

Ὠφέλεια y ἀγάπη: Una ética desde la responsabilidad (El presente artículo deriva de los proyectos de investigación doctoral)

Ὠφέλεια y ἀγάπη: An ethic from responsibility

Román Negroni.Márquez Pagán, Joel Isaac.Marcos Manuel

Joel Isaac.Marcos Manuel Román Negroni.Márquez Pagán

joel.roman@upb.edu.co

Universidad Pontificia Bolivariana, Universidad Interamericana de Puerto Rico, Puerto Rico

Revista Teología

Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los

Buenos Aires, Argentina

ISSN: 0328-1396

ISSN-e: 2683-7307

Periodicidad: Cuatrimestral

vol. 58, núm. 136, 2021

revista_teologia@uca.edu.ar

Recepción: 30 Junio 2020

Aprobación: 05 Febrero 2021

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/800/8004532010/>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.58.136.2021.p215-246>

Resumen: El presente artículo propone *Ὠφέλεια* y *ἀγάπη* como conceptos claves para fundamentar una ética desde la responsabilidad. Para esto se hará una aproximación a la filosofía de Epicuro como marco de análisis, para pensar la ética desde la *Ὠφέλεια*, en el que se destaca la función de la *φιλία* como punto de encuentro y aproximación al *ἀγάπη* bíblico. A pesar de la novedad que propone el *ἀγάπη* como concepto de vivencia ética cristiana, el concepto de *Ὠφέλεια* se presenta como un antecedente, y provee elementos comunes en lo referente a la responsabilidad por el otro. Así, la ética, entendida como responsabilidad por el otro, propuesta por el filósofo lituano-francés Emmanuel Levinas, provee una comprensión actualizada de la asistencialidad y el amor.

Palabras clave: Responsabilidad, Ética, *Agapē*, Asistencialismo, Amistad.

Abstract: This article proposes *Ὠφέλεια* and *ἀγάπη* as key concepts to support an ethic based on responsibility. An approach to the philosophy of Epicurus will be made as a framework for analyzing ethics from the *Ὠφέλεια*, which highlights the role of the *φιλία* as a meeting point and approach to the biblical *ἀγάπη*. Despite the novelty proposed by *ἀγάπη* as a concept of Christian ethical experience, the concept of *Ὠφέλεια* is presented as an antecedent, and provides common elements regarding responsibility for the other. Furthermore, ethics, as responsibility for the other, proposed by the Lithuanian-French philosopher Emmanuel Levinas provides an updated understanding of care and love.

Keywords: Responsibility, Ethics, *Agapē*, Assistance, Friendship.

La propuesta de nuestro artículo pretende poner en diálogo dos términos griegos que influyen en la importancia del *agapē* en el cristianismo y que, a su vez, dan lugar para comprender la relación del ser humano con Dios. El *agapē*, ciertamente, posee un recorrido histórico dentro del cristianismo, pero no es razón para tomarlo con menos seriedad para responder a los problemas inherentes de la vida humana. El objetivo, a partir de la asistencialidad (*ophéleia*) y el *agapē* –es preferible no traducir para no obliterar en cuestiones diversas–, es comprender una determinada realidad y encontrar elementos significativos para la vida humana.[2] La

realidad, como espacio de encuentros, abre el camino para comprender que la vida no es solo una relación conmigo, sino con los otros sujetos. A partir del espacio de «encuentro», el ser humano puede descubrir el desarrollo de las actividades de la vida, juntamente, como responsabilidad ética con los otros.

La noción de *agapē*, desarrollada en un ambiente «ético altruista cristiano», despoja cualquiera de los criterios de relativismo y subjetivismo axiológicos, y se despliega en otros sentidos prácticos morales para la vida humana. De manera que es necesario manifestar que la ética cristiana no parte de puras reflexiones filosóficas, aunque en ocasiones hace uso de la filosofía. Esta responde a una concepción del amor como ética revelada desde la responsabilidad. La noción de asistencialismo puede, incluso, atisbarse como una primera manifestación del amor-*agapē* que, visto este último desde un razonamiento filosófico, puede asociarse con algunas perspectivas éticas de la filosofía. Así pues, parece necesario destacar a un pensador vilipendiado durante siglos, como lo es Epicuro de Samos, y prescindir de cualquier criterio que no sea academicista o dialógico, pues la relevancia de su pensamiento filosófico da claves de lecturas para una ética de la responsabilidad.

La filosofía griega y los problemas de la antigua polis, con el auge de las nuevas póleis en el Asia Menor, impulsadas por Alejandro Magno, resultado de un panhelenismo isocrático, dan cuenta de un rico campo de posibilidades para responder también a los problemas nuestros. El cosmopolitismo que hoy día es, paralelamente, la globalización, permite esbozar mapas de relaciones interpersonales, donde el amor de Dios y la «asistencialidad» son referentes para salvaguardar las relaciones interpersonales. En efecto, gozamos de diversos grados de relaciones humanas, pero imposible hacernos indiferentes o ajenos, como si pudiéramos eludir a los otros. Dicho esto, el amor-*agapē* es el fundamento sobre el cual se construye la ética cristiana. Esta ética ofrece una novedad, aunque, a su vez, ofrece una base común en lo referente a la responsabilidad por el otro. En este sentido, la reflexión filosófica sobre el concepto *ὠφέλεια* en el filósofo Epicuro permite considerar elementos de razón sólidos que coinciden con el *ἀγάπη* cristiano. Teniendo todo esto en cuenta, se pretende presentar una reflexión filosófico-teológica de una ética a partir de la responsabilidad.

I. UNA APROXIMACIÓN A EPICURO. PENSAR LA ÉTICA DESDE LA # φ # λ ε ι α

En la filosofía de Epicuro existe gran cantidad de comentarios en los que se afirma la existencia de los dioses.[3] No tenemos evidencia alguna que refiera a una teoría de los átomos que esté como respuesta a favor del ateísmo o que inicie un ateísmo.[4] Los detractores como Cicerón, Plutarco y, en ocasiones, el apologeta Lactancio, no hicieron más que tergiversar el pensamiento filosófico del maestro del Jardín. Incluso, las respuestas de los Padres a algunas ideas filosóficas de Epicuro evidencian que no lo hicieron con un análisis exhaustivo, sino que toman (y repiten de lo que otros han dicho) fragmentos para responder a toda una perspectiva filosófica extensa y amplia.[5] Ciertamente, no nos ocuparemos en demostrar todo lo contrario a estos, pues tenemos investigaciones exhaustivas por parte de los circunspectos eruditos,[6] que han dado la tarea de revisar y analizar la perspectiva filosófica de Epicuro que inicia en el siglo II a.C., pasa por el siglo IV d.C., y, aproximadamente, se extiende en la Edad Media. Lo fundamental de señalar tales aspectos se debe a que la filosofía de Epicuro pone de manifiesto una metafísica que está en conexión con la ética, en el sentido que, según la concepción que los seres humanos tienen acerca de la muerte, la divinidad y el alma su resultado podrá observarse en su comportamiento (*ēthos*). Asunto este pasado de vista por los críticos de la época.[7]

Epicuro trató de sentar las bases de una ética que retoma los aspectos principales de la divinidad como paradigma excelente para la vida humana. Encuentra, a partir de la eliminación de las falsas suposiciones (*pseudés hypólepsis*), la posibilidad de cimentar que la vida ética puede construirse desde lo divino en razón de salvaguardar las relaciones interpersonales. La amistad aparece en la esfera de lo humano, como:

«La prima società degli amici, nella quale, fuori di 'ogni presupposto sociale e sacrale, il nome di amico valesse a designare un rapporto etico e un comportamento liberamente scelto da uomini che si riconoscessero

pari sulla base del loro essere individuale e della comune condizione umana, sorse al principio del III secolo avanti la nostra era, in Atene, e fu opera di un filosofo Epicuro».[8]

Si bien es cierto que el utilitarismo de John Stuart Mill, e incluso el de Jeremy Bentham, están arraigados en la filosofía ética de Epicuro, es importante destacar que las consideraciones de egoísmo/altruismo están en la esfera moderna y todo depende de qué se entiende, actualmente, por estos términos.[9]

Las teorías éticas deontológicas y consecuencialistas (al tener estas últimas rasgos del utilitarismo), suponen aspectos fundamentales «que recogen distintas facetas de la razón práctica»[10]. Posteriormente, aparece un neoconsecuencialismo, que tampoco se vincula con la teoría ética de Epicuro. El ejercicio de reflexionar el tema de la amistad en la filosofía de Epicuro, supone situar entre paréntesis estas presunciones teóricas de las discusiones modernas y contemporáneas, puesto que, como se ha mostrado,[11] desde los 70s, los debates acerca de perfeccionar el utilitarismo han dado nuevos principios éticos para repensar el «principio de utilidad» y que, a nuestro modo de ver, están al margen de todo criterio ético responsable de «asistencialismo» para con los otros.[12]

1. Una asistencialidad desde la alteridad

Los epicúreos apuntan hacia un posible horizonte altruista (quizás no puro) como primer eslabón de *agapē* en Grecia.[13] Se fundamenta la idea de «asistencialismo» en cuanto que práctica ética en el Jardín (*κῆπος*), como objetivo de maximizar las responsabilidades mutuas de las relaciones humanas. No obstante, no podemos olvidar que el pensamiento de Epicuro es maridaje, por antonomasia, entre el materialismo de Leucipo y Demócrito y el humanismo socrático (o antropocentrismo clásico). Es la propuesta de quien dijo que: «este doble aspecto de sus escritos se deja ver de manera especial en el tema de la amistad y, como consecuencia de esa doble influencia, algunas posiciones pueden parecer contradictorias».[14]

