

LA COMPRENSIÓN DE DIOS DESDE EL PENSAMIENTO DE JUAN CARLOS
SCANNONE. LA DIVINIDAD A TRAVÉS DEL ROSTRO DE LAS VÍCTIMAS DE LA
VIOLENCIA Y LA INJUSTICIA, UNA APROXIMACIÓN PARA LA
CONSTRUCCIÓN DE UN MUNDO MÁS RACIONAL Y ÉTICO

CAMILO TARAZONA VERJEL

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
FACULTAD DE FILOSOFÍA
PREGRADO EN FILOSOFÍA
MEDELLÍN
2021

LA COMPRENSIÓN DE DIOS DESDE EL PENSAMIENTO DE JUAN CARLOS
SCANNONE. LA DIVINIDAD A TRAVÉS DEL ROSTRO DE LAS VÍCTIMAS DE LA
VIOLENCIA Y LA INJUSTICIA, UNA APROXIMACIÓN PARA LA
CONSTRUCCIÓN DE UN MUNDO MÁS RACIONAL Y ÉTICO

CAMILO TARAZONA VERJEL

Trabajo de grado para optar por el título de Filósofo

Asesor

PBRO. JORGE IVÁN ÁLVAREZ GÓMEZ

Magister en Filosofía

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
FACULTAD DE FILOSOFÍA
PREGRADO EN FILOSOFÍA
MEDELLÍN

2021

DEDICATORIA

En primer lugar, desde mi baja condición humana quiero dedicar este trabajo al Sumo y Eterno Dios, fuentes de todas las bondades y misericordias, quien ha tenido a bien regalarme la vida y permitirme llegar a este momento crucial de mi formación profesional. En segundo lugar, a mis padres Doña Margoth Verjel y Don Enrique Tarazona por ser pilar fundamental, compañía incondicional y modelo por excelencia en mi existencia, gracias a su amor y dedicación he logrado avanzar en este caminar. A mi queridísima hermana Mayerly, de quien he recibido el mejor ejemplo de esfuerzo y constancia para lograr los sueños en medio de las adversidades, ella es y será siempre un motor esencial. A mi mejor amigo el Pbro. Jairo Alberto Maldonado y el Pbro. Fernando Monsalve, por acompañarme y apoyarme, aún en la distancia, durante todo este arduo camino formativo. A mi amigo y hermano Rafael Maldonado, por compartir conmigo las alegrías y fracasos de la vida y enseñarme cuan valiosa es la amistad para la construcción total de la persona. Igualmente, a quienes se convirtieron en parte de mi familia las Señoras Elvia Calle y Liliana Restrepo, porque ellas trascendieron durante este periodo los vínculos sanguíneos para acogerme y doy fe de que son una muestra viva de un Dios que está con nosotros. A la memoria de Eddy del Socorro Jiménez Verjel (Q.E.P.D.).

Camilo Tarazona Verjel

AGRADECIMIENTO

Expreso inicialmente mi reconocimiento y gratitud a la Universidad Pontificia Bolivariana porque en su campus, en sus pasillos y aulas recibí la formación profesional y humanística para forjar un gran hombre y un buen ciudadano, por consiguiente, mi compromiso será mostrar ante la sociedad el excelente resultado de la enseñanza bolivariana.

Quisiera agradecer especialmente al Pbro. Jorge Iván Álvarez Gómez quien fue mi asesor de trabajo de grado y quien me motivó a seguir los caminos de la fenomenología de la religión desde el pensamiento latinoamericano de Juan Carlos Scannone. Su integridad personal y su gran nivel académico ha influenciado mi formación positivamente y ha promovido esta exploración intelectual, personal y social que abordan quienes se dedican totalmente al caminar filosófico. Gratitud a todos los maestros que acompañaron esta etapa formativa porque ellos son inspiración y un gran modelo de trabajo.

A mi compañero de estudio y buen amigo Rafael D. Estrada, por su apoyo incondicional en el transcurso de la carrera y su disposición constante para hacer de los senderos de la formación filosófica un lugar propicio e inolvidable para la diversión y el aprendizaje. De igual forma, agradezco infinitamente a mis compañeros y compañeras de estudio que a lo largo de todo este tiempo fueron y seguirán siendo de gran ayuda para mi quehacer filosófico, especialmente a Laura quien fue maestra y apoyo esencial; a Katerinn quien fue consejera inigualable; a Laudy amiga incondicional; a Mariana defensora y líder estudiantil. También a aquellos que ya no compartían las aulas con nosotros pero que, aún así, colaboraron para forjar el carácter racional y humano: Ferney, Paula, Daniela, Jonathan y Julián. En fin, infinita gratitud a todas aquellas personas que ayudaron directa o indirectamente en la realización de este proyecto...

TABLA DE CONTENIDO

<i>CRÍTICA A LA IDEA TRADICIONAL DE DIOS Y LA RELIGIOSIDAD</i>	10
1.1 DIOS: LA FILOSOFÍA Y LA RELIGIÓN	10
1.2. LA CONCEPCIÓN TRADICIONAL DE LA RELIGIOSIDAD E IDEA DE DIOS	13
1.3. A MODO DE CONCLUSIÓN	21
<i>DIOS DESDE LAS VÍCTIMAS, UNA NUEVA FORMA DE COMPRENDER LA DIVINIDAD.</i>	24
2.1. LA IDENTIDAD PERSONAL Y LA ALTERIDAD.	24
2.2. EL “NOSOTROS” COMO INTERRELACIÓN. UNA APUESTA POR LA SUPERACIÓN DEL SIMPLE “ <i>ΕΓΩ</i> ”	28
2.3. LAS VÍCTIMAS DE LA INJUSTICIA Y LA VIOLENCIA COMO MANIFESTACIÓN DEL ROSTRO DE DIOS.	33
<i>LA PROYECCIÓN A UN NUEVO PENSAMIENTO</i>	40
3.1. NUEVO PENSAMIENTO. UN DESAFÍOS DE LA NUEVA VISIÓN DE DIOS PARA LA CONSTRUCCIÓN DE UN MUNDO MÁS RACIONAL, MÁS HUMANO.	40
<i>CONCLUSIONES</i>	50
<i>BIBLIOGRAFÍA</i>	53

RESUMEN

Los principios sobre los cuales, a lo largo de la historia, han cimentado la comprensión de la divinidad y con ellos la vivencia de la religiosidad, han permanecido incambiables e indiferentes – en algunos casos – frente a las realidades sociales que vive la humanidad. La reflexión respecto a los constantes atropellos contra la dignidad humana, las masacres, la discriminación, las violaciones, entre otras, unidas al principio de que el hombre es un ser religioso por naturaleza, motiva y, más aún, exige considerar que es tiempo de una nueva forma asertiva de comprender a Dios que está orientada a una relación con lo absolutamente trascendente desde el rostro del otro, especialmente de las víctimas de la injusticia y de la violencia. Conjuntamente con esta transformación se debe proyectar un nuevo pensamiento en el cual el sujeto deje de lado el *εγω* individualista para abrirse a la vivencia verdadera de una comunidad, de un nosotros. Los avances racionales, religiosos y éticos darán lugar en el devenir del tiempo a la consecución de un mundo más justo, donde praxis y razón humana estén encaminadas a la construcción de la paz.

PALABRAS CLAVES: DIOS, VÍCTIMAS, ALTERIDAD, NOSOTROS, NUEVO PENSAMIENTO, HUMANIDAD, ÉTICA, DIGNIDAD.

INTRODUCCIÓN

La comprensión racional de la idea de Dios ha estado presente a lo largo de la historia de la filosofía, desde la época clásica hasta nuestros tiempos. La cuestión de la deidad ha interesado a grandes pensadores, teólogos, filósofos, entre otros, que han buscado dar respuesta a preguntas como ¿Existe Dios?, si así es ¿cómo existe y qué implicaciones tiene en la vida y libertad del hombre? Santo Tomas de Aquino es uno de los tantos pensadores de la edad media que ha querido abarcar este asunto y sobre el cual hizo una extensa investigación que arrojó como resultado el planteamiento de las cinco vías de la existencia de Dios expuestas en su obra la *Summa Theologiae*, en donde mediante argumentos lógicos el doctor angélico busca sustentar la existencia de Dios. Ahora bien, también el autor moderno Friedrich Nietzsche hace una especie de crítica a la idea de Dios, después de la Ilustración, proclamando así la muerte de este y con ello la llegada del nihilismo que plantea la pérdida de sentido, proponiendo a partir de esta cuestión conceptos como el superhombre. Ahora bien, ello no quiere decir fielmente que Dios haya muerto, para la filosofía y por ente también para el hombre, sino que es una muestra de que el problema de la deidad ha estado presente en la discusión filosófica, incluso hasta la contemporaneidad.

Ahora bien, el presbítero Juan Carlos Scannone, en cuyo pensamiento se basa este trabajo, nació en la ciudad de Buenos Aires, en Argentina. Ingresó a la Compañía de Jesús y con el paso del tiempo se ordenó sacerdote en 1962. La acción pastoral estuvo enmarcada en diferentes ámbitos entre los cuales se destaca su presencia en el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) como asesor en los departamentos de “Justicia y solidaridad”; “Cultura y Educación” y en la escuela social. El interés en la investigación filosófica y teológica lo llevaron a realizar varios escritos, algunos de los sobresalientes son: “Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia”; “Filosofar en situación de indigencia”; “La teología del pueblo” y “Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina” este último será apoyo fundamental para el desarrollo de este trabajo. La reflexión del filósofo argentino también estuvo relacionada con el problema de Dios, pero enmarcado desde los postulados de la filosofía de la liberación latinoamericana donde *la opción preferencial por los pobres* es el pilar fundamental del

pensamiento filosófico. Defendió la sabiduría y religiosidad popular de los pueblos como objeto y fuerza para la evangelización.

El asunto, desde esta perspectiva, es el hecho de que la razón moderna pretendía interpelar y abarcar todo (incluyendo las cuestiones referidas a lo trascendente), ya desde el método cartesiano de la duda o desde el escepticismo radical de la razón dialéctica, convirtiéndose en la base de toda verdad. Ahora bien, la pregunta metafísica de ¿por qué el ser y no más bien la nada, no cuestiona también a la razón? A partir de la crítica a la razón, la metafísica, como dice Scannone, debe reconocer que, aunque sea saber de lo absoluto, no hay un saber absoluto, sino que se da históricamente, en situación, contexto, perspectiva y que es allí donde se debe abrir al misterio. El vacío del conocimiento que se puede encontrar en esta forma de comenzar a decir algo de Dios es el hecho de que se puede caer en pensar a Dios como sólo una idea y teoría y no como una realidad que interpele éticamente y con esto también la razón del hombre.

De cualquier manera, la forma en la que Scannone cuestiona la razón en tanto razón, por medio de la pregunta metafísica, y abre la posibilidad a hablar de la divinidad, de lo sagrado, tiene una particularidad que radica en el hecho de no pensar en las manifestaciones de lo sacro como aquello que aunque trasciende está muy alejado de la realidad del hombre, sino que por el contrario considera que la exposición de lo divino se encuentra en el rostro de los pequeños, de los pobres, de las víctimas. En este sentido, cuestiona también la racionalidad del hombre en tanto capaz de ejecutar masacres y ser promotor de la injusticia y violencia. Dios debe ser visto desde los pobres, desde las víctimas. "... En las víctimas está en juego lo humano en cuanto tal, y, por ende, la interpretación de qué significa la razón y la auténtica trascendencia racional hacia el Misterio Santo" (Scannone 2005) Por ello reflexionar y/o comprender a Dios desde la otredad, pero de manera especial desde las víctimas de las injusticias y la violencia hacen un cuestionamiento ético-histórico también a la razón que hace temblar todo pensamiento o pretensión de totalización.

El presente trabajo de grado, para llegar al desarrollo y discernimiento de los planteamientos antes mencionados, hace un recorrido no poco importante que favorece la comprensión de Dios desde el rostro del otro, en este caso de las víctimas. Inicialmente, en el primer capítulo, se hará una exposición de la conexión que existe entre filosofía y religión

por medio del concepto de Dios, puesto que, muchos pensadores han pretendido atribuir el estudio de la divinidad únicamente a la religión, excluyendo el quehacer filosófico frente al asunto. A saber que la línea de comprensión de la deidad a la que apunta este trabajo es poco común y diferente a lo acostumbrado, se hace necesario hacer un desarrollo de la concepción tradicional de la religiosidad e idea de Dios para precisar las diferencias que existen entre ambas. A partir de estos dos apartados se hará una breve recapitulación a modo de conclusión.

En el segundo capítulo y ciertamente teniendo como base el texto de Juan Carlos Scannone titulado *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*. (2005) de manera preliminar se esbozará la cuestión de la identidad, entendida como principio ontológico en que toda cosa es igual a ella misma y como la alteridad interpersonal está estrechamente ligada a la identidad personal de cada individuo. A partir de ahí propone una relación religiosa y, en general, comunitaria basada la responsabilidad con el otro que clama e interpela, en donde el ser humano se siente capaz de superar su εγώ individual y ajeno a la realidad, para sentirse parte de un *nosotros* consiente y responsable. En este punto se puede comprender que a Dios se le conoce desde el rostro del otro, desde la apertura a los pobres y a las víctimas. Abrirse al otro en cuanto otro, implica un abrirse al don gratuito de Dios que se manifiesta en ellos como huella y que solo es comprensible desde la lógica divina: la lógica del amor.

El tercer capítulo tiene como finalidad la proyección a un nuevo pensamiento, puesto que, el replanteo del problema y la comprensión de Dios implica de igual manera un replanteo de la racionalidad. La nueva visión de Dios pone como desafío al hombre religioso, y al sujeto en general, apuntar a un nuevo pensamiento, que busca tener implicaciones éticas para la construcción de un mundo más justo, más racional, más humano. La comprensión de Dios basada en la opción preferencial por las víctimas y los pobres y desde la interpelación de su pasión injusta debe llevar a la transformación del pensamiento y, con el, a la búsqueda utópica de un mundo donde prevalezca el respeto por la vida y la dignidad de todos sin importar la raza, la corriente política o creencia religiosa; un mundo donde predomine la búsqueda de la equidad, la eliminación de la violencia, el trabajo por el bien común. El hombre y la mujer religiosa debe trabajar por un mundo donde todos sean constructores de paz.

