Globethics Repository



"Amor y Justicia: Emmanuel Lévinas y el protestantismo" ["Love and Justice: Emmanuel Levinas and Protestantism"]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Roldán, David A.
Publisher	Teologia y Cultura
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-06 17:48:07
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/186523

Teología y cultura, año 4, vol. 8 (diciembre 2007)
ISSN 1668-6233

Amor y justicia: Emmanuel Lévinas y el Protestantismo

David A. Roldán
(Argentina)

Resumen: En este artículo el autor expone los conceptos de "amor" y "justicia" en la obra temprana de Emmanuel Lévinas, a fin de mostrar la cercanía de la reflexión del filósofo judío con el Protestantismo, en particular con algunos conceptos de Martín Lutero y Dietrich Bonhoeffer.
Palabras clave: Amor. Justicia. Lévinas. Lutero. Bonhoeffer.

Abstract: In this article the author examines the concepts of "love" and "justice" in the early work of Emmanuel Lévinas, in order to show the closeness of the thought of this Jewish philosopher with Protestantism, in particular with some concepts of Martin Luther and Dietrich Bonhoeffer.
Keywords: Love. Justice. Lévinas. Luther. Bonhoeffer.

Introducción

La consigna de estas conferencias lleva la mirada hacia dos categorías: intelectual y judío; a su vez, hay una determinación cronológica y existencial: "entre guerras"[1]. Hay muchos autores y autoras que podríamos estudiar; sin embargo, en mi caso personal, me siento fuertemente inclinado a pensar en Emmanuel Lévinas cuando pienso en "intelectuales judíos entre guerras". Acaso por su cercanía a un pensamiento vinculado a cuestiones religiosas; acaso por su impronta en la teología y filosofía de la Liberación en América latina[2].

[1] Conferencia pronunciada en la semana de los "intelectuales judíos entre guerras", en la mutual judía de Buenos Aires: A.M.I.A., el 26 de agosto de 2006. El texto exhibe aún las marcas de la oralidad de aquella exposición.

[2] Emmanuel Lévinas fue recepcionado en Latinoamérica por Juan Carlos Scanonne, sacerdote argentino doctorado en Munich. La recepción de Lévinas sucedió en el "encuentro fundador" de la Filosofía de la Liberación, en agosto de 1970, en la casa de campo del Seminario de Santa Fe, en Santa Rosa de Calamuchita, provincia de Santa Fe. Allí estaba Enrique Dussel, quien si bien ya había tomado contacto con la obra de Lévinas (principalmente, *Totalité et Infini*, de 1961), no había visto aún su potencial. Dussel había elaborado una crítica de la Cristiandad, siguiendo el marco teórico de Heidegger, y en este encuentro se partió de la problemática planteada por Augusto Salazar Bondy, en su obra de 1968 *¿Existe una filosofía de nuestra América Latina?* A la postre, Dussel desarrollaría notablemente la recepción de Lévinas; incluso puede advertirse el impacto de Lévinas, para criticar a Heidegger, a partir del tomo III de *Filosofía ética de la Liberación*; los dos primeros tomos fueron pensados y redactados antes del impacto de la recepción de Lévinas. Es claro, por demás, que la impronta de Lévinas sería visible en toda la posterior carrera intelectual de Dussel; incluso en su obra magna de ética, de 1998 (*La ética de la Liberación en la*

Hablar de Lévinas es hablar de filosofía, de pensamiento judío, del Talmud, la Torá, los profetas y la religión. Hablar de Lévinas es hablar de alteridad, de amor al prójimo, pero también de una crítica al nazismo y a la filosofía occidental que habría hecho posible Auschwitz. Nos proponemos analizar los conceptos de "amor" y "justicia" en la obra temprana de Emmanuel Lévinas (principalmente en 1954 con su artículo "El yo y la totalidad"; aunque haremos algunas aclaraciones sobre la evolución del pensamiento de Lévinas, particularmente con la noción de "amor sin concupiscencia"). Luego de esto, presentaremos algunas afinidades entre el pensamiento de Lévinas y algunas líneas teológicas y filosóficas del Protestantismo.