Es habitual que en la filosofía de Epicuro se explicita la noción de *philia*,[15] y aparezca empleada con el término griego *ὠφέλεια*, que traduce «utilidad», «beneficio», «mutua ayuda», «asistencia», «socorro», y que escapa, por lo tanto, de los rasgos de utilidad de carácter moderno del siglo XVII.[16] La formulación griega (*ὠφέλεια*) implica una ética de la responsabilidad, cuyos matices conjugan las esferas de egoísmo/altruismo como piezas claves para reflexionar las relaciones interpersonales.[17]

De acuerdo con Torcuato, en boca de Cicerón, existieron en el Jardín, como problema de discusión, distintas formas de concebir la amistad. Epicuro concibió la amistad en origen de los beneficios (*ophéleia*), tal y como lo demuestra en Gnomonologio Vaticano 23, como punto de partida para destacar las responsabilidades éticas «altruistas». No es posible situar la idea de la amistad, en la filosofía de Epicuro, en función meramente instrumental, aunque su origen es el beneficio (*ἀπὸ τῆς ὠφελείας*) –afirmó en Gnomonologio Vaticano 39–. El sustantivo destaca una figura «asistencial» que está intrínsecamente relacionada con la amistad y en el que se articula con la búsqueda del «placer», pero que no implica, en consecuencia, la búsqueda de nuestros «placeres» individuales.[18] Se da una «insistencia» de que la solicitud de amigos no es lo mismo que perseguir nuestros deseos por sobre los otros. Torcuato, perspicaz al asunto, intenta demostrar que: «no se deben buscar los placeres que atañen a los amigos con la misma intensidad con que buscamos los nuestros».[19] Lo que precisa Torcuato, respecto de la amicitia, es la búsqueda relacionada con el «placer mutuo» y yergue en la fortaleza de ánimos. Esta relación de la amistad con el «placer» es evidente, sin embargo, la amistad no se define como «placer», en el sentido de conseguir el «placer» nuestro por sobre los amigos. Se enfatiza la duración de la amistad en cuanto que es «amor» por los amigos como a nosotros mismos, como mutua seguridad y asistencia en el que se despliega «la alegría con los amigos con la nuestra y, asimismo, sufrimos con sus penas».[20]

Otro aspecto de la amistad, que fue concebido en el Jardín, según nos comenta Torcuato, es que en el espacio epicúreo complementaron la idea de la amistad y el «placer» con la sentencia Gnomonologio Vaticano 23, en la que se destaca que el surgimiento de la amistad está relacionada con el «placer», pero

cuando se produce mayor intensidad o florece «un amor tan grande que, sin tener la amistad alguna ventaja, los amigos son amados por sí mismos».[21]

En *Fin II*, 85 y *Nat. deo. I*, 22, Cicerón nos muestra un distanciamiento con la doctrina y perspectiva filosófica de los epicúreos referente a la amistad. Según el latino, las implicaciones y el origen de la amistad en los epicúreos es simple y llanamente el resultado instrumental.[22] Este aspecto suscita diversas opiniones en los estudiosos actuales, pues, aunque Epicuro agrega una visión altruista de la amistad, pareciera que existe contradicción entre egoísmo/altruismo en la ética epicúrea. De acuerdo con Mitsis existen características e intenciones inconsistentes en la teoría de Epicuro. Agregar a la teoría hedonista la relación interpersonal ya implica un referente mercantil de la amistad, y no representa una teoría ética altruista, estaríamos en una tensión que oscila entre el altruismo y el egoísmo.[23]

El *quid* en Epicuro es que existe un primer paso que coincide, en parte, con los postulados posteriores del *agapē* en el cristianismo, y en que el mismo intenta subrayar los orígenes de la amistad. Si observamos cada uno de los supuestos, la noción de *agapē* puede estar en relación con la *philía* de Epicuro (y más específicamente con la *ophéleia*), pues radica en la responsabilidad-asistencial por el prójimo, el *convivium* dialógico y remedial de darse por el otro –*πλῆσιον*, dicit Epicuro en *Gnomologio Vaticano* 61, al expresar la proximidad, el prójimo que nace desde lo cordial (*homonoia*)–. De ahí que el antecedente de *agapē* en Epicuro es la *ophéleia*. La *ophéleia* es la mutua ayuda (asistencia) que se brindan los amigos: a una amistad en la que –cuando se actúa como parásito– no hay reciprocidad, no puede llamarse amistad. La *philía* es la afición asistencial por la cual se tiene la esperanza (*ἐλπίς*) de que, en el futuro, el otro también estará presente. Epicuro subraya que la amistad es ayudar en los momentos de angustias.[24] A este respecto, puede deducirse que la responsabilidad por el otro, como ética de las relaciones interpersonales, responde a un amor que subraya el mérito de la asistencialidad. No es necesario que la mutua ayuda esté en aras de la recepción material o económica del amigo, sino y, sobre todo, en la asistencia espiritual; es decir, «the main reason given by Epicureans for the importance of friendship is that it provides safety: with friends to protect you, your life will be secure from danger [...]».[25]

Para algunos autores,[26] el principal problema es que no existe en Epicuro una actitud desinteresada por sacrificar la vida por el amigo; sin embargo, sí podemos encontrar aspectos fundamentales en su concepción de la amistad que coincide con el amor desinteresado y altruista (aunque no sea completamente puro). La perspectiva de Epicuro apunta a la mutua responsabilidad de asistencia que no agota las posibilidades de escuchar, conversar y abrir el corazón hacia el horizonte de sufrir juntamente con él: «No sufre más el sabio por su propia tortura que por la tortura de un amigo, y por él está dispuesto a morir. Pues si abandona al amigo, toda su vida quedará arruinada y hundida por culpa de esta infidelidad».[27] Si bien es cierto que para Epicuro la amistad no puede estar separada del «placer», es importante subrayar que no existe un egoísmo puro o un altruismo puro, sino cierta conjugación entre ambos para fundamentar el encuentro de servir (*therapeúsin*) a los otros. La felicidad no está arraigada ni en las riquezas ni en las opiniones de los disolutos, sino en la amistad, cuya característica interpersonal nos salvaguarda de las sociedades y las dificultades de la vida. Con mayor razón arguye, perspicazmente, que «No hay que envidiar a nadie; pues los buenos no son dignos de envidia, y los malvados, cuanto más suerte tengan, tanto más se perjudican».[28] Si se analiza exhaustivamente *Gnomologio Vaticano* 34, se coincidirá con lo antes mencionado, la amistad radica en la confianza que nos brindan los amigos. Muy justamente al respecto comenta Mas Torres:

«no alaba tanto la ayuda cuanto la expectativa de ayuda que ellos brindan: no importa el presente, sino el futuro, no importa tanto que los amigos nos ayuden ahora cuanto la confianza en que, llegado el caso, nos ayudarán, material pero también intelectualmente».[29]

De acuerdo con Diógenes Laercio (X, 10-11), Epicuro llegó a tener tal cantidad de amigos que no podían calcularse, y que la situación de Grecia hizo prevalecer su doctrina filosófica en aras de disponer de la ayuda de quienes le acompañaban: «y la tradición de la escuela, que, mientras casi todas las demás se han extinguido, se mantiene y cuya dirección se ha traspasado innumerables veces de un discípulo a otro».[30]

Para Epicuro, la importancia de la amistad, según los comentarios que conservamos de Diógenes Laercio, está en la asistencialidad de quienes le acompañaron, al conciliar la concepción egoísmo/altruismo en la óptica de la amistad. Pues, si la amistad tiene en su origen el beneficio, se resalta la mutua compañía de quienes aparecen en el contexto interpersonal, esto es, el beneficio de las mutuas responsabilidades de socorro. El beneficio no aboga por las particularidades de los deseos individuales, sino en la fundamentación de una ética de la responsabilidad que pone de manifiesto el cuidado-servicio (*therapeúsin*) de los otros. Se establece una terapéutica de asistencialidad, cuya comunidad amical es independiente de las condiciones o congéneres humanos, al establecer que los amigos son la seguridad y amparo en el que está el mejor refugio (*medicorum et aegrotorum refugium*).[31]

La seguridad solo la pueden brindar los amigos y, en consecuencia, se enmarcan los ejercicios terapéuticos de cuidados de los lazos de relacionalidad y asistencialidad.[32] El testimonio más concreto lo podemos corroborar en sus cartas, dirigidas con el fin de cultivar la amistad a la distancia y para «moralizar, estandarizar ciertos principios y por lo mismo formar una comunidad».[33] A este respecto, el *agapē* se consolida en la formulación de una comunidad específicamente cristiana, al formar una comunidad que cultiva y cuida el encuentro de los otros, estandarizando los principios de mutua compañía para poner fin a las violencias que subyugan la vida humana. Cabe resaltar que «la cultura griega se define como una búsqueda apasionada de todo lo que pueda poner fin a la violencia considerada brutal e indigna del ser humano».[34] A ello se suma la perspectiva epicúrea en torno al daño (*βλάπτειν*) que pone de manifiesto la idea de pactos en las relaciones humanas –este aspecto refiere a la amistad como una clase de pactos o contrato de mutua ayuda–, al destacar, entonces, la polisémica noción de la justicia en los rasgos más comunes de no dañar y tampoco ser dañado.

