo paradigma" filosófico y cultural, cf. A. González, "El significado filosófico de la teología de la liberación", en: J. Comblin-J.I. González Faus-J. Sobrino (eds.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid, 1993, 145-160; M. Olivetti, "El problema de la comunidad ética", en: J.C. Scannone (comp.), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana*, Buenos Aires, 1984, 209-222; M. Araújo de Oliveira, *Raviravolta lingüística-pragmática na filosofia contemporânea*, São Paulo, 1996.

⁷ Según las estudia Werner Marx en su obra: *Heidegger und die Tradition*, Stuttgart, 1961.

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

preceder la *pasión* infundada (de las víctimas), la libre *escucha y acogida* de su interpelación -a veces muda- y la *compasión* con su dolor, y aun el carácter in-finito de su alteridad y trascendencia éticas, que exceden toda totalización.

Aún más, estimo que la actual experiencia del límite en cuanto límite, no sólo de cualquier pretendida totalidad (objetiva), sino aun del mismo pensar y actuar totalizantes (del sujeto), nos permite hoy una decisión histórica: o bien la posibilidad de reducirnos a "danzar en los abismos"⁹ de una mera facticidad *arracional* y del nihilismo, contradiciendo así las intenciones y los aportes válidos de la modernidad y la Ilustración; o bien la posibilidad de una apertura a la *alteridad* de los otros en cuanto otros -en especial, en cuanto *sufrientes-*, a la *gratuidad* del don que desde ellos nos adviene, a la *novedad* de un "nuevo pensamiento" y así, a la recompreensión de la misma racionalidad.

Se trata, empero, de *pensamiento*, aunque sea nuevo, pues se abre para *conocer*, y para conocer la *realidad* de los otros, del mundo, y aun de Dios, en cuanto son irreductiblemente otros, es decir, a *posteriori*, en su radical novedad y trascendencia con respecto a los *a priori*s del mismo pensamiento.

1.2. *En nuestra América*

En este momento sólo aludiré a la repercusión de dicho "nuevo pensamiento" europeo en América Latina, sobre todo mediante los representantes de la *filosofía de la liberación*, entre quienes uno de los más conocidos es Enrique Dussel.¹⁰ Ellos intentan pensar desde las víctimas de la injusticia, ponen en éstas el *punto de partida* de su filosofar, interpretan la alteridad levinasiana en clave *histórica, social y estructural*, y, para hacerlo, entran en diálogo con las *ciencias sociales*.

En América Latina, además de esa apertura filosófica al otro sufriente injustamente -que nos asemeja al nuevo pensar

⁹ "An den Abgründen tanzen": cf. F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, en: *Nietzsche Werke. Kritische Werke*, t. V-2, Berlin-New York, 1973, Nro. 347, p. 265. Sobre la situación actual del pensamiento religioso, ver mi artículo: "La religión del siglo XXI. Ambigüedades, tensiones, conflictos", *Stromata* 55 (1999), 187-197.

¹⁰ Ver, como ejemplo, el primer libro conjunto de los filósofos de la liberación en Argentina: O. Ardiles (et al.), *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, 1973. Entre las numerosas obras de Enrique Dussel se destaca: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, 1998. Acerca de la cuestión de Dios en la filosofía de la liberación ver: E. Dussel, "El momento negativo: el ateísmo de los profetas y de Marx", en: J.C. Scannone (et al.), *Fe y política*, Buenos Aires, 1973, 65-131; y mi libro: *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*, arriba citado, en especial, Parte II: Aportes filosóficos, Caps. 7 y 8.

europeo de raíces judías,¹¹ y corresponde a nuestra herencia cristiana-, se dio un nuevo fenómeno filosófico: el descubrimiento del *pensar sapiencial indoamericano* (y *afroamericano*) que forma parte del "mestizaje cultural" dado al origen de nuestra *sabiduría popular*. Por ello tendré también en cuenta a autores que intentan pensarla a ésta filosóficamente - como Rodolfo Kusch y Carlos Cullen-, usando la categoría del "estar", en cuanto distinta a la clásica del "ser" y a la judeo-cristiana del "acontecer" histórico gratuito (v.g. de la creación o de la historia de salvación).

Se trata, por tanto, de otro "nuevo pensamiento" -de raigambre *amerindia* y *mestiza*, aunque interpretada en diálogo con la filosofía occidental-, cuyos aportes habrá que considerar al replantear desde las víctimas la cuestión de la razón, conjugándolos con lo nuevo y lo viejo de la tradición venida de Europa y reinterpretada en nuestra América. Ello nos ayudará a descubrir más profundamente lo *trágico* del sufrimiento injusto de las víctimas, y lo *incomprensible* del misterio del mal.