I. Amor y justicia en Lévinas
II. Amor y justicia en Lutero
III. Amor y justicia en Bonhoeffer

1. ¿Quién fue Emmanuel Lévinas?

Nacido el Lituania el 12 de enero de 1906, en el seno de una familia *judía* relativamente acomodada, vivirá la revolución bolchevique en Ucrania, lugar en que su familia se había refugiado a causa de la primera Guerra Mundial. En 1923 se traslada a Estrasburgo, donde estudia filosofía en contexto bergsoniano, y conoce a Maurice Blanchot. En 1928-1929 se radica en Friburgo, donde conocerá a Edmund Husserl y a su discípulo Martin Heidegger, quien le reemplazará en la cátedra de dicha Universidad. El encuentro con estos dos personajes descollantes de la filosofía del siglo XX lo marcará para toda la vida.

Se doctoró aproximadamente a los 24 años; en 1930 se publica su tesis sobre la *Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*, obra premiada por el *Institut de France.* En estos años, su admiración por la obra de Husserl y Hiedegger va acompañada por su consentimiento. Lévinas introduce la fenomenología en Francia (traduce las *Meditaciones cartesianas* en 1931, y en 1932 le dedica a Heidegger la primera investigación seria en lengua francesa). Esta situación será particularmente efímera: en 1933 romperá con Hiedegger, a quien nunca perdonará su cercanía al nazismo. Considero este hecho como un criterio hermenéutico: puede leerse gran parte de la obra de Lévinas como una crítica a la filosofía Occidental, específicamente representada en Heidegger.

En 1939 es movilizado por la Segunda Guerra Mundial, y es intérprete de ruso y alemán para los aliados. Cae prisionero de guerra en 1940, y permanecerá en este estado hasta 1945. Su condición de militar, en el campo de concentración de Hannover, le salva del trato que recibieron otros judíos. Su mujer Raïsa y su hija se salvarán escondidas en un monasterio, mientras que el resto de su familia muere en Lituania, asesinada por los nazis durante esta Guerra.

Para finalizar esta breve mirada biográfica, debemos decir que Lévinas se desempeñó como profesor en varias universidades, entre las que se destaca su última actuación en La Sorbona, entre 1973 y 1976 (como profesor titular), aunque siguió enseñando en esta prestigiosa universidad, como profesor honorario, hasta 1984 (a los 78 años de edad).

---

edad de la globalización y de la exclusión), y en sus cuatro tomos de comentarios y lecturas de Marx (lo que viene a ser una "lectura levinasiana de Marx").

Murió en París en la navidad de 1995, a punto de cumplir 90 años; en el sepelio Jaques Derrida pronunció un discurso lleno de *pathos*.

En cuanto a sus obras, hay que destacar que Lévinas fue, ante todo, un escritor de ensayos y artículos. Su única obra escrita sistemáticamente como tal, es *Totalidad e Infinito*. El resto, son recopilaciones de artículos.

2. Amor y justicia en Lévinas

2.1 La conciencia moral

El artículo de 1954 intitulado *El yo y la totalidad* reúne ideas que Lévinas venía trabajando en los últimos veinte años. El problema que aborda Lévinas es el siguiente: ¿cómo es posible concebir una conciencia moral sin que la misma quede integrada a un sistema cerrado (totalidad) que la ahogue o sea la última fuente de su sentido? Lévinas propone concebir la conciencia moral como la relación ética entre dos conciencias separadas, o entre dos seres "santos" el uno para con el otro. Se observará que hemos incurrido en un solecismo: hemos pretendido aclarar la "conciencia moral" con la expresión "relación ética". Antes de la obra de Heidegger *Ser y tiempo*, se hubiera achacado un "círculo vicioso" aquí; desde 1927, es posible concebir este tipo de círculos como "círculos hermenéuticos", que permiten o posibilitan la hermenéutica, la comprensión o la interpretación. No se trata de círculos viciosos, sino "virtuosos". Al ir desplegando la relación, se irá llenando de contenido la expresión "relación ética" y "conciencia moral".