CAPÍTULO 1

CRÍTICA A LA IDEA TRADICIONAL DE DIOS Y LA RELIGIOSIDAD

1.1 DIOS: LA FILOSOFÍA Y LA RELIGIÓN

La historia del hombre permiten evidenciar que ha sido un camino constante el que se ha recorrido indagando sobre cuestiones que le han concernido a su esencia y existencia, grandes interrogantes filosóficos como por ejemplo: ¿Qué es el ser? ¿Qué es el bien? ¿Qué hay después de la muerte? Son los que el sujeto desde su característica intrínseca, es decir, desde la racionalidad, ha procurado resolver. Sin embargo, hay uno que siempre ha tenido en discusión a la humanidad y a la filosofía: ¿Dios existe? La idea de la existencia de un ser superior ha radicalizado y opuesto completamente las posturas: por una parte, están aquellas que salvaguardan la idea del acceso racional a su existencia y otras que la niegan rotundamente apelando al hecho de que solo es cuestión de fe y religión. Haciendo énfasis en esta última, es posible decir que, actualmente, en el mundo son cuantiosas las personas que apoyan esta corriente, indicando que no hay una forma lógica, para explicar que exista, ya que no se comunica, no se manifiesta, no se ve, no es medible. Otros niegan su existencia basándose en la idea del sufrimiento del mundo, dado que, según ellos, si existiera sería suprema bondad y no habría espacio para el odio y la violencia.

Además, cabe recalcar que grandes pensadores, no solo teólogos sino también filósofos, han querido defender la postura de la existencia de Dios. San Agustín de Hipona, hablando de la esencia de Dios, se vale de la concepción platónica de lo Uno, Dios como trascendente al mundo. Igualmente, Santo Tomás de Aquino confía en la razón para que lo lleve a la fe. El doctor angélico plantea la posibilidad de hablar de Dios de manera racional y científica en la *Summa Theologica* mediante las cinco vías, basadas en la lógica y en la observación del universo. Inicia con el movimiento y da la categoría de motor inmóvil – idea aristotélica – que mueve sin ser movido, pasando por la eficiencia, la contingencia, los grados

de la perfección del ser y termina con la quinta vía, la causa final. Para llegar así a conclusiones razonables sobre la existencia de Dios.¹

El concepto de Dios es clave en la historia puesto que está íntimamente unido a la realidad del hombre desde sus orígenes y sus esfuerzos por querer explicar el principio, pero cabe preguntar: ¿dónde y cómo entra este concepto, considerado propio de la religión, en la filosofía? Para dilucidar la cuestión se puede partir del concepto de religión. La religión ha sido pensada negativamente, por quienes se declaran ateos u opositores a ella, como una forma de oprimir a la persona, de suprimir y moldear su pensamiento a su manera, escudándose, dicen, en una idea de ser superior que todo lo gobierna y que así lo quiere. Ahora bien, desde el estudio filosófico del fenómeno religioso, esta tiene una doble connotación: como *ordo ad sanctum* (orden hacia lo sagrado) y como *ex santo* (de lo sagrado)² La religión, como fenómeno, debe entenderse, entonces, como aquella que apunta o pertenece al Misterio Santo, aquella que se desliga de una dimensión profana para buscar lo sagrado, lo trascendente. A partir de ahí, el hombre encuentra en la religión la comunicación con un ser que lo trasciende y, como se dijo anteriormente, le da sentido.

En este contexto, el concepto de Dios es tomado como propio de la religión, pero ¿cómo entra este concepto en la filosofía si en algunos casos se presenta como contrario a los principios lógicos y racionales? Heidegger dice que Dios accede en la filosofía por medio de la pregunta metafísica por el primer principio.³ Por esta razón, si se hace un recorrido por los pensadores que, desde la tradición helenística hasta la actualidad, han tratado la cuestión de la divinidad, se encontrará que existe una cadena dentro de la filosofía que vincula a la religión con la metafísica. El concepto de metafísica, etimológicamente, está formado de dos partes: *μετα* (más allá o detrás) y *φυσικα* (física)⁴: Lo que está tras o más allá de la física. Desde esta partícula *μετα* se conectan metafísica y religión. El misterio santo, al cual se orienta la religión, es considerado la totalidad de la trascendencia. El hombre, siendo

¹ SANTO TOMÁS. Summa Theologica, I, q.2, a.3.

²Juan Carlos Scannone, Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina, 18

³ M. Heidegger, La constitución onto-teológica de la metafísica (1957), 31-76

⁴ J. Ferrater. Diccionario de Filosofía M, 184.

intrínsecamente trascendente, por el estudio de la metafísica se direcciona al “más allá” en su totalidad y es a partir de ahí que se abre al misterio santo, sin llegar a agotarlo.

Sumado a esto, se puede decir que la característica del hombre de auto-trascendencia constante culmina en una conversión religiosa, “pues el misterio de amor y reverencia que es el centro del religioso es asimismo principio y fin del hombre en cuanto auto trascendente y metafísico por naturaleza, aunque excediéndolo por ambos extremos”⁵. De esta forma, la religión, al igual que la metafísica, está íntimamente unificada con el dinamismo de la auto trascendencia.

Ahora bien, hablar de la metafísica como tendencia a la plenitud de la trascendencia, y entendida como ciencia desde Scannone, no como la entiende el positivismo, conduce a dialogar sobre la superación de la representación por parte de esta y de la muerte del dios-objeto. La metafísica puede hablar de Dios, lo debe hacer, y esto solo es posible mediante el uso del lenguaje representativo, pero no quedándose en este, es decir, se puede nombrar categorialmente a Dios, como por ejemplo con la categoría *ουσια*, pero no permanecer en dichas categorías, sino que, supera la forma tradicional de significar, en la cual un término representa a una cosa tangible y se abre a las excelencias puras de Dios. De esta manera comprende el autor la metafísica como ciencia. La superación del modo de representar permite que la metafísica se abra al misterio “que está más allá de toda representación o representación objetiva”⁶. De lo contrario, si se siguiera y permaneciera en el uso del lenguaje representativo se hablaría de un dios manejable que “sería un ídolo, no hecho de piedra o bronce, sino de idea”⁷. La metafísica usa el lenguaje representativo, pero lo sobrepasa para asomarse al insondable Misterio santo, en el cual dicho lenguaje no tiene lugar.

La pretensión de la representación es causa del hecho de que la razón moderna busca interpelar y criticar desde ella todo escenario de discusión. La razón ambiciosa, incluso en lo que respecta a Dios, ser fundamento irrefutable de la verdad. Hoy, pensar en la pregunta metafísica ¿por qué el ser y no mas bien la nada? lleva a pensar de igual forma en lo indiscutible de la razón, pues esta también se ve cuestionada y criticada. Además, se ve

⁵ Scannone, Religión y nuevo pensamiento, 20

⁶ Scannone, Religión y nuevo pensamiento, 22

⁷ Ibid

cuestionada éticamente, como lo dice el filósofo argentino, por el *rostro del otro* (Scannone, 23). La razón es cuestionada por todos aquellos que han sido víctimas de la violencia, de las masacres y de las inclemencias del ser humano. Las víctimas, al igual que la pregunta metafísica, ponen en prevención a la racionalidad humana. Con todo, la razón entendida como no absolutizadora hace que “la metafísica acepte entonces su carácter humano y contingente, hermenéutico y analógico, y vuelve a reconocer el misterio que la sobre pasa sin renunciar – con todo – a la verdad”⁸. Desde ahí, la religión es una fuente de material de trabajo y estudio para la metafísica, en tanto que esta última se direcciona hacia la totalidad de la trascendencia. La metafísica, por su parte, se convierte en una forma de comprender y de abrirse al misterio santo en el que se sumerge la religión.

1.2. LA CONCEPCIÓN TRADICIONAL DE LA RELIGIOSIDAD E IDEA DE DIOS

En el apartado anterior se realizó un acercamiento a la relación entre filosofía y religión, específicamente en lo que refiere al concepto de Dios en relación con la filosofía. Algunas pinceladas fueron proporcionadas desde el pensamiento de Juan Carlos Scannone. En el presente se pretende, a partir de la explicación y comprensión de la fenomenología de la religión, exponer la crítica a la concepción tradicional de la religiosidad y de la creencia en Dios, que da paso a una nueva comprensión de éste desde el otro y que será desarrollado en el siguiente capítulo.

El método fenomenológico iniciado por Husserl es entendido por el filósofo jesuita en un sentido amplio y dentro de éste reconoce tres niveles para el empleo de dicho método a saber, el primero consiste en la simple descripción de fenómenos, que en el caso concreto de esta investigación son los religiosos. Dicha descripción la entiende en clave antropológica y cultural, situada en la actualidad de América Latina. El segundo nivel es “el de la llamada así *fenomenología de la religión* como ciencia de la religión, que pretende considerar descriptivamente los fenómenos religiosos en cuanto tales, a saber, en su significación e

⁸ Scannone, Religión y nuevo pensamiento, 25

intencionalidad específicas como religiosos”.⁹ El tercer y último nivel del método fenomenológico es el filosófico, que pregunta por la verdad última no quedándose simplemente en la descripción si no yendo a la normatividad.

Ahora bien, entrando propiamente en el nivel descriptivo (el primero) que conducirá la investigación a comprender la idea de Dios y la religiosidad tradicional, hay que decir que “la fenomenología de la religión – en cuanto ciencia descriptiva – no decide sobre la realidad de ese Misterio (si existe o no) ni sobre la verdad de tal o cual religión”¹⁰ esto, con el fin de aclarar que el objetivo de Scannone y de este trabajo no radica en exponer, persuadir o convertir a una religión específica, en la cual se considera que está la verdad absoluta o el verdadero Dios. Los escritos del argentino, específicamente en su libro *Religión y nuevo pensamiento* deja clara la distinción entre una verdadera religión y la religión verdadera. La primera connotación de verdadera hace referencia a que sea una auténtica experiencia religiosa, sea verdadera o no, y no al hecho de hablar de una verdad absoluta de lo que se profesa y se celebra en una religión determinada, que es a lo que refiere el segundo sentido de verdadero. En esta dirección, la fenomenología en cuanto ciencia descriptiva no procura mostrar la existencia del misterio, pero si puede distinguir entre una legítima religión y una que no.

El proceso de diferenciación que la fenomenología de la religión hace entre las falsas y auténticas actitudes religiosas, tiene como eje transversal unos criterios que conducen a un discernimiento objetivo. Dichos criterios pueden ser de distinta índole, pero

... a veces son *estrictamente religiosos* como, por ejemplo, la percepción de la iniciativa activa y gratuita del Misterio Santo, el saberse concernido por él absoluta y definitivamente, la apertura de entrega desinteresada al mismo, la relación existencial a él como *tremens et fascinans* – o como digno de respeto y amor –, la mediación no idolátrica sino simbólica, etc.¹¹

Además, otros criterios pueden estar centrados en la vida y existencia de quien practica determinado culto. En este sentido, pueden ser antropológicos, existenciales o éticos. En

⁹ Scannone, *Religión y nuevo pensamiento*, 36

¹⁰ Scannone, *Religión y nuevo pensamiento*, 39

¹¹ *Ibid*

dichos criterios específicamente es donde se puede encontrar la divergencia entre la religiosidad e idea de Dios tradicional y la propuesta por el filósofo argentino. Dicho autor resalta, en su ya mencionada obra *Religión y nuevo pensamiento*, la necesidad del criterio de *mayor humanización integral* que puede o debe tener un sujeto o grupo de personas en una determinada religión, o lo que es lo mismo la opción por los pobres y las víctimas que profesa la filosofía y la teología de la liberación, de la cual bebe.

El criterio de mayor humanización integral del sujeto hace referencia a no simplemente enfrascarse en la religión dentro de la relación sujeto-Dios, la relación con el misterio como tremendo, si no también al hecho de ir más allá de dicha relación, que la persona que practica una denominación religiosa busque y procure tener un crecimiento que lo haga más humano y con ello aspirar a ser más racional. Dicho carácter de humanización se puede evidenciar en la relación que el sujeto pueda tener con su entorno, con los demás sujetos, especialmente los menos favorecidos. Ahora bien, esta crítica a la religión y a la idea de Dios tradicional no es un asunto novedoso, por ejemplo, que esté tratando la filosofía de la liberación. La teología en los textos sagrados de las religiones monoteístas, específicamente el judaísmo y el cristianismo, permite constatar ya una serie de críticas a la forma de vida que tenían los practicantes y que descuidaban y atentaban contra el prójimo. Como ejemplo, se hará alusión a dos de ellas.

En la Sagrada escritura, en el libro de la profecía de Isaías, se puede patentizar como el mismo Señor, Dios de Israel por boca del profeta, hace un fuerte reproche al actuar del pueblo elegido y a su religiosidad. La corrección busca hacer ver que, más allá de los sacrificios y las ofrendas obsequiadas, está la relación con aquellos que están cerca y apelan a la humanidad, por eso dice y exhorta a hacer lo siguiente: “Lavaos, purificaos, alejad vuestras malas acciones de mis ojos; dejad de hacer el mal. Aprended a hacer el bien, buscad lo justo, socorred al oprimido, haced justicia al huérfano y defended a la viuda.”¹² Las tres últimas exhortaciones demandan la humanidad del hombre, en tanto ser religioso y social, pero es una crítica a la religión de la época, es decir, al judaísmo en clave del criterio de mayor humanización puesto que las prácticas externas se convertían en triviales pues

¹² Is. 1: 16-17. Biblia Dios habla hoy.

descuidaban el acercamiento al otro, es decir, la vivencia interior de la espiritualidad es reflejada en el exterior con acciones concretas que se dan a favor de los demás sujetos que interpelan la razón y la vivencia de la religión individual.

