

# Ley, otredad y sentido

## Acercamiento levinasiano al problema de la justicia

Adriana Menassé

Colección Resultados de Investigación 12





## **Universidad Veracruzana**

Dra. Sara Deifilia Ladrón de Guevara González  
**Rectora**

Mtra. Leticia Rodríguez Audirac  
**Secretaria Académica**

M.A. Clementina Guerrero García  
**Secretaria de Administración y Finanzas**

Dr. Édgar García Valencia  
**Director Editorial**

**Dirección General del Área Académica de Humanidades**

Mtro. José Luis Martínez Suárez  
**Director**

Mtra. Doriám del Carmen Reyes Mendoza  
**Coordinación Biblioteca Digital de Humanidades**

© 2015 Universidad Veracruzana

Biblioteca Digital de Humanidades  
Dirección General del Área Académica de Humanidades  
Edificio "A" de Rectoría, 2º piso  
Lomas del Estadio s/n  
Zona Universitaria, CP 91000  
Xalapa, Ver.  
bdh@uv.mx / www.uv.mx/bdh  
Tel. / fax: (228) 8 12 47 85 | 8 12 20 97

Dirección General Editorial  
Hidalgo 9, Centro, Xalapa, Ver.  
Apartado postal 97, CP 91000  
diredit@uv.mx  
Tel. / fax: (228) 8 18 59 80 | 8 18 13 88

Formación:  
Héctor Hugo Merino Sánchez  
surcodeletras@gmail.com

Este libro ha sido publicado con  
recursos del Programa Integral  
de Fortalecimiento Institucional

ISBN: 978-607-502-372-4



Este libro digital está bajo una licencia  
Creative Commons: BY-NC-SA.  
Para saber más de la licencia  
ReconocimientoNoComercial-CompartirIguual,  
por favor visite:  
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

**Adriana Menassé**

# **Ley, otredad y sentido**

**Acercamiento levinasiano al  
problema de la justicia**

**Biblioteca Digital de Humanidades  
Resultados de Investigación 12  
Dirección General del Área Académica de Humanidades  
Universidad Veracruzana**



## CONTENIDO

<b>LEVINAS Y EL IMPERATIVO DE JUSTICIA</b> (Estudio introductorio) . . . . .	11
<b>PRESENTACIÓN DE LA AUTORA</b> . . . . .	29
<b>INTRODUCCIÓN.</b> . . . . .	35
<b>I. LA NOCIÓN DE JUSTICIA EN LA OBRA DE EMMANUEL LEVINAS</b> . . . . .	53
<b>II. LA JUSTICIA COMO INSCRIPCIÓN EN LA LEY.</b> . . . . .	95
<b>III. DE LA ÉTICA A LA POLÍTICA</b> . . . . .	163
<b>IV. JUSTICIA Y PORVENIR</b> . . . . .	229
<b>BALANCE Y CONCLUSIONES</b> . . . . .	275
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> . . . . .	293





A mis padres,  
que me enseñaron a amar la justicia

A mis hijos,  
que están de tantas maneras  
en el corazón de mis meditaciones



“En tres cosas reposa la vida: en el derecho expresado por la ley; en la verdad manifestada por el mundo, y en el amor de los hombres que reside en el corazón”.

*Nuestros gloriosos hermanos, HOWARD FAST.*



## LEVINAS Y EL IMPERATIVO DE JUSTICIA

En cada una de las disciplinas filosóficas cabe identificar una categoría rectora en función de la cual se define su específico campo problemático; así, la de verdad en gnoseología, la de ser en ontología, o la de belleza en estética. Tal es el papel que desempeña, en filosofía política, la noción de justicia. Esa evidencia domina la integridad de su historia, ya desde sus formulaciones más tempranas. Es el caso de las teorizaciones clásicas de lo político a cargo de Platón y Aristóteles. Si el primero pone todo el despliegue discursivo de su *República* o *Politeia* al servicio de una elucidación de la justicia que atiende por igual a la constitución de la *polis* y a la configuración ética del sujeto individual —en términos platónicos, el alma—, su discípulo formula, en el Libro I de la *Política*, una concepción que hace de *Diké* instancia fundante de todo existir comunitario, pues sólo allí donde se comparte una idea de lo justo cabe construir una sociedad política.<sup>1</sup> Si nos

---

<sup>1</sup> “La razón de que el hombre sea un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier otro animal gregario, es clara. La naturaleza, pues, como decimos, no hace nada en vano. Sólo el hombre, entre los animales, posee la palabra. La voz es una indicación del dolor y del placer; por eso la tienen también los otros animales. [...] En cambio, la palabra existe para manifestar lo conveniente y lo dañino, así como *lo justo y lo injusto*. Y esto es lo propio de los humanos frente a los demás animales: poseer, de modo exclusivo, el sentido de lo bueno y lo malo, *lo justo y lo injusto*, y las demás apreciaciones. *La participación comunitaria, en estas, funda la casa familiar y la ciudad*” (en Aristóteles, *Política*, ed. de C. García Gual y A. Pérez Jiménez, Madrid, Editora Nacional, 1981, pp. 49-50; cursiva nuestra). De ese fragmento, acerca de cuya dignidad fundacional apenas cabe abrigar ninguna duda, conviene retener dos lecciones fundamentales. La primera es que, al igual que su maestro, Aristóteles profundiza en el vínculo entre antropología fundamental y teoría política: el habla, exclusiva antrópica, es condición de posibilidad de la noción de justicia. (La disputa entre dos definiciones alternativas —“animal político” y “animal racional”— no debe hacer olvidar que subyace a ambas la posesión del lenguaje, del *logos*, como prerrogativa esencial o *differentia specifica* del humano.) En segundo lugar, y como corolario de lo anterior, el Estagirita, reteniendo la lección platónica sobre la correlación entre la dimensión cívico-política y la ético-anropológica (es justa el alma de quien habita una sociedad justa; esta, a su vez, presupone la justicia de sus miembros), la radicaliza en el plano teórico: no sólo se trata de que cualquier sociedad humana contenga, en el repertorio de sus instituciones, una noción de lo justo; más allá de ello, es la idea compartida acerca de lo justo y lo injusto lo que hace posible el hecho social.

situamos en el otro extremo cronológico, el juicio se confirma. Atengámonos a un único ejemplo. Sin duda, la obra más determinante en la discusión de la teoría política durante las últimas cuatro décadas, la *Teoría de la justicia* de John Rawls, proclama desde sus páginas iniciales el primado político de la justicia:

La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento. Una teoría, por muy atractiva, elocuente y concisa que sea, tiene que ser rechazada o revisada si no es verdadera; de igual modo, no importa que las leyes e instituciones estén ordenadas y sean eficientes: si son injustas han de ser reformadas o abolidas [...]. Lo único que nos permite tolerar una teoría errónea es la falta de una mejor; análogamente una injusticia solo es tolerable cuando es necesaria para evitar una injusticia aún mayor. Siendo las primeras virtudes de la actividad humana, la verdad y la justicia no pueden estar sujetas a transacciones.<sup>2</sup>

---

Dicho en otros términos, que un criterio de justicia les sea común es lo que fundamenta y posibilita el ser de toda comunidad. *Extra iustitia nulla communitas* bien podría ser el lema filosófico-político del aristotelismo. ¿Resultará exagerado decir que lo ha sido también de toda nuestra tradición política, tanto en la praxis efectiva (donde la abundancia de transgresiones, de perpetración de injusticias, se ve acompañada por su denuncia) como en la teoría que intenta esclarecerla (y condena sus desvaríos)?