Al describir las condiciones de posibilidad de una relación ética, Lévinas recurre a la idea bíblica de *kadosh* (separación, santidad). Esta noción permite a Lévinas delinear los aspectos de una relación que no es un poder; precisamente se trata de una relación ética y no de una relación de poder; como tal, implica que los dos términos de la relación (los dos sujetos o, para usar un lenguaje técnico, "los dos rostros") "se absuelven de la relación", vale decir, "se consideran uno al otro como absoluto".

Ahora bien, Lévinas considera que para determinar el lugar privilegiado que debe otorgarse a la ética, es menester separar dos campos que a veces se han presentado yuxtapuestos, cuando no confundidos: el amor y la justicia.

La estrategia de Lévinas es la siguiente: mostrar que el amor es una relación entre un "yo" y un "tú", y que, como tal, es la negación de la sociedad o la socialidad. Al hacerlo, está haciendo una crítica al binomio de Martin Buber, que reducía a la relación yo-tú el secreto de la relación ética. Aunque parezca un juego de palabras o pronombres, Lévinas indicará que la justicia tiene que ver, esencialmente, con la relación implicada por el tercero, el "él".

La relación yo-tú reduce el significado a una relación amorosa, a una relación basada en el *Eros* (según esta temprana aproximación de Lévinas en 1954). Esto quiere decir que, para el amante, la realidad se reduce al amado. Así, un fenómeno como la culpabilidad y el castigo, podrán ser transustanciados mediante el "milagro del perdón". Esto quiere decir que la relación amante-amado es reversible en términos de culpabilidad y perdón. Ahora bien, Lévinas se pregunta si el perdón debe circunscribirse a la relación yo-tú, o también puede abarcar al tercero, al "él". La respuesta es negativa; el tercero instaura la justicia, y allí se instaura la "comparación de los incomparables", y de este

modo, se produce un salto entre la dimensión de intimidad de los amantes, y la dimensión social.

Lévinas caracteriza estas dos dimensiones, la del amor y la de la justicia, con el siguiente rasgo dominante: en la sociedad del amor, la injusticia queda borrada por el perdón; pero en la sociedad de la justicia, precisamente la injusticia es constitutiva de ella, y no podrá ser perdonada. Según Lévinas, la verdadera injusticia, la injusticia imperdonable, es siempre contra un "tercero", nunca contra un "tú".

Por otra parte, Lévinas se interesa por relacionar el tema de la libertad, paradigma rector de pensadores como Sartre, con el tema de la "justicia económica". Lévinas parte de una definición de "libertad" como una "voluntad que se sustrae a toda influencia". Sin embargo, las obras que son producto de esta voluntad adquieren significaciones impensadas; la obra se independiza de su "autor" y adquiere un "destino": es la historia. Allí puede mostrarse una de las dimensiones de la injusticia económica: privar a alguien de sus obras, del producto de sus manos. Así, Lévinas perfila el estatuto ontológico del tercero como un "estatuto económico". El tercero es exterioridad (cuerpo propio) e interioridad (cuerpo psicológico). Pero la dignidad humana no implica únicamente la posibilidad de una violación de la interioridad, sino que la interioridad remite a una exterioridad. En términos sartreanos —que Lévinas cita— podría decirse que el *para-sí*, en el caso de una persona enferma frente al médico, es reducido a *en-sí*. Por lo tanto, para Lévinas, toda injusticia es injusticia económica, tiene que ver con la exterioridad, con la materialidad, y con el estatuto del tercero. La injusticia económica reduce a *en-sí* a quien es un *para-sí*.

Las transacciones económicas son traición de la libertad; pero en la transacción económica lo único que hay es injusticia. Para poder oír el clamor por la *justicia*, es necesario que alguien lo exprese desde la exterioridad a la *totalidad* económica. La libertad traicionada me es patente ya cuando compro o exploto, pero no la justicia. La justicia se establece entre iguales; hay formalización. El amor, en cambio, se da entre desiguales[3].

El dinero es ambiguo; es la compra del "poder de comprar"; es "poseer la posesión" de objetos; es diferir la posibilidad de satisfacer deseos o necesidades. Ahora bien, el mal también es diferido —ya sea por la venganza o por el perdón—. La venganza engendra mayores males; el perdón, difiere el mal al infinito. Pero el dinero permite una reparación de otra naturaleza, una reparación que es posible en términos de cantidad. Aunque sea chocante, cierra Lévinas su artículo de 1954, la justicia humana está posibilitada por la cuantificación del hombre en el dinero.