Igualmente, en el Nuevo Testamento, Jesús, en sus predicaciones y enseñanzas mesiánicas, da asentimiento a que, para ganar el reino de los cielos es necesario amar al Señor, Dios, sobre todas las cosas, con todo el corazón y con todas las fuerzas, pero no consiste simplemente en ello, sino que, adicionalmente, hay que amar al prójimo como a sí mismo. Por esta razón, propone la parábola del Buen Samaritano, que se convierte en una explícita crítica a la falta de humanidad y compasión de aquellos que vivían una religiosidad rigurosa y estricta, llena de dogmatismos. El sacerdote y el levita, que se dedicaban al servicio del templo, dieron un rodeo por el lado de aquel hombre que estaba mal herido en el suelo, pero no lo ayudaron, ¿por qué no lo hicieron? La respuesta es sencilla. Seguramente bajaban de Jerusalén porque habían ido a la purificación y al tocar a un herido quedarían nuevamente impuros. Ellos superpusieron el dogmatismo, la ley y la tradición, sin importar la vida de aquel que interpelaba su razón y su misericordia. Por el contrario, el samaritano sin importar quien era el que estaba en el suelo, más allá de su origen o su creencia, “se compadeció de él”¹³. Juzgando desde este criterio de humanización integral, el samaritano vivió una indiscutible experiencia religiosa, no quedándose en el cumplimiento de la norma, o en las diferencias que separaban judíos de samaritanos, si no yendo más allá y colocando en práctica las enseñanzas con aquel que lo necesitaba.

Con todo lo anterior, es necesario volver a centrar la mirada en la línea de pensamiento del filósofo jesuita. Él, teniendo a América Latina como lugar hermenéutico para el estudio de la religión, hace un análisis y comprensión de las distintas formas de religiosidad latinoamericana actual. Para ello se remite a los estudios hechos por Wilfredo González y Pedro Trigos. Con el primero se distinguen dos nuevas formas de religiosidad dadas en el continente: la *emergente* y la *ambiental*¹⁴. Con los criterios fenomenológicos mencionados es posible hacer un discernimiento sobre la auténtica religiosidad, específicamente aplicando el criterio de humanización, dando continuidad a lo dicho.

¹³ Lc. 10: 33. Biblia Dios habla hoy.

¹⁴ Dichos términos son expuestos en Religión y nuevo pensamiento.

Scannone ratifica que, para González, la religiosidad emergente es una verdadera experiencia religiosa en tanto que cumple con dicho criterio. La argumentación se basa en que, la primera no está alejada del contexto social y cultural que vive sus practicantes, por el contrario, da cuenta de la novedad cultural y con ello rescata y da identidad e importancia al sujeto¹⁵. La religión no puede ni debe pretender que sus practicantes se desliguen de los entornos y realidades familiares, sociales o culturales que viven, pues ellas son parte de la identidad personal y al mismo tiempo colectivas de los pueblos. La religión debe ayudar a conservar la identidad y el sentido de pertenencia de los pueblos, especialmente de los latinoamericanos.

La religiosidad emergente es el resultado de un proceso que se ha venido dando a lo largo de los años y cuya característica principal es volver a dar importancia a aquellos sujetos que hasta entonces han sido considerados subordinados. La religión latinoamericana se podría dividir en tres grandes momentos por los habitantes del territorio:

La época amerindia, en la cual el sujeto indígena es el único existente y, por tanto, también único dueño de su ser y sus circunstancias; la segunda época tiene como sujeto dominante al occidental, especialmente al español y al portugués en los primeros cuatro siglos (XVI-XIX) de presencia europea en América y, al occidental en general, en el último siglo (XX). Desde hace dos décadas en América Latina se está dando un fenómeno bien interesante: la emergencia de sujetos hasta entonces subalternos (las mujeres, los indígenas, los afroamericanos, los habitantes del barrio).¹⁶

Esta última es considerada como auténtica y verdadera religión por González, según Scannone, a saber, por el criterio de humanización puesto que vuelve la mirada a aquellas sujetos que durante tanto tiempo han sido abandonados y relegados por la sociedad, la política y, en este caso, la religión. La religión emergente busca valorar a los que han sido menospreciados, volver a ellos para pensar y vivir la religión desde su realidad y contexto y así apreciar su ser y su persona desde su existencia individual y colectiva. Dicha religión se caracteriza por “la altísima conciencia que tiene de sí mismo y la responsabilidad con los

¹⁵ Cfr. Scannone, *Religión y nuevo pensamiento*, 41.

¹⁶ José Antonio Díaz, *Cristianismo Popular y Sujetos Emergentes en América Latina* (Estudios Culturales, 2008) 155

demás”¹⁷ Es más, la religión emergente, es un lugar propicio para quien la estudie y sobre todo quien la viva pueda repensar objetivamente que fue, es y ha sido lo característico del sujeto latinoamericano, es decir, su identidad¹⁸ ya que ésta, por los procesos de conquista, colonización y actualmente de globalización se ha visto estropeada y transformada.

Por otra parte, está la religiosidad ambiental que, según lo expuesto por Scannone a partir de reflexiones hechas sobre Gonzales, es opuesta a la religiosidad emergente. La religiosidad ambiental es estimada supuesta o falsa a partir de sus características contrarias al criterio de humanización. Entre algunas de sus particularidades se puede resaltar su propensión a la división, su carácter egoísta y ensimismada, la excesiva estupefacción y admiración por si misma¹⁹, dejando de lado la importancia del otro y con ello, la respuesta al llamado constante de aquellos que interpelan ética y racionalmente. Scannone, refiriéndose a la religiosidad ambiental dirá que: “no la ve como verdadera religión ni como punto de partida para una ulterior reflexión, porque es *deshumanizante* y porque diluye la *identidad cultural* de nuestros pueblos”.²⁰ Esta forma de religiosidad desde el carácter humanizante que debe tener la religión, según Scannone, estaría descalificada como verdadera y auténtica religión, pues se concentra en el yo, olvidándose del otro, del nosotros.

Por su parte, Pedro Trigos presenta un estudio de las actuales formas de religión ambiental dadas en América y en las cuales el filósofo de la liberación se detiene para observar el discernimiento fenomenológico de una verdadera religiosidad. A diferencia de González, Trigos no busca catalogarlas como supuestas o falsas, sino que pretende comprender el grado de autenticidad de dichas formas de religión. Scannone expresa que la veracidad de estas religiones Trigos “la mide – en primera instancia – *antropológicamente*, por su relación con el *sujeto* humano agente y paciente, en cuanto humano cabal”.²¹ Con esta manera de equilibrar la legitimidad de las experiencias religiosas se sobre entiende una relación sujeto-Dios, en la cual este último desde su donación libre y voluntaria acompaña y da sentido y plenitud al hombre.

¹⁷ Scannone, Religión y nuevo pensamiento, 42

¹⁸ Cfr. Scannone, 42

¹⁹ Cfr. Scannone, 43

²⁰ Scannone, Religión y nuevo pensamiento, 42

²¹ Scannone, Religión y nuevo pensamiento, 43

De ahí que, según Scannone, se encuentra en Trigos una crítica a los cristianos que se religan al catolicismo. El juicio está basado en dos aspectos primordiales: primero, su dualismo existencial y, segundo, en la crítica al individualismo devoto y compasivo. El primero se fundamenta en la doble vida del cristiano en la cual, por una parte, vive su religación y su unión al credo que profesa y por otra vive una vida profana donde el cumplimiento de la norma es básico y conformista, sin importar que desde su creencia afecte y adeude *su libertad y humanidad*²². La segunda crítica hace referencia a la restringida vivencia de la subjetividad, pues ésta se la vive solo en ciertos espacios y tiempos libres, pero no en la totalidad de su existencia, esto a causa de su religación a la experiencia religiosa. El filósofo jesuita dice que “en ambos casos, el sujeto carece de unidad e identidad plena”²³, ya que la expresión de su ser de persona, cargada de diferentes factores culturales e históricos, que marca una identidad individual, se ve reprimida por el cumplimiento de la norma en la religión, cosa que lleva al ocultamiento y a la no vivencia de la libertad, atentando contra el carácter humanizante de la religión.

Hablando del catolicismo y del vituperio hecho a sus practicantes, vale la pena resaltar que también a dicha profesión de fe, tradicional y preponderante en el territorio latinoamericano, recae, desde una perspectiva personal, la crítica hecha por Scannone a la religiosidad e idea tradicional de Dios por la falta del carácter humanizante de la persona. Anteriormente se ha expuesto y evidenciado cómo desde la sagrada escritura se constata la exigencia de un carácter que humanice a la persona desde la experiencia religiosa como, por ejemplo, la parábola del buen samaritano de la que ya se ha dicho algo. La instrucción y práctica mesiánica es claramente una crítica a la forma en que se vivía la religiosidad, pues ésta se basaba en norma superficiales descuidando lo verdaderamente esencial que era la vivencia de las enseñanzas sagradas en la práctica con los más necesitados y los pecadores, cosa que para los judíos de la época era inaceptable pues, éstos en lugar de acercarse, acompañar y mostrar misericordia, rechazaban a todo aquel que consideran impuro y pecador. El Jesús religioso muestra una forma diferente de vivir la experiencia de lo sagrado a partir de aquel que sufre e interpela éticamente y el Jesús histórico es verdaderamente un

²² Cfr. Scannone, 44

²³ Ibid

revolucionario, desde una perspectiva positiva, ya que sin importar los lineamientos sociales y políticos de la época, siguiendo su razón, defiende y ayuda a los indefensos y rechazados.

El catolicismo siguiendo la línea de enseñanza impartida por Cristo, que se pudo desarrollar brevemente en el párrafo anterior, y teniendo igualmente como fundamento la predicación de los apóstoles ha perdido en algunos casos el faro y el norte de su acción como religión. La religión católica desde sus orígenes debió, debe y deberá centrar su mirada en la predicación de aquel que sin importar la razón, la doctrina y la práctica de los dirigentes políticos y religiosos de la época fue capaz de buscar la dignificación de la persona en tanto persona a través de una experiencia religiosa humana, más allá de los errores o “pecados” cometidos por la misma. El mismo Jesús dijo: “no es la gente sana la que necesita médico sino los enfermos, no he venido a llamar a los justos sino a los pecadores”.²⁴ Este aspecto esencial es el que se ha olvidado o simplemente ignorado por parte del catolicismo tradicional, y que lo ha llevado a centrarse en la jerarquía y en la predicación más allá de la asistencia al pueblo de Dios y la práctica del evangelio.

Ahora bien, como respuesta al catolicismo tradicional y a la desorientada perspectiva de éste, surge dentro de la iglesia el catolicismo social que “ha sido un modo de actualizar las implicaciones sociales de la buena nueva que es Jesús para todos los pueblos, ... para que nuestros pueblos en Él tengan Vida.”²⁵ Esta línea busca aterrizar y vivenciar en el contexto de los pueblos el mensaje de Cristo, actualizando diariamente los desafíos que ello implica y la forma en como llevar a cabalidad dicho objetivo. La crítica a la realidad vivenciada por la Iglesia no es algo reciente o novedoso, ésta surge hacia finales del siglo XIX, después de la divulgación de la carta encíclica *Rerum novarum*, escrita en el año 1891 por el sumo pontífice del momento León XIII en la cual se trataba sobre la situación de los obreros. Dicho texto reprueba la forma en que los ricos y los patronos del momento no daban el trato justo a quienes estaban bajo su mando y por el contrario eran tratados como esclavos. El contexto que se presenta permite deducir cómo los obreros no eran respetados y su dignidad de personas era pisoteada, sin importan que esto atentara contra el carácter de cristianos. A partir de ahí, un grupo de católicos buscan hacer suya las letras de la enseñanza pontificia y pensar

²⁴ Mc. 2:17. Biblia Dios habla hoy.

²⁵Eduardo Silva, Catolicismo social: porvenir de una tradición en crisis (Teología y Vida, 2008) 618.

en la realidad de los obreros, cosa que era un choque y provocó rechazo en el catolicismo y partidos políticos conservadores.

“La cuestión social es ella misma una crisis: una puesta en cuestión, un cuestionamiento del orden, una crítica a la sociedad desde la clase obrera, desde la redención del proletariado. Crisis provocada por la irrupción de un nuevo sujeto, de un nuevo protagonista en un reparto en el que hasta ahora solo existían los señores y no los siervos.”²⁶ La mirada del problema social por parte de la iglesia se pudo afianzar por los parámetros establecidos por el Vaticano II en el cual principalmente se promueve el respeto por la dignidad humana siendo ésta el fundamento de una visión moral para la sociedad. Igualmente “pretende partir de la realidad, de la historia, de los signos de los tiempos, de la voz de Dios que se ausculta en las voces de los hombres y mujeres de nuestro tiempo”.²⁷ Con todo ello, la teología y filosofía de la liberación latinoamericana tuvieron más fundamento para emprender su camino de reflexión a partir de la *opción por los pobres* y sus realidades y en este caso de comprender a Dios desde el otro.

1.3. A MODO DE CONCLUSIÓN

Las perspectivas frente a la relación fe y razón o filosofía y teología en la gran mayoría pensadores o escritores han sido de carácter negativo, puesto que se piensa que ambas tienen lineamientos, material de estudio, metodologías y reflexiones diferentes y qué es a partir de allí que éstas se oponen. Lo que es cierto es que, tanto filósofos como teólogos han tenido, y lo seguirán haciendo, en común aspectos que más allá de oponerlos, los complementan, con esto no se quiere decir que ambas ramas no tengan sus particularidades, las cuales las hacen diferentes una de la otra. En este sentido la fe apoya y permite a la razón explorar campos poco apetecidos para el estudio y su conocimiento y del mismo modo la razón contribuye a la fe para que ésta pueda comprender, en la manera de lo posible, algunas verdades que se creen que son absurdas e ilógicas como la idea y concepto de Dios. Aunque este concepto

²⁶ Silva, Catolicismo social, 619.

²⁷ Silva, Catolicismo social, 620.

aparentemente parece reservado por excelencia a la religión y a la teología, se pudo constatar que el pensamiento filosófico desde la razón también ha procurado ahondarlo y reflexionar sobre él.