<sup>2</sup> J. Rawls, *Teoría de la justicia*, trad. de Ma. D. González, Madrid, FCE, 1997, pp. 17-18. Resultaría injusto omitir el designio crítico inherente al doblete axiológico fundamental (verdad y justicia). Si la búsqueda del conocimiento no puede desligar voluntad de verdad y rechazo de toda forma de falsedad, engaño o error, la adhesión a la exigencia de justicia resulta asimismo indisociable de la censura de toda injusticia, sin concesión alguna a la componenda. Incluso cabría decir, radicalizando esa idea, que nuestra concepción de lo justo descansa sobre la evidencia, indignante y perturbadora, de la proliferación de la injusticia, de suerte tal que, contra lo que la lógica se empeñaría en sugerir, lo prioritario no sería aquí la afirmación de la justicia sino la negación de la in-justicia. Que, con otras palabras, sólo sabemos tentativamente de lo justo porque experimentamos, antes de cualquier elaboración conceptual, la indignación ante la injusticia. Esa orientación, ciertamente marginal en el texto rawlsiano, deviene principio sistemático en la propuesta de Reyes Mate; *cf.* R. Mate, *Tratado de la injusticia*, Barcelona, Rubí, Anthropos, 2011. Mate llega a decir que “la justicia no puede ser pensada positiva sino negativamente, como tarea infinita” (p. 294). Con todo, lo inacabado de la conceptualización de la justicia no debe afectar en modo alguno a su absolutez axiológica: el deseo de justicia subyace, irremisiblemente, a cualquier abordaje crítico del hecho comunitario; pero la instancia que hace posible la crítica no está a su vez sometida a crítica. Algo que la desconstrucción derridiana formuló de manera tajante al afirmar que la justicia es “indestructible”.

De Platón y Aristóteles a Rawls, la teoría política occidental no ha sido sino un persistente dar vueltas en torno a la esquivada pero irrenunciable idea de justicia. En formulación taxativa, la filosofía política es, en esencia, teoría de la justicia.<sup>3</sup> Cabe conjeturar que esa constatación histórica, que avalan milenios de esfuerzo reflexivo y conserva intacta su vigencia en el presente, está llamada a perdurar. Resulta tan inimaginable que el diccionario filosófico llegue algún día a incorporar, a título de definición definitiva, la entrada *justicia* a su repertorio, como que pudiese ponerse fin, en una coincidencia unánime, a la discusión en torno a la Verdad.

\* \* \*

A pesar de su carácter sucinto y esquemático, el breve excursus que precede era imprescindible para situar *Ley, otredad y sentido*, el magnífico texto de Adriana Menassé, en su contexto problemático. Abordando un momento contemporáneo de la aludida historia milenaria, la autora permite que resuenen, en ese espacio delimitado, los armónicos que han acompañado, y siguen haciéndolo, su andadura en la tradición. No es la menor de las virtudes de la obra el recordarnos que, como habrá ocasión de comprobar, esa tradición es más vasta de lo que una historia de la filosofía política europea estaría en condiciones de abarcar; la problemática de la justicia, a todas luces esencial a Occidente, vive también fuera de su suelo y, por otro lado, no se circunscribe a lo que la teorización filosófica pueda formular. Reclama, por el contrario, horizontes más vastos.

Pero, en primer término, la obra ofrece —como su subtítulo indica: *Acercamiento levinasiano al problema de la justicia*— un trabajo monográfico sobre un avatar o episodio contemporáneo de la tematización filosófica de la justicia.<sup>4</sup> Aborda, en efecto, la tematización a que Levinas somete la noción de

---

3 Incluso cabría aventurar que el esfuerzo por desentrañar el sentido de la justicia coincide con el más fundamental de los interrogantes antropológicos: “La pregunta por la justicia sería, en general, la pregunta por la humanidad propia de los seres humanos, pues constituye la interrogación en torno a aquello que en cada caso, puntualmente, realiza la forma más digna o bondadosa de dicha condición”. [Todas las citas textuales sin referencia bibliográfica provienen del texto de Adriana Menassé.]

4 “Tal vez el esfuerzo de este trabajo ha consistido en presentar un matiz de comprensión en torno al lugar de la justicia dentro del gran marco de pensamiento de la alteridad y específicamente de la propuesta levinasiana”. La modestia de la cita está justificada en cuanto se toma en consideración el alcance de lo filosófico-político en el conjunto de la propuesta levinasiana;

justicia y, con ella, el universo de lo político. La autora insiste en el carácter *prima facie* periférico o marginal de la temática, objeto de un tratamiento discreto e inacabado, humilde en sus dimensiones, dentro del gran proyecto de elaborar una heterología pura. Como es sabido, la alteridad reviste, en Levinas, la figura principal del rostro y el esfuerzo especulativo se centra en construir una ética, de vocación metafísica, cuya instancia cardinal sea, justamente, la epifanía del Rostro del Otro. El propio filósofo subraya la inversión que ello supone del primado ontologista vigente en la tradición occidental: no a la ontología, doctrina del ser cuyas dos modalidades principales —Mismo y Totalidad— constituyen sendas expresiones de la clausura en la inmanencia (vale decir, del borrado de la alteridad), sino a la ética corresponde la dignidad de ser *philosophia proté*, filosofía primera. Pero en esa reivindicación o apología de la filosofía práctica, conscientemente enfrentada a la hegemonía de la ontología a lo largo de los siglos (“de Jonia a Jena”, como gustaba decir Franz Rosenzweig, y Levinas reitera), corresponde a la ética, que no a la filosofía política, ostentar el rango supremo. En esa medida, la teorización de lo político, donde la justicia ha de jugar el papel preponderante que le hemos asignado, sólo puede aspirar a una condición subsidiaria, de suplemento de lo ético. No obstante, el margen vuelve una y otra vez, con sintomática insistencia, al corazón de la propuesta heterológica, como si su cartografía nos devolviese un mapa inestable donde el centro (ético) y el borde (político), en lugar de mantener constantes sus posiciones respectivas y con ello reafirmar la jerarquía, fuesen proclives al desplazamiento y la contaminación.

Menassé lo destaca al analizar el propio léxico levinasiano: el término *justicia* experimenta allí una notable ambivalencia o polisemia (quizá, incluso, una irreductible equivocidad). Por un lado, *justicia* es uno de los nombres de la intersubjetividad ética, esencialmente disimétrica (el Mismo, Yo egoísta, deviene en ella

---

es, al menos, en lo que a su volumen textual respecta, discreto y parco (más aún, discontinuo y fragmentario). En modo alguno si lo enjuiciado es el valor intrínseco de la aportación de Menassé; suministra, sin sombra de duda, mucho más que un mero “matiz de comprensión”. Más bien, una valiosísima “matriz de comprensión” que brinda claves hermenéuticas preciosas para reconstruir una propuesta filosófica aquejada de incompletud y habitada por múltiples tensiones irresueltas: “El tema de la relación entre el orden político y el moral, de la relación entre ética y política e incluso entre la responsabilidad y la justicia del tercero (lo que sería central para este trabajo) constituye la parte más desdibujada —o digamos, la menos nítidamente elaborada y desarrollada en la obra de Levinas”.



servidor incondicional del prójimo), que se instaura entre el rostro y la subjetividad que acoge su mandato:

La justicia, tema central del discurso levinasiano, toma diversos sentidos en la medida en que se aplica a diferentes aspectos de la constitución ética de la subjetividad y de la significación. En primer término, la justicia es el movimiento preoriginario con el que el yo responde al otro, es decir, el movimiento de bondad fundamental, de atención al otro —“responsabilidad”, dice Levinas— que articula todo diálogo.