2. La crisis de un tipo de racionalidad

Según Werner Marx tanto la metafísica (clásica) de la sustancia como la filosofía moderna del sujeto, de cuya superación habla Heidegger, se caracterizan por comprender el principio (*arché*) originario -y la racionalidad correspondiente- con los rasgos de: 1) *identidad*, 2) *necesidad*, 3) *inteligibilidad* autotrasparente y 4) *eternidad*,¹² a los que se puede agregar la *universalidad*. Mediante esos caracteres, de suyo -en dicho principio- se excluyen, niegan, reducen o sobreasumen (*aufheben*), respectivamente, 1') la *diferencia* y *alteridad*, 2') la *gratuidad*, 3') el *amor* y *sentimiento* y 4') la imprevisible *novedad* histórica.¹³

Con todo, pienso que no es lícito encerrar en *bloque* a toda la tradición filosófica en el primer tipo de racionalidad, aunque sí se puede aceptar la vigencia de *paradigmas* epocales que influyeron más o menos en los distintos autores tanto clásicos como, sobre todo, modernos. Por otro lado, muchos de ellos -en especial los judeo-cristianos- permanecieron abiertos -gracias a su comprensión de la *creación*- al paradigma de la alteridad, aunque no siempre éste les sirvió para *repensar* radicalmente -en el nivel filosófico, no sólo en el teológico-

¹¹ Sobre este último, cf. R. Mate, *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Barcelona, 1997.

¹² Cf. W. Marx, op. cit. En parte, esos caracteres corresponden a la "metafísica" no sólo como la concibe Heidegger, sino también Jürgen Habermas, en su obra: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M, 1988, en especial, en el cap. I.

¹³ En el presente artículo, a veces seguiré la nomenclatura de W. Marx para designar los caracteres de la metafísica y del "nuevo comienzo"; otras veces, para designarlos, sólo me inspiraré libremente en dicho autor.

el de la identidad.

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

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

No voy a discutir aquí si el "paso hacia atrás" heideggeriano inicia o no la superación del pensamiento de la mismidad y la totalidad, lo que es negado por autores como Lévinas o Dussel; o si Heidegger recae en una nueva idolatría -ya no de un ente o del sujeto sino del ser-, como lo asevera Jean-Luc Marion.¹⁴ Al menos la "retropulsión" del por qué del por qué heideggeriano pone en cuestión no sólo a todo ente en general y en cuanto tal, sino también al preguntar mismo, evidenciando así la contingencia y facticidad de ambos, y la necesidad del salto para abrirse, no a un proto-fundamento que dé razón del por qué,¹⁵ sino a la *abisalidad del fundamento-porque*.¹⁶

Para Heidegger se trata de pensar la diferencia *como diferencia*, de pensarla como *donación gratuita* (del ser al ente y al pensar) y como *acontecer* que implica historia y *novedad*; con todo, en su pensamiento el cuestionamiento a la mismidad y la

¹⁴ Cf. su obra: *Dieu sans l'être*, Paris, 1982, en especial, cap. 2.

¹⁵ Cf. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, 1958, pp. 3 ss.; ver también: B. Welte, "El conocimiento filosófico de Dios y la posibilidad del ateísmo", *Concilium* N° 16 (1966), 173-189.

¹⁶ Sobre el "fundamento-porque" cf. M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, 1957, donde comenta la frase de Angelus Silesius: "la rosa florece porque florece".

totalidad no es tan radical como, por ejemplo, en Lévinas. Pues en Heidegger ese cuestionamiento parte de un *neutrum* (*das Sein, das Ereignis*), y no de una relación entre personas -mucho más interpelante-; y se mueve ante todo en la dimensión del pensar -aunque sea un pensar agradeciente-, y no en la dimensión de la *significancia ética*¹⁷ del padecer, com-padecer y responder responsablemente a la pasión del otro; la cual, por ser significancia implica también significación, racionalidad y pensar, pero sin reducirse al mismo.

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

3. Hacia una nueva racionalidad

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

Kant, después de haber criticado los objetos absolutos y, por lo tanto, la ilusión trascendental de un dios-objeto,¹⁸ abre un nuevo camino: el de los postulados de la razón práctica. Pero, como lo dice Blondel, todavía da primacía a la razón práctica sobre la *praxis* misma. Pareciera que Marx hubiera seguido el camino de esta última, pues para él el problema no es sólo de interpretar la realidad sino de *transformarla* por la *praxis*. Pero en Marx no se trata de *praxis* en su sentido aristotélico, sino propiamente de la técnica o del *poieín* del trabajo: Habermas lo recuerda, al reivindicar más tarde la *acción comunicativa*, que no se confunde con la acción técnica, pues la *praxis* implica comunicación con los otros en cuanto tales, no meramente acción sobre la naturaleza.¹⁹

Además, en Marx se trata de una *praxis total*,²⁰ que reproduce en su propio ámbito la dialéctica teórica total y absoluta del hegelianismo. Y tanto una como otra dialécticas tienden a nivelar en mera negatividad la alteridad irreductible de los otros, a subsumir la indeducible novedad histórica en el movimiento dialéctico, y a reducir el mal y el sufrimiento -aun

¹⁷ Emmanuel Lévinas, en su libro *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, 1974, distingue entre "significación" y "significancia" (ética).

¹⁸ Cf. la interpretación de Paul Ricoeur, en su artículo: "La liberté selon l'espérance", *Le conflit des interprétations*, Paris, 393-415.

¹⁹ Ver su libro: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, 1981. En la obra citada más arriba, Enrique Dussel polemiza con Habermas en este punto, de acuerdo a su interpretación distinta de Marx.