Veamos cierta evolución en el pensamiento de Lévinas, particularmente con su noción de "amor".

2.2 La filosofía como sabiduría del amor

Para Lévinas, el sentido proviene del rostro del otro; el rostro es la llamada ética que me interpela desde la exterioridad. La filosofía, discurso teorético, presupone la ética, que es su fuente de sentido o inteligibilidad. Como no puedo responder únicamente al tú

[3] Emmanuel Lévinas, "El yo y la totalidad", en idem. *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-Textos, 2001, p. 49.

con el que hablo, sino también debo responder por un tercero (él), es necesaria la actitud teorética, la abstracción, la "comparación de los incomparables".

Encontrarme con Otro es ser convocado por él como responsable; esto es "amor sin Eros" (1982), amor sin concupiscencia, caridad, un amor en el cual el momento ético domina sobre el momento pasional.

La búsqueda de justicia implica la búsqueda de equidad, de equilibrio, de objetividad e imparcialidad. Así, la filosofía sería la *sabiduría del amor* inicial; una inversión no menor.

El problema del mal es convocado cuando se ejecuta el interrogante de si el verdugo tiene rostro. Lévinas entiende que la justicia es una lucha contra el mal (podríamos recordar a "los pacificadores" de las bienaventuranzas de Jesús; Cf. Mateo 5). El orden de la justicia, instaurado por el tercero, implica un límite para mi responsabilidad. Esto quiere decir que no estoy solo con el "tú"; no soy únicamente responsable para con el "tú", sino para con todos los terceros, excluidos de dicha relación yo-tú. Pero, cuando admitimos el ámbito de la justicia, debemos admitir jueces e instituciones, debemos ser ciudadanos de un Estado. El límite del estado es la relación ética con un Rostro; el Estado está legitimado por esa relación ética que le dio origen; el Estado debe garantizar su constitución en tanto que mediador de relaciones impersonales; si hay personalismos y determinismos, estamos en un Estado totalitario. Por lo tanto, para Lévinas pueden marcarse límites al Estado, al contrario que Hobbes.

Lévinas reconoce cierta violencia legítima del Estado; pero lo que pueda dejarse a la palabra y la negociación, es esencial. El profeta recuerda la ética al rey. La justicia procede de la caridad inicial, pero en realidad son inseparables y simultáneas; a menos que estemos los dos solos (yo y tú) en una isla.

Cuando Lévinas tiene que explicar la inseparabilidad de la justicia y el amor, recurre al Génesis (*Bereshit*). Hay dos relatos de la creación. El primero, donde Dios es llamado *Elohim*, manifiesta que Dios ha querido crear un mundo apoyado únicamente en la justicia. El segundo relato, testimonia la intervención del Misericordioso, *Rachmana* en lenguaje talmúdico. El primer mundo no se sostuvo; fue necesaria la intervención de la misericordia (*Hesed*).

2.3 La proximidad entre filosofía y religión

Así como el origen de la inteligibilidad es la relación de responsabilidad para con el otro —y así, como amor originario, origen de la filosofía— la religión es la imposibilidad de abordar a Dios separado de mi responsabilidad para con el prójimo.

Cuando Lévinas dialogaba con cristianos, siempre se refería a Mateo 25, que dice lo siguiente:

> Entonces dirá el Rey a los que estén a su derecha: "Vengan ustedes, a quienes mi Padre ha bendecido; reciban su herencia, el reino preparado para ustedes desde la creación del mundo. Porque tuve hambre, y ustedes me dieron de comer; tuve sed y ustedes me dieron de beber; fui forastero y me dieron alojamiento. Necesité ropa y me vistieron; estuve enfermo y me atendieron; estuve en la cárcel y me visitaron". Y le contestarán los justos: "Señor, ¿cuándo te vimos hambriento y te alimentamos, o sediento y te dimos de beber? ¿Cuándo te vimos como forastero y

> te dimo alojamiento, o necesitado de ropa y te vestimos? ¿Cuándo te vimos en la cárcel y te visitamos? El rey les responderá: "Les aseguro que todo lo que hicieron por uno de mis hermanos, aun por el más pequeño, lo hicieron por mí" (Mateo 25: 34-40 NVI).