Ser justo equivaldría, entonces, a adoptar, a instancias de la alteridad que reclama incondicionalmente, la actitud del servidor que la socorre en su menesterosidad y su pobreza, en su dolor y su hambre, en su mortalidad y su finitud, mediante un ejercicio de responsabilidad exasperada. Y así es. Pero no es menos cierto que, en una acepción del término más acorde con la convencional, *justicia* designa también el trato recíproco que, en el espacio cívico de la *polis*, se instituye entre la comunidad de los iguales. Éstos son ciudadanos que se reconocen, mutuamente (es decir, en estricta simetría o reciprocidad), un conjunto de derechos y deberes en cuya perfecta correspondencia se cifra la igualdad que los define:

Pero la justicia es también el movimiento de límite y razón en el que la responsabilidad absoluta a la que nos conmina el otro se ve limitada por un Tercero. El Tercero es también un otro; es otro Otro, y así la sociedad en su conjunto. Frente a los reclamos de ese Tercero, la sujeción a la que nos obliga la relación cara a cara se interrumpe para dar lugar al equilibrio siempre precario en el que se mueve la dimensión de una justicia equitativa, una justicia para todos.

Mientras la intersubjetividad se constituye en forma dual (Mismo y Otro, Yo y rostro), su ley inexorable es la disimetría o la desigualdad. Pero en cuanto se abre paso la presencia de un tercero —“tres son multitud”, sentencia el dicho— el nexo intersubjetivo sufre una transformación sustancial, ante la imposibilidad de prestar servicio incondicional, absoluto, a más de un rostro (el Tercero nombra, en la reflexión levinasiana, la pluralidad indefinida de los hombres, el ámbito de los muchos del que vive todo ser comunitario). El absoluto ético debe dar paso a un régimen de equidad donde mi deber hacia el Otro (hacia los múltiples Otros) apenas puede desligarse de la obligación recíproca que él tiene hacia mí. El derecho del

prójimo se convierte en mi deber, es cierto; pero mi propio derecho también instituye su deber. El dúo ético se metamorfosea en ciudad, en comunidad —política, ya no estrictamente ética— de los iguales, en ciudadanía plural e igualitaria.

Sin que ese tránsito suponga la derogación o abolición política de la ética, constituye, al tiempo que su aparente interrupción, su natural prolongación. Y ahí reside todo lo intrincado de la propuesta filosófico-política del Lituano, analizada por Menassé con rigor y lucidez. Sería ingenuo pensar que la doble acepción levinasiana del vocablo *justicia* opera exclusivamente al nivel del significante, a manera de estilema o estrategia retórica; de ser así, bastaría proceder a una reforma léxica para que la tensión semántica se extinguiese, optando, por ejemplo, por denominar *bondad* a la relación ética con el rostro y reservar el vocablo *justicia* para la intersubjetividad ciudadana. No estamos ante un mero problema de forma expositiva, sino ante una tensión medular, inherente a la propuesta heterológica. Pues en Levinas opera una doble exigencia. Por un lado, promueve un orden ético —radicalmente no-ontológico— en cuyo seno el rostro instituye una forma de trascendencia respecto a cualquier instancia intramundana (como tal, expresión de la totalidad); pero, por otro, se encomienda a ese orden ético actuar como base trascendental o apriórica, por mucho que se enfatice su índole anárquica y extraña a la presencia, que permite recuperar el orden empírico de la política, ahora legitimado en tanto que producto de una fundación ético-metafísica. El segundo gesto no puede evitar, sin embargo, la aporía inherente a lo político, pues en el espacio cívico la consecución de la justicia se mezcla inexorablemente con la violencia inherente al ejercicio del dominio. De esa duplicidad trágica deriva el doble cometido asumido por la bondad ética: alentar una acción institucional encaminada a la realización de la justicia, pero también someter a crítica su deriva violenta y opresiva. Por presentar lo político una doble faz (vocación de justicia y poder abusivo), el momento ético ha de desdoblarse funcionalmente; suscita o inspira la construcción política de una sociedad justa, pero también denuncia la amenaza tiránica consustancial a la acción jurídico-institucional.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Estaríamos ante el trasunto filosófico de una escena bíblica cuyos protagonistas serían el profeta y el rey. Al sujeto profético, mediador entre la trascendencia y la institución, se encomienda tanto la proclamación del monarca (ceremonial de la unción) como su severa crítica cuando la ley jurídica o la acción de gobierno traicionan la Ley divina a la que debieran servir. Cfr. A. Sucasas, “Márgenes del Estado. Una lectura levinasiana de Samuel I”, en *Memoria de la*

En esa medida, destaca Menassé, lo político introduce en el discurso levinaiano una dimensión de complejidad y problematicidad ausentes en la tematización de lo ético. Innegable que del rostro proviene una exigencia hiperbólica que somete la subjetividad ética al infinito de la responsabilidad. Hipérbole, sí, pero unívoca; el propio carácter excesivo de una responsabilidad ilimitada evita toda ambigüedad. Acogiendo el imperativo del rostro, el yo se somete a una normatividad inequívoca: “En la responsabilidad, dirá Levinas, no hay problema. No hay problema porque no hay ponderación, hay solo el ‘ir-hacia’ de la aquiescencia que se entrega a aquel llamado”.

En cambio, la aparición del Tercero (y hay algo de engañoso en ese modo de expresión, pues sugiere que aquél llega después de que el rostro haya irrumpido; lo cierto es que “siempre estamos ya en relación con los demás, el tercero está presente desde el principio”)<sup>6</sup> inaugura un espacio práctico arduo donde la coexistencia de los iguales impone dar respuesta a los derechos de la multiplicidad en lugar de prestar servicio a un rostro único. ¿Cómo, ante demandas incompatibles, establecer las prioridades? ¿Cómo obrar con justicia cuando reconocer el derecho de éste inevitablemente implica hacer caso omiso del derecho de aquél? Ausentes de la relación ética con el rostro, el cálculo y la deliberación, también la incertidumbre de la decisión,<sup>7</sup> devienen ahora inevitables: “La justicia del tercero inaugura el verdadero problema de la justicia (dar a cada quién su parte, dice Aristóteles) y, en ese sentido, inaugura la problematicidad misma, pues limita la responsabilidad que nos ata de manera espontánea e ineluctable, a una responsabilidad más sutil y más compleja”.<sup>8</sup>

---

*Ley. Ensayos de pensamiento judío*, Barcelona, Riopiedras Ediciones, 2002, pp. 71-96. (Hay también edición argentina, de 2004, en Altamira; pp. 89-134.)

<sup>6</sup> Temporalidad paradójica, pues, si bien la analítica del rostro piensa el tiempo en tanto que *dia-cronía* irreductible al primado de la presencia, la mediación encomendada al Tercero reintroduce cierto imperativo de sincronización: “Aunque se plantean como dos momentos jerárquica y/o temporalmente distintos, en realidad la relación con el otro y con el tercero es sincrónica”.

<sup>7</sup> “La decisión debe producirse, es inescapable: la indecidibilidad está obligada a ceder ante la necesidad de la decisión y el veredicto, ya que la justicia se cancelaría a sí misma si quedara pasmada en su parálisis”.

<sup>8</sup> Como Menassé destaca, el designio de una política justa, abocado a comparar los incomparables y poner límites al infinito de la alteridad, inevitablemente se interna en un espacio erizado de dificultades; mientras que la escena ética insta una ley unívoca promulgada por una

Doble desafío determinar lo justo de un modo que, siendo compatible con el imperativo de bondad dimanado del rostro, resulte aplicable a la multiplicidad de ciudadanos; pero también evitar “el peligro de injusticia que acecha tras la voluntad de la justicia”. También en este ámbito se cumple la ley que vincula el acto de traducción a una traición respecto al original: una política justa debiera ser versión institucional —jurídico-estatal— del imperativo ético, pero no puede intentarlo sin correr el riesgo de traicionarlo en un espacio del que no pueden erradicarse fuerza ni coacción. La voluntad de justicia ha de correr el riesgo de la injusticia.