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

el injusto- a un mero momento de una lógica ascendentemente positiva.

Blondel, en cambio, usa el método inmanente de la acción, descubriendo en ésta una racionalidad propia, a saber, el *lógos tês práxeos* o *ciencia práctica* prospectiva, que no se reduce a la *ciencia*, reflexiva, de la *práctica*. Aún más, radicalizando dicho método de inmanencia, descubre que, en último término, la creatividad de la acción humana es primero pasividad, es decir, acogida de un don creador previo y trascendente que la funda.²¹ Así es como realiza, en la dimensión práctica, el giro o *Kehre* que luego Heidegger piensa en el ámbito del pensar-del-ser, en cuanto el pensar se abre al acontecimiento indeducible del don del ser.

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

Si, con Heidegger, interpretamos que detrás del pensamiento totalizante y de la praxis total se esconde la *voluntad de poder y de querer* (que Nietzsche puso en evidencia), el giro que supera la filosofía del sujeto consiste en una *renuncia* a dicha voluntad, para *dejar ser* a cada ente y al mismo ser. Si, en cambio, con Blondel, hablamos de *optar* por el Único Necesario que dona el ser, moviendo así también la acción -aun la del pensamiento en cuanto acción-, deberíamos hablar de una verdadera *con-versión* tanto práctica como intelectual.²² Pues entonces se reconoce que toda acción está fundada en un llamado y, en ese sentido, en la pasividad activa de la escucha.

Pero, según mi opinión, una *radicalización* de dichos giro y conversión se opera cuando éstos se abren no sólo al don creador de Dios -como en Blondel-, o a la historia de la destinación del ser -como en Heidegger-, sino a *los otros* en

²¹ Ver mi obra: *Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften Maurice Blondels*, Freiburg-München, 1968. Asimismo cf. mi artículo: "Aktion und Inkarnation. Die Fragestellung des jungen Blondel und die Ontotheologie", en: *Incarnation* (textes réunis par Marco M. Olivetti), Padova, 1999, 663-671. Más radical que la de Blondel es la interpretación filosófica de la creación *ex nihilo* que hace Lévinas (por ejemplo, en *Autrement qu'être*, p. 144 s.), descubriendo una pasividad anterior a la misma existencia; en esa anterioridad o exterioridad (meta-físicas, ni temporales ni espaciales) consiste, para Lévinas, el carácter *an-árquico* y no-totalizable del "más allá del ser" con respecto al ser.

²² En su libro *Method in Theology*, New York, 1972 -que puede ser considerado como una teoría general del método, no sólo del teológico-, Bernard Lonergan habla de las conversiones intelectual, ética y religiosa (ver, en su índice, las referencias al término "conversion"). En distintos escritos míos les agrego también la conversión *histórica* (por ejemplo, a los pobres hoy en América Latina), que las concretiza.

cuanto otros -como en Lévinas-, especialmente cuando los otros están desnudos en su alteridad de "pobres, extranjeros, huérfanos, viudas". Así es como la acción (ética e histórica) se reconoce entonces como *respuesta responsable a una pasión (histórica) que pro-voca compasión*. La pasión del otro se hace pasión propia a través de la com-pasión y la misericordia, que son hontanar de una acción e interacción nuevas (no totalitarias ni absolutas)²³ y asimismo -como lo explicitaré más abajo- de un nuevo pensamiento com-pasivo aun en cuanto pensamiento.²⁴

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

Algo semejante ocurrió en nuestra América a través del pensar (teológico y filosófico) de *liberación* que, ya desde sus comienzos, también se inspiró -entre otros- en Lévinas. Pues la opción por los pobres y la consiguiente praxis de liberación son concebidas como *respuesta responsable a una palabra y racionalidad primeras, la de los pobres*. Estos -con su pasión- *interpelan críticamente* a la razón y a la práctica ideologizadas y le posibilitan una nueva significancia, la cual es racional, porque es crítica; y los mismos pobres -con su *sabiduría* de la vida, adquirida muchas veces como fruto de su pasión y compasión-, nos enseñan un sentido y una verdad nuevos.²⁵ Pues el padecer una situación *límite* (entre vivir y

²³ En otros trabajos muestro cómo esas acción e interacción nuevas generan *instituciones* nuevas; ver: "Institución, libertad, gratuidad", *Stromata* 49 (1993), 239-252; y "Aportes filosóficos para una teoría y práctica de instituciones justas", *Stromata* 50 (1994), 157-173.

²⁴ Sobre el "principio compasión" -siguiendo al último Hermann Cohen- y el "nuevo pensamiento", cf. R. Mate, *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, op. cit. Desde otras fuentes (teológicas), pero en admirable coincidencia con Reyes Mate, Jon Sobrino habla del "principio misericordia", cf. su obra *El principio misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Santander, 1992. Intento asumir filosóficamente el aporte teológico de Sobrino sobre el principio misericordia, en mi trabajo: "La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina", en: J.C. Scannone-M. Perine (comps.), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*, Buenos Aires, 1993, 123-140, en especial, p. 132.