El verbo *βλάπτειν*, como ha demostrado Goldschmidt, en voz pasiva y activa, destaca las connotaciones de aquellas acciones que apuntan a evitar y cometer cualquier injusticia.[35] En este sentido, lo que se subraya es que los pactos entroncan el camino de la seguridad (*ἀσφάλεια*). La *philía* epicúrea, en el sentido de asistencialidad, está quizás en nexos con el *agapē*, porque se evidencia no solo en el afecto mutuo que florece en el amor, sino, también, en la disposición de sufrir y sacrificarnos cuando así lo requieran las circunstancias de los amigos. De lo que se trata fundamentalmente en Epicuro es del acompañamiento en cualquiera de las situaciones adversas, al poner en peligro nuestras vidas: «Con habilidad y generosidad os preocupáis de proveerme de comida y me habéis dado excelentes pruebas de vuestro buen ánimo hacia mí».[36]

Más allá de las discusiones de que en Epicuro no puede existir una actitud desinteresada, concepción que muestra un egoísmo psicológico, hay que subrayar las disposiciones de las acciones de quien entrega todo por el amigo. Existen acciones que pueden guardar apariencia de una acción altruista y, en consecuencia, los motivos son completamente la consecución de un egoísmo psicológico en el que desee llevar una vida más significativa en la que se reconozcan sus actos. De hecho, fue la interrogante que Thomas Hobbes pudo plantear (aunque no quedó del todo satisfecho), creyendo que el egoísmo psicológico puede parecer verdadero por las bases según la cual todos los seres humanos no actuamos de forma desinteresada.

El egoísmo psicológico parece ser uno de los rasgos del ser humano en su primer «estado de naturaleza». Sin embargo, evaluar el motivo de la caridad (y de la asistencialidad) considerando que: «el hombre caritativo se demuestra a sí mismo (y al mundo) que tiene más recursos que otros: no solo para encargarse de sí mismo, sino que tiene de sobra para otros que no son tan capaces como él. En otras palabras, solo hace alarde de su propia superioridad»,[37] nos demuestra, entonces, que no es una amistad pura y mucho menos es asistencialidad para con el otro, por lo cual Epicuro insiste en sus máximas. *Explicatio ridicula* es considerar que la amistad epicúrea denota una acción con intereses individuales; todo ello es apariencia de una amistad: *αἱ κεναὶ φιλίαι φθείρουσι τὴν τῶν ἀνθρώπων εὐδαιμονίαν*. [38] A este respecto, «ninguno es más sabio que otro» (D.L. X, 120). Baluarte es la amistad que recorre el mundo y de la que existe la confianza de ser asistido.

Epicuro no aborda el problema de la amistad en términos ontológicos, como se propone Aristóteles en *Ética* a Nicómaco, según la cual busca encontrar la amistad en sí y por sí misma.[39] Aunque existen rasgos y aspectos fundamentales que el maestro del Jardín retoma del estagirita, la amistad solo puede

entenderse según los motivos y las acciones que emergen de la vida interpersonal. Existen distintos grados de amistad, cuya característica de la excelente philía no es otra cosa que responsabilidad, asistencialidad y socorro. La literalidad del término ophéleia –como utilidad– expresa ideas lejanas de instrumentalización. Lo fundamental en Epicuro es que osó destacar una comunidad amical en el que cada uno está atento en asistir en los momentos de angustias. El que haya resaltado los orígenes de la philía, en concomitancia con la asistencialidad, demuestran rasgos que serán de influjo en la concepción cristiana de agapē. La formalidad amical que se despliega en la comunidad epicúrea es un intento de salvaguardar las relaciones humanas lejos de cualquier criterio político y social. Los criterios responsables que Epicuro entiende por la amistad distan de cualquier concepción de las masas (hoi polloi), y solo los epicúreos, así como los cristianos, son capaces de llevar al exkhatos la philía y el ágape respectivamente.

El agapē es la resemantización cristiana de la philía y ophéleia epicúrea, que en vez de excluirse, se incluyen las tres categorías para construir una forma de vida en beneficio de la vida humana. Como veremos más adelante, el agapē nace en la ética cristiana; sin embargo, Epicuro, al partir de la razón, logra aproximarse a la realidad de la ética revelada, al pleno amor desprendido de sí mismo, al demostrar en su pensamiento filosófico el propósito de obtener lo favorable para los otros.

II. EL AMOR COMO ÉTICA REVELADA

Teniendo en cuenta estos conceptos, y su relación con la filosofía y la ética, se puede apreciar un desarrollo progresivo en la reflexión de las relaciones interpersonales. Es evidente que se presenta como un proceso de reflexión filosófico y antropológico. No obstante, ese conocimiento progresivo fue sentando las bases para una ética que, sin opacar las realidades humanas sino todo lo contrario, exaltando lo mejor de ellas, se presentaría como revelada. Así, el concepto agapē se presenta en el cristianismo como el fundamento de una ética que se asume desde la responsabilidad por el otro. No se trata de una simple reflexión filosófica, sino de una vivencia más profunda, de dar un sentido más pleno a la philía e, incluso, a la ophéleia.

El concepto agapē en el Nuevo Testamento es la base fundamental de toda la ética cristiana. Pero, el ser cristiano no se articula a través de una decisión ética sino de un «encuentro» que implica asumir una vida ética desde la responsabilidad. En otras palabras, la vida cristiana, a partir de un «encuentro», dispone en sí mismo una corrección de las acciones que no despliega en la cohesión de teorías como formas de vidas que se destacan por seguir ciertas perspectivas teóricas morales y éticas. Esa ética será una respuesta de responsabilidad que yace en lo más profundo del ser humano. Así lo asume, en la encíclica Deus caritas est, el actual papa emérito Benedicto XVI, quien indaga por un recorrido histórico sobre el concepto de amor desde la concepción griega, su desarrollo en el pueblo de Israel, hasta su aplicación en el Nuevo Testamento:

«No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva. En su Evangelio, Juan había expresado este acontecimiento con las siguientes palabras: «Tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Hijo único, para que todos los que creen en él tengan vida eterna» (Cf. 3, 16). La fe cristiana, poniendo el amor en el centro, ha asumido lo que era el núcleo de la fe de Israel, dándole al mismo tiempo una nueva profundidad y amplitud».[40]

De esta concepción, que define una vivencia humana en plenitud, podemos adentrarnos en los fundamentos del agapē como una ética revelada, a partir de la responsabilidad, en el cristianismo. La Revelación, bien entendida, conlleva un desarrollo progresivo, catequético y vivencial en el que Dios, tomando la iniciativa, se muestra al ser humano desde sus mismas realidades humanas. Por esta razón, debemos partir de una reflexión en la palabra humana para comprender el mensaje revelado de la Palabra de Dios.

A través de la historia, los filósofos han profundizado en las realidades humanas que definen al hombre en su ser. Estas reflexiones, vistas desde el cristianismo, se pueden apreciar como vestigios de la sabiduría

divina, a la que todo hombre accede, de manera limitada, naturalmente, pero que se expresará en plenitud en la Revelación del amor de Dios en Cristo.

Para Marciano Vidal, haciendo referencia a Anders Nygren, la comprensión cristiana del amor se fundamenta en un término griego poco utilizado en el mundo helénico: *agapē*. Es de notar el énfasis que pone en la importancia de evitar el uso del término *erōs*, el cual no aparece en el Nuevo Testamento. A partir de esto, propone dos concepciones del amor: una griega, como deseo y pasión; y una cristiana, como decisión y entrega.[41] La primera acepción no necesariamente abarca en su extensión la concepción del amor en el pensamiento griego. De hecho, en el mundo helenista existían cuatro concepciones distintas para expresar diversas manifestaciones del amor. La primera es *storgē* (*stergō*), que se refiere a «either to the tender feelings that parents naturally feel toward their children or children toward their siblings and parents, or to the bond that unites husband and wife, and also takes in sympathy for friends and compatriots».[42] La segunda, *erōs* (*eraō*), hace referencia a deseo y pasión pulsante; es decir, «derived from an ancient neuter *eras* (...) it expresses (...) the desire of wolf for the sheep».[43] Puede incluso convertirse en una especie de atracción irracional que despersonaliza al ser humano.[44] Es por ello que el concepto de amistad epicúrea (*philia*, *phileō*) se acerca mucho al concepto de *agapaō*, en tanto que se origina en la asistencialidad: «Often refers to affection pure and simple, attachment, sympathy, always marked by kindly attitude, and good will».[45] Por tal razón, se puede apreciar el concepto *phileō* como enlace, y concepto clave, para comprender el *agapē* en relación al asistencialismo.

De hecho, «El amor de amistad (*philia*), es aceptado y profundizado en el Evangelio de Juan para expresar la relación entre Jesús y sus discípulos».[46] El mismo Juan (11, 36), expresa el amor que profesaba Jesús a su amigo Lázaro; un amor incondicional, de amistad, de asistencialidad. En lo que se refiere al concepto *agapē*, el teólogo Cesla Spicq realiza un breve recorrido sobre el origen de la palabra misma y afirma que, «At any rate, the only adequate translation is love in the sense of charity; in Latin, *caritas* or *dilectio*».[47] Por eso el amor cristiano, sin descartar otras formas de amor, tiene una perspectiva que trasciende hasta el ámbito religioso. Es una comprensión distinta de las relaciones humanas y específicamente de la relación del ser humano con Dios mismo. Es un amor basado y vivido en el ámbito de la fe.[48] Así, la ética cristiana no se presenta como una «idea más» o una elucubración distinta que trata de dar otra visión de vivencias realizadas; la ética cristiana se fundamenta en Jesucristo mismo que, a su vez, tiene unas implicaciones de responsabilidad.