El equilibrio es difícil, siempre bajo la amenaza de una perversión despótica. De ahí la duplicidad del gesto levinasiano; por un lado, legitimación del Estado con base en la demanda de justicia que alienta en su seno; pero, por otro, condena del hecho estatal por cuanto permanentemente expuesto, si no entusiastamente comprometido con ella, a la tentación totalitaria. Adriana Menassé, cuya lectura se inscribe en la familia de las interpretaciones que privilegian el momento judío del texto levinasiano,<sup>9</sup> detecta con agudeza cómo la mediación entre los dos sentidos de la justicia es más intensa y fructífera en las lecturas talmúdicas que en los libros estrictamente filosóficos: adentrándose en las discusiones rabínicas, el filósofo afronta la tensión justicia/derecho tal como la Ley oral, abordando

---

singularidad absoluta, la acción política no puede sino asumir la necesidad de la transacción y el cálculo, de la generalidad conceptual y jurídica: “En este sentido, la relación entre ética y política, entre la justicia absoluta ordenada por la bondad y la justicia del tercero que establece un punto de partida para la objetividad y la comparación muestra ser ‘impensablemente’ sutil: la ley que establece un límite a la desmesura del rostro busca una bondad de segundo orden, busca el equilibrio de la justicia sin despegarse del llamado originario, pero sin eludir la ‘violencia’ que le permite establecer dichos límites”.

<sup>9</sup> El tesón con que Levinas reivindica la separación entre las dos vertientes de su producción (obra filosófica y escritos judíos, en particular la serie de lecturas talmúdicas) obedecería en menor medida a la heterogeneidad de esas prácticas reflexivas que a una estrategia intelectual, la de no perturbar con la palabra proveniente de Jerusalén el diálogo emprendido en Atenas. Consciente de ser a fin de cuentas un huésped en la casa filosófica, el pensador optaría por mantener su producción judía en la sombra, a la manera en que el meteco vela su identidad en la ciudad de acogida: “Aunque los vasos comunicantes entre los textos filosóficos y los textos ‘religiosos’ son múltiples y evidentes, la insistencia de Levinas en mantener separados estos universos intenta, me parece, guardar cierta ‘corrección’ en la casa de su anfitrión, el discurso al que traduce, el discurso de la filosofía”.

inquietudes de orden práctico, la plantea. Casi podría decirse que el programa enunciado, en su generalidad conceptual, por los escritos filosóficos —tematización de la doble justicia— sólo adquiere plena concreción en las consideraciones normativas de las interpretaciones talmúdicas.

¿Qué saldo conceptual arroja la indagación de lo filosófico-político en Levinas? El de una visión del hecho estatal al borde del estrabismo, pues el ámbito institucional del poder incluye, por igual, la mirada legitimadora (ley y gobierno como instrumentos al servicio de una exigencia de justicia cuya fuente está más acá de toda organización jurídico-estatal) y la condenatoria (una vez puesta en marcha, la máquina del poder no puede sino producir violencia, opresión e injusticia).

No conviene apresurarse a desacreditar ese riesgo de estrabismo en nombre de una “sana visión”, pues ésta, en el fondo, no haría sino adoptar una de dos unilateralidades posibles: aceptación descarnada de la violencia del poderoso a cargo de la *Realpolitik* o idealización del alma bella que, ciega ante los atropellos del Estado, se niega a reconocer en éste otra cosa que la plasmación práctica del ideal filosófico-político. A Levinas habrá que reconocerle, al menos, que su reflexión evita ambas unilateralidades o, si preferimos decirlo maliciosamente, oscila entre ellas.

En lugar de adoptar una actitud reprobadora, Menassé reconoce en la ambivalencia levinasiana un momento de lucidez respecto a la compleja y abisalmente problemática naturaleza del hecho político. De ahí que su discurso no se resigna a la constatación de una dificultad mayor; hace de ella el estímulo para proseguir, desde Levinas, pero más allá de la literalidad de su corpus, una indagación del sentido de la justicia que ni elude reconocer su perfil aporético ni renuncia a posibles instancias de mediación.

Nadie es más leal para con un pensamiento que quien prolonga, por cuenta propia, su inspiración fundamental. En ese sentido, Menassé ofrece una lectura ejemplar de Levinas. No conforme con desentrañar de manera paciente, rigurosa y eficaz la maraña de su reflexión filosófico-política, emprende una reflexión que, visitando otros parajes históricos e intelectuales, es fiel a lo esencial del proyecto del Lituano e intenta retomar sus cuestiones irresueltas. ¿Cómo imaginar una fidelidad mayor al legado de quien proclamó que la palabra filosófica obedece a un ritmo ternario (se dice para luego desdecirse y, en tercer lugar, decirse de

nuevo) del que el inacabamiento es nota fundamental? Así se constituye *Ley, otredad y sentido*; en la serie dicho-desdicho-vuelto a decir bebe su propuesta de pensamiento y escritura. Se impone, por tanto, considerar bajo qué supuestos trabaja y qué conclusiones principales alcanza esa revisión de la tematización levinasiana de lo político.

\* \* \*

Recapitulemos. *Ley, otredad y sentido* nace de un ejercicio de doble fidelidad, por una parte, a un corpus filosófico, el levinasiano, cuya propuesta heterológica incluye una reflexión, al tiempo fundacional y crítica, sobre el hecho político desde los supuestos de una ética del rostro. Pero, asimismo, a un problema, el dilema, antinomia o aporía resultantes del encuentro, ineludible pero abisalmente conflictivo, entre dos nociones fundamentales de la teoría política —justicia y derecho—. De Levinas habrá recibido Menassé un legado problemático, una herencia en forma de problema irresuelto, aunque agudamente planteado.

Se nos invita a transitar el ámbito institucional de lo jurídico-político como un escenario de tensiones acuciantes pero difícilmente resolubles; por un lado, la que se da entre la generalidad de la ley y la irreductible singularidad del caso, entre lo normativo y lo fáctico (vasta problemática de la aplicación de normas legales que constituye el horizonte cotidiano de la práctica judicial); pero, por otro y sobre todo, la que enfrenta el sistema institucional del derecho al ideal de justicia en que se inspira sin dejar de traicionarlo. Es esta última la que recorre el conjunto de la obra: “La oposición entre ley y justicia parece ser, entonces, el núcleo de la problematicidad del derecho: la justicia como lo otro de la ley, como aquello que excede a la ley en su infinitud y le da sentido. Por otro lado, el carácter impracticable de esa excedencia fuera de un código de conducta”.

Primer miembro de la antinomia, la acción estatal, expresión de la dominación, desemboca en la injusticia, a cuya perpetración colabora el propio ordenamiento legal. Inspirándose en el Benjamin de *Para una crítica de la violencia* —ensayo que Menassé califica de “memorable y oscuro trabajo”— y sus ecos en *Fuerza de ley* de Derrida, la autora denuncia la complicidad —sin duda no casual o circunstancial; diríase que cuasitrascendental— entre violencia y derecho: “La violencia constitutiva del Estado, si bien establece las bases de lo permitido para mantener la convivencia y la dignidad de la vida humana, se convierte también en instrumento y sostén de la injusticia”.