El punto de contacto entre religión y la filosofía se encuentra, como ya se mencionó, en el estudio y comprensión de la idea de Dios. La religión tiende desde todos sus ángulos y pensamientos al estudio de lo sagrado a partir todo aquello que tienda o pertenezca a ello. Lo sagrado ha de ser entendido como aquello que sale o trasciende la dimensión profana de la cotidianidad de los hombres para abrirse a una experiencia fenomenológicamente distinta. La religión permite al hombre orientarse a la experiencia del Misterio Santo, en la cual, él mismo busca dar sentido a la existencia a partir de la trascendencia, es decir, de aquello superior a él que trascienden su condición de contingente y que conoce como Dios. La religión es una pionera en la tendencia total hacia la trascendencia. La metafísica, por su parte, como rama de la filosofía cuándo se direcciona al estudio de los primeros principios permite que el concepto y la idea de Dios entre en el desarrollo de la reflexión filosófica. El estudio hecho por la metafísica y el carácter auto trascendente del hombre lo llevarán a buscar lo absoluto y total de la trascendencia, lo cual direccionará al sujeto a Dios y a su misterio. La razón se puede abrir al Misterio Santo, pero nunca podrán abarcarlo ni consumirlo totalmente.

Por otra parte, la fenomenología de la religión toma a ésta como fenómeno de estudio, entendiéndola como *ex santo*, en el cual la idea de Dios no es menos importante. El nivel descriptivo de la fenomenología más allá de buscar pruebas basadas en el método positivista de la existencia de Dios o de buscar cual religión posee una verdad absoluta, busca comprender dicha idea en la religión descifrando la autenticidad y veracidad de ésta. El conocimiento de una religión auténtica se basa en la utilización de criterios asertivos que permitan al fenomenólogo llegar a conclusiones lógicas. Los criterios utilizados han sido diversos, en la mayoría de los casos religiosos, pero desde esta lectura se toma el criterio antropológico y ético de *humanización*.

Este criterio remite a criticar las religiones en tanto que reducen al hombre a una simple experiencia religiosa mística, aspecto de gran importancia dentro de la relación sujeto-Dios, pero sin importar que crecimiento racional y sobre todo humano pueda tener el hombre

con dicha experiencia. Todo ello deja abierta la posibilidad de comprender la divinidad desde una perspectiva diferente a la tradicional, algo más humano, más cercano, algo que permita ver y sentir a *Dios con nosotros*. Por esta razón, en el siguiente capítulo se tratará de desarrollar la propuesta filosófica de Juan Carlos Scannone por medio de la cual plantea la comprensión de la idea de Dios, a partir del otro, especialmente de los pobres y las víctimas de la violencia.

CAPÍTULO 2

DIOS DESDE LAS VICTIMAS, UNA NUEVA FORMA DE COMPRENDER LA DIVINIDAD.

2.1. LA IDENTIDAD PERSONAL Y LA ALTERIDAD.

La actitud reflexiva y racional del sujeto lo ha llevado a sumergirse en una gran variedad de cuestiones, pero con gran especialidad se ha centrado en las antropológicas, aquellas que refieren al reconocimiento y planteamiento de la comprensión y particularidad del hombre. Los intentos por dilucidar que es lo propiamente característico del hombre ha dado como resultado el descuidar aspectos importantes que atañen a este, a los que se renuncia para centrarse en otras formas de pensamiento, un ejemplo claro es la alteridad y que se procurará desarrollar en este ítem.

Así que, los escritos sobre la comprensión del sujeto permiten vislumbrar que este ha tenido diferentes connotaciones a lo largo de la historia, específicamente de la filosofía. Iniciando por el *hypokéimenon* de los griegos del cual procede el *subjectum* (participio pasado) de los latinos y que significa “lo que está puesto de bajo” – para ellos lo que sirve de base –; para Platón es referirse a lo que ya había sido establecido, lo permanente frente a lo cambiante, el supuesto. Aristóteles llama sujeto a aquella parte de una proposición de la cual se predica una propiedad y a su vez también llama *hypokéimenon* a la *οσσια* para resaltar que lo que existente es el sujeto y con ello plantea al ser como lo inalterablemente presente. En el medioevo se opta por la concepción aristotélica, pero dando el nombre de *substantia* y además se llama sujeto de materia a lo que alguna ciencia trataba específicamente. El significado de “sujeto” tiene un cambio total, cuando deja de ser la parte de proposición de la que se predica o el asunto del que trata un arte y pasa a ser aquello que es capaz de pensar, que es capaz de conocer, y saber que todas las realidades están dadas para él, el sujeto pasaría a ser el Yo, verdad que Descartes plateó así:

Pero advertí luego que, queriendo yo pensar, de esa suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad: «yo pienso, luego soy», era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmoverla, juzgué que podía recibirla, sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando.²⁸

La identidad y la búsqueda de los rasgos distintivos del hombre, antropológicamente hablando, son una constante que hasta la actualidad sigue demandando esfuerzos para esclarecer cuestiones. En la línea de investigación que lleva el presente escrito se pretende mostrar como esta identidad personal del hombre está íntimamente unida a la relación constante con un ser superior, es decir, la identidad del hombre en correspondencia con la relación religiosa. Dicha relación con lo *fascinans* no puede hacer que el hombre pierda u oculte su identidad haciendo que este se hunda en una inadmisible experiencia que haga perder el significado de la existencia, sino que por el contrario debe afianzar sus rasgos característicos buscando el crecimiento personal, y con ello colectivo, del hombre apuntando a una realidad más humana. En este sentido “la relación religiosa auténtica, aunque tiende al abandono y despojo de sí, con todo, es un factor de personificación y, por ende, de identidad personal y personalizante, llevada asintóticamente hasta lo más íntimo y profundo”²⁹

Juan Carlos Scannone, en este sentido, en el contexto de América Latina y desde la línea del pensar filosófico de Lévinas, busca explicar la unión entre identidad personal y relación religiosa por medio de la conocida fenomenología de la *alteridad ética interpersonal*, por medio de la cual la alteridad aparece como *constitutiva y constituyente* de la identidad personal.³⁰ Con ello se puede constatar el deseo del hombre, hasta nuestros tiempos, por adentrarse en los asuntos de identificación de sujeto. Con el propósito de aclarar, es preciso exponer en que sentido se comprende el termino identidad personal. El filósofo argentino entiende la identidad personal explicando y diferenciando a partir de los dos

²⁸ Rene Descartes, Discurso del método (Madrid: Gredos, 2012) 123.

²⁹ Scannone, Religión y nuevo pensamiento, 81

³⁰ Scannone, Religión y nuevo pensamiento, 82

sentidos en perspectiva ricoeuriana: «identidad-ipse» o ipseidad (identidad personal), distinta de la «identidad-idem» o mismidad³¹. La primera connotación indica la responsabilidad sobre la acción, es decir, informa o responde sobre quien soporta o es consciente de una determinada acción, ya que viene del termino latino *ipse* que en español traduce *si-mismo*. Por otra parte, la segunda connotación hace referencia a aquello que permanece sin cambiar aún en medio de las evoluciones y no al *si-mismo*, sino a *lo mismo*.

En el fondo la reflexión se centra en la comprensión de la categoría *alteridad* como característica fundamental de la identidad personal. Por esta razón, se hace una crítica a la metafísica de la sustancia y a la filosofía moderna del sujeto, puesto que, ninguna presenta la identidad personal en tanto lo personal, es decir, entendida como *ipseidad*. La metafísica de la sustancia se concentra en la sustancia misma que persiste y a la vez unifica cada tiempo; en ella, sin embargo, la figura de Dios se reduce a la identidad inteligible y pura, donde no hay espacio para la alteridad ni para la relación con el mundo y las personas, es decir, la divinidad es causa del orden y del movimiento, pero mantiene su identidad lejos de una relación con el hombre. La segunda, por su parte, pone su mirada única y exclusivamente en el *ego cogito* (yo pienso) dando al yo individual y a su autoconciencia una desmedida importancia, como fuente de seguridad ante el conocimiento de la verdad, dejando de lado las sospechas: “por lo tanto, se queda en la inmediatez del *Ego Cogito* natural o trascendental, sin transitar la vía larga del discernimiento crítico de las sospechas y de la mediación reflexiva a través de la alteridad de los otros, el lenguaje, la cultura y la historia compartida”³² La alteridad dentro de la filosofía del sujeto es desconocida como forjadora también de la auto-conciencia.

Los giros en las reflexiones filosóficas han llevado a muchos pensadores a reconocer un nuevo paradigma: el de la alteridad, aceptando a ésta como constitutiva de la identidad personal y como mediadora para la construcción de la conciencia. Ahora bien, desde esta perspectiva la legítima subjetividad del hombre en tanto hombre y como ser religioso, no se piensa ni se centra en la sustancia ni en la filosofía del sujeto moderno, más bien es pensada éticamente, a partir de un yo que no se ensimisma en su individualismo, sino que es capaz de

³¹ Scannone, Religión y nuevo pensamiento, 82

³² Scannone, Religión y nuevo pensamiento, 84

pensar su ser de persona para abrirse y sostener una relación con el otro, viendo a éste más allá de la razón objetivadora, como otro yo que siente y que piensa; que tiene dignidad y que debe ser tratado con justicia. Con todo, la identidad y subjetividad personal se someten a una pasividad en la cual siempre se está dispuesto a dar una “respuesta responsable” a la interpelación ética que hace el otro. De lo anterior, Scannone dice:

“De esta manera el sujeto no es pensado como sustrato o primeramente como centro de actos, sino como éticamente *sujeto a otros*, por su *responsabilidad* para con ellos, aún hasta la expiación y la sustitución. En eso consiste la identidad personal del sí-mismo, en cuanto -paradójicamente- *sale de sí y se despoja* de su «espontaneidad egoísta» y su autocentramiento, en escucha del *mandato ético* que lo asigna a otro”³³

Así, ante todo, la alteridad es la idea de lo infinito en el mismo, es decir, en el yo. Más de lo infinito, el infinito mismo: el cogito se sostiene en la medida en que la idea pura, la cogitatio, que está separada del Yo, avala la verdad del propio cogito. No es el contenido de la idea, el resultado del pensamiento, sino que el pensamiento se reconoce por efecto. De suerte que la idea de lo infinito es causa sui. Establecido esta matización previa, la alteridad se cifra entre la relación de lo Infinito y el Yo; esta relación es metafísica, porque está más allá del todo, más allá de lo conceptual. Esta relación es ética, porque se da antes en el orden del existir del existente que en el orden del ser. La alteridad es justicia y verdad, libertad, equidad, etc. “Cada *ego* es (y debe ser) plenamente sí mismo, *auténtico* y por ello *autónomo* en cuanto acoge éticamente la alteridad del otro y de todo otro, y en cuanto responde responsablemente al *logos* ético que lo interpela en el otro como otro dentro del universal nosotros”³⁴. La alteridad es, pues, relación, que es lenguaje: porque se llega al yo por la palabra; es subjetiva: forman una sociedad en la responsabilidad del Yo para con el Otro, como diría Lévinas...

³³ Scannone, Religión y nuevo pensamiento, 92

³⁴ Juan Carlos Scannone, «*El nosotros ético-histórico: hacia una ética en perspectiva latinoamericana*». Conjetura 16 (2011): 80

El Yo (Moi) puede ser cuestionado por el Otro (Autrui) de una manera excepcional. No a la manera de un obstáculo, que el siempre puede calcular, ni como la muerte que también puede darse; en efecto, el Yo puede ser acusado, a pesar de su inocencia, de violencia, pero también puede serlo, a pesar de la separación en que lo dejen el exclusivismo y la insularidad de lo psíquico, por el Otro que, no obstante, lo obsesiona cómo tal y que, próximo o lejano, le imputa una responsabilidad, irrecusable como un traumatismo; responsabilidad que no ha elegido, pero a la que no puede sustraerse encerrándose en sí mismo.³⁵

Educación en la alteridad supone, en primer lugar, el reconocimiento del otro como ser único, histórico, temporal; un sujeto capaz de disfrutar y sufrir, y del cual siempre soy responsable por el solo hecho de ser humano. Por otra parte, implica entender que el acto educativo es un acto eminentemente ético, pues una educación que no reconoce al otro en sus diferencias, más que educación es adoctrinamiento. Con todo, el reconocimiento del otro y de la alteridad como rasgo característico e importante de la identidad personal (ipseidad) del hombre, lleva consigo a dejar de lado el individualismo egoísta centrado en la razón particular, para abrirse al pensamiento y reflexión a partir del “nosotros” como eje sustancial en el desarrollo de la sociedad y, en este caso, de la relación religiosa.

2.2. EL “NOSOTROS” COMO INTERRELACIÓN. UNA APUESTA POR LA SUPERACIÓN DEL SIMPLE “ΕΓΩ”

El cometido propuesto por este trabajo ha sido llegar fenomenológicamente a la comprensión de un ser trascendente que, aún con categorías superiores a las de la realidad humana, permite el acceso a su comprensión, aunque sin consumir la totalidad de su ser, por medio del rostro de aquellos que cotidianamente rodean al hombre y a la mujer. Por esta razón y a través de la trayectoria recorrida hasta el momento es de suma importancia el reconocimiento y asentimiento de que el ser humano en cuanto tal, es un animal social por naturaleza, que

³⁵ Lévinas, Humanismo del otro hombre, 71

emplea su razón en ocasiones para beneficio personal e individualista, pero que sus decisiones afectan positiva o negativamente a los seres que lo circundan; que indiscutiblemente se relaciona y que los resultados de los procesos de evolución y de la experiencia por la supervivencia así lo han permitido observar. El ser humano desde los orígenes de la existencia ha buscado una forma de comunicación, y es allí, en el germinar del lenguaje, donde se percibe la necesidad del hombre de estar en contacto con su entorno, para manifestar ideas, solicitar ayuda y expresar sentimientos. Justamente en el afán de explicar el origen y llegar al principio éste reconoce que su existencia no es única y solitaria, por el contrario, reconoce la existencia de un ser superior que lo trasciende y que da sentido a su presencia en la tierra. La realidad de un hombre no se puede reducir fácilmente a un *εγώ* individualista y ajeno a la realidad del otro.

Asimismo, en el entorno de la religión la experiencia de lo sagrado puede darse de manera individual, la hierofanía puede ser para un sujeto en particular, pero en la mayoría, por no decir que, en todos, el cumplimiento de las enseñanzas y los lineamientos impartidos en las religiones para alcanzar una trascendencia se dan y se logran en la colectividad. Con ello se ven unidas dos aspectos de la realidad humana: su ser social y su ser religioso por naturaleza.