²⁵ Ver mis trabajos: "Liberación. Un aporte original del cristianismo latinoamericano", en: J. Gómez Caffarena (ed.), *Religión*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía 3, Madrid, 1993, 93-105; y "Filosofía de la liberación y sabiduría popular", *Anthropos. Huellas del conocimiento* N° 180 (1998), 80-86.

morir, ser y no ser) y el com-padecer situaciones *límite*, les proporciona un saber *sapiencial* (*¡sapere!*) del sentido y la verdad de la vida (y de la muerte) en cuanto tal(es). Con Lévinas, aunque reinterpretrándolo, podríamos hablar entonces de la filosofía no sólo como amor a la sabiduría sino también como *sabiduría del amor*.

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

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

Cuando Kant hizo su crítica a la ilusión trascendental no sólo puso límites a la pretensión de la sensibilidad de representarse objetos absolutos (como si fueran ídolos de idea), sino que así abrió el campo a la crítica de las ilusiones (en cuanto diferentes de la mentira y el error), campo dentro del cual luego se movieron Feuerbach y los "maestros de la sospecha". Pero fueron éstos quienes descubrieron en la base de dicha pretensión, un momento que podemos llamar *pragmático*, a saber, la proyección del deseo al infinito (Feuerbach), la voluntad de poder y el resentimiento ante la impotencia (Nietzsche), las pulsiones, deseos y miedos infantiles (Freud), los intereses de clase (Marx). Así es como pusieron en evidencia los *condicionamientos* pragmáticos, prácticos y éticos del conocer, por los cuales se explica la autoproyección en objetos absolutos (ídolos teóricos e ideológicos) del "propio amor, querer e interés"²⁶ de autoabsolutización. Ya Aristóteles había descubierto la necesidad del apetito *recto* para el conocimiento prudencial acertado; pero ahora se trata del momento práctico que condiciona al mismo conocimiento teórico, aun metafísico.

De ahí que haya comparado más arriba a ambos giros (copernicano y pragmático-hermenéutico) con la doble muerte del espíritu según San Juan de la Cruz: la de la inteligencia y la de la voluntad. Pues en ambas, lejos de obstaculizarse la racionalidad a causa de opciones prácticas espúreas, por el contrario, se pasa por el *discernimiento crítico* que purifica el mirar intelectual de la razón en su comprensión del sentido y su afirmación de la verdad. La purificación y crítica prácticas de la voluntad de poder y de los intereses propios inmediatos, son condición para que la crítica teórica sea

²⁶ Así se expresa San Ignacio de Loyola en sus *Ejercicios Espirituales* (n. 189); por sus reglas de discernimiento de la Segunda Semana de dichos Ejercicios (discernimiento de ilusiones "bajo especie de bien" cf. *ibid.* 329-336), se puede considerar a Ignacio como precursor de los "maestros de la sospecha" y de la crítica de las ilusiones.

realmente crítica, y para que se posibilite un abrirse sin deformaciones al sentido y la verdad. La hermenéutica "de sospecha" posibilita entonces una hermenéutica "recolectora de sentido" para una ingenuidad segunda (Ricoeur) que "recoja" en verdad el sentido de la realidad "de suyo" (Zubiri), anterior al pensamiento.

3.3. Caracteres de esa racionalidad nueva

La pasión de las víctimas interpela a la razón a convertirse -aun como razón- de toda posible ideologización, es decir, de toda posible absolutización de una idea, de un objeto o de un ente, y, especialmente, de la propia autoabsolutización.²⁷ Ambas vertientes de idolatrización están detrás de la totalización que Lévinas critica, totalización que reduce toda alteridad a identidad, toda novedad a eterno retorno de lo mismo, toda gratuidad libre a necesidad lógica, toda unicidad irrepetible a mero caso de una regla universal, siendo así infiel a la riqueza pluriforme de la realidad.

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

3.3.1. *Recompreensión de la racionalidad*

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

Además, lo gratuito del sufrimiento injusto evidencia para la intelección, la "gratuidad" y "sin-razón" (*Grundlosigkeit*) de la libertad injusta; sin embargo, esa gratuidad del mal no es sino la cara *deficiente y pervertida* de la *gratuidad* del bien. Pues, como ya lo había visto San Agustín, el mal no es una cosa; aún más, no sólo es deficiencia y privación de lo debido, sino -como luego lo explicitaron Kant y Schelling- es la inversión (o *per-versión*) de una relación. Yo añado: de la relación de amor (mutua donación), que así se invierte y pervierte en relación de autosuficiencia, de rechazo de toda apertura al otro, de opresión y de exclusión.

En cambio, la relación de amor consiste en la gratuita acogida del don gratuito del bien, recibiendo así lo *único, diferente e indeducible del otro en cuanto tal* y el don que él es y puede ser para los otros. Tal don tiene "porque", es

²⁷ Lo dicho en el texto puede ser completado con la crítica que hace Lévinas a la ideología y su relación con el interés (*inter-esse*), por ejemplo, en: "Idéologie et idéalisme", cf. id., *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, 1982, 17-33.

decir, inteligibilidad *intrínseca* (el *lógos* del amor como don que da y se da), aunque no tenga un "por qué" que rinda cuenta lógica necesaria de su ser y su ser-otro.