Pero su segundo miembro excluye la posibilidad de una justicia que, sin renunciar a su eficacia en la praxis social, se desentendiese de la institución jurídica. Con otras palabras: la contaminación legal de lo justo no puede evitarse mediante la estrategia purista que reivindicase una justicia extrajurídica. Tal posibilidad, de signo fundamentalista, apenas representaría un rodeo en el camino de la violencia. Incluso más temible en sus efectos, en ausencia de toda contención legal: “La justicia sin derecho puede ser reapropiada por la idolatría, por el asesinato y la crueldad que hacen de la justicia una impostura, un fundamentalismo asesino”.

Ni justicia sin ley, ni ley sin injusticia. De esa aporía deriva la naturaleza jánica del hecho estatal, simultáneamente requerido por la coacción inherente al hecho mismo de la ley y por el imperativo de justicia que, pese a todo, la inspira. Su configuración y su dinámica resultan de ese *double bind*, nunca ausente de las situaciones concretas, aunque por supuesto pueda variar mucho la aportación relativa de cada elemento de esa estructura bipolar. El espacio estatal se nutre del (des)encuentro entre dos normatividades, la del ideal de justicia y la jurídica; inextricablemente:

Es posible que el concepto, la entidad que difusamente entendemos por Estado —no sólo en lo que toca a su dimensión legal sino sobre todo política— esté atravesada por dos determinaciones contradictorias: una de ellas apuntaría el lugar donde se define la justicia (por ejemplo, el espacio democrático de la polis en sentido aristotélico), mientras la otra mira en el Estado el escenario de la infamia, el abuso de poder y la tiranía: el Estado como sistema ordenado y legitimado de opresión, a la manera de Marx.

Así las cosas, se vuelve imperativo establecer un “diálogo entre la raíz ética y la raíz tiránica del Estado”. Diálogo, naturalmente, hecho a la vez de mediación (en el fondo, el objetivo consiste en establecer una síntesis, equilibrada, entre la dimensión coercitiva inalienable del precepto jurídico y la demanda normativa de lo justo) y de confrontación (pues la fidelidad a la justicia ha de preservar un desig- nio crítico frente a la perpetración de la opresión). Pero diálogo al fin y al cabo.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> “El Estado desvinculado radicalmente de su exigencia ética es la pura barbarie de la opresión y de su ‘realismo egoísta’; desvinculado, en cambio, de su capacidad de dominio se volvería una entidad etérea, una pura fantasía idílica e inoperante”.

Al servicio de ese proyecto dialógico se dispone un ensanchamiento del campo referencial de la teoría, en modo alguno circunscrito al marco estricto de la filosofía política convencional. En primer término, y ante todo, la atención al universo jurídico y a su tematización reflexiva a cargo de la filosofía del derecho.<sup>11</sup> En esa línea, Menassé se ocupa ampliamente del debate que opone, secularmente, a iusnaturalistas y positivistas, o sea, a defensores de un derecho natural cuya máxima generalidad normativa expresaría las intuiciones fundamentales de la idea de justicia, pero sin proponer códigos concretos, y a partidarios de la legalidad con sanción estatal como única realidad jurídica. Pero también se interesa por experiencias históricas concretas donde, más acá de la sequedad abstracta de la ley, una colectividad mantiene el interfaz que liga la perspectiva estrictamente legal a lo mejor de los anhelos comunitarios. Sin por ello desatender el legado clásico, grecolatino, se presta una particular consideración a la experiencia judía, donde las irrenunciables raíces éticas de la Ley avivan el intercambio entre derecho y justicia. A este respecto, la casuística rabínica ofrece un paradigma de mediación, dado su constante empeño en confrontar la generalidad de la *mitswah* con la situación concreta a la que se aplica y la literalidad del mandamiento con el espíritu del que brotó.

No obstante, el interés por el campo jurídico y la historia no excluye la receptividad a otros ámbitos de experiencia; en particular, el literario. En la Antígona sofoclea o el Hamlet shakesperiano —aduce Menassé— pueden rastrearse con igual, si no superior, pregnancia que en códigos jurídicos o en textos filosóficos los dilemas y requerimientos de la justicia. Si al filósofo se le impone el deber de dialogar con el jurista, es también tarea suya conceder escucha receptiva a la palabra del poeta: “Pues quizá la literatura sea el espacio privilegiado, lenguaje de metáforas y símbolos, donde leemos los arcanos que oscuramente nos constituyen”. Un buen ejemplo de la aportación de la literatura a la heurística de la justicia lo ofrece la antítesis, glosada por Menassé, entre dos situaciones dramáticas, las del *Critón* y *Antígona*: mientras que el Sócrates platónico, renunciando a la oportunidad de evitar la injusta condena que le ofrece su amigo Critón, sacrifica su

<sup>11</sup> “El tema que presento me ha llevado de manera natural hacia cuestiones de filosofía del Derecho, y desde esa mirada intento desentrañar la pregunta por la relación entre ley y justicia; desde allí examino la manera en que la acción legal en sentido amplio *participa* de la trascendencia de la justicia”.



sentido de la justicia a la ley de la ciudad, Antígona, desafiando los dictados de Creonte, sigue el camino opuesto.

Pero *Ley, otredad y sentido* no sólo recurre a un pluralismo metodológico, sino que igualmente propone un cuerpo teórico novedoso desde el que abordarlo. Se inspira, esencialmente, en la concepción del derecho dinámico propugnado por el profesor Arthur J. Jacobson. Lo esencial de la apuesta radicaría en trascender la miopía de aquellos enfoques —legalistas, positivistas— que pretenden reducir la problemática de la justicia a su expresión codificada, ahondando, por el contrario, en los múltiples nexos que asocian el texto jurídico a la experiencia de un sujeto colectivo, en su constitución fáctica y, ante todo, en sus ideales y aspiraciones. Se antepone la voluntad de justicia comunitaria, de la que la ley es instrumento, a la vocación meramente sancionadora o punitiva del aparato institucional. Antipositivismo innegociable en Menassé: bajo la literalidad del precepto, descubrir y avivar el espíritu que lo instituyó. Pues la vivencia de la ley en modo alguno se resuelve en la obediencia ciega de un pueblo sumiso a los mandatos del soberano; incorpora, a título esencial, la discusión colectiva del precepto, su examen crítico:

Para que no sean ídolos, la gente tiene que administrar las reglas de otro modo: no en función de las sanciones decretadas vueltas intocables, sino abordándolas desde el horizonte de esa aspiración de dignidad o perfección compartida, es decir discutiéndolas y abriéndolas al espíritu que las conforma, adaptándolas a los fines que persigue. Los sistemas jurídicos dinámicos son sistemas abiertos a un mañana, de allí la importancia que tienen las discusiones casuísticas y las decisiones que sientan precedente.

Como si la justicia dinámica introdujese en el corazón de la ley vigente, y pese a todo necesaria, cierta dosis de mala conciencia. Imperativo supremo: quebrar la clausura del sistema jurídico en su inmanencia, abrir permanentemente cauces al diálogo entre el enunciado legal y la experiencia comunitaria. En esa medida, el derecho dinámico parece ahondar en el imperativo de democratización del cuerpo político, incluso más allá de su configuración estatal. Menassé invita a pensar un sujeto político que no es soberano detentador del poder ni súbdito a él sometido, sino *communitas* cuya acción busca lo justo más allá de la ley y su corre-

lato institucional, una forma original de prolongar la convicción levinasiana de que el Estado no puede agotar, por sí solo, el ámbito de la acción pública, y de que, por ende, un Estado que aspire a la justicia debe reconocer instancias extrínsecas que denuncien sus prácticas injustas.