Ahora bien, aceptando el carácter social y religioso del hombre en su constitución de ser y existir, se puede llegar a discernir la importancia de pensar a partir de un “nosotros” y no solamente desde un yo alejado de la realidad y contexto de los demás. De ahí, el hecho de argumentar la pertenencia de la alteridad a la identidad personal en cuanto ipseidad, pues es en y a través de esta que el hombre siente y experimenta la responsabilidad inevitable con el otro. No obstante, dicha alteridad, que da paso al pensar intersubjetivo para la superación del pensamiento individualista, se expone de diversas maneras, aunque algunas se complementan uno a otro. En vista de ello y para mayor claridad y desarrollo de este trabajo se referenciará dos de dichas maneras de interpretar la alteridad: la primera entendida como la voz de la conciencia, esta conciencia considerada tanto en su carácter ontológico como ético, en la línea del pensamiento heideggeriano y en un segundo momento se ha de discurrir la alteridad ética interpersonal del rostro del otro, en el cual Dios ha dejado su huella, desde la línea de pensamiento de Emmanuel Lévinas, de la cual Scannone se nutre para realizar gran parte de su reflexión fenomenológica sobre la divinidad.

En primer lugar, la alteridad entendida como voz de la conciencia es una reflexión tomada de la corriente de pensamiento de Heidegger a la hora de diferenciar los modos de ser y de persistir, quienes se asimilan a la comprensión de la identidad en Ricoeur: ipseidad y mismidad. En este sentido, toda cosa perdura a través del paso del tiempo sólo por la mismidad, es decir, persisten las características que, pese a la evolución continúan incambiables, sin embargo, es el hombre quien adicionalmente mantiene su *si-mismo*, su ipseidad y con esto se diferencia un permanecer en el tiempo cósmico y uno personal. Ahora bien

... según Heidegger la alteridad es constitutiva de la ipseidad (*Selbstheit*) el hombre, no sólo en cuanto le compete ser-en-el-mundo (*in-der-Welt-sein*) y ser-con-otros (*Mit-sein*), sino también y sobretodo por el fenómeno de la voz de la conciencia (*Gewissen*). Pues las metáforas que se usan para hablar de ésta, a saber, las de la voz (*Stimme*), el clamor (*Ruf*), del llamado (*Anruf*) y de la deuda (*Schuld*) implican dicha alteridad, cuanto suponen pasividad con respecto. Aún más, podríamos decir, que dichas figuras de lenguaje insinúan que el origen de ese ser-afectado no es sólo algo sino alguien.³⁶

De lo anterior, se puede decir que la alteridad hacer parte de la identidad del hombre no solamente por el compromiso de ser en el mundo, sino por el reconocimiento de una voz, denominada conciencia, que hace escuchar el llamado de los otros y que, con ello, el hombre entra y acciona desde su papel de pasividad en la atenta escucha de la afección del otro, qué llama por la voz de la conciencia. De ahí que Heidegger reconocen en la conciencia, más allá de su carácter moral de bueno mala, su condición de ser testimonio de la ipseidad, del sí mismo, es decir, la conciencia es la testificación que soporta el accionar del ser y que es denominado como *atestación ontológica*³⁷. Dicho carácter de testificación es irreductible a la mismidad de las cosas, pues “su grito o llamado atesta nuestro poder-ser más auténtico, nuestros posibles los más propios, a los que somos convocados, cuya realización promete personificación al más íntimo *sí-mismo*. Es como la voz del ser en nosotros, que nos llama a ser.”³⁸ Ricoeur busca dar

³⁶ Scannone, Religión y nuevo pensamiento, 88

³⁷ Ibid

³⁸ Scannone, Religión y nuevo pensamiento, 89

el paso o mas bien reconocer en la conciencia no solo la atestación ontológica sino también un mandato ético. “Para Ricoeur tal mandamiento es anterior a la ley y a la prohibición, pues manda y solicita vivir una vida buena, en el sentido del *eu dsên* (vivir bien) aristotélico”³⁹ dicho carácter ético que incita al buen vivir se desarrollará a través de un con y para “nosotros” y no de un *εγώ*, teniendo como base el respeto y los valores que ayuden al fortalecimiento de la comunidad y la comunicación, ya que la relación no puede ser sencillamente personal sino interpersonal.

En segundo lugar, la comprensión de la alteridad ética interpersonal del rostro del otro en Lévinas, es una referencia también al mandato ético en relación interpersonal con el otro, pues la identidad-ipse es auténtica en la medida en que no es solitaria y egocéntrica, sino que es una respuesta ante el rostro del otro que requiere la responsabilidad del hombre frente a él. La responsabilidad del “yo” sostiene sobre sus hombros la importancia del Otro. Lévinas expresa la responsabilidad *εγώ* frente a los otros así:

Precisamente, en la medida en que entre el otro y yo la relación no es recíproca, yo soy sujeción al otro; y soy “sujeto” esencialmente en este sentido. Soy yo quien soporta todo. Conoce usted esta frase de Dostoievski: “Todos nosotros somos culpables de todo y de todos ante todos, y yo más que los otros”. No a causa de esta o de aquella culpabilidad efectivamente mía (...) sino porque soy responsable de/con una responsabilidad total, que responde de todos los otros y de todo en los otros, incluida su responsabilidad. El yo tiene siempre una responsabilidad de más que los otros⁴⁰

Lévinas deja claro que, de inicio, todo hombre y mujer tiene una responsabilidad ética que lo demanda hacia el otro. Dicha responsabilidad pone de manifiesto una particularidad del yo y es que ningún otro por más similar a éste, en ideología o consanguinidad, puede responder en su lugar al llamado de los otros. Por esta razón, el filósofo judío comprende la alteridad como constitutivo de la identidad personal del hombre, pues este es capaz, a favor del otro, de despojarse del narcisismo y la búsqueda de ser centro de su entorno para atender al llamado ético y esto lo hace único pues nadie más puede atender al mandato. La divergencia que muchos pueden encontrar radica en la pregunta ¿qué identitario puede ser

³⁹ Scannone, Religión y nuevo pensamiento, 90

⁴⁰ Lévinas, Ética e infinito, 82

algo que lleva al despojo de si para atender el llamado de otro? ¿Acaso no es una pérdida de identificación? Emmanuel entiende que el llamado no puede cohibir mi libertad, por el contrario, suscita la bondad la cual hace, como ya se dijo, dejar de lado la complacencia individualista para dar gratuitamente humanidad hacia los otros. No obstante, vale decir que esta reflexión de Lévinas, aunque asertiva y con un gran trasfondo ético-filosófico, no se podría aplicar a la totalidad de las personas, sin embargo, este pensamiento y los postulados heideggerianos son las bases para pensar en el otro, en un nosotros y a partir de allí, pensar y comprender a Dios desde el prójimo.

La comprensión del nosotros debe darse inicialmente desde un pensar de una correspondencia entre el yo y el otro, en otras palabras, el nosotros vamos allá de una relación de sujeto-objeto en la cual los intereses del sujeto están por encima de las necesidades del objeto, “pues el nosotros no es la universalización del yo, ni es la intersubjetividad trascendental o dialéctica en la relación sujeto-objeto, sino que está constituido por la interrelación (sin mutua relativización) entre “yo”, “tú” y los ilimitados “él” en el seno de una comunidad ética e histórica de comunicación”⁴¹. Con ello, pensar en el “nosotros” lleva a comprometer a ambas partes a buscar la irreductibilidad de la persona, manteniendo siempre el respeto por la dignidad del otro, por su pensamiento, por sus creencias, es decir, conlleva al respeto por el ser y el existir de la persona en tanto es otro yo que siente y que razona y que además constantemente interpela mi existencia, mediante el mandato ético.

El acontecer religioso, junto a lo ya dicho sobre la identidad personal, es un hecho que se debe realizar y leer en clave de la alteridad y que se da gracias a la inter-personalidad pensada y vivida desde la “nostridad”, “pues el Misterio Santo funda ética y metafísicamente no sólo la ipseidad última de cada persona y la alteridad interpersonal, sino así mismo en la comunidad y comunión del nosotros en cuanto tal”⁴² La comunidad no es aquella en la cual viven un sin número de εγώ individualistas que buscan una analogía consigo mismos, sino aquella en la que se vive y piensa desde un *nosotros* ético-histórico, en la cual la realidad de los otros no es ajena a mi existencia. En la comunidad del nosotros a cada persona se le debe respetar

⁴¹ J. Carlos Scannone, El nosotros ético-histórico: hacia una ética en perspectiva latinoamericana (Conjetura, 2011): 71

⁴² Scannone, Religión y nuevo pensamiento, 96

su individualidad, pero siempre reconociendo su pertenencia a una colectividad y dando el valor correspondiente a todos en igualdad de condiciones, como dice Scannone:

Así se preserva la irreductibilidad y trascendencia ética de las personas en el seno del nosotros, y se hace posible descubrir en ellas la inmanente trascendencia de Dios, quien funda – con simultánea originalidad (*gleichursprünglich*) tanto la ipseidad y alteridad, cuánto también su comunidad e inter-comunión; aún más, regula éticamente su interacción (institucional)”⁴³

Con lo anteriormente dicho y el recorrido hecho hasta este punto, se puede decir que están las bases para la comprensión de la divinidad a partir del rostro de los otros, pertenecientes a la comunidad del nosotros, pero especialmente de aquellos que han sido callados y se les ha pisoteado su dignidad de personas.

2.3. LAS VÍCTIMAS DE LA INJUSTICIA Y LA VIOLENCIA COMO MANIFESTACIÓN DEL ROSTRO DE DIOS.

Al llegar a este punto, centro y cumbre de la reflexión filosófica propuesta en este trabajo, se ha tenido un largo caminar, no poco importante, para poder adentrarse a la comprensión de una idea de la deidad diferente a la que cotidianamente se conserva. El punto de partida fue entender la relación que existe entre filosofía y religión y como el concepto de Dios no sólo pertenece a un discurso religioso, sino que también hace parte de la reflexión filosófica. Luego se realizó la exposición de la religiosidad e idea tradicional de la divinidad, llegando a ultimar que muchas de estas les faltaba del carácter humanizante que deben poseer las religiones y con ellas la comprensión personal de Dios. Todo esto condujo a pensar la identidad personal y como la alteridad hace parte de ella. De ahí que, comprender la alteridad como constitutiva de la identidad personal acarrea pensar en un nosotros, en una comunidad y no en una absolutización del yo. Ahora bien, en este momento de la reflexión se puede decir que la alteridad personal no solo pertenece a la relación con la comunidad social, sino

⁴³ Scannone, Religión y nuevo pensamiento, 97

también hace parte de la relación religiosa en la cual se da un despojo de sí, un descentramiento para entregarse al Misterio Santo, incluso, como convicción personal, se considera que el hombre y la mujer verdaderamente religiosos sino viven su alteridad con los otros no son capaces de pensar, hablar y experimentar una relación auténtica con la divinidad y es ahí donde se puede hablar de una nueva comprensión de Dios.

La pregunta por Dios, por un ser superior o por la trascendencia en nuestros tiempos, es una pregunta conflictiva que acarrea pensar en la racionalidad y el accionar del hombre que se hace llamar religioso. Los grandes atentados contra la dignidad del ser humano, no solo aquellas que se ven a lo lejos como los holocaustos, sino también aquellas víctimas del conflicto armado, las masacres, los secuestros, los desplazamientos forzados, las mujeres menospreciadas y traficadas, y un sin número de situaciones más que sucede en el continente latinoamericano y especialmente en nuestro contexto más cercano, en el país del “Sagrado Corazón”, conducen a la pregunta de: ¿cómo es posible hablarte Dios en nuestros tiempos después de observar una realidad llena de víctimas y de personas viviendo la desigualdad social? Ésta pregunta no debe cuestionar solamente el carácter religioso, sino que, además, debe interpelar la racionalidad del hombre y de la colectividad que ha dado como resultado un actuar alejado de una verdadera religiosidad y de la sociedad ideal. Sin embargo, de manera central en este trabajo esta pregunta debe llevar a recomprender el asunto de la Divinidad desde el sufrimiento injusto de las víctimas que ha dejado la historia. Como lo plantea Juan Carlos Scannone:

No tanto porque el holocausto (y los holocaustos) pongan en duda – como en una nueva teodicea – la bondad, el poder o la misma existencia de Dios, sino porque muestran la crisis de un cierto tipo de racionalidad y exigen una racionalidad nueva, desde la cual también será posible recomprender la pregunta (religiosa, teológica, en nuestro caso: filosófica) por Dios.⁴⁴

⁴⁴ Scannone, Religión y nuevo pensamiento, 103

Si bien es cierto, que se ha dejado saber que el centro de reflexión es la cuestión de la recomprensión de Dios desde las víctimas es propicio decir que ésta va estrechamente ligada a la recomprensión y análisis de un tipo de pensamiento. Los atropellos contra la dignidad humana son una muestra viva de que se esta tocando fondo, se están tocando los *limites éticos de lo humano* con las pretensiones y constantes búsquedas de un pensamiento y accionar totalizante que ha caído en el totalitarismo no solo político, sino también, cultural, económico e incluso religioso, tratando de reducir el pensamiento de la colectividad a uno solo y omitiendo la diversidad. Todo el sufrimiento injustificado de los millones de víctimas del mundo, de nuestra América y específicamente de Colombia son una muestra del limite para todo tipo de pretensiones absolutizadoras que buscan cumplir con sus objetivos, sin importar que en el proceso tengan que reducir y pasar sobre el otro. “El cuestionamiento ético-histórico desde las víctimas no solo pone en jaque cualquier intento de totalización óptica, teórica, política o religiosa, sino también a la actividad totalizadora misma del pensar, hacer y actuar humanos en cuanto tales...”⁴⁵ Las víctimas son la voz que desde el silencio grita, son el reclamo hecho vida a una raza que se ha enfrascado en un pensamiento totalizador sin importar el dolor causado.