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

Todo ello implica que -a pesar de Parménides- entre el ser y el no ser se dé un "tertium", a saber, la *relación e interrelación*, que "es" no como cosa, sustancia o sujeto, sino como acontecer y hecho.²⁸ Y asimismo también se muestra que ser y pensar se identifican distinguiéndose en la pluralidad ("convertuntur"), no sólo entre sí, sino con el don de la libertad, que de suyo supone *amor (es decir, comunión, pasión, acción)*. Pero el amor es racional sin ser racionalizable; Bernardo de Claraval ya lo decía antes que Angelus Silesius y que Heidegger: "Amo, quia amo. Amo, ut amem",²⁹ pues el amor tiene un "quia", aunque carezca de "cur". Aún más, el "quia" funda al "cur" y no viceversa.

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

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

(a) Así es como desde la alteridad, diferencia y pluralidad de los otros se reinterpreta la *identidad como plural*,³⁰

²⁸ Marie-Dominique Dubarle contrapone el "ser de cosa" al "ser de hecho" en los apuntes de sus clases en el Institut Catholique de París: cf. *L'ontologie théologique de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, s/d. Ya Louis Billot hablaba -en su ontología trinitaria- de la relación (*esse ad*) como no implicando de suyo ni ser ni no-ser, en su clásica obra: *De Deo Uno et Trino*, Romae, 1921; de tal modo se oponía a Parménides, sin negar el principio de no-contradicción. Por otras razones, aunque asimismo desde la consideración de las *relaciones (éticas) interpersonales* (relación *sin relativización*) también Lévinas insiste en que no hay *tertium exclusum* entre el ser y el no-ser.

²⁹ Cf. San Bernardo, Sermón 83, párrafo 4, en: id., *Sermones in Cantica Canticorum*, Oeniponte, 1888, Sermo LXXXIII, p. 704 (el subrayado es mío). Como se ve, su "amo, quia amo" precede tanto a "la rosa florece porque florece", de Angelus Silesius, como al "fundamento-porque", de Heidegger, citados más arriba.

³⁰ Carlos Cullen habla de "identidad plural", por ejemplo, la del *nosotros* ético-religioso (sobre éste cf. id., *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos*, San Antonio de Padua (Buenos Aires), 1978; Pierre-Jean Labarrière usa, en cambio, la expresión "unidad plural" en su obra: *L'unité plurielle*, Paris, 1975.

reconociendo entonces que la pluralidad es *tan originaria* como la identidad (habiendo comprendido a ambas).

De ese modo, en el interjuego de la *comunidad de comunicación*, por el lenguaje y las interrelaciones éticas y prácticas que implica, el "yo" (*ipse*) se distingue hasta la unicidad con respecto a cada respectivo e irreductible "tú" (*alter*), y en relación con la pluralidad abierta de los distintos "él" ("tercero" o *neuter*), dentro de la *identidad plural* del "nosotros". En ésta se respeta de suyo la alteridad e ipseidad de cada "sí-mismo", sin desmedro de la *unidad* (plural) de su ser-comunidad y de su tarea de efectivizarla en comunión. Y, a su vez, cada "nosotros" se interrelaciona con los distintos respectivos "vos-otros" y "ellos", en el seno de la identidad plural universal de la humanidad histórica y concreta como hecho y como tarea.³¹

Aún más, Lévinas da la base para repensar la misma identidad del *ipse* (sí-mismo) a partir de una no-coincidencia consigo mismo que es anterior a la coincidencia.³² Pues la pasividad anterior al mismo existir y el *deseo desinteresado* (*Désir*, que no es *besoin*) del otro en cuanto otro (y del Infinito) implican dicha no-coincidencia y alteridad pre-originarias, que es la base de la identidad de cada *ipse* (ver también lo que diré más abajo, en el apartado g).

(b/c) Asimismo se reinterpreta la *necesidad* lógica desde la gratuidad y facticidad, significando la *libre inteligibilidad* del "porque", de la que ya he hablado más arriba, y de su *regla intrínseca* de sentido, sin una determinación que restrinja o un cálculo que deduzca. Pues, más que sólo de "conveniencia" o de "plausibilidad", hay que hablar de una "necesidad" inteligible, reinterpretada desde la libertad, la gratuidad y la historicidad. Se trata, sobre todo, de la racionalidad y "necesidad" interna específica del amor y la belleza, que no excluyen sino que suponen la gratuidad. De un modo semejante, Lévinas señala la significación e inteligibilidad éticas propias del sufrir por otro, y del uno-para-el-otro (cuyo "para" "es un para de gratuidad total").³³ Tales realidades

³¹ Miguel Manzanera ha elaborado una metafísica del nosotros, que, luego, le ha permitido tanto la crítica al neoliberalismo como la fundamentación y desarrollo de una ética; entre sus escritos sobre el tema, cf. "Metafísica de la nostridad. Hacia una filosofía de la liberación como nostrificación", en: J.C. Scannone-M. F.de Aquino-G. Remolina (comps.), *Hombre y Sociedad. Reflexiones filosóficas desde América Latina*, Bogotá, 1995, 91-133; "Crítica filosófica del Neoliberalismo", en: J.C. Scannone-G. Remolina (comps.), *Sociedad civil y Estado. Reflexiones ético-políticas desde América Latina*, Bogotá, 1996, 119-162; "Crítica filosófica del Neoliberalismo (II). Propuestas de humanización", en: J.C. Scannone-G. Remolina (comps.), *Ética y economía. Economía de mercado, Neoliberalismo y ética de la gratuidad*, Buenos Aires, 1998, 77-145.