De la experiencia judía Adriana Menassé extrae incitaciones decisivas para desarrollar una idea dinámica de lo jurídico-estatal que permita suturar, si no curar definitivamente, la desgarradora escisión entre justicia y derecho. Proviene de un cuádruple dominio: prescriptivo, hermenéutico, teológico y mesiánico. En primer término, la experiencia judía de la Ley, monográficamente abordada en el apartado “La ley mosaica como ejemplo de jurisprudencia dinámica”. La autora somete a revisión crítica una acusación omnipresente en el imaginario antisemita de raíz cristiana: la del legalismo hebreo, presunta expresión de un pueblo que, ateniéndose rigoristamente al imperio omnímodo de la letra del mandamiento, se desentiende de su espíritu. La discusión rabínica impugna lo caricaturesco de esa imagen estereotipada, ofreciendo, por el contrario, abundantes evidencias de la voluntad de rescatar en la literalidad del enunciado legal la voluntad del legislador y del designio de adaptar, con actitud flexible, lo legalmente exigido a las circunstancias concretas de la acción.

Si se quiere entender la Ley, la *Torah* bíblica, resulta imprescindible restituírle su *Sitz im Leben*, su inscripción en una experiencia comunitaria donde, en diálogo consigo mismo y con Dios, Israel configura las líneas maestras de su existencia, para realizar la dignidad de lo humano en sus valores primordiales (paz, amor, justicia). No se trata de oponer a un imaginario falaz, el del antisemitismo, otro que también lo sea (por idealizador), aunque de signo contrario. El judaísmo bíblico y, sobre todo, rabínico sin duda, no fue ajeno a las tentaciones de una conciencia legalista, que hipertrofia el respeto obsesivo a la prescripción literal, pero no es menos cierto que supo contrapesar la idolatría de la prescripción con un espíritu crítico de relectura. Es esa polaridad dialéctica lo que justifica presentar a Israel como paradigma o modelo del derecho dinámico.

El trato con la Ley, sin merma del indiscutible prestigio que le otorga su genealogía celeste es de naturaleza hermenéutica y, en consecuencia, la vida del mandamiento, lejos de reducirse a la transmisión escrupulosamente fiel de su literalidad, no puede separarse de su permanente reactualización en la palabra del intérprete. Levinas ha sabido destacar, en sus lecturas talmúdicas, ese axioma rabínico del

comentario del comentario, del que la tríada dicho-desdicho-vuelto a decir no es sino trasunto filosófico. Menassé, por su parte, homenajea el espíritu talmúdico —y su vigencia en Levinas— al devolver las *mitswot* a un intercambio dialógico entre la horizontalidad de la palabra humana (la del rabbi comentador del versículo) y la verticalidad del habla divina: “Las proposiciones no se limitan a las diez proposiciones escritas por Yahvé sino a todas las que podamos ‘escribir’ nosotros en conversación continua con ‘el más Alto’ en afán de ‘imitar a Dios’ o ‘caminar en Su lado’ (cfr. Miqueas 6:8)”. Incluso propone, en tercer lugar, una variación teológica sobre la tensión entre clausura legalista y apertura interpretativa.

Es bien conocida la importancia, en la tradición judía, de la temática del nombre y, muy en particular, de los Nombres divinos. La autora lleva a cabo una incursión en ese terreno teosófico a partir del binomio Elohim/YHWH. Elohim sería la divinidad cosmogónica que, en su acción creadora, dota al universo de una ley definitiva, inquebrantable, que hace del estatuto óntico del mundo realidad inmodificable. YHWH, en cambio, representaría la divinidad como interlocutor del hombre (Moisés), inscribiendo en esa trama dialógica un proyecto salvífico a cuya consecución se subordinarían las prescripciones legales. En consecuencia, la absolutización de lo legal en la primera perspectiva (Elohim) encontraría su contrapeso en el primado relacional (hombre y divinidad, Moisés y YHWH, son, ambos, *partenaires* de un proceso redentor tan abierto como la propia historia) de la segunda. Más aún, la imagen de una deidad vengativa y punitiva, unilateralmente justiciera, entraría en juego dialéctico con la vivencia de un Dios compasivo, que sabe suavizar el rigor de la sanción mediante un espíritu compasivo y clemente:

El Dios de la justicia implacable no es el Dios de Israel. Elohim como creador inscribe su ley entre las leyes del mundo, pero Yahvé suaviza, si bien no suspende el juicio; negocia con los seres y las sociedades humanas, colabora con ellos para que en dichas sociedades sea posible equilibrar el juicio y la misericordia, para que los veredictos de la ley no sean sólo expresión de una violencia ineluctable sino de su misericordia y su autoridad legítima.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Dos observaciones. En primer lugar, la conveniencia de conectar esa tensión teológica con la experiencia histórica de Israel (y, más allá de ella, sugiere Menassé, de lo humano *tout court*): “El juego y la tensión que se establece entre el orden humano de dicha ‘naturaleza’ (o leyes necesarias, o ‘destino’) y el campo abierto por la libertad del juicio de la voluntad, es lo que hemos ana-

Pero quizá sea un cuarto elemento de la experiencia judía el que con mayor intensidad alienta la vindicación de una justicia dinámica. En su aislamiento como enunciado, el precepto legal parece ajeno al tiempo; la “fuerza de ley” reclama intemporalidad y, por ende, indiferencia hacia la historia. Tal pretensión traiciona la insuficiencia de lo jurídico-político, pues el compromiso con la justicia lo es con la expectativa de su cumplimiento futuro:

La creación no está completa; necesita la colaboración de los seres humanos para hacer del mundo un mundo de justicia. Solo en la medida en que las leyes sean puestas en juego (es decir, aplicadas) como orientaciones de la justicia y no como imposiciones avaladas por amenazas, serán plenamente leyes (palabras) y no ídolos; solo así se vuelven instrumentos de humanización, tarea realizada entre seres humanos de acuerdo al mandato de elevación social, intelectual y moral que ordena y estructura el sentido.

No otra es la convicción que articula la idea mesiánica en el judaísmo, el cual sería, en ese sentido, la expresión más acabada de un deseo inherente al ideal de justicia que subyace a cualquier ordenamiento legal. La espera mesiánica, en tanto que

---

lizado bajo la figura del desdoblamiento del Nombre, la oposición entre Elohim y Yahvé. Tal vez en esta tensión se cifre el drama y la grandeza de lo humano”. En efecto, el doble requerimiento de reconocer la intrínseca bondad del mundo en tanto que producto de la creación divina (el Génesis insiste en ello al reiterar la satisfacción con que concluye cada una de las etapas cosmogónicas) y, a la par, mantener una aguda conciencia de que está mal hecho y en consecuencia necesitado de redención (quizá ningún otro elemento sea tan definitorio de la condición judía) constituye la inscripción antropológica de lo que teológicamente expresa el binomio Elohim/YHWH. La irresuelta disputa entre devoción por la Torah y anhelo de renovación del mundo vertebrada el espíritu del judaísmo, donde coexisten un alma rabínica y otra apocalíptica. Pero esa querrela no puede saldarse con la anulación de uno de sus factores. Segunda observación, de naturaleza crítica: si la balanza se orienta en exceso hacia el polo apocalíptico, se corre el riesgo de reactivar la tentación gnóstica, que en alguna de sus figuras más osadas, así la marcionita, condena a la divinidad creadora (el Elohim genesiaco, Dios de la Ley, como aciago demiurgo, responsable de un universo identificado con el Mal) en nombre de una contra-deidad buena y redentora; ese antinomismo vehicula estereotipos hondamente antisemitas. En modo alguno sugerimos, sin embargo, que Menassé incurra en esa deriva gnóstica, dado que, si bien su tratamiento de la justicia despierta inequívocas simpatías por el atributo teológico de la misericordia, en ningún momento renuncia a la polaridad Elohim/YHWH. Conviene, con todo, no bajar la guardia con respecto a ese peligro: la lección de Scholem mantiene plenamente su vigencia.