Desafortunadamente, la pasión injusta de las víctimas, desde la perspectiva del pensamiento totalizante, es leída sencillamente como parte de un proceso que tiene un fin positivo. Sin embargo, las víctimas ponen de manifiesto que la absolutización de una idea no lleva a la alteridad y a una acción ética responsable con el otro, “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”.⁴⁶ De ahí la importancia de dar un paso a la praxis y a la compasión con las víctimas más allá de una mera reflexión de sus realidades. Este cambio se logra radicalizar no solo cuando se abren al “don creador de Dios – como en Blondel –, o a la historia de la destinación del ser – como en Heidegger –, sino a los otros en cuanto otros – como en Lévinas –, especialmente cuando los otros están desnudos en su alteridad de pobres, extranjeros, huérfanos, viudas.”⁴⁷

⁴⁵ Scannone, Religión y nuevo pensamiento, 107

⁴⁶ Scannone, Religión y nuevo pensamiento, 116

⁴⁷ Scannone, Religión y nuevo pensamiento, 113

Las víctimas deben cambiar no sólo el pensamiento, sino llevar al hombre a la vivencia de la acción desde su pasión y mediante ellas reconocer que Dios se manifiesta en el rostro de los que sufren, de los pequeños. En ese punto, en el que se piensa y actúa en clave de alteridad a las realidades históricas de las víctimas olvidadas, dándoles un lugar privilegiado y apuntando a la transformación no solo personal sino también colectiva de la razón, no totalizadora ni absoluta, sino mediante la misericordia y la compasión, con y hacia ellas, allí es donde se logra comprender que Dios se manifiesta desde los que sufren, desde aquellos a los que su ser de personas se les ha vulnerado.

Ahora bien, supremamente importante es reiterar que un pensamiento encerrado, absolutista y de totalidad propende a que se diluya la alteridad y la libertad del hombre, es decir, que lleguen a unirse tanto a dicho pensamiento que estas características queden absorbidas a tal punto de negar la trascendencia y la posibilidad de existencia de Dios. Pero ¿cómo comprender y pensar el replanteo de la cuestión filosófica de Dios en clave de alteridad, especialmente con las víctimas? El pensar la divinidad desde las víctimas, es ocasión propicia para manifestar la característica y el derecho de todo hombre y mujer nacido, políticamente hablando; y que para el religioso es un don que proviene de Dios: la libertad. El sujeto con plena capacidad de conciencia y en el uso de su libertad, en frente de aquellos que sufren las injusticias o de cualquier otro ser, es capaz y puede con responsabilidad atender y contestar al llamado del Otro que sufre, que necesita, o, por el contrario, y esto da razón y explica tantos actos violentos en la historia de la humanidad, ser indiferente, rechazarlo e inclusive, como dice Scannone, llegar a asesinarlo. En este contexto de la libertad otorgada por Dios y del sufrimiento injusto de las víctimas es donde se llega a comprender como la divinidad es capaz de bajarse, sin perder su misterio y su grandeza, para mostrar su rostro desde las víctimas.

... el planteo desde las víctimas de la injusticia hace caer en la cuenta de la libre vulnerabilidad, pasividad y pasión de Dios quien, al crear – como don y por amor – la libertad humana, capaz de acoger a lo otro y responder responsablemente por él, pero, por eso mismo, también de rechazarlo y aún de matarlo o vulnerarlo, se autolimitó en una especie de auto-*kénosis* haciéndose – en y a través de los otros

hombres sufrientes – Él mismo vulnerable paciente, con la *impotencia* y, a la vez, omnipotencia del amor, la paciencia, la compasión y la misericordia.⁴⁸

La auto-*kénosis* mencionada es la lógica del amor de Dios, tal vez para muchos incomprensible desde la razón, por medio del cual es capaz de abajarse y hacerse paciente, sin perder su condición divina, para mostrar su rostro desde la pasión de las víctimas y de los que sufren. Sin embargo, ¿qué es *kénosis*? La κένωσις es comprendida, como el vaciamiento o, mejor dicho, el auto-despojo. La primera *kénosis* de Dios se da en el acto de la creación del hombre, a su imagen, de la nada como un don gratuito. El segundo auto-despojo se da en el hecho de respetar la libertad del ser humano, donde “permite el rechazo, la ofensa o la negación de Dios, ya sea inmediatamente, ya sea mediatamente en la persona de los hombres a quienes Él ama”⁴⁹ La tercera *kénosis* ya mencionada, y comprendida con Scannone, es aquella que se da en la pasión injusta de las víctimas que no consiste en un vaciarse de Sí mismo, en un dejar de lado la divinidad, ni tampoco un cambio de la deidad por humanidad, consiste en un hacerse vulnerable y paciente con el que sufre, pero al mismo tiempo desde su omnipotencia de amor, vivir la compasión y la misericordia, puesto que, desde aquellos que son capaces de comprender la divinidad desde el rostro de las víctimas, ahí se refleja y se testimonia la compasión de Dios, que lleva a un cambio de acción y de pensamiento.

Con todo y como se ha mencionado anteriormente, la comprensibilidad de la *kénosis* para muchos puede ser difícil o incluso imposible, pero desde una lógica de la deidad solo puede ser inteligible en y desde el *amor* porque “la clave de intelección de las *kénosis*... es el amor, que no tiene por qué, pero que implica la *racionalidad de un porque*”⁵⁰, es decir, esta lógica del amor, que hace parte de lo *tremens et fascinans* de Dios, no es una lógica cuestionadora de “por qué”, más, sin embargo, es una lógica que da razones, que da un “porque”, un porque lo da todo, que lo entrega todo, que es capaz de darse a sí mismo, sin estancar nada. Esta es la forma de comprender como Dios es capaz de mostrar su rostro a través de las víctimas. “El amor se da libremente sin retener nada – en el caso de Dios – da

⁴⁸ Scannone, Religión y nuevo pensamiento, 122

⁴⁹ Ibid

⁵⁰ Scannone, Religión y nuevo pensamiento, 123

el don de la libertad a otros, a fin de que respondan libre y responsablemente con amor. Pero la libertad tiene la posibilidad no sólo de la cogida, sino también del rechazo y, por consiguiente, del mal, pervirtiendo la gratitud del don del bien.”⁵¹

Algunos se preguntarán ¿Cómo puede Dios hacerse impotente ante la realidad de los que sufren? La libertad es uno de los dones de Dios para con los hombres, pero éste haciendo mal uso de su libertad y marginando al hermano, si bien es cierto que muestra la impotencia de Dios ante el sufrimiento injusto de las víctimas, también es cierto que es solo la otra cara de la potencia de Dios, que mueve a otras libertades, para que desde la lógica del amor puedan atender responsable y misericordiosamente al llamado del Otro sufriente, desde la gratitud del don del bien.

Comprender a Dios desde el rostro sufriente de las víctimas de la violencia o desde el rostro de tantas víctimas que sufren las injusticias de los acontecimientos históricos, mujeres, niños, familias enteras debe convocar y provocar en el hombre una libre y voluntaria conversión que atienda a la solicitud de misericordia desde los otros, desde su pasión gratuita e injusta. Una comprensión fenomenológica de Dios desde los Otros no debe quedarse simplemente en los razonamientos y reflexiones de la realidad, sino que deben motivar a la vivencia del amor desde la praxis, al trabajo por la justicia, a la experiencia de misericordia en la comunidad, la experiencia del *nosotros*, en donde el desconuelo y dolor del Otro no se hace indiferente sino que se hace importante porque no es *ego* individual y alejado, sino que es la muestra de Dios, que ha dado la libertad al hombre para atender a su llamado responsable y amorosamente.

Lévinas dirá que Dios “únicamente se muestra por su huella, con el capítulo 33 del Éxodo. Caminar hacia él no es seguir esa huella que no es un signo; es ir hacia los Otros (Autres) que se sostiene en la huella de la illeidad”⁵² El caminar hacia los otros, en los cuales se comprende la divinidad, suscita no sólo la transformación en el accionar, sino que también lleva y da lugar a un nuevo pensamiento, a un nuevo comienzo que irrumpe desde la interpelación de amor especialmente desde el rostro de las víctimas. El nuevo pensamiento que se da gracias a la voluntaria conversión es un pensamiento basado no en una identidad

⁵¹ Ibid

⁵² Lévinas, Humanismo del otro hombre, 61

individualista y egocéntrica sino basada en una identidad plural, en el reconocimiento del nosotros, el respeto por la libertad, la gratitud y la importancia de la alteridad. Allí, desde este pensamiento, será más fácil comprender la lógica de que Dios es Amor y en su amor se hace comprensible desde el rostro del Otro especialmente desde las víctimas y de los que sufren.

CAPÍTULO 3

LA PROYECCIÓN A UN NUEVO PENSAMIENTO

3.1. NUEVO PENSAMIENTO. UN DESAFÍOS DE LA NUEVA VISIÓN DE DIOS PARA LA CONSTRUCCIÓN DE UN MUNDO MÁS RACIONAL, MÁS HUMANO.

Porque yo voy a crear un cielo nuevo y una nueva tierra y no se volverá a recordar el pasado, ni vendrá si quiera a las mentes (...) Y ya nunca en ella se oirá voz de llanto, ni gritos de lamento. Y no habrá allí recién nacidos que viva sólo pocos días, ni ancianos que no culmine sus años, sino que morir de cien será morir joven y no llegar a los cien años será señal de maldición. La gente construirá casas y vivirá en ellas, sembrará viñedos y comerá de sus uvas. No sucederá que uno construya y otra viva en ella o que uno siembre y otros se aprovechen...mis elegidos disfrutarán del trabajo de sus manos (...) el lobo y el cordero pastarán juntos, el león comerá paja como el buey y la serpiente se alimentará de polvo. En todo mi monte santo no habrá quien haga ningún daño⁵³

La utopía que presenta la sagrada escritura es la utopía de un *nuevo cielo y una nueva tierra* en donde la vida, la libertad y la dignidad del hombre serán respetadas en su totalidad. La propuesta hecha en este escrito y desarrollado en el capítulo anterior de comprender a Dios desde el rostro de los pequeños, pero especialmente de las víctimas siguiendo la línea del pensamiento del filósofo argentino Scannone, pretende una proyección a un nuevo pensamiento que ayude a la consecución utópica de un mundo más racional y con ello más humano. Sin embargo, es preciso decir que este planteamiento no es único y que solo hace parte del conjunto de infinitas posibilidades que pueden ser punto de partida para alcanzar tan anhelada utopía. Por esta razón, el objetivo de este capítulo es mostrar como desde la

⁵³ Is. 65,17-25 Biblia Dios habla hoy.

comprensión de Dios a partir de lo otro, el pobre, del huérfano, de la viuda, de la víctima se puede llegar a generar un nuevo pensamiento, que deja de lado los ideales egocéntricos, donde reinan los rasgos de identidad individual, necesidad de lo otro o de los otros, autocentramiento, es decir, la focalización en sí mismo olvidando la miseria de los otros, absolutización del pensamiento, descontextualización, indiferencia o simplemente aprovechamiento de las realidades históricas para bienes personales. Un nuevo pensamiento que parte de la divinidad, pero desde, con y hacia los otros.

La irrupción de los menos favorecidos, de las víctimas y los pobres en nuestro tiempo se da ya como un golpe o un impulso de transformación fuerte a la manera cotidiana en la que el hombre ha venido pensando – y a su vez viviendo su religiosidad – desde hace ya varios años. Las víctimas y los pobres irrumpen desde su pasión injusta en el pensar del hombre e invitan a reflexionar desde su condición histórica olvidada, con su emerger buscan el reconocimiento y entrar en la conciencia y la historia como sujetos activos que han sido relegados. Scannone menciona tres momentos en los que los pobres – y con ellos también tomamos las víctimas – irrumpen en la vida del hombre contemporáneo: irrupción en la conciencia, en la sociedad y en la filosofía. La primera permite evidenciar que el pobre y quién opta por ellos, a partir de su incursión, se hace consciente de su pasión y sufrimiento injusto y aún más en las causas, además de buscar mecanismos para su progreso. La segunda no se refiere simplemente al constante aumento de la pobreza en la sociedad, sino también al persistente aumento de comunidades mediante los cuales los menos favorecidos se hacen más visible y sujetos a la historia. Todo ello, apunta ya a una nueva forma de racionalidad. La tercera y última irrupción será en y para la filosofía desde lo expuesto en las dos irrupciones anteriores

Ese hecho da que pensar y qué pensar a la filosofía. Aún más, le ofrece a ésta no solo un punto de partida (da que pensar) y contenido de pensamiento (qué pensar), sino también un nuevo desde dónde (lugar hermenéutico) y para qué (como servicio teórico a la causa de los pobres). Hasta se puede descubrir una

nueva “forma” de pensar en la trans-forma-ción del pensamiento filosófico, que desde allí se plantea y origina.⁵⁴

Ciertamente con la irrupción de aquellos que la sociedad se había encargado de desterrar surge o se proporciona a la filosofía una nueva forma de pensar y reflexionar, que obviamente está basada en la injusticia vivida y el sufrimiento causado a tantos inocentes a lo largo de la historia. Ahora bien, este capítulo busca desarrollar y explicar ese nuevo pensamiento proyectado si bien primeramente desde esa irrupción del pobre, también desde la comprensión que se ha explicado de Dios a través de sus rostros sufrientes y como ese nuevo pensamiento, puede ser para el sujeto religioso un comienzo para la transformación y construcción de un mundo donde hombre y mujer sean más racionales, más humanos. La utopía de dicho mundo consiste en un lugar donde Dios manifestándose hierofánicamente en el rostro de todos los que allí habiten, reine la justicia, la equidad, la paz, el amor que son desde el cristianismo las bases del Evangelio, la enseñanza mesiánica.

Este pensamiento deja de lado el egocentrismo – característica inadmisibles para alguien que dice creer en un ser superior y en este caso que dice verlo en el rostro de los más pequeños – y los rasgos arriba mencionados. El nuevo pensamiento no rechaza ni menosprecia caracteres como la diferencia y alteridad; la gratuidad; el amor y el sentimiento y ciertamente la novedad histórica, sino que por el contrario ellos serán los pilares fundamentales para su desarrollo. Sin embargo, en el tipo de racionalidad que las víctimas con su injustificado sufrimiento ponen en crisis, estos caracteres son ignorados y por el contrario prevalece la identidad, la necesidad, la inteligibilidad autotrasparente y la eternidad, con ello no quiere decirse que estos caracteres clásicos de la razón deban negarse o eliminarse, sencillamente se debe hacer una relectura y recomprender de los mismos. Inicialmente se desarrollará aquellos que, desde la comprensión de Dios en la otredad, priman en el nuevo tipo de racionalidad. En segundo momento se hará un pequeño esbozo de cómo es posible recomprender los caracteres clásicos de la razón y aterrizarlos desde esta nueva forma de comprensión y pensamiento.