³² Cf. E. Lévinas, *Autrement qu'être*, op. cit., p. 145, etc.

³³ Cf. *Autrement qu'être*, p. 123; en *De Dieu qui vient à l'idée*, op. cit., p. 101 (en la nota 3) Lévinas llega a decir: "sufrir-por-otro, por ejemplo, tiene un sentido en el que el

superan toda comprensión meramente representativa, ontológica, teleológica o dialéctica, y, para Lévinas, sólo pueden ser expresadas en lenguaje ético.

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

(e) Y, por otro lado, desde la unicidad singular se sitúa, singulariza y analogiza, no casuística ni dialécticamente, sino analécticamente, la *universalidad*, reconcibiéndola como *analógica y situada*.³⁴

Además, precisamente porque la compasión llega *hasta los márgenes* más marginales, es decir, hasta el *límite en cuanto límite* de lo humano, no sólo se hace capaz de *criticar* cualquier reducción ideológica de la universalidad humana, sino también de reintegrar todo lo humano de todo y cada hombre y mujer, a lo *uni-versal* concreto y situado. Precisamente el amor (que, ante las víctimas, se hace misericordia)³⁵ es el *sentir* fundamental (*Grundstimmung*) capaz de abrirse tanto a todo y cada singular, como a la universalidad situada de los singulares.

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

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

Y, por otro lado, como se trata no sólo de pasividad sino de pasión injusta y de compasión por quien sufre injusticia, el nuevo pensamiento ha de reconocer la función heurística y hermenéutica del *sentimiento "des-inter-es-ado"*,³⁶ que se abre al otro en cuanto otro corporal. Un tal sentimiento no es sino el momento "sentiente" de la inteligencia recta (purificada, según se dijo, de los intereses egoístas y de la voluntad absolutizante y autoabsolutizante de poder). Pues el *sentir* recto opera entonces como "esquematismo afectivo" de la inteli-

saber es adventicio". A pesar de ello, quizás haya que hablar de saber, pero no ontológico, sino *sapiencial*.

³⁴ La formulación "universalidad situada", contrapuesta tanto a la abstracta como a la concreta -en su sentido hegeliano-, la tomé de Mario Casalla, recomprendiéndola desde la analogía.

³⁵ Según lo especifica Jon Sobrino; cf. su trabajo: "Hacer teología en América Latina", *Theologica Xaveriana* 39 (1989), 139-156. Según ya se dijo, Reyes Mate, siguiendo al último Cohen, hablaría de "compasión".

³⁶ Lévinas suele hablar del "des-intér-esse-ment" como superación del *esse* (y del *inter-esse*) entendidos desde la totalidad.

gencia sentiente recta.³⁷ Se trata -como diría Lévinas- de la "rectitud del cara a cara", ante los rostros sufrientes de los otros, rectitud que no sólo es ética e histórica sino también crítica y gnoseológica.

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

(g) Como ejemplo de la relectura de los caracteres "clásicos" del ser y la razón, a la que apuntan todas las consideraciones anteriores (del apartado 3.3), valga lo que dice Lévinas sobre la verdadera *mismidad*. Ésta no se declina primeramente en nominativo: *Ego cogito (laboro, conqueror)*,³⁸ sino en la aparente pasividad del acusativo, a saber en el "me" del ¡*heme aquí!*,³⁹ como respuesta responsable ante el otro, hasta la sustitución por él. De ahí que el verdadero "autós" de la mismidad, la autenticidad y la autonomía se releen en su sentido profundo a partir del reconocimiento de la alteridad, y de un modo distinto y no alienante de heteronomía. Aquí también, tanto auto como heteronomía, recomprendidas, son igualmente *originarias*.

Por lo tanto, la crisis del pensamiento de totalidad no necesariamente desemboca en el relativismo y el nihilismo. Pues éstos de alguna manera se mueven, como reacción, en el mismo plano que aquél y sus absolutizaciones y ontificaciones. Por el contrario, esa crisis posibilita pensar desde las víctimas, y desde allí, radicalizando el cuestionamiento de la razón tradicional y moderna, abrir el camino para la superación de la crisis. De ese modo es posible retomar lo válido e irrenunciable de la racionalidad anterior, tanto de la clásica como de la ilustrada, pero a partir de un nuevo horizonte de compren-

³⁷ Paul Ricoeur trata de los "esquemáticos afectivos" en su trabajo: "The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling", in: S. Sacks (ed.), *On Metaphor*, Chicago-London, 1979, 141-157. En el texto aludo también a la "inteligencia sentiente" de Xavier Zubiri. Por supuesto que tanto la inteligencia sentiente como los esquemáticos afectivos coimplican la imaginación simbólico-narrativa.