conciencia irreductible del aún no de la promesa, pone límites al primado de la facticidad; obliga, dicho de otro modo, a una apertura al futuro que relativiza el valor de lo que mundo e historia ya son. Tal sería el núcleo mesiánico operante en la ley, judía o gentil. Su tematización contiene algunas de las mejores páginas de la obra. De manera harto sugerente, Menassé revisita varios de los momentos más decisivos de la reflexión contemporánea sobre el mesianismo conectando dichas propuestas con las tres dimensiones del tiempo: “Si Benjamin mira hacia el pasado y Arendt a la promesa del mundo ‘por venir’, Levinas, reinterpretando el ánimo de Rosenzweig quiere ver en lo mesiánico el tiempo del presente: un tiempo ‘redimido’ —cumplido en su sentido plenamente humano (santo)— a través de la acción ética”.<sup>13</sup>

¿Cuál es el *telos* más profundo de la fe mesiánica que constituye el núcleo fundante de la experiencia de lo justo? La autora sugiere que una escatología de la paz, como si sólo un término hebreo, *Shalom*, estuviese en condiciones de resolver el enigma que, en su aurora griega, nombró la palabra *Diké*. Pacifismo metapolítico que trasciende ampliamente el mero armisticio o cesación temporal de la violencia, que apunta a una plena pacificación de la existencia: “La justicia, que es también justeza, balance y armonía, promete un orden de paz, una paz que no es suspensión de la guerra, sino que prefigura la bienaventuranza, el orden amoroso del mundo”.<sup>14</sup>

13 Confluencia de la “débil fuerza mesiánica” (Benjamin) y el “poco de humanidad que adorna la tierra” (Levinas) con que la espera del Mesías se reafirma, pese a todo, en la barbarie del siglo: “Una promesa de justicia que es compromiso y apuesta por la mejor parte de la empresa humana; por esa parte (pequeña acaso, y empequeñecida siempre más hasta la repugnancia por nuestras representaciones colectivas) en la que un ser herido por la trascendencia, aspira al Bien. Es éste sin duda el núcleo del horizonte mesiánico”. Sólo entendería plenamente la ley quien fuese capaz de captar, latente o agazapada entre sus formulaciones jurídicas, “la promesa de un mundo de amistad, equilibrio y armonía”. Adriana Menassé deja bien claro que ese hermeneuta es “un ser herido por la trascendencia”. La debilidad de lo mesiánico difícilmente tolera la idea levinasiana de un Estado de David (que, en oposición al Estado de César, lograría neutralizar la tensión entre justicia y Derecho) identificado con el moderno Estado de Israel.

14 En ese punto nodal de todo el discurso reencontramos la intuición levinasiana: “En el pensamiento de Levinas, tanto como en los textos que le sirven de fuentes, la justicia toda, tanto en su aspecto de ‘misericordia’, escucha y respuesta al llamado que proviene de la expresión del rostro, como en su aspecto de límite y juicio entre partes en conflicto, está abocada a la paz. [...] La justicia, entereza que imprime dirección a nuestros actos, es el metavalor que le infunde sentido a la existencia en la medida en que está a su vez referida a la paz”. No se trata de una ex-

Así, la meditación sobre lo justo culmina en una lectura renovada del *ordo amoris* como última palabra de lo humano en tanto que ideal y tarea. En la base del planteamiento de Menassé parece operar una intuición que opone lo humano como facticidad o empiria, cuyo estudio corresponde a las ciencias sociales, a una dimensión antropológica que, allende lo dado, consiste en el anhelo de genuina humanización. Se confunde, en su esencial inacabamiento, con el designio de justicia. De suerte tal que la reflexión filosófico-política apunta a una antropología fundamental, fiel en ello al compromiso mesiánico (donde la tensión entre particularismo y universalidad, consustancial al genio judío, alcanza su expresión más aguda).<sup>15</sup> Una tematización de la justicia, de inspiración ampliamente judía, desemboca en una invitación a repensar el ser de la especie, desde la justicia. *Autrement dit*: *justicia* es el nombre de la instancia trascendental que constituye la humanidad del hombre, definitoria de “una sociabilidad arrojada sobre el compromiso y la apuesta por las mejores posibilidades de lo humano”. Allí donde se yergue el *homo loquens* (o, en versión lírica de Octavio Paz, el *mono gramático*) opera ya el sentido de la justicia, pues su semántica condensa aquello cuyo pleno despliegue viene dado por la proliferación, inagotable, de la palabra humana.<sup>16</sup>

ALBERTO SUCASAS

clusiva levinasiana. La obra póstuma de Hermann Cohen, verdadero Génesis del pensamiento judío contemporáneo, concluye con un capítulo titulado “La paz”. Éstas son las últimas palabras del *opus magnum* coheniano: “La paz es el emblema de la eternidad e igualmente la consigna de la vida humana, tanto en su comportamiento individual como también en la eternidad de su misión histórica. Esta eternidad histórica es la consumación de la paz, misión de la humanidad mesiánica” (en H. Cohen, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, trad. de J. A. Ancona Quiroz y presentación de Reyes Mate, Barcelona, Rubí, Anthropos, 2004, p. 357).

<sup>15</sup> La más aguda, pero no, ni mucho menos, la única. A la tradición judía no le resultan extraños los supuestos del iusnaturalismo (*cf.* “Las leyes noájidas como derecho natural”).

<sup>16</sup> Ese giro ético-político de la teoría trascendental del lenguaje acoge una inspiración levinasiana: “El deseo de justicia, el deseo del Otro estaría ya en la base del lenguaje en tanto momento instituyente y expresión de humanidad”. Es oportuno recordarlo: para Levinas, el momento ético de la relación intersubjetiva funda el orden epistémico del saber y su instrumento principal, el lenguaje; la objetividad nace de la intersubjetividad que efectúa el tránsito de la posesión egoísta —en ella el objeto es definitivamente mío, mi posesión o propiedad— al mundo compartido que solo la interlocución hace posible (nombrar algo, enunciarlo, equivale a sustraerlo del régimen de propiedad vigente en el Mismo).



## PRESENTACIÓN DE LA AUTORA

Cuando empecé a leer la obra de Emmanuel Levinas sentí que me enfrentaba no tanto a un pozo de respuestas, sino al fuego incandescente de la interrogación por la condición y el sentido de lo humano. Si se había inscrito a Levinas en la tradición posmoderna, era sin duda por el cuestionamiento de la razón como soporte último de nuestra dignidad y vocación ética. Frente a Kant y el pensamiento de la modernidad, Levinas recuperaba las fuentes de la tradición monoteísta, pero a diferencia de otros, no las esgrimía como aval para una filosofía teísta o dogmática, sino para entrever otra manera de plantear las preguntas que curvan el espacio discursivo, otra manera de entender los hilos de una subjetividad que ya no pregunta por sí misma, sino por el otro.

Frente a la pregunta por la esencia que ha marcado el pensamiento de raíz griega, Levinas descubre la alteridad radical de cada ser humano manifiesta en la expresión de su rostro. Cada ser humano es único, específico, irrepetible y, por lo tanto, no puede ser integrado o disuelto en una totalidad sin nombres propios, sea ésta el Uno, el Ser o el Espíritu. Dicha alteridad (la calidad de Otro respecto al Uno, de singular respecto al Todo) escapa a cualquier intento de aprehensión que lo clausure o lo subsuma, pues apunta a una apertura constitutiva en la que el yo se articula primeramente como respuesta.