«La verdadera originalidad del Nuevo Testamento no consiste en nuevas ideas, sino en la figura misma de Cristo, que da carne y sangre a los conceptos: un realismo inaudito (...) En su muerte en la cruz se realiza ese ponerse Dios contra sí mismo, al entregarse para dar nueva vida al hombre y salvarlo: esto es amor en su forma más radical. Poner la mirada en el costado traspasado de Cristo, del que habla Juan (cf. 19, 37), ayuda a comprender que (...) ‘Dios es amor’ (1 Jn 4, 8). Es allí, en la cruz, donde puede contemplarse esta verdad. Y a partir de allí se debe definir ahora qué es el amor. Y, desde esa mirada, el cristiano encuentra la orientación de su vivir y de su amar».[49]

El amor es la fuerza, la guía del cristiano para su vivencia cotidiana. Es una ética que no pretende desarrollar un patrón de pasos a seguir, sino de una Persona a encontrar y a seguir. Pero cabe el cuestionamiento: si el amor se vive en libertad, ¿cómo es posible que sea llamado un «mandato»? ¿Acaso se puede ordenar a amar? El amor, como vivencia ética, comienza con el amor a Dios mismo y se refleja en la responsabilidad por el otro. Dios nos ha amado primero y desde esa iniciativa se hace punto de referencia para la ética del amor.

«Él nos ha amado primero y sigue amándonos primero; por eso, nosotros podemos corresponder también con el amor. Dios no nos impone un sentimiento que no podamos suscitar en nosotros mismos. Él nos ama y nos hace ver y experimentar su amor, y de este «antes» de Dios puede nacer también en nosotros el amor como respuesta».[50]

Además, el amor implica una responsabilidad humana. No se refiere solo al sentimiento pasajero que produce la cercanía o afinidad a una persona específica, más bien implica nuestra voluntad y entendimiento. Surge como respuesta a un encuentro con el amor de Dios. Así pues, el amor se hace respuesta libre y

responsable, no es una respuesta forzada por un mandato. El entendimiento y la voluntad se compenetran tanto con el pensamiento y voluntad de Dios, que se puede optar por vivir libremente el amor:

«La historia de amor entre Dios y el hombre consiste precisamente en que esta comunión de voluntad crece en la comunión del pensamiento y del sentimiento, de modo que nuestro querer y la voluntad de Dios coinciden cada vez más: la voluntad de Dios ya no es para mí algo extraño que los mandamientos me imponen desde fuera, sino que es mi propia voluntad, habiendo experimentado que Dios está más dentro de mí que lo más íntimo mío. Crece entonces el abandono en Dios y Dios es nuestra alegría (cf. Sal 73 [72], 23-28)». [51]

Es posible vivir una vida ética relativamente correcta, en lo referente al trato conmigo mismo y con los demás, incluso posiblemente se pueda alcanzar una cierta satisfacción de haber obrado con rectitud. Así se puede verificar con los conceptos de *philia* y *ophéleia* que, como se vio más arriba, sin tener necesariamente un sentido religioso, manifiestan un amor semejante al *agapē*, precisamente por la razón antropológica de la responsabilidad. La respuesta de amor como una ética de responsabilidad no corresponde a un concepto únicamente religioso, puesto que es propio de la naturaleza humana. La conciencia religiosa de haber sido creados a imagen y semejanza de Dios, creación de la naturaleza humana, es la que religiosamente lleva a vivir la ética del *agapē* como responsabilidad. A Dios no podemos verlo directamente (Cf. Jn 1,18), pero la ética del amor se vive cuando se puede apreciar a Dios en el prójimo y amarlo como respuesta responsable (Mt 25,34.45). El servicio y disponibilidad para con el otro son la apertura al corazón de Dios, y es lo que distingue una ética «correcta» de la ética cristiana:

«[...] si en mi vida omito del todo la atención al otro, queriendo ser sólo ‘piadoso’ y cumplir con mis ‘deberes religiosos’, se marchita también la relación con Dios. Será únicamente una relación ‘correcta’, pero sin amor. Sólo mi disponibilidad para ayudar al prójimo, para manifestarle amor, me hace sensible también ante Dios. Sólo el servicio al prójimo abre mis ojos a lo que Dios hace por mí y a lo mucho que me ama». [52]

El amor a Dios y el amor al prójimo son inseparables en el mensaje del Evangelio de Jesucristo, en la ética del amor revelada. Así, puede apreciarse una relación con la *ὠφέλεια* como asistencialidad responsable de aquel que necesita y que, desde una perspectiva cristiana, nace el deber y la responsabilidad de asistirlo. Así, el modo en el que se ha desarrollado el concepto de *φιλία*, como amor asistencial que subraya Epicuro, puede entenderse de tal manera que, elevado en el *ἀγάπη*, se incluya al prójimo, dentro de esa exclusividad de atención y responsabilidad. La cuestión versará sobre quién es ese prójimo y, sobre todo, cuál es mi responsabilidad como prójimo.

1. Amor en el Antiguo Testamento

No es posible comprender en toda su extensión la ética del amor revelada por Jesús sin hacer un breve recorrido por el Antiguo Testamento. Se debe tener en cuenta que en la época donde Jesús predicó se vivió un judaísmo influenciado por la cultura helenística (ya por el influjo de la cultura greco-romana, ya por la traducción del hebreo al griego de los textos antiguos). No obstante, debemos detenernos en dos textos fundamentales concernientes al concepto de amor en el Antiguo Testamento. El primer referente al amor a Dios lo encontramos en Dt 6,5; el segundo en Lv 19,18, donde se recogen las exigencias del amor al prójimo. [53]

En la teología deuteronomista se puede apreciar el amor a Dios como fundamento de toda la observancia de la Ley. De hecho, trata el amor a Dios de una manera distinta y directa: «Amarás a Yahveh tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza». [54] En la misma nota de este texto, Dt 6, 5 que presenta la Biblia de Jerusalén se afirma que «El amor a Dios no es algo que quede a elección, es un mandamiento. Este amor, que responde al amor de Dios hacia su pueblo». Es Dios el que toma la iniciativa, se entrega al ser humano con un amor personal y su única «exigencia» es un amor recíproco y fiel.

«El Dios único en el que cree Israel, sin embargo, ama personalmente. Su amor, además, es un amor de predilección: entre todos los pueblos, Él escoge a Israel y lo ama, aunque con el objeto de salvar precisamente

de este modo a toda la humanidad. Él ama, y este amor suyo puede ser calificado sin duda como eros que, no obstante, es también totalmente agapē». [55]

Ese amor de predilección es también un impulso propio del ser de Dios. Cabe destacar el término hebreo utilizado en este texto para el verbo amar (ahab). En la traducción de los LXX se tradujo por el término agapán, que es poco común, pero se impuso en el Nuevo Testamento y en el cristianismo postbíblico. [56] A pesar de la aparente exclusividad del término en lo que se refiere al amor a Dios, existen otros textos que mencionan el amor a Dios por parte de los creyentes. En Jr 2, 2 se menciona el amor como fidelidad (jésed): «Así dice Yahveh: de ti recuerdo tu cariño juvenil, el amor de tu noviazgo, aquel seguirme tú por el desierto, por la tierra no sembrada». Esta fidelidad se presenta como mutua respuesta responsable a la alianza. De hecho, en Os 2, 21-22 aparecen los conceptos amor y fidelidad como auto-donación de Dios y como respuesta del creyente a esa misma entrega amorosa: «Yo te desposaré conmigo para siempre; te desposaré conmigo en justicia y en derecho, en amor y en compasión, te desposaré conmigo en fidelidad, y tú conocerás a Yahveh». Así lo señala M. Vidal al comentar ese mismo pasaje:

«Al amor-fidelidad (hésed) de Dios ha de corresponder en el creyente otro amor-fidelidad (otro hésed). Como dice la Biblia de Jerusalén, al comentar el texto citado de Oseas: ‘este jésed de Dios pide también en el hombre el jésed, es decir, el don del alma, la amistad confiada, el abandono, la ternura, la ‘piedad’, en una palabra, el amor que se traduce en una alegre sumisión a la voluntad de Dios en la caridad con el prójimo, Os 4, 2; 6, 6’». [57]

No se debe perder de vista que la respuesta amorosa, que se traduce en actos concretos vivenciales, no proviene de las solas fuerzas humanas «obligadas a amar». El amor como respuesta surge de un encuentro y una identificación de la propia voluntad con la de Dios. Por esta razón la ética del amor hace referencia a un amor primero de Dios y a una respuesta amorosa de un corazón que reconoce ese amor primero y responde en responsabilidad. Amar a Dios con todo el corazón es un amor que «se expresa en actos de adoración y de obediencia que suponen una elección radical, un desprendimiento costoso. Pero sólo es posible si Dios en persona viene a circuncidar el corazón de Israel y a hacerlo capaz de amar». [58] Esta capacidad se traduce de una manera especial en una ética de amor-responsabilidad por el prójimo. De ahí que Lv 19,18 sea el culmen de una serie de preceptos relativos a la atención caritativa del otro. Así lo resume M. Vidal:

«El precepto constituye el final de un pequeño núcleo temático unitario sobre las relaciones de tensión y de agresividad interhumanas (Lev 17-18): ‘no odies en tu corazón a tu hermano’, ‘corrige a tu prójimo para que no te cargues con un pecado por su causa’ (c. 17), ‘no te vengarás ni guardarás rencor a los hijos de tu pueblo’ (v. 18). No se puede dejar de reconocer que el precepto del amor al prójimo sintetiza y justifica, de forma positiva, el conjunto de prohibiciones de la agresividad interhumana que aparecen en el amplio contexto de la Ley». [59]

A pesar de lo extensivo y adecuado que puede parecer este modo de proceder, que parte de una ética de amor al prójimo, infortunadamente no hace referencia al prójimo como otro de manera universal. «No se ha encontrado en la exégesis judía ningún texto explícito que extienda el significado de ‘prójimo’ hasta alcanzar a todos los seres humanos». [60] Precisamente por esto es que se reconoce una revelación progresiva en cuanto a la ética revelada desde la responsabilidad. Una visión más flexible se fue vislumbrando en algunas facciones del judaísmo, que luego prepararon el camino al mensaje de Jesús.