³⁸ "A manera de manifiesto" de la filosofía de la liberación, se decía en la contratapa del libro *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (ya citado): "No se trata ya de un pensar que parte del ego, del yo conquisto, yo pienso o yo como voluntad de poder".

³⁹ Entre otros numerosos textos, cf. E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit., p. 145. Pero no sólo se trata de la "unicidad" irreemplazable del sí-mismo en su responsabilidad por el otro; pues "en el acusativo -que no es modificación de ningún nominativo-" también "el prójimo ... se acusa como irreemplazable", cf. ibíd., p. 159.

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

4. Radicalización del "nuevo pensamiento" de la alteridad

Hasta ahora he enfocado el "nuevo pensamiento" recomprendiendo, a partir del pensar de la *alteridad* -de raíces judeocristianas-, los caracteres de la razón según la tradición helénica del *ser* en cuanto *noús*. Esto nos permitió plantear un pensar desde las víctimas en su alteridad irreductible a cualquier totalidad.

Con todo, según mi opinión, la resignificación será aun más radical si atendemos a actuales reflexiones sobre el pensar *indoamericano*, es decir, de la que Rodolfo Kusch denominó "América profunda". No sólo porque la *inculturación* del pensamiento es una de las búsquedas hermenéuticas de hoy, o porque los sujetos de dicho pensar han sido víctimas históricas de la conquista, sino, sobre todo, porque su cultura rescata lo que el mismo filósofo llama "pobreza ontológica", es decir, la radical *facticidad y contingencia* del hombre ante *lo fasto y lo nefasto* y, por consiguiente, ante la amenaza trágica del *mal*. Según lo estimo, de ese modo se reconoce "la verdad del paganismo" en su percepción de *lo trágico* de la existencia, de lo cual la razón *no puede dar una razón*. Pues aparentemente no sólo carece de *por qué*, sino aun de *porques*.

Una "visión ética del mal" pone la razón de la sin-razón de éste en la *libertad* pervertida o corrompida de los hombres como fuente del sufrimiento sin fundamento de víctimas inocentes. A pesar de lo mucho de verdad de dicha explicación ética, con todo, la monstruosidad del Holocausto y de otros males del siglo XX dejan vislumbrar la *abisalidad trágica* de un misterio que -al menos a primera vista- ninguna racionalidad puede comprender, aun la de la eventual irracionalidad de la libertad en su opción perversa, pues esta misma resulta incomprensible.

Nos confrontamos así de nuevo con la *gratuidad*, pero ya no con la positiva del amor, el bien y la belleza, sino con lo gratuito de una especie de *destino* puramente *fáctico*, de un juego que se juega con las víctimas o con nosotros como víctimas, del que no sólo no podemos sustraernos, por nuestra misma *precariedad* ontológica, sino que -como ya quedó dicho- no tiene fundamento por qué, pero tampoco un porque. El pensamiento entra entonces en la noche del *no saber*. Lo trágico se expresa quizás aun más que en la tragedia clásica o que en Job -el justo inocente-, en la queja de Jesús, que simboliza la de todas las víctimas: "¡Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado!".

No se trata entonces de la *identidad* de la razón autotrasparente y de la *necesidad intelegible*, pero tampoco de la *alteridad* interpersonal irreductible y de la *inteligibilidad* no racional, pero sí razonable, del amor gratuito, sino de la *ambigüedad* propia de la condición humana y de lo *necesario*, aunque "*gratuito*" de una especie de *destino*.

Por lo tanto, desde la situación de las víctimas que viven esa experiencia existencial e histórica: ¿es posible una resignificación de la racionalidad o se choca con sus límites? ¿hemos de contentarnos solamente con una razón *débil, parcial*,

fragmentaria, que renuncie a la universalidad del sentido, aun la analógica y situada? Lo fáctico -en su *destinalidad* aparente- muestra así un *abismo* -el del mal- a la razón, que, al creyente le hace sospechar a veces -como en Schelling- un lado oscuro de Dios, y, para el no creyente, desemboca en el nihilismo.

Ante ese misterio que nos plantean las víctimas no parece haber una respuesta *teórica*, ni en ideas claras y distintas, ni mediante una dialéctica, ni siquiera según un pensamiento de la alteridad ética. Sin embargo éste nos ofrece, si no pruebas, al menos *signos* de una posible respuesta *práctica*. Pues el fracaso de la razón se hace así parte esencial de una nueva concepción de la razón. Ésta reconoce entonces sus límites, pero no desespera de sí misma. A dicha respuesta no teórica sino práctica apunta, por ejemplo, Lévinas, cuando encuentra lo más radical de la *significancia ética* (que, por eso mismo *significa* un sentido) en la responsabilidad por los otros, en especial, las víctimas (y aun los victimarios), *hasta la sustitución* por ellas y -agrego yo- en su *servicio*, mediante la lucha contra la injusticia que las causa y, por consiguiente, practicando una "obra de justicia". Pero quizás una respuesta práctica todavía más profunda -ética y más que ética- la da Ricoeur cuando rescata de su herencia cultural que, en parte, es también la nuestra, la figura de Jesús como paradigma del *amor a los otros hasta el extremo*; asumiendo la violencia -como lo afirma René Girard- la trasciende y la supera. La supera existencialmente en sí y abre -con sus seguidores y testigos- una fuerza en la historia que tiende a superarla también histórica e institucionalmente.