Lévinas comenta: el otro es la *presencia* real de Dios; no metafórica. El otro no es Dios; pero en su rostro *escucho* la palabra de Dios. No es mediación; es el modo en que resuena la palabra de Dios; el lugar en donde *debe* ser escuchada.

Con estos tópicos levinasianos en mente es que podemos encontrar afinidades con el pensamiento Protestante. Observemos las afinidades con dos de ellos: Martín Lutero, del siglo XVI, y Dietrich Bonhoeffer, del siglo XX.

3. Amor y justicia en Lutero

3.1 Lutero y la Reforma

Martín Lutero era un monje agustino alemán. Vivió entre 1483 y 1546[4]. Era una persona obsesionada con el deber religioso. Era un estricto observante de las normas del monasterio. Vivía atormentado en la búsqueda de santidad —en reedición de las crisis agustinianas, ya que Agustín sufrió del mismo mal—.

La pregunta de Lutero era "¿cómo puedo concebir un Dios misericordioso?". El rostro de Dios que percibía estaba delineado por trazos del Antiguo Testamento (según su simplista y tradicional lectura). Era un Dios cuya justicia se caracterizaba por la violencia; la violencia de un Dios justiciero. Dios era justo porque castigaba. Lutero vivía atormentado porque sus propias fuerzas siempre fracasaban en el intento de alcanzar la justicia ante Dios. Las vías por las que lo intentaba eran limitadas e ineficaces: penitencias, oraciones, ayunos, abstinencias, etc. Una serie de ejercicios y disposiciones legales que prescribían y castigaban las acciones reprobables de los fieles.

Pero Lutero encontró, leyendo la carta a los Romanos, una respuesta a su búsqueda. En Romanos 1.16 Pablo dice que en el evangelio (en el mensaje de novedad que significa Jesucristo) la justicia de Dios se revela "por la fe". He aquí la clave: la fe es el medio para relacionarse con Dios, y no las obras. Las obras de la ley producen muerte; la fe produce vida. ¿En qué radica el poder de la fe para obtener justicia ante Dios? En la gracia de Dios operada en Jesucristo. Dios entregó a su hijo Jesucristo, y por su sacrificio, se ofrece gratis al ser humano la justificación de su vida ante Dios. No es posible que los seres humanos agraden a Dios por su mero comportamiento; debe haber una relación de fe a la base, fe en la gracia de Dios, que perdona los pecados a quienes se lo piden. Este era el corazón de una de las doctrinas fundamentales de la Reforma: la justificación por la *Sola fide*, la sola fe en la gracia de Dios.

---

[4] De la abundante bibliografía sobre Lutero, en castellano recomiendo: Heiko A. Oberman, *Lutero: un hombre entre Dios y el diablo*, Madrid, Alianza Editorial, 1992; Ricardo García-Villoslada, *Martín Lutero*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1973; James Atkinson, *Lutero y el nacimiento del protestantismo*, Barcelona, Alianza, 1971; Roland H. Bainton, *Lutero*, Bs. As., Sudamericana, 1955. Sin dudas, nada de esto reemplaza leer sus obras completas: *Obras de Martín Lutero*, (9 tomos) Buenos Aires, La Aurora, 1983.

A través del texto bíblico, Lutero accede a un nuevo mundo que le es propuesto, y acepta el desafío. Observa que en la administración eclesial de su tiempo, lejos de predicarse la justificación por la fe en la gracia de Dios, se predicaba un evangelio que consistía en el cumplimiento de una serie de obras; méritos que Dios iba contabilizando para dispensar su perdón a los que cumplieran. Esta disyuntiva es de vital importancia: si se hace énfasis en la gracia, el rol mediador de las instituciones eclesiales pasa a un segundo plano. Si se hace énfasis en las obras, las instituciones eclesiales adquieren protagonismo. He aquí la segunda gran bandera de la Reforma: el sacerdocio universal de todos los creyentes. Esta doctrina afirma que todos los creyentes son sacerdotes, como dice el texto bíblico en 1 Pedro 2.9. Esta doctrina va en contra de la jerarquización eclesial; es decir, en la comunidad evangélica, todos son iguales. No hay privilegiados; nadie puede reclamar prerrogativas especiales; habrá distintas responsabilidades y autoridades, pero en "esencia", todos/as somos iguales.