2. Amor-Agapē como ética cristiana

El núcleo del mensaje de Jesús sobre la ética del amor-agapē se ve reflejado en dos textos de los Evangelios Sinópticos: Mc 12, 28-34 par. y Mt 5, 43-48. [61] El mandamiento del amor aparece con una originalidad que, aunque parte de un pensamiento enraizado en el judaísmo, muestra una originalidad única de responsabilidad. Jesús aporta una nueva visión a este amor, que puede verse en ambos textos. El primero entrelaza el amor a Dios y al prójimo, y el segundo extiende el concepto de prójimo de tal manera que incluye

a los enemigos. «La enseñanza sobre el amor pasa por ser el punto central de la ética de Jesús».[62] Los preceptos de amar a Dios y al prójimo presentados en Mc 12, 28-34, ya formaban parte de la tradición judía (Dt 6,5; Lv, 19, 18). Entonces, ¿cuál es la novedad? La unión indisoluble entre amor a Dios y amor al prójimo, de tal manera que ambos mandamientos se convierten en una misma y única exigencia, en una responsabilidad. Todos los mandamientos, preceptos e indicaciones se resumen en esos dos mandatos. Además, el precepto del amor se hace extensivo de manera universal.[63] Esa originalidad no termina en la universalidad del precepto del amor, sino que se radicaliza aún más: amar a los enemigos (Cf. Mt 5, 43-48)

III. Agapē COMO RESPONSABILIDAD POR EL OTRO

Al considerarse el ser humano como imagen de Dios, es reflejo y portador de su misma bondad. «La semejanza con Dios revela que la esencia y la existencia del hombre están constitutivamente relacionadas con Él del modo más profundo».[64] Esta visión cristiana del ser humano, como imagen y semejanza de Dios, es de suma importancia para entender la ética del amor-agapē como responsabilidad.

«Lo característico de la imagen [...] no consiste en lo que es meramente en sí misma [...] su característica como imagen consiste en que va más allá de sí misma, en que muestra algo que no es en sí misma. Así, el ser-imagen-de-Dios significa sobre todo que el hombre no puede encerrarse en sí mismo. Y cuando lo intenta, se equivoca».[65]

En este sentido, la ética del amor-agapē adquiere no solamente un sentido práctico basado en un análisis antropológico, sino que adquiere un alcance escatológico. Ciertamente, el amor como ética debe ser vivido y manifestado en la vida presente, pero sin dejar atrás el futuro, la esperanza de la bienaventuranza eterna. El amor al prójimo como otro, al enemigo inclusive, tiene como base su propia dignidad y no su relación de «correligionario» o «consanguinidad». Amar no es lo que hace que el otro se convierta en prójimo, sino que interpela la propia responsabilidad de hacerme prójimo.

«La innovación evangélica en el concepto de ‘prójimo’ –innovación en la extensión (‘enemigo’ y ‘extranjero’) e innovación en la profundidad (‘¿para quién soy yo prójimo?’)– conduce connaturalmente a la afirmación de que el amor predicado por Jesús encuentra su realización preferente en los desclasados y marginados. Éstos son destinatarios preferentes de la relación dilectiva de Jesús (cf. Lc 7, 34; 18, 11; Mt 21, 31) y son, también, sujetos activos de esa forma de amor revelada por el Maestro (Lc 7, 44-47; 19, 8)».[66]

Semejante afirmación coincide de manera eminente con la perspectiva filosófico-hebrea que tiene del ser humano el filósofo judío lituano-francés Emmanuel Levinas (1906-1995). Frente al discurso de los humanistas del siglo XX, Levinas afirma el primado de la ética sobre la ontología haciendo constantes alusiones a la fenomenología.[67] En pocas palabras, propone un humanismo diferente, sin pretensiones «superhumanas», el humanismo del otro, que se fundamenta en una responsabilidad por el otro. Esta propuesta proviene concretamente de su vivencia judía, como vivencia ética. Para Levinas, el modo por el cual tenemos acceso al otro es el rostro. Levinas propone el rostro como una verdadera categoría ética, en contraposición a lo que pudiera entenderse como los rasgos externo-descriptivos de un individuo.

Según Levinas, si se puede hablar de una mirada dirigida hacia el rostro es, de entrada, en un sentido ético.[68] «La epifanía del rostro es ética».[69] Evidentemente esto se presenta en contraposición a una vivencia egoísta y de indiferencia no solo hacia los pobres, sino incluso a los más cercanos, que se había dado de diversas maneras dentro del Pueblo de Israel, como se ha visto. La viuda, el huérfano y el extranjero se presentan como paradigmas del rostro vulnerable del pobre. Es de notar el enfoque cultural hebreo, predicado por los profetas, de estos ejemplos de necesidad humana extrema. Ese «yo» que se presenta delante de mí como otro es el encuentro humano inmediato que se produce sin intermediarios. Precisamente por esto es que se presenta con sentido de responsabilidad, pues la ética no es un conjunto de normas, sino un sentido de responsabilidad como atención a lo humano.[70] Esta atención a lo humano se refleja como parte esencial del mismo ser humano que lo identifica en su ser.

Este pensamiento del filósofo lituano, refleja la perspectiva cristiana del Creador que se ha auto-donado al ser humano. En Dios eso expresa una cualidad teológica de su ser, por lo tanto, es también una cualidad específica-constitutiva del ser humano creado a su imagen y semejanza. Su donación al ser humano, como otro, es expresión de su responsabilidad por el ser humano. De esta manera, la vivencia propia de cada ser humano debe responder a esta misma exigencia.

«La vida humana está bajo especial protección de Dios, porque cualquier hombre, por pobre o muy acaudalado que sea, por enfermo o achacoso, por inútil o importante que pueda ser, nacido o no nacido, enfermo incurable o rebosante de energía vital, cualquier hombre lleva en sí el aliento de Dios, es imagen suya. [...] Esta es la causa más profunda de la inviolabilidad de la dignidad humana [...] Porque allí donde ya no se ve al hombre como colocado bajo la protección de Dios, como portador él mismo del aliento divino, allí es donde comienzan a surgir las consideraciones acerca de su utilidad, allí es donde surge la barbarie que aplasta la dignidad del hombre. Y donde sucede al contrario, allí aparece la categoría de lo espiritual y de lo ético».[71]

Es necesario reconocer que el amor-agapē como ética cristiana, es el reconocimiento pleno de esta imagen de Dios en el otro. Independientemente de las condiciones o la utilidad que el otro pueda aportar. De hecho, Levinas reconoce que en el rostro del otro se da la «epifanía del rostro» como el «lugar de revelación de El Otro»[72], es decir como apertura primordial a Dios mismo. De ahí que Levinas reconoce esa imagen de Dios en el rostro del otro, que ha sido creado «desde la exterioridad de quien lo concibe». El rostro del otro se presenta desde su ser creado a imagen y semejanza de Dios.

«[...] para Emmanuel Levinas es en el rostro del otro, en su desnudez, como apertura al infinito -revelación de Dios- el que me convoca y a través del cual reconozco al prójimo como otro. Pero no lo hace desde su condición material de pobreza [...] sino desde su condición espiritual de víctima [...] que me reclama y me proclama, en la que el rostro del otro, mi prójimo, es el lugar de la Revelación».[73]

Ese rostro, a modo de rostro suplicante, se presenta como una responsabilidad que debe ser asumida. Esta es la razón por la cual el rostro se presenta como categoría ética. Lo ético es precisamente lo humano, aquello que despierta en mí el sentido de bondad y responsabilidad. El encuentro con el otro es una llamada a llevar sobre nuestros hombros su destino. Es una llamada propia del ser humano a no quedarse indiferente, encerrado en sí mismo, ser apertura hacia el otro, amar con amor-agapē.

«Esta mirada que suplica y exige -que no puede suplicar más que porque exige-, privada de todo porque tiene derecho a todo y a la que se reconoce dando -igual que “se pone las cosas en cuestión dando”-, esta mirada es precisamente la epifanía del rostro como rostro. La desnudez del rostro es despojamiento e indigencia. Reconocer al otro es reconocer un hambre. Reconocer al Otro es dar».[74]

Por eso la tradición cristiana ha visto en el amor-agapē al prójimo un mandamiento universal. Pues el amor de Dios Padre se presenta en el rostro de su Hijo que ha dado su vida por nosotros. Por lo tanto, si hemos sido creados a su imagen y semejanza, nuestra responsabilidad, nuestro amor-agapē como ética de responsabilidad, es amar al otro, «dar la vida por los hermanos» (Cf. 1 Jn 3,16).