⁵⁴ Juan Carlos Scannone, *Irrupción del pobre, quehacer filosófico y lógica de la gratuidad* (Buenos Aires: Pensamiento, 2017), 1117

El pensamiento renovado y compasivo en cuanto pensamiento que aquí se quiere exponer ha de tener como carácter preeminente la alteridad y con ella la diferencia, ya que su base radica en una mirada hierofánica del otro, dando un lugar prioritario a la pasión injusta de las víctimas y los pobres. Ello hace que el hombre sea capaz de reconocer la pluralidad que existe en su entorno y a su vez la importancia y necesidad de la vivencia de una irreductible alteridad con cada sujeto. Indudablemente es imposible decir que aquel que comprende a Dios desde la imagen de las víctimas, llega a pensar y sentir igual que ellas aún viviendo la alteridad, sin embargo, esta apuesta por la experiencia de este carácter permite manifestar la sensibilidad del hombre que se han encerrado en el bloque de la razón desde ideologías totalizantes que los han llevado a dejar de lado la vivencia y cercanía del sufrimiento de aquel que vive *en la puerta de al lado*.

La alteridad y el respeto por la diferencia de este nuevo pensamiento trae como consecuencia la posibilidad de vivir en un mundo sin temor, sin temor a ser silenciado, secuestrado o asesinado; da la posibilidad de desarrollar una identidad personal, donde, como se dijo en el capítulo anterior, la alteridad sea un rasgo característico del si-mismo que permite vivir en un mundo que respeta la diferencia y la diversidad que se encuentra en la pluralidad sin pretensiones a un pensamiento o accionar absolutizante, “pues la persona en cuanto tal rebasa toda totalización, ya que su trascendencia es ante todo *ética* y, por ende, metafísica, ya que trasciende tanto por su *dignidad ética* en cuanto persona como por su *responsabilidad ética* con las personas de los otros.”⁵⁵ Con todo cabe enfatizar, cuan predominante e indispensable es el elemento de la ética en esta apuesta por una nueva comprensión. La ética se puede entender como un saber que busca direccionar el accionar humano en una línea racional, yendo mas allá de la simple separación de los actos entre buenos y malo. En este sentido, dicho elemento es de gran importancia puesto que desde la nueva comprensión de Dios el actuar del hombre, siguiendo los lineamientos éticos y en clave de alteridad, pretendes ser lo más racional posible buscando siempre no sólo el bienestar individual, sino también el colectivo y con ello el respeto y la dignificación del otro.

⁵⁵ Scannone, Religión y nuevo pensamiento, 111

El segundo rasgo característico de este pensamiento ha de ser la gratuidad. Con ello se pretende superar la relación dialéctica sujeto-objeto tan común entre muchos hombres que reducen las relaciones a simple necesidad olvidando el sentimiento de gratitud. “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”⁵⁶ La nueva comprensión de la deidad y con ella este nuevo pensamiento busca la transformación de la sociedad, como expresión del Reino de Dios con relaciones de equidad, justicia y gratitud frente a los otros que no son simples objetos que se manipulan al antojo personal para sacar el mayor provecho, sino que son otro “yo”, perteneciente a una comunidad, que en primera instancia es capaz de razonar y a su vez de sentir; por esta razón ni sus pensamientos ni sus sentimientos deben ser ignorados y menospreciados sino valorados y agradecidos.

Además, dichas relaciones no solo son interpersonales, sino que se deben dar también ante: la naturaleza, la ecología, el género, la cultura, la política pues como diría Eliade “El hombre religioso es accesible a una serie infinita de experiencias que podrían llamarse «cósmicas». Tales experiencias son siempre religiosas, pues el Mundo es sagrado”⁵⁷. Con todo se inicia la construcción del sueño de otro mundo posible, la utopía de nueva sociedad en la que los otros no sean vistos en las relaciones como simples objetos adaptables, ni sus sufrimientos como parte de un proceso ascendente positivista, sino que sean estimados por su ser de persona y su dignidad humana desde una responsabilidad ética individual y colectiva.

Así las cosas, se puede decir que esta característica del nuevo pensamiento queda propuesta ya desde los tiempos de Jesús y sus enseñanzas, pues él dirige su mirada para interpelar el accionar del hombre desde el Hombre (Jesús) que desde el Misterio de la Salvación contemplado en su ser se forman todos los criterios necesarios para obtener la comprensión del ser en sí dado hacia el otro, porque es en la relación que presentó Jesús, en su cotidianidad, la que permite crear esta aseveración; ello, se sostiene en el carácter de que el hijo de Dios se presentó al hombre de su época dignificando a todos, teniendo muy en

⁵⁶ Scannone, Religión y nuevo pensamiento, 117

⁵⁷ Eliade, Mircea. Lo sagrado y lo profano, 103.

cuenta a aquellos que las comunidades antiguas señalaban como pecadores, incumplidores de preceptos y otro tipo de “etiquetas”: “¿dónde están tus acusadores?, ¿ninguno te ha condenado? [...] Tampoco yo te condeno. Anda, y en adelante no peques más”⁵⁸. Jesús dignifica y reconoce la gratitud del don del otro en su ser de persona sin importar su condición frente a la sociedad.

De lo anterior, queda demarcado que la resignificación ofrecida de un Jesús en relación con los otros refleja que su principal objetivo era, y debe seguir siendo para quienes se hacen llamar cristianos, la persona en sí, que ha sido subyugada, ultrajada de derechos, fragmentada por entes externos estructurales. Dice Toledo:

El haber entendido su rol histórico como un proceso de síntesis de las voces proféticas levantadas en su historia hizo de su método (camino) una innovación dialogalmente transformadora, valga la redundancia, a partir de su diálogo intra-histórico. Un camino que partió (factum) de la historia hecha humanidad hacia la creación de condiciones de convivencia inclusiva, humanas, justas y equitativas. El galileo entendió el camino como un estilo de vida, como opción, trascendió el camino pragmático y excluyente del imperio de la razón y el poder dominante del honor.⁵⁹

El tercer aspecto y del cual ya se había mencionado algo en el capítulo anterior es el amor y el sentimiento. La lógica del amor hará posible la comprensión de la divinidad que se manifiesta en el otro, pues dicha lógica es la que utiliza la deidad y es por esta razón que el nuevo pensamiento debe tener también como pilar fundamental estos dos caracteres. Dicho pensamiento que se encamina a la vivencia del amor y que reflexiona desde la razón conectada con el corazón, no puede caer en sentimentalismo sueltos que no lleven a la acción. El amor es acción y desde este carácter se debe aplicar el método del *ver, juzgar y actuar* frente a las realidades de los otros. Por ello el sujeto que es capaz de ver en la imagen del hermano que sufre el rostro de lo divino, es capaz de ver también como sus derechos han sido vulnerados, su dignidad pisoteada y su ser de personas desestimado y justamente en el

⁵⁸ Juan 8, 1. Biblia Dios habla hoy.

⁵⁹ Toledo, José Octavio «La otredad como Teología: caminando desde el otro.» 177

reconocimiento de los atropellos contra la dignidad es capaz de razonar, con amor, frente a la poca justicia que se le ha hecho a las víctimas y a los menos favorecidos. Con todo, vano sería que el hombre y mujer religiosos – y no solo ellos, sino todos – se quedaran en estos dos pasos metodológicos, pues la realidad de los que sufren no solo se interpreta, sino que también se transforma con la praxis humana que implica directamente el contacto y comunicación con los otros en clave de amor.

“La opción preferencial por los pobres – y las víctimas – no es primera, sino es segunda: es respuesta responsable a la palabra primera (apelación ética incondicionada y emergencia originaria de sentido) que surge de los pobres”⁶⁰. La opción preferencial se hace patente en el accionar de la respuesta con amor ante la primera interpelación y esta opción exige primero una actitud radical en el seguimiento y comprensión del Dios liberador del Evangelio, que se manifiesta en los más vulnerables. Segundo una praxis política que busque siempre la soberanía y defensa de los derechos económicos, civiles, sociales, políticos, culturales y religiosos. Por esta razón, se considera que la persona siguiendo la lógica del amor, unida a la razón, debe convertirse en sujeto de derechos que busca y lucha para que su nación o comunidad viva un estado de Derecho, donde cada persona pueda vivir en paz con justicia social, en el goce pleno de sus derechos y cumplimiento de sus deberes, ese es el Reino de Dios con abundancia de vida para todas y todos, “He venido para que tengan vida y vida en abundancia.”⁶¹ Contextualizando estos planteamientos se puede decir que en Colombia el Estado pierde cada vez más su Estado de Derecho, dada la alta violación de derechos humanos, que ciertamente va en contra del mismo plan de Dios.

Por otra parte, es preciso hacer una relectura de los caracteres clásicos de la razón a saber *la identidad, la necesidad, la inteligibilidad, la eternidad, la universalidad de la razón*⁶² que no necesariamente se deben negar, sino que se pueden recomprender. En primer lugar, la identidad se puede pensar como *identidad plural* a partir de la alteridad y la diferencia de los otros. En este sentido existe una comprensión y respeto de las identidades personales que se desenvuelven dentro de una identidad plural, en donde ambas están en

⁶⁰Juan Carlos Scannone, *Irrupción del pobre, quehacer filosófico y lógica de la gratuidad* (Buenos Aires: Pensamiento, 2017), 1126

⁶¹ Jn. 10,10- Biblia Dios habla hoy.

⁶² Scannone, *Religión y nuevo pensamiento*, 117

clave de alteridad, diferencia y pluralidad. Así, el “yo” en su calidad de único e irrepetible se diferencia en su relación con el “tú” que de igual manera es único y no disminuble y se distingue en su vinculación también con los diferentes “él”, es decir los terceros, pero todo ello se puede desarrollar dentro de un ambiente favorecido por la comprensión de un nosotros, de una *identidad plural*. Dicho pensar desde un nosotros tolera las identidades personales de cada si-mismo que pertenece a un colectivo, pero sin pretensiones de desboronar la unidad e identidad plural de la comunidad. Esta relectura de la identidad en sentido de pluralidad permite pensar en la relación de cada grupo de “nosotros” en el seno, como diría Scannone, “de la identidad plural universal de la humanidad histórica y concreta como hecho y como tarea.”⁶³

En segundo lugar, el aspecto de *necesidad* es preciso re-pensarlo en el contexto de una lógica de gratitud y facticidad, lo que significa a su vez una libre ininteligibilidad, “pues, más que sólo de conveniencia o de plausibilidad, hay que hablar de una necesidad inteligible intrínseca, reinterpretada desde la libertad, la gratitud y la historicidad.”⁶⁴ Esto es, que no se actúa por conveniencia ni se excluye, sino que se comprende y atiende al llamado del otro que primeramente interpela con la esperanza de que su clamor se ha escuchado. Desde esta perspectiva se tratará de una racionalidad y de una necesidad ligada al amor que supone ciertamente gratitud.

Por otra parte, el autor argentino manifiesta que se posible reinterpretar la *eternidad* desde la novedad histórica, es decir, no solo desde un ayer remoto o un eterno presente sino aún más desde un *futuro imprevistamente adveniente*.

Ahora bien, el rasgo de *universalidad* defendido y propuestos en el transcurrir del tiempo por la razón clásica, es interpretada y aceptada como *analógica y situada*. Dicho rasgo es necesario comprenderlo en este sentido ya que, como se ha mencionado anteriormente, el ruego y el llanto de los que han sido víctimas de experiencias límites en cuanto límite, critica cualquier reducción ideológica de universalidad, puesto que en la mayoría de los casos es por dichas pretensiones universalistas que el ser humano ha tenido que vivir la violencia injustificada y el humillo de su dignidad. Así, pensando lo universalidad como situada se

⁶³ Scannone, Religión y nuevo pensamiento, 118

⁶⁴ Ibid

puede reintegrar y valorar, sin excepción alguna, todo lo humano, la razón y el sentimiento de cada hombre y mujer a un universal que a su vez es concreto y situado, como lo propondría Scannone: “el amor (que, ante las víctimas, se hace misericordia) es el sentir fundamental capaz de abrirse tanto a todo y cada singular, como la universalidad situada de los singulares”⁶⁵

En resumen y ya habiendo hecho un recorrido explicativo de los caracteres fundamentales del nuevo pensamiento y a su vez reflexionado sobre la manera asertiva de comprender los rasgos característicos de la racionalidad tradicional, es preciso decir, que la nueva forma de comprender a Dios, junto al nuevo pensamiento, deben estar en marcados en el reconocimiento de un sentimiento desinteresado y de amor. Los mentados sentimientos permitirán desde una inteligencia recta la construcción de un mundo más justo y humano, purificado de los intereses egoístas y una *voluntad de poder* absolutizante – como diría Lévinas – se trata de *la rectitud el cara a cara*, esa rectitud desinteresada y llena de amor se da frente al rostro de aquellos desfavorecidos, violentados y pobres que claman desde su realidad e irrumpen en el contexto cotidiano de cada hombre o mujer. La rectitud del cara a cara no sólo es ética e histórica sino también crítica y gnoseológica, por ello el nuevo horizonte de comprensión de la divinidad y con él, el de la racionalidad ciertamente se hace mas abarcante y se encamina a la construcción de una nueva tierra, la utopía de una nueva sociedad.

Finalmente, los rasgos característicos de la nueva forma de comprensión de la divinidad y del nuevo pensamiento hacen de los que viven una religiosidad, mujeres y hombres nuevos, comprometidos con la realidad de los otros viviendo un nosotros que los incluye desde la fe y la razón a la búsqueda de un mundo mejor. Recapitulando, todo ello coloca frente a un Dios liberador que se encarna y opta por los empobrecidos, cosa que plantea una exigencia ético-jurídico ante el derecho y la justicia que ha sido arrebatada a los pobres, a las víctimas y finalmente coloca frente a la necesidad de una vivencia comprometida de una espiritualidad de resistencia y esperanza ante lo injusto.