3.2 Lutero: la fe, la libertad y el amor al prójimo

En 1520, Lutero escribe *La libertad del Cristiano*. Allí afirma que*:*

> Los vienes divinos emanan de Cristo y entran en nosotros: De Cristo, de aquel cuya vida estuvo dedicada a nosotros, como si fuera la suya propia. Del mismo modo deben emanar de nosotros y derramarse sobre aquellos que los necesitan. Pero esto sucederá de manera que pondremos también nuestra fe y justicia en servicio y favor del prójimo delante de Dios, a fin de cubrir así sus pecados y tomarlos sobre nosotros cual si fueran nuestros, como Cristo ha hecho para con nosotros mismos. He aquí, esto es amor cuando el amor es verdadero. Y el amor es verdadero cuando la fe también es verdadera. Por eso el apóstol indica como propiedad del amor, que no busque lo suyo, sino el bien del prójimo[5].

Puede observarse aquí una "dialéctica" entre el amor divino que llega al hombre, y el amor cristiano que va del sí mismo, del "yo", hacia el prójimo. En esta clara dirección, Lutero concluye su carta con estas palabras:

> Se deduce de todo lo dicho que el Cristiano no vive en sí mismo, sino en Cristo y el prójimo; en Cristo por la fe, en el prójimo por el amor. Por la fe sale el cristiano de sí mismo y va a Dios; de Dios desciende el cristiano al prójimo por el amor. (...) He aquí la libertad verdadera, espiritual y cristiana que libra al corazón de todo pecado, mandamiento y ley; la libertad que supera a toda otra como los cielos superan la tierra. ¡Quiera Dios hacernos comprender esa libertad y que la conservemos!

Para Lutero, tener fe en Cristo quiere decir "ver a Cristo en el rostro del Prójimo", es decir, practicar justicia para con él. De modo que "amor y justicia social" están íntimamente ligados para Lutero; del mismo modo, las instituciones estatales deben estar

[5] Martín Lutero, *La carta de la libertad cristiana*, Buenos Aires, La Aurora, 1983, p. 75

revestidas por este mandato divino de preservar el orden y practicar la justicia. Introducidos en la problemática de la relación entre Iglesia y Estado, conviene mirar el accionar de un teólogo protestante en el siglo XX.

4. La Iglesia Confesante ante el *Tercer Reich*

4.1 ¿Quién fue Dietrich Bonhoeffer?

Dietrich Bonhoeffer nació el 6 de febrero de 1906 en Berlín, 25 días después de que naciera Lévinas en Lituania. Su padre era profesor de Psiquiatría en la Universidad de Berlín. Dietrich estudió teología en Tubinga (1923-1931), período en el cual pasó dos años como pastor-seminarista en una iglesia de alemanes en Barcelona. Su primera influencia fuerte fue la de Adolf von Harnack (historiador de la teología, de tendencia liberal —fuertemente "intelectual" y de poca encarnación de la pastoral cotidiana y en las "experiencias espirituales"—), pero para 1930 ya comenzaba a eclipsarlo el teólogo suizo Karl Barth, quien reaccionaría a la "frialdad" y los límites de la teología liberal de un von Harnack, con su teología dialéctica o "de la Palabra", que hacía énfasis (vía Kierkegaard) en la experiencia religiosa individual. En 1930 fue estudiante de intercambio en el Union Theological Seminary de Nueva York, donde trabó contacto con importantes teólogos que vivían en ese país (los hermanos Niebuhur). En particular fue impactado por la espiritualidad de las iglesias afro-americanas del Harlem.[6]

En 1933, nuevamente en Alemania, manifestó públicamente su preocupación por el ascenso al poder Hitler como "canciller". Dos días antes de la consagración de Hitler como "canciller", Bonhoeffer se opuso tenazmente a este hecho en la radio, y fue censurado, no pudiendo finalizar su presentación, por el cierre abrupto del micrófono. En 1933. Cuando la iglesia estatal adhirió a las directivas pro-arias y de limpieza racial de toda "influencia judía", Bonhoeffer y otros pastores se agruparon, en organizaciones que luego dieron origen a la llamada Iglesia Confesante, opositora del régimen naciente.