1. Reflexión antropológica del amor-agapē

La persona humana aparece en la Biblia, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, como cumbre de la creación por su semejanza con su creador. De hecho, en la Biblia no encontramos una definición del ser humano como persona estática-ontológica, al estilo griego, sino «una descripción funcional, operativa y axiológica en sus tres dimensiones esenciales: en su relación con lo creado (basar-sarx-soma), con los vivientes (nefesh-psixé) [sic] y con Dios (ruah-pneuma)».[75] Esta visión dinámica y unitaria, cristianamente diríamos trinitaria, es la que mejor define constitutivamente al ser humano y por la cual podemos entender mejor la ética del amor-agapē como responsabilidad.

Dios es Amor (1 Jn 4, 8) y, siguiendo la misma línea, es sabido que todo ser humano ha sido creado a su imagen y semejanza (Gn 1, 27). Por lo tanto, después del llamado pecado original el ser humano no perdió, más bien «manchó», la imagen de Dios en él. En este sentido, el Amor-Caridad de Dios se ha mantenido fiel incluso después de la caída (Gn 3, 15), si entendemos bien el entorno del género literario mito.[76] El ser humano «enfrió» esta caridad, tanto así que el fruto del egoísmo y soberbia de su transgresión fue el odio, encarnado en el personaje de Caín (Gn 4, 8). Este no tomar responsabilidad por el otro, ya sea por el pobre, el huérfano, el extranjero, e incluso el enemigo, es el punto de partida hacia la conversión del corazón para retornar a la imagen primera: el amor-agapē.

El evangelista Juan pone énfasis en el mandamiento del amor, pero no como una imposición externa, sino que Cristo mismo se pone como ejemplo (13, 15s; 20, 21). En este caso es un mandamiento de amor mutuo, entre los mismos Apóstoles. Jesús no exige ser amado por los Apóstoles, sino que pide que se amen unos a otros para que así Él sea reconocido.

«Lo nuevo del mandato no es su contenido sino su genética: ‘como / porque yo los he amado’. La medida y la forma del amor discipular mutuo es el amor de Jesús: amor total [...] es nuevo porque, como todos los dones de Jesús, es escatológico. Esto significa que el amor mutuo no es una relación inter-discipular inmanentista o cerrada, sino una que participa de la ‘glorificación’, es decir de la comunión instituida entre el Hijo y el Padre».[77]

El amor-agapē entre los creyentes es la imagen viva de Jesucristo en el presente. La ética del amor como responsabilidad debe llevar al cristiano a ver en el otro-prójimo a aquel que por su misma dignidad de ser imagen y semejanza de Dios está también llamado a unirse con Cristo en la gloria del Padre (Jn 14, 2s). Esta visión del amor cristiano es lo que se diferencia de una mera filantropía materialista. No obstante, es necesario reconocer el proceso en el que se fue revelando el amor-agapē como ética de responsabilidad. La sabiduría de los filósofos como Epicuro, Platón, Aristóteles y la reflexión contemporánea de Emmanuel Levinas son vestigios de la Sabiduría de Dios revelada en su plenitud en Jesucristo. Y en palabras del mismo Emmanuel Levinas: «Philosophy is this measure brought to the infinity of the beign-for-the-other of proximity, and is like the wisdom of love».[78]

CONCLUSIÓN

La tarea por reflexionar una ética desde la responsabilidad, a partir de los términos antes desarrollados, propone una forma de vida más responsable para con los otros. De modo que, a raíz de las transformaciones en las sociedades actuales, los actos no sean subrepticamente abyectos a los impulsos humanos, sino que en la urgencia de construir puentes significativos desde las prístinas reflexiones filosóficas hasta pensadores como Levinas enmarquen un contexto responsable de los actos humanos.

Así pues, el artículo que antes comentó la importancia del asistencialismo y que conjuga, en parte, con el agapē del cristianismo, es un campo que quizá comienza a desarrollarse con respuestas exhaustivas en tiempos inciertos. Demostrar la hipótesis de una ética de la responsabilidad, engranada con el asistencialismo y el agapē, tiende por aludir a un acto humano que abriga desde el aquí y ahora y que se eleva en los códigos morales de la relación con lo trascendente.

El asistencialismo propuesto por Epicuro se manifiesta como una forma primitiva de vivencia del amor en el sentido de caridad. Una amistad, una cercanía que, sin otra motivación que la de proveer una vida buena, puede ser considerado como un semina verbi en el que se proyecta el amor cristiano. Evidentemente, no será un amor perfecto, de entrega desinteresada, pero es llevado hasta la mayor expresión humana de la responsabilidad. Cada concepto tiene sus matices, sus especificaciones. El agapē, como amor distintivo en el cristianismo responde a una ética revelada en el proceso de la historia de la salvación, teniendo su punto culminante en Jesucristo. El concepto de ophéleia parte de una concepción filosófica y responde a una reflexión del entendimiento humano. Desde la teología se reconoce la capacidad del ser humano de

profundizar en las verdades de fe al utilizar conceptos de la filosofía. Más aún, la sabiduría desarrollada antes del culmen de la revelación en Cristo, es testimonio de la capacidad humana para acercarse al misterio de Dios. Por tal razón, compaginar ambos conceptos es una forma complementaria de reconocer tanto la novedad del agapē como la originalidad de una ética de asistencialismo como la que ofrece Epicuro con el concepto de ophéleia. Para la ética levinasiana, que en gran parte coincide con el sentido de caridad cristiana, se desarrolla como responsabilidad por el otro, y es en este sentido en el que podemos ver su actualidad.

Así la ética, entendida como responsabilidad por el otro, no se quedará en una abstracción metafísica impersonal sino que, fundamentada en la realidad, servirá como punto de encuentro verdaderamente humano, y de diálogo entre fe y razón.

BIBLIOGRAFÍA

- Alexandria, Clement of. 15. *Stromata I, 1*. 2020 de 04. Último acceso: 2020 de 04 de 15. CLEMENT OF ALEXANDRIA <https://www.newadvent.org/fathers/02101.htm> [consultado 15 de abril de 2020], .
- Aristóteles. 2011. *Ética a Nicómaco*. Traducido por José Luis Calvo Martínez. Madrid: Editorial Alianza.
- Beals, Corey. 2006. *Levinas and the Wisdom of Love: The Question of Invisibility*. Waco: Baylor University Press.
- Benedicto XVI. 2005. *Carta Encíclica "Deus Caritas Est"*. Ciudad del Vaticano: Editrice Vaticana.
- Benveniste, Emile. 1938. *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Madrid: Editorial Taurus.
- Betancur, Luz Adriana. 2008. «Clave hermenéutica y consejos evangélicos.» *Revista Vida Consagrada* 3 (3): 105-118.
- Cicerón. 2015. *Del supremo bien y del supremo mal*. Traducido por Víctor-José Herrero Llorente. Madrid: Editorial Gredos.
- Córdoba, Rafael Cejudo. 2010. «Deontología y consecuencialismo: un enfoque informa.» *Revista Hispanoamericana de Filosofía* 42 (126): 3-24.
- Diano, Carlo. 1968. *Saggezza e poetiche degli antichi*. Venezia: Neri Pozza.
- Dufour, X. Léon -. 1975. *Vocabulario de teología bíblica*. Barcelona: Editorial Herder .
- Epicuro. 1995. *Obras. Epicuro*. Traducido por Montserrat Jufresa. Barcelona: Editorial Altaya.
- Goldschmidt, Victor. 1977. *La doctrine d'Épicure et le droit*. París: Vrin.
- Laercio, Diógenes. 2013. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Traducido por Carlos García Gual. Madrid: Editorial Alianza.
- Levinas, Emmanuel. 2012. *Totalidad e infinito*. Salamanca : Editorial Sígueme .
- . 2000. *Ética e infinito*. Madrid: Editorial Machado .
- Liddell-Scott. 1961. *A Grek-English Lexicon*. Great Britain : Oxford University Press.
- Mill, John Stuart. 2014. *El utilitarismo*. Traducido por Esperanza Guisán. Madrid: Alianza Editorial.
- Mitsis, P. 1988. *Epicurus' Ethical Theory*. London: Cornell University Press.
- Mosterín, Jesús. 2007. *Helenismo. Historia del pensamiento*. Madrid: Editorial Alianza.
- Muller, Felipe; Martín Plot (Compiladores). 2009. *Entre-Nos: Ensayos sobre Reconocimiento e Intersubjetividad*. Buenos Aires: Teseo.
- O'Keefe, Tim. 2010. *Epicureanism*. Los Angeles: University of California.
- Rachel, James. 2006. *Introducción a la filosofía moral*. Traducido por Gustavo Ortíz Millán. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ratzinger, Joseph. 2005. *Creación y pecado*. Navarra: Editorial Eunsa.
- Reinsmith, William. 2007. *A Harmony Within: Five Who Took Refuge: A Study in Creative Withdrawal*. Indiana: Xlibris.
- Román Negroni, Joel I. y Gómez, Carlos A., «Epicuro y San Agustín. Aproximaciones filosófico-teológicas al sentido de la muerte», *Revista de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval* 7, no. 1 (2020): 17-43.