Así es como, no en la teoría, pero sí en la práctica *ética* y *supraética* del amor hasta el extremo, sin lograr una comprensión del misterio del mal y de las víctimas, no sólo es posible *luchar* -tanto en cada uno como en la historia- contra lo que las genera, y es posible *esperar* que seamos capaces, entre todos los que optan por las víctimas, crear un mundo sin éstas; sino que además es posible -en la "nube del no saber"- *reconciliarse con el sentido* que sólo el amor hasta el extremo hace sentir y gustar sapiencialmente, sin que la tragedia deje de serlo y sin que la "sin razón" del sufrimiento inocente pueda encontrar una razón. Pues tal sentido -al mismo tiempo oscuro y sapiencial- no se le encuentra en sí al mal padecido por las víctimas y ejercido por los victimarios, pero sí a su *asunción* por el amor y la consiguiente obra de justicia que hacen propio su sufrimiento para redimirlo.

Quizás hasta allí y sólo hasta allí pueda llegar un "nuevo pensamiento", radicalizado a partir de las víctimas históricas.

5. A modo de conclusión

Por lo tanto, es posible *resignificar* los caracteres de la razón como los entendió la tradición filosófica, intentando -con todo- superar su eventual tendencia a absolutizarse y totalizarse. Pues, no solamente se buscó minimizar ideológicamente, y aun *reducir* totalmente los caracteres opuestos a la razón totalizante, sino que, de hecho, fueron siendo eliminados sus pretendidos oponentes, convirtiéndolos en víctimas.

Así es como, sin dejar de reconocer la *identidad* como el ámbito del pensar y del concepto, sin embargo, es posible recomprenderla como *identidad plural*, en el respeto de las *diferencias* y aun en el reconocimiento de la *ambigüedad* humana. Así se aceptan ambas: *identidad* y *diferencia*, como igualmente originarias para la razón.

De ahí que, por eso mismo, la *uni-versalidad* es replanteada entonces como distinta de la mera generalidad abstracta, formal y unívoca, y aun de la universalidad dialéctica concreta, para repensarla como histórica y geoculturalmente *situada y analógica*. De ese modo no se reduce, sino que se acepta la unicidad irreductible de cada *singular*.

Ello conlleva que la *perennidad* del sentido y la verdad den cabida en su racionalidad a la *novedad* histórica, a saber, a un "*plus*" de lo nuevo con respecto a lo anterior, a las causas, a los aprioris y horizontes previos, como se da -según Jean-Luc Marion- en los acontecimientos, en el rostro de cada otro y en la creación artística.

Por otro lado, no sólo es posible entonces resignificar la *identidad* sino también la *necesidad* como exigencia de la razón, distinguiéndola de la mera necesidad *lógica* o del carácter constriñente de la argumentación. Pues la *inteligibilidad* propia de la *gratuidad* tiene su momento de necesidad inteligible: así es como se ha reconocido que ni el mismo Mozart podía cambiar una nota de sus sinfonías, dada su perfecta y "necesaria" coherencia. Se trata, como ya lo dije varias veces, del *fundamento "porque"*, que hace sensata y razonable (aunque no analíticamente racionalizable) la gratuidad de la belleza (v.g. de las mencionadas sinfonías), del amor al bien y de la libertad que le corresponde. Aún más, hasta en el caso de la ineluctable necesidad "gratuita" de un *destino injusto*, éste -sin dejar su tragicidad- puede ser asumido por la gratuidad del amor que, acogiendo en sí por compasión activa el sufrimiento de los otros, lo redime y, hasta donde le es posible, trata de evitarlo.

Por último, sin renunciar a la *inteligencia* -de la que ya hablé en el párrafo anterior-, es posible dar cabida también al *sentimiento* en el ejercicio racional de la razón, a fin de reconocer el sentido y la verdad. El sentimiento recto -en especial, el amor recto- es reconocido entonces como momento *pragmático* necesario para descubrir el sentido y discernir la verdad. De ahí que sea posible aceptar que ambos encuentran su culminación en el *amor*, aunque -viceversa- el amor no será auténticamente tal si no es al mismo tiempo sensato, discreto y recto.

Aun en el caso de la "sin razón" del sufrimiento de los inocentes, el amor -sin dar razón de él ni darle una respuesta teórica- en la práctica, al asumirlo, le reconoce sapiencialmente un *sentido* en la oscuridad del no saber. De ninguna manera así se justifica el dolor injusto de las víctimas, pero, desde el mismo amor se le da y se le reconoce retrospectivamente un sentido.

De ese modo es posible *resignificar* la comprensión clásica y moderna de la razón, a partir de nuevos acontecimientos y situaciones históricas, no en último lugar gracias a un repensarla desde las víctimas.