⁶⁵ Scannone, Religión y nuevo pensamiento, 118

Pero cabe preguntarse ¿Qué es resistir? Resistir es mantenerse firme en la defensa de un proyecto de vida que llene de felicidad sin importar que tan criticado sea; resistir es alimentar la esperanza en medio de lo difícil; resistir es seguir soñando en la utopía de un mundo más justo a pesar de las constantes amenaza que aún hoy en día siguen existiendo; resistir es seguir creyendo y construyendo en medio de la tormenta; es reconstruir la memoria ante la imposición del silencio; es siempre buscar y no renunciar, siempre caminar desde la fe y la razón; resistir es denunciar la injusticia y proclamar la verdad, resistir es vivir en la libertad porque la verdad nos hace libres; es sentir la fuerza de Dios en la debilidad humana. Resiste aquel que es capaz de vivir la experiencia de comunión con Dios a través del rostro de los otros, especialmente de los que pasan por situaciones de desolación, violencia y muerte. Así se da la vivencia de una verdadera religiosidad y racionalidad, pensando en la otredad y buscando por medio de la praxis la construcción de un mundo más humano.

CONCLUSIONES

El contexto social y político que Colombia vivió y aún sigue viviendo está enmarcado en una realidad de violencia constante donde se ha dado una alta violación de derechos humanos. Así y todo, no es la única nación que corre con esta suerte pues muchos países del mundo y especialmente hoy en la América Latina experimentan esta triste realidad. Los pequeños y considerados para la sociedad más vulnerables, interpelan la razón-ética de todos aquellos que aún viviendo de cerca estos panoramas son indiferentes y viven en una pasividad absurda digna de criticar. En esta línea de indiferencia caen las diversas formas de experiencia religiosa quienes contradicen sus predicaciones y pensamientos con sus formas de actuar. La crítica de tantos silenciados también llega al seno de las diferentes formas tradicionales de religiosidad pues éstas, se han enfrascado en vivir una religión llena de misticismo – y con ello no digo que sea un error – donde aquellos que sufren han sido dejados al lado sin importar las precariedades por las que están atravesando: hambre, frío, necesidad, soledad o muerte.

Ahora bien, todo lo dicho frente a las realidades del mundo y la religión, dejan al descubierto dos críticas: una a la forma de vivir la religiosidad y dos a la racionalidad que hasta el momento sea vivido. Todo ello motiva y exige una transformación urgente en estos dos aspectos indispensables del hombre. Justamente es por esta razón que la conclusión de este trabajo es la urgente necesidad en el cambio de la vivencia de la religiosidad tradicional por una forma nueva de comprender a la divinidad y que a su vez propiciara la proyección aún nuevo pensamiento que supere los rasgos característicos de una racionalidad que ha llevado al hombre actuar de una forma poco espiritual y ética. Este cambio será una de las posibilidades para alcanzar el deseo de un mundo más racional y humano.

La realidad social, el contexto donde vivimos, la coyuntura actual, para quienes siguen un ser verdaderamente trascendente, para las y los que se hacen llamar religiosos se convierte en lugar teológico-filosófico propicio para el cambio, en pozo de espiritualidad renovada y lleva a ser sujetos de transformación. El primer cambio en la experiencia de la religión radica en que, desde estas realidades, se debe vivir la experiencia de Dios, pero desde

la acción de sentir y hacer propios los sufrimientos de las víctimas, descubriendo las llamadas interpelantes de los menos favorecidos, contemplando a Dios en los cuerpos sufrientes y excluidos y sintiendo indignación ante la injusticia y la impunidad. Es por eso que, el hombre desde su vida y su experiencia religiosa debe desplegar el verdadero quehacer de hombre en tanto sus relaciones, dignificando el nombre de todos los oprimidos, de los pequeños, los pobre y las víctimas desde y hacia un intercambio dialógico enmarcado en la equidad y sobretodo en la alteridad, como característica fundamental de la identidad individual y colectiva.

La propuesta de una nueva comprensión de la deidad y con ella de una nueva forma de racionalidad enfatizada desde los otros en el contexto específico de los que han sido víctimas de la violencia y de las injusticias sociales regala al ser humano que posee las capacidades de encontrarse, determinarse y proponerse, en términos relacionales, el deseo a juzgarse a si mismo desde su relaciones con los otros, es decir contemplando en su prójimo otro $\epsilon\gamma\omega$, que camina, que lucha por seguir viviendo, que razona, que siente. La relación del sujeto con el Otro Trascendente – en la línea de esta nueva forma de comprensión –, motiva a que se reconozca en los otros su grado de importancia y dignidad que será la base para el conjunto de relaciones justas, fundamentales y necesarias. En dichas relaciones interpersonales que se dan en el contexto de la propuesta aquí planteada, de un Dios que muestra su rostro desde el otro, se espera la superación del egoísmo abarcante que pretenden manipular y ver a las demás personas no como sujetos, si no como objetos manipulables.

El segundo cambio afecta ciertamente la racionalidad y es consecuencia del primero. Dios ha puesto en el corazón del hombre el deseo de conocer la verdad y, en definitiva, de conocerle a Él para que, conociéndolo y amándolo, pueda alcanzar también la plena verdad sobre sí mismo.⁶⁶Pues bien, el camino recorrido hacia la verdad ha sido emprendido desde todos los campos, contextos y lugares de la historia; todos los seres humanos han ido siempre hacia esa verdad deseada, buscando siempre razonar con asertividad, aunque en algunos momentos se ha convertido es una búsqueda de la verdad ciega, pues la forma de racionalidad ha llevado los atropellos en contra de la dignidad de muchas personas.

⁶⁶ (cf. Ex 33, 18; Sal 27 [26], 8-9; 63 [62], 2-3; Jn 14, 8; 1 Jn 3, 2)

Así, la proyección de este nuevo pensamiento tiene como rasgos característicos el amor, la alteridad, el respeto por la diferencia, la gratitud y la imprevisible novedad histórica. Todos estos caracteres se puede entender desde el hecho mismo de ver en el otro el rostro la divinidad, donde el sujeto siempre va a estar en una constante dignificación del otro encuentro otro, de su ser de persona y donde la razón encaminada a la búsqueda la verdad no pretenderá reducir al individuo al cumplimiento de las pretensiones personales absolutizadoras, sino que por el contrario existirá un respeto por la diferencia y la libertad dada en la comunidad. Por consiguiente, si haciendo uso de la libertad y capacidad de razonar con estos caracteres, unida a la aquí planteada comprensión de la divinidad, se vivirá en un mundo más humano donde no solo interese el ser en lo trascendente, sino que se afronte una creencia donde Dios sea verdaderamente encarnado, y se viva la experiencia de que estando más cerca de las víctimas de la violencia e injusticia se está más cerca de Dios.

Finalmente, esta comprensión de Dios desde el rostro del otro no puede quedarse simplemente en los escritos e ideas sin ser aterrizados, sino que debe ser llevada a la práctica y por esta razón, quien viva esta forma de espiritualidad no puede quedarse en silencio si busca defender los derechos o quedarse en simples acciones mediocres, bajo adoctrinamientos o proyectos sociales que no apunten a la liberación plena e integral de la persona. No se debe estar al margen de los procesos sociales y políticos que luchan por un cambio social, más bien es necesario empaparse de la realidad que vive la comunidad y así unir: política y utopías; sueños y praxis liberadora; resistencia y profecía apocalíptica; justicia y esperanza; derechos humanos y reino de Dios desde ya. En ese sentido se comenzará a construir una nueva tierra.

Los compromisos y desafíos resultantes desde lo planteado en este trabajo son: el fortalecimiento del sujeto de derechos, que es actor político y social, profeta desde la fe con una conciencia clara del momento histórico. Igualmente, tomar una posición, ético-política-religiosa, desde la conciencia crítica social, generando procesos organizativos, proyectos alternativos de nueva sociedad y vivencia de valores éticos, evangélicos, proféticos. Comprometerse en la reclamación desde lo jurídico de los derechos universales con verdad y justicia, para la construcción de un mundo más racional, más humano.

BIBLIOGRAFÍA

- Barreto, Jaime Villanueva. «*Juan Carlos Scannone y el debate con la filosofía inculturada**.» Cuadernos de Filosofía Latinoamericana 42,nº122, (2020): 39 – 62.
- Castellanos, Donovan Adrián Hernández. «*Formas de alteridad: un desafío epistemológico y político.*» Ciudad de México: Andamios 8, (2011).
- Cuda, Emilce. «*Latinoamérica en el siglo XXI: posmarxismo, populismo y teología del pueblo.*» Cuadernos de Filosofía Latinoamericana. 1 – 19, 2019.
<https://doi.org/10.15332/25005375.5470>
- Descartes, Rene. *Discurso del método*. Madrid: Gredos, 2012.
- Díaz, José Antonio. *Cristianismo popular y sujetos emergentes en américa latina*. Estudios culturales, (2008): 155 – 170.
- Domergue, Tomás. «*Dios en el pensamiento de Scannone La influencia de M. Heidegger y la novedad de la Filosofía Latinoamericana.*» Open Insight XI, nº 21, (2020): 113 – 134.
- Dussel, Enrique. *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Bogotá: V. Ed. Universidad Santo Tomas, 1980.
- _____. *Teología, historia de la liberación y pastoral*. Buenos Aires: Latinoamérica Libros, (1972) 10-38.
<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20120131095250/2conf1.pdf>
- Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Guadarrama: Punto Omega, 1954.

Gumucio, Rafael Niño de Zepeda «Fe y cultura en las reflexiones teológicas de Comblin, Scannone y Trigo: convergencias y diferencias.» *VERITAS* (33): 183-201.

Lévinas, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*. Trad. Graciano González. Madrid: Caparrós Editores, 1993.

_____. *Ética e infinito*. Madrid: Machado Libros, 2000.

Medina, Daniel Alexander Diaz. «La alteridad como medio de liberación del hombre frente a las estructuras ideológicas a partir de los postulados de Enrique Dussel.» Trabajo de grado, Universidad Pontificia Bolivariana Medellín, 2017.

<http://hdl.handle.net/20.500.11912/3563>

Muller, Alfredo Gomez «*Utopía en la teología de la liberación.*» *Utopia y Praxis Latinoamericana* 25 (2020): 53 – 60.

<https://web-a-ebsohost-com.consultaremota.upb.edu.co/ehost/detail/detail?vid=0&sid=2ad71c84-9e31-4e8d-9960-4e69fdd217e1%40sessionmgr4008&bdata=Jmxhbmc9ZXMmc2l0ZT1laG9zdC1saXZl#db=a9h&AN=144819771>

Rodríguez, Francisco Xavier Morales. «*Religiosidad individual y afiliaciones religiosas en América Latina : análisis de los factores individuales y nacionales asociados con las brechas de religiosidad entre mayorías católicas y minorías no católicas.*» Tesis, Santiago de Chile, 2018.

<https://repositorio.uc.cl/handle/11534/22033>

Scannone, Juan Carlos. *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde America Latina*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2005.

- _____. «*Irrupción del pobre, quehacer filosófico y lógica de la gratitud.*» Buenos Aires: PENSAMIENTO 73, n°278 (2017): 1115 – 1150.
- _____. «*El nosotros ético-histórico: hacia una ética en perspectiva latinoamericana.*» Conjetura 16 (2011): 69 – 82.
- _____. «*Trabajo, dignidad y justicia social.*» Salamanca: Nuevo Pensamiento, (2012): 9-21,
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5513849>
- _____. «*La trascendencia como intrínsecamente constitutiva de ética y política.*» Querétaro: Open Insight III (2012): 113-127.
<https://www.redalyc.org/pdf/4216/421639451006.pdf>
- _____. «*El “estar-siendo” como acontecimiento originario: articulación del horizonte tridimensional de la filosofía latinoamericana.*» Bogotá: Análisis. Revista Colombiana de Humanidades n° 77 (2010): 153-162.
- _____. «*Pensar la actualidad: una responsabilidad ética de la filosofía.*» Revista Cultura Económica, n° 71(2008): 54-57.
- _____. «*La irrupción del pobre en américa latina como hecho de vida y libertad.*» Stromata 74 (2019): 53-66.
<http://revistas.bibdigital.uccor.edu.ar/index.php/STRO/article/view/3006>.
- _____. «*La teología argentina del pueblo.*» *Gregorianum* 96 (2015): 9 – 24.
<https://www.jstor.org/stable/24433495>
- _____. «*Evangelización de la cultura moderna y religiosidad popular en América Latina.*» Teología y Vida 28 (1987): 59 – 71.

<https://repositorio.uc.cl/handle/11534/15181>

_____. «*La filosofía de la liberación en la Argentina.*» Buenos Aires: Tábano Revista de filosofía 11 – 25, 2013.

_____. *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana.* Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 1984.

_____. «*¿Reconocimiento o no-reconocimiento del otro? En memoria de los quinientos años de la evangelización de América Latina.*». *Stromata*, 48(3/4), 287-302, 1992.

Mora, Ferrater. *Diccionario de filosofía.* Barcelona: Ariel, 1994

Maturo, Graciela. «*Rodolfo Kusch: La búsqueda de la individualidad a través del encuentro con el otro.*» *Maracaibo: Utopía y Praxis Latinoamericana* 15 (48): 43 – 49, 2010.

Silva, Eduardo. «*Catolicismo social: porvenir de una tradición en crisis.*» *Teología y Vida* XLIX(2008): 617 – 648.

<https://repositorio.uc.cl/handle/11534/5817>

Silva, Sergio. «*La teología desafiada por un Dios que se hace historia.*» Santiago de Chile: *Teología y vida* 52, (2011): 345 – 368

Tamayo, Juan Camilo. «*La responsabilidad como imperativo ético de las demandas tecnocientíficas actuales al principio propuesto por Hans Jonas.*» Tesis de maestría y doctorado, Universidad Pontificia Bolivariana Medellín, 2013.

<http://hdl.handle.net/20.500.11912/70>

Toledo, José Octavio. «*La otredad como Teología: caminando desde el otro.*» *Siwó: Revista de Teología*, 169 – 224, 2011