- Romilly, Jacqueline De. 2010. *La Grecia antigua contra la violencia*. Madrid: Editorial Gredos.
- Sánchez, Javier Antolín. 2000. *Influencias éticas y sociopolíticas del epicureísmo en el cristianismo primitivo*. Tesis de doctorado, Valladolid: Universidad de Valladolid. Último acceso: 1 de 02 de 2020. <https://docplayer.es/18178036-Influencias-eticas-y-sociopoliticas-del-epicureismo-en-el-cristianismo-primitivo.html>.
- Sánchez, Javier Antolín. 2002. «La amistad en Epicuro.» *Revista Estudio Teológico Agustiniانو* 37: 549-574.
- Spicq, Cesla. 1994. *Theological lexicon of the New Testament, Vol. I*. Peabody: Hendrickson.
- Torres, Salvador Mas. 2018. *Epicuro, epicúreos y el epicureísmo en Roma*. Madrid: Editorial Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Vásquez, Andrea Lozano. 2013. «Cartas filosóficas: desde la amistad y con sencillez.» *Revista Estudios filosóficos* (47): 121-133.
- Vidal, Marciano. 2007. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*. Bilbao : Editorial Descleé Brouwer .

NOTAS

- [1]El presente artículo deriva de los proyectos de investigación doctoral.
- [2]Cf. Luz Adriana Betancur, «Clave hermenéutica y consejos evangélicos», *Revista Vida Consagrada* 3, no. 3 (2008): 105-118.
- [3] Los epicúreos afirman que los seres humanos tenemos prolepsis respecto de los dioses; es decir, un tipo de preconocimiento evidente a la razón. Cf. Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres*, trad. Carlos García Gual (Madrid: Editorial Alianza, 2013); Pierre Gassendi, *Philosophiae Epicuri Syntagma, continens canonicam, physicam and ethicam* (Carolina del Sur: BiblioBazaar, 2010); Isabel Lloret, «La teología epicúrea: la concepción de la divinidad y su incidencia en la vida humana», *Revista Pensamiento* 53, no. 205 (1997): 33-52; Carlos Alberto Santamaría, «Los dioses del epicureísmo. Una perspectiva sobre la teología de Epicuro», *Revista Reflexiones y Saberes* 1, no. 1 (2014): 108-116.
- [4]Clement of Alexandria, *Stromata I, 1* [en línea], <https://www.newadvent.org/fathers/02101.htm> [consultado 15 de abril de 2020], fue quien le acusó como iniciador del ateísmo.
- [5] Es importante subrayar la valiosa e importante tarea de Pierre Gassendi, para quien la filosofía de Epicuro es instrumento compatible con la fe cristiana. En efecto, Gassendi modifica la filosofía del samoense y logra encontrar aspectos sustanciales y relevantes más razonables que la tradición aristotélica. Cf. Marcelino Rodríguez Donís, «Gassendi y la teología de Epicuro», *Revista Fragmentos de Filosofía*, no. 5 (2007): 179-205.
- [6] Cf. Howard Jones, *The Epicurean Tradition* (London: Routledge, 1992); Javier Antolín Sánchez, *Influencias éticas y sociopolíticas del epicureísmo en el cristianismo primitivo* (Tesis de doctorado, Universidad de Valladolid, 2000), 318, <https://docplayer.es/18178036-Influencias-eticas-y-sociopoliticas-del-epicureismo-en-el-cristianismo-primitivo.html>.
- [7]Ibid., 320, <https://docplayer.es/18178036-Influencias-eticas-y-sociopoliticas-del-epicureismo-en-el-cristianismo-primitivo.html>.
- [8]Carlo Diano, *Saggezza e poetiche degli antichi* (Venezia: Neri Pozza, 1968), 271. La siguiente traducción es nuestra: “La primera sociedad de amigos, en la que, a partir de cualquier presupuesto social y sagrado, el nombre de amigo se utilizó para designar una relación ética y un comportamiento libremente elegido por hombres que se reconocían a sí mismos como iguales en función de su ser individual y en su común condición de naturaleza humana, surgió a principios del siglo III a. C. en Atenas, y fue obra del filósofo Epicuro”.
- [9]La tesis del utilitarismo es una concepción teleológica, cuya especificidad de felicidad puede decirse de diversos modos: la felicidad puede significar el placer, la armonía, el bienestar, etc. El utilitarismo se diferencia de las doctrinas contractualistas. Según Sidgwick, en su perspectiva de utilitarismo clásico, lo superlativo es la satisfacción del sujeto, que no considera las elecciones a que podrían llegar los individuos según sus propias convicciones y deseos libres
- [10]Rafael Cejudo Córdoba, «Deontología y consecuencialismo: un enfoque informal», *Revista Hispanoamericana de Filosofía* 42, no. 126 (2010): 4.
- [11] Ibid., 4.

[12] Hay que destacar que *ὠφέλεια*, como sustantivo τὸ ὄφελος, muestra la idea de asistencia, cuya raíz indoeuropea es OPI para referir la idea de jugo, zumo.

[13] Kant tiene matices y rasgos consecuencialistas, aunque no necesariamente utilitaristas por su rígido sistema ético del deber. Esta afirmación se enmarca en su obra *Sobre un presunto derecho de mentir por la filantropía*, en las que explica las razones que el mentir con la intención de salvar la vida de un sujeto, puede hacernos responsables de las consecuencias desenvueltas. Cf. Richard Mervin Hare, «Could Kant Have Been a Utilitarian?», *Utilitas* 5 (1993): 1-16. Cabe agregar, Max Scheler escribió en su obra, *Esencia y formas de la simpatía*, un análisis fenomenológico, pero no implica que pueda, sugestivamente, seguirse respecto de la noción de *philia* de Epicuro. La *sympatheia* de Epicuro apunta a otros horizontes.

[14] Javier Antolín Sánchez, «La amistad en Epicuro», *Revista Estudio Teológico Agustiniiano* 37 (2002): 549

[15] El término *philia* tomó mayor uso a finales del siglo V a.C., como lo han mostrado distintos estudiosos: Cf. Franz Dirlmeier, *Philia, philos in Vorhellenistischen Griechentum* (Múnich: Druck der Salesianischen Offizin, 1931); Manuel Fernández-Galiano, José Sánchez Lasso de la Vega y Francisco Rodríguez Adrados, *El descubrimiento del amor en Grecia* (Madrid: Facultad de Filosofía y Letras, 1959); Anthony W. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle* (England: Editorial Clarendon Press, 1990). En Homero el uso de *φίλος* bifurca en sentidos distintos. Por ejemplo, en primer lugar se dice de cualquier cosa o individuo que no implica una relación amistosa, sino posesión según parece llegar de la raíz indoeuropea *hos* (ἔς)

y, en segundo lugar, la constancia de su otro uso en Homero es *φίλος*, con el que se destaca el término *αἰδώς*, teniendo así el carácter de institucionalidad en la esfera familiar, criados, aliados, etc. Es interesante, además, que el término arcaico *aidós* define misericordia, solidaridad, reverencia, etc. Un interesante artículo al respecto: Cf. Ethel Junco de Calabrese, «El *Aidós* en la fundación del orden social. Observaciones del humanismo griego», *Revista Franciscanum* 59, no. 167 (2017): 215-244. La conexión que existe entre *aidós* y *phílos* no es solo semántica, sino y, sobre todo, moral en tanto que designa relaciones *ad invicem*; es decir, relaciones recíprocas entre los parientes, aliados, criados, amigos, etc. Emile Benveniste, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas* (Madrid: Editorial Taurus, 1983), 216-227; Henry George Liddell and Robert Scott, *A Greek-English Lexicon* (Oxford: The Clarendon Press, 1961), 1939.

[16] A este respecto justamente se comenta que «[...] la doctrina del utilitarismo es apenas novedosa. Se trata más bien de una síntesis atinada y apretada del legado clásico, por una parte, y las aportaciones posteriores que el mundo de la ilustración vino a añadir: 'igualdad, libertad, fraternidad', es un lema que subyace continuamente a las tesis de El utilitarismo, especialmente cuando se le lee [...] juntamente con *Sobre la libertad*» comentario de Esperanza Guisán en John Stuart Mill, *El utilitarismo*, trad. Esperanza Guisán (Madrid: Alianza Editorial, 2014), 13.

[17] Para el tema de la amistad como mutua ayuda ante la muerte: Cf. Joel I. Román Negroni y Carlos A. Gómez, «Epicuro y San Agustín. Aproximaciones filosófico-teológicas al sentido de la muerte», *Revista de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval* 7, no. 1 (2020): 17-43.

[18] Es importante destacar que la noción «placer» fue un tema central en toda la tradición griega, pero las connotaciones en la filosofía de Epicuro no implican una vida desenfrenada o que, incluso, conlleve a una vida de placer sexual, como, por ejemplo, pensaron los críticos de la época o como se pretende pensar en la actualidad cuando se habla de «placer». Para Epicuro «placer» es aquello que apunta a la tranquilidad del cuerpo y el alma (aponía y ataraxia respectivamente) y que necesariamente es natural y necesario, distinto de los placeres ni naturales ni necesarios o placeres naturales ni necesarios. La idea de «placer», entiende el filósofo, está en concomitancia con la perspectiva de que existe el placer-movimiento (cinéticos) y placer-reposo (catastémicos). Para un estudio filológico y con especial atención en la filosofía de Epicuro: Cf. Francisco Bravo, *Las ambigüedades del placer* (Alemania: Academia Verlag Sankt Augustin, 2003); Cf. Benjamín Farrington, *Ciencia y Filosofía en la antigüedad*, trad. P. Marset y E. Ramos (Barcelona: Editorial Ariel, 1980); Cf. Joel I. Román Negroni, «El cuerpo como fundamento de la vida buena en Epicuro» [en línea], 8º Coloquio Internacional, 26 al 29 de junio de 2018, La Plata, Argentina. Cartografías del yo en el mundo antiguo. Estrategias de su textualización. En: *Actas*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Centro de Estudios Helénicos. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.11216/ev.11216.pdf.