A fines del '33 fue a pastorear una iglesia en Inglaterra, y en el '34 la Iglesia Confesante hizo su famosa "declaración de Barmen", oponiéndose decididamente a Hitler. Aunque Bonhoeffer no estuvo personalmente en esa ocasión, dio todo su apoyo a esa declaración, cuyo principal redactor fue el suizo Karl Barth. En ese mismo año, 1934, Lévinas escribía su famoso artículo intitulado "Acerca de la filosofía del hitlerismo", publicado en la revista *Esprit* (y cuya traducción castellana la debemos a Ricardo Ibarlucía).

Al volver a Alemania, por su apoyo a la Iglesia Confesante, Bonhoeffer fue excluido de las universidades alemanas, y contribuyó a la formación de un seminario en Finkenwald, anti-hitleriano. Llamativamente —o no tanto— obtuvo un trabajo en la agencia de inteligencia *Abwehr*, cuyos principales líderes eran anti-hitlerianos. Esa entidadad a la postre, organizaría un atentado para matar a Hitler. Bonhoeffer estaba fuera

---

[6] De la abundante bibliografía sobre Bonhoeffer, debe destacarse la obra colectiva editada por Martin E. Marty, *The Place of Bonhoeffer. Problems and Possibilities in His Thought*, New York, Association Press, 1962. También hay que mencionar el interesante ensayo de Douglas John Hall, por introducir a Bonhoeffer en el legado de la Neo-ortodoxia, en su obra *Remembered Voices. Reclaiming the Legacy of "Neo-orthodoxy"*, Louisville, Westminster/John Knox, 1998, pp. 63-74.

del país, y volvió, sabiendo que podrían capturarlo por sus vinculaciones con *Abwehr*. Sintiéndose fuertemente obligado por sus convicciones, y los movimientos de resistencia que había organizado, volvió a Alemania y fue encarcelado, para ser ejecutado (horca) unas semanas antes de la caída del campo de concentración de Flossenbürg, donde se encontraba (abril de 1945, a los 39 años de edad).

4.2. Bonhoeffer y el amor al prójimo

Luego de esta breve biografía, hagamos foco en un episodio de 1933. En esa época, se dio una discusión en el seno de la iglesia luterana. Surgía un movimiento denominado "Cristianos Teutones", que venía a ser el brazo intraeclesial del Tercer Reich. Este movimiento pretendía poner como cuestión determinante del "ser cristiano" la raza y la ascendencia aria de los miembros de las iglesias. Así, la persecución a los judíos se daría al interior de las comunidades de fe. En este contexto, aparece un texto contrahegemónico producido por el joven pastor y teólogo Dietrich Bonhoeffer: "La iglesia ante la cuestión judía"[7]. Allí, Bonhoeffer señala una vez más la separación que debiera haber entre Iglesia y Estado, o el menos, la autonomía que debiera revestir a cada uno de dichos órdenes. En este sentido, la Iglesia tiene un rol de "vigilancia" para con el Estado, por si este dejara de respetar la voluntad de Dios o los valores del Reino de Dios, que son "orden y derecho". Así, la Iglesia puede denunciar al Estado cuando obre incorrectamente por *exceso* o *defecto*. El *exceso* tendría que ver con la intromisión del Estado en funciones de la Iglesia. Por ejemplo, cómo debe tratar a sus miembros; para Bonhoeffer, ser judío no tiene que ver con una cuestión racial, sino religiosa, y escapa a la función del Estado[8]. Por otra parte, Bonhoeffer sostiene que siempre que haya minorías o víctimas, habrá *defecto* en el rol del Estado. En oposición a lo que sostenían los Cristianos Teutones, o teólogos como Walter Künneth, para Bonhoeffer la cuestión racial nada tiene que ver como criterio de fidelidad al Evangelio. En Cristo, "no hay ni judío ni griego", por lo tanto, toda minoría debe ser defendida por la Iglesia. Allí, recurre a Prov. 31.8: "abre la boca en favor de los silenciados". En este accionar, Bonhoeffer presenta tres niveles de acción eclesiástica en la relación Iglesia y Estado.