[19] Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal*, trad. Víctor-José Herrero Llorente (Madrid: Editorial Gredos, 2015), 32. Para Cicerón la amistad surge por naturaleza y no por necesidad, así lo pone de manifiesto en *De amicitia* 8, 27 y 9, 32.

[20] *Ibíd.*, 33.

[21] *Ibíd.*, 33.

[22] Salvador Mas Torres, *Epicuro, epicúreos y el epicureísmo en Roma* (Madrid: Editorial UNED, 2018), 290.

- [23] Phillip Mitsis, *Epicurus' Ethical Theory* (London: Cornell University Press, 1988), 127-128.
- [24] Un autor que ha dado reconstrucción a las polémicas es: Ettore Bignone, *L' Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro* (Florencia: La Nuova Italia, 1973), 630 ss.
- [25] Tim O'Keefe, *Epicureanism* (Los Angeles: University of California, 2010) 148. La siguiente traducción es nuestra: "El enfoque principal que dan los epicúreos para la importancia de la amistad es que brinda seguridad: con amigos para protegerte, tu vida estará a salvo del peligro".
- [26] Jesús Mosterín, *Helenismo. Historia del pensamiento* (Madrid: Alianza Editorial, 2007), 104
- [27] *Gnomonologio Vaticano* 56-57.
- [28] *Ibid.*, 53.
- [29] Mas Torres, *Epicuro*, 289. También al respecto, «la idea de utilidad incide en la philía, y la marca en ese tinte pragmático que parece contradecir el ideal altruista que alberga. Sin embargo, la utilidad, el supuesto pragmatismo quiere decir, en principio, que nuestros actos esperan una respuesta del otro» Emilio Lledó, *El epicureísmo* (Madrid: Editorial Taurus, 1995), 120.
- [30] Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres*, trad. Carlos García Gual (Madrid: Editorial Alianza, 2013), 563
- [31] William Reinsmith, *A Harmony Within: Five Who Took Refuge: A Study in Creative Withdrawal* (Indiana: Xlibris, 2007), 19-42.
- [32] Que la amistad esté al servicio del amigo, en griego es *therapeús* un sustantivo significativo que traduce cuidar, curar, cultivar, servir, terapéutica, etc. y que es, por lo tanto, saludable (*hygiainon*).
- [33] Andrea Lozano Vásquez, «Cartas filosóficas: desde la amistad y con sencillez», *Revista Estudios filosóficos*, no. 47 (2013): 130.
- [34] Jacqueline de Romilly, *La Grecia antigua contra la violencia* (Madrid: Editorial Gredos, 2010), 16.
- [35] Victor Goldschmidt, *La doctrine d'Épicure et le droit* (París: Vrin, 1977), 33.
- [36] Plutarco, *Contra la felicidad según Epicuro* 1097 c. en *Obras, Epicuro* (Barcelona: Editorial Altaya, 1994), 97.
- [37] James Rachels, *Introducción a filosofía moral*, trad. Gustavo Ortíz (México: Fondo de Cultura Económica, 2006), 112.
- [38] El comentario es nuestro y traduce: las vacuas amistades destruyen la felicidad (realización) de los seres humanos.
- [39] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, trad. José Luis Calvo Martínez (Madrid: Alianza Editorial, 2011), 234. En Epicuro se logra apreciar matices aristotélicos. Cf. Antonio Pasquali, *La moral de Epicuro* (Venezuela: Monte Ávila Editores, 1970).
- [40] Benedicto XVI, *Carta Encíclica «Deus Caritas Est»* (Ciudad del Vaticano: Editrice Vaticana, 2005), 1.
- [41] Cf. Anders Nygren, *Erôs et agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations* (Paris: Aubier, 1944), citado por Marciano Vidal, *Orientaciones éticas para tiempos inciertos* (Bilbao: Editorial Descleé Brouwer, 2007), 60.
- [42] Ceslas Spicq, *Theological lexicon of the New Testament*, Vol. I (Peabody: Hendrickson, 1994), 9. "Se refiere tanto a la ternura que los padres sienten por sus hijos, o los niños con sus parientes y padres, como al vínculo que une al esposo con la esposa, que incluso llega a la simpatía por los amigos y compatriotas". La traducción es nuestra.
- [43] Cf. *Ibid.* "Deribado de un antiguo (concepto) neutral *erôs*, expresa el deseo del lobo por la oveja". La traducción es nuestra.
- [44] Para Epicuro, incluso, la idea de *erôs* es un problema para la vida humana y debe «ser rechazado siempre, pues es fuente de todo tipo de zozobras, preocupaciones y problemas, y en realidad es una forma de locura». Jesús Mosterín, *Helenismo. Historia del pensamiento* (Madrid: Alianza Editorial, 2007), 99.
- [45] Spicq, *Theological*, 10. "Muchas veces se refiere al afecto puro y simple, al vínculo, a la simpatía, siempre marcada por una actitud amable y de buena voluntad". La traducción es nuestra.
- [46] *Deus caritas est*, 3.

[47]Spicq, Theological, 8. “En todo caso, la única traducción adecuada es amor en el sentido de caridad; del latín caritas o dilectio”. La traducción es nuestra.

[48] Cf. Vidal, Orientaciones, 61.

[49] Deus caritas est, 12.

[50]Ibíd., 17.

[51] Ibíd.

[52] Deus caritas est, 18.

[53] Cf. Vidal, Orientaciones, 62

[54] Texto bíblico tomado de la traducción de la Biblia de Jerusalén (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1975).

[55] Deus caritas est, 9.

[56]Cf. Vidal, Orientaciones, 65.

[57] Vidal, Orientaciones, 63

[58]Xavier León – Dufour, Vocabulario de teología bíblica (Barcelona: Editorial Herder, 1975), 77.

[59] Vidal, Orientaciones, 68. Puede verse esa exposición en la primera parte del libro de Josef Schneiner; Rainer Kampling, *Il prossimo, lo straniero, il nemico* (Bologna, 2001). (Nota del autor)

[60] Ibíd., 70.

[61]Ibíd., 71.

[62] Ibíd., 74.

[63] Cf. Vidal, Orientaciones, 75.

[64] CEC 356, 358. 254.

[65]Joseph Ratzinger, *Creación y pecado* (Navarra: EUNSA, 2005), 72.

[66]Vidal, Orientaciones, 83. Esta afirmación de Vidal que menciona a los «desclasados y marginados» como «destinatarios preferentes» del mensaje de amor-agapē de Jesús, no es necesariamente una preferencia, sino una acción de justicia. El amor-caridad que se realiza a favor del pobre, con un singular detalle de responsabilidad, no es por preferencia es porque lo exige su condición con mayor necesidad que otros prójimos.

[67] La ética del otro de Levinas no es propiamente una ética cristiana, pero conviene prestar atención a su acercamiento de corte bíblico en lo referente al comportamiento con el prójimo, pues se aproxima bastante a la ética como responsabilidad por el otro desde la perspectiva cristiana. Cf. Walter Quintero S.J., «Emmanuel Levinas: Una filosofía más allá del ser», *Revista Cuadrantephi* 26, no. 27 (2014): 1-10.

[68]Emmanuel Levinas, *Ética e infinito* (Madrid: Editorial Machado, 2000), 71.

[69] Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito* (Salamanca: Editorial Sígueme, 2012), 221.

[70]Cf. Julia Urabayen, *Las raíces del humanismo de Levinas: el judaísmo y la fenomenología* (Navarra: EUNSA, 2005), 150.

[71] Ratzinger, *Creación*, 70-71.

[72]Cf. Emmanuel Taub, «Subjetividad, pobreza y revelación: La construcción bíblico-filosófica del otro en Emmanuel Levinas y su crisis moderna» en *Entre-Nos: Ensayos sobre Reconocimiento e Intersubjetividad* (Buenos Aires: Teseo, 2009), 79.

[73] Cf. Ibíd., 78.

[74]Levinas, *Totalidad*, 78.

[75] Cf. Juan Luis Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios* (Santander: Sal Terrae, 1988), 21-26; 48-52; 61-81. Citado por Raúl Berzosa, *Como era en el principio: Temas clave de Antropología Teológica* (Madrid: San Pablo, 1996), 77

[76] Valga la aclaración de que los relatos narrados en el libro del Génesis sobre la creación están escritos en el género literario mito. Es decir, que narra unos acontecimientos que carecieron de espectadores en un estilo literario antiguo utilizado para explicar el origen de las cosas. (Cf. Encíclica *Humani generis*, papa Pío XII.)

[77] Ricardo López Rosas; Pablo Richard, *Evangelio y Apocalipsis de san Juan* (Navarra: Verbo Divino, 2006), 232.

[78] Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being or, Beyond Essence* (Boston: M. Nijhoff, 1981), citado por Corey Beals, *Levinas and the Wisdom of Love: The Question of Invisibility* (Waco: Baylor university press, 2007), 25. “La filosofía es esa medida llevada hacia el infinito del ser-para-el-otro en cercanía, y esa es la sabiduría del amor”. La traducción es nuestra.