1. Preguntarle al Estado sobre la legitimidad de su accionar; buscar que el Estado asuma su responsabilidad.
2. brindar atención a las víctimas del accionar del Estado. "La iglesia se haya comprometida de un modo incondicional con las víctimas de cualquier orden social, aun cuando estas no formen parte de la comunidad cristiana. Hagan el bien a todos (Gálatas 6.10)".
3. La tercera posibilidad no consiste sólo en brindarle ayuda a las víctimas que caen bajo la rueda, sino también atravesársele entre los rayos a esa rueda.

Es en este contexto, del "palo en la rueda", que debe entenderse la praxis de Bonhoeffer de un accionar contra Hitler, como hemos recordado más arriba.

---

[7] Trad. de Alejandro Zorzin, en *Dietrich Bonhoeffer. A 50 años de su ejecución por el Tercer Reich*, Buenos Aires, ISEDET, 1998, pp. 161-167.
[8] Cf. *Ibíd*., p. 165.

En uno de sus pequeños libros, intitulado *Vida y comunidad*, Bonhoeffer escribe acerca del amor anímico y el amor espiritual; luego de describir cómo el amor anímico busca siempre la satisfacción de sí mismo, dice lo siguiente:

> El amor espiritual, en cambio, procede de Jesucristo; le sirve sólo a él; sabe que no tiene otro acceso inmediato al hombre. Cristo está entre el yo y el otro. Yo no sé de antemano, basándome en las nociones generales acerca del amor, nacidas de mi deseo anímico, *qué significa el amor al otro* —puesto que es posible que precisamente esto aparezca ante Cristo como odio y la peor forma de egoísmo— sino que sólo Cristo me dirá cuál es el aspecto que el amor al hermano tiene en realidad[9].

Bonhoeffer, al igual que Lévinas, recusa todo pretendido acceso directo a Dios, que no sea por la mediación del otro. Es en el amor al otro donde se ejercita el amor a Dios; es en el compromiso con el otro, "no deseable", que se tiene acceso al "Deseable" (Dios).

El acuerdo entre Lévinas y el Protestantismo no se da solamente en cuestiones ideológicas referidas a la resistencia contra el Tercer Reich (así lo atestigua Lévinas en la introducción de la conferencia intitulada "Dios y la filosofía" y pronunciada en la Facultad de Filosofía de Ginebra), sino que tiene que ver con aspectos filosófico-teológicos: la prioridad de las víctimas y el llamado incondicional a defenderlas. El impacto de Lévinas en América Latina pudo verse en el discurso filosófico y teológico de la Teología de la Liberación (particularmente en Dussel). En el arco Protestante, el impacto de Bonhoeffer en América latina ha ido paulatinamente en ascenso, y tiene su punto crucial en un movimiento antecesor a la Teología de la Liberación: ISAL. Se trata, tanto en Lévinas como en las líneas del protestantismo mencionadas, de ejercer una sospecha ideológica de todo discurso que sitúe la ética en un segundo plano; de todo discurso que no tome, como punto de partida de su pensar, la justicia para con el prójimo, o el "amor sin Eros" para con el prójimo.
Es esta impronta de Lévinas la que reivindico; es esta impronta del Protestantismo la que reivindico.

© 2006 David A. Roldán
Licenciado en Teología (ISEDET). Editor de la revista *Teología y cultura*. Decano del Instituto Teológico FIET. Investigador de la Universidad de Buenos Aires (UBA) y de la Fundación de Investigaciones Sociales y Políticas (FISYP).
E-mail: david@teologos.com.ar

[9] Dietrich Bonhoeffer, *Vida en Comunidad*, trad. Greta Mayena, Bs. As., La Aurora, 1966, p. 26 (énfasis añadido).