Cada ser humano lleva, cual sello de su unicidad, la marca de su propia muerte: vulnerabilidad sin fingimiento, fractura inocultable que sin proponérselo disloca la tranquilidad desapegada del sí mismo; cada rostro nos conmina a la escucha, al abrigo. El Otro se dirige a mí, me habla en primera persona. “No me mates” es la palabra anterior a toda palabra, dice Levinas. Pues no es todavía una palabra sino aquello que la hace posible; es el impacto de un deslumbramiento, el despliegue de su ineludible desamparo. Tal impacto, momento revelatorio en que la vulnerabilidad se manifiesta como exhorto y como pasmo, no constituye la súplica de un menesteroso; es una prohibición anterior a cualquier origen, el mandato de la ética. “Heme aquí” constituye la formulación bíblica de esa primera palabra. Y esa respuesta abre el orden del lenguaje, hace fluir el soporte de confianza y buena fe sobre el que se tiende el conjunto de nuestros intercambios. Ésta es, sin duda, la propuesta radical de Levinas. No es solamente la introduc-

ción en el discurso filosófico del vocabulario bíblico lo que le otorga su carácter distintivo, sino ante todo la aseveración de que no es la pregunta por el ser del mundo y por la verdad de los juicios lo que constituye la pregunta fundamental de la filosofía, sino que el momento ético radical del cara a cara inaugura el lenguaje como fuente de amor. El lenguaje se constituye como respuesta al prójimo. O como dice el propio Levinas, la ética muestra ser filosofía primera.

Resulta patente el poder del planteamiento levinasiano. Levinas introduce, en una instancia de segundo nivel —como tendremos oportunidad de desarrollar en este trabajo— la idea de un límite a la responsabilidad que nos impone ese otro que es mi prójimo. Este límite o, más bien, esta interrupción de la responsabilidad la llama nuestro autor “justicia del Tercero”. El Tercero interrumpe la responsabilidad absoluta que tengo hacia el Otro y abre el lenguaje a la objetividad y al juicio. La justicia propiamente dicha sería un momento “segundo” respecto a la respuesta inmediata (respuesta de acogimiento y caridad), al que nos arroja la presencia de aquel a quien me debo. Así, la justicia entendida como objetividad y juicio constituiría la irrupción de lo problemático: frente a una responsabilidad que incondicionalmente dice “heme aquí”, el Tercero obliga a tomar en cuenta los distintos llamados y los distintos reclamos. La justicia se conforma entonces como una instancia dividida, por así decirlo, mientras una cara se realiza como fraternidad y misericordia, la otra lleva a la objetividad, al juicio y a la política.

Tal vez el esfuerzo de este trabajo ha consistido en presentar el lugar de la justicia dentro del gran marco de pensamiento de la alteridad y específicamente de la propuesta levinasiana. Hemos revisado la cuestión de la justicia en sus dos aspectos o dimensiones para sugerir que ambos aspectos, y sobre todo la justicia del tercero, hace del lenguaje un orden de significación. A diferencia de la forma en que por lo general se lee la obra de este pensador, no sería solamente la justicia, entendida como responsabilidad (como respuesta al llamado), la que hace brotar la intuición esencial de la inteligibilidad del mundo, sino que la compleja justicia del tercero “sabiduría del amor” ancla e inaugura el sentido. El mundo se abre al significado como inscripción en la justicia; es la apuesta continua por un orden justo la que sostiene la confianza entre los seres humanos. El Otro habla, nosotros respondemos, pero su palabra se inscribe en el mundo como Ley, mandato de enaltecimiento moral, soporte de la amistad, de la belleza y el agradecimiento más básico.



Mucho del trabajo que aquí presentamos, por lo tanto, versa sobre la dimensión problemática de la justicia. A la intuición primaria del sentido se le enfrentan los vericuetos de la ponderación. “El mundo se sostiene sobre las alas de un hada”, dice Scott Fitzgerald en otro registro. Pero el aleteo de dichas alas qué es sino la precaria confianza que depositamos en la estructura signifiante del universo — de nuestro universo—. Hoy sabemos, sin duda (aunque, ¿no lo sabíamos desde siempre?), que un piso tal no resulta demasiado estable; tal vez hoy, como nunca antes, sabemos que no hay límite al colapso que amenaza permanentemente ese aleteo: sabemos con certeza que nunca estaremos a salvo. Hoy es imposible pensar al margen de las enseñanzas terribles que nos trajo el siglo xx, y estamos obligados a considerar con seriedad su legado. Sin embargo, cierta confianza primaria, cierta confianza pequeña que se despliega en nuestros encuentros diarios sin la cual serían impensables el gozo y la amistad, renace, terca, en la determinación casi teológica, siempre precaria, de sostener con nuestra vida los quebrados fragmentos del espíritu que ennoblecen la existencia.

Exploramos, pues, la dimensión problemática de la justicia en la obra levinasiana, e incursionamos, inevitablemente, en temas de filosofía del derecho que pudieran echar luz sobre aquella exigencia fundamental. Si la justicia es el soporte de nuestro continuo esfuerzo de humanización, y éste se desarrolla en el más ambiguo y peligroso de los terrenos, ¿cómo orientarnos? Cómo encaminar nuestros empeños en el campo minado de la justicia se convierte en la pregunta obligada de toda reflexión que se proponga pensar las posibilidades edificantes de nuestra circunstancia. El ámbito del derecho, o más específicamente, la reflexión en torno a la ley, ocurre en el marco de las cuestiones que amenazan la justicia desde dentro; es la interrogación sobre el cómo de la justicia, la búsqueda de lo que puede orientar la razón humana en el laberinto de los acontecimientos.

No todo acto de justicia es un acto de imposición, como ha señalado Levinas, y como hemos tratado de mostrar a partir de las reflexiones de Arthur Jacobson y otros. La mayor parte de los actos de justicia son límites autoimpuestos a partir de la comprensión de lo que oscuramente reconocemos como un hombre o una mujer cabales. Cada uno de estos actos restituye o sostiene el trazo en el que podemos leer la vida humana como vida amorosa; vida abierta a la alegría, anclada en la responsabilidad que hace posible nuestros vínculos. En ellos arraiga esa ciega adhesión, esa resistencia tenaz por la esperanza de que,

a pesar del continuo vendaval que sopla en contra, la fuerza que nos une a la justicia prevalecerá contra lo inhumano.

En las páginas finales de nuestra investigación, aunque de manera breve, hemos querido tocar este aspecto de la justicia, su prolongación espiritual. En ella la justicia presiente su cumplimiento en tanto que se anuda a una dimensión escatológica, a una destinación ética. Pero la Ley evita que su vocación arda en un celo asesino; la ponderación que guía a la justicia está sujeta por la amistad y la paz como sus puntos de partida y objetos de su aspiración. El ser humano se atiene a la ley, no a una ley positiva como tal, ni a un código religioso específico, sino a aquellas consideraciones que le permiten sostener en cada caso la ternura, la confianza y la gratitud en un mundo que compartimos con los demás.

Quisiéramos pensar que el trabajo que presentamos constituye, en primer lugar, un buen acercamiento a las fecundas intuiciones de Emmanuel Levinas. Si el primer contacto con la justicia está dado por la revelación del rostro y su demanda de amistad, nuestra investigación insiste en la faceta problemática de la justicia tal como hemos podido rastrearla en la propia obra del autor. La intención que la anima, sin embargo, no es el de un estudio especializado o erudito, sino la de explorar alternativas capaces de enriquecer nuestra comprensión del complejo problema que es la justicia en nuestro hacer cotidiano. Hemos incurrido en temas de filosofía del derecho y, en particular, indagado en torno a sistemas legales que rompen la relación unívoca entre prohibiciones y sanciones, propia del derecho positivo, pero también en la manera en que solemos pensar los sistemas legales tanto fuera como dentro de la filosofía.

Tenemos por altamente sugerentes las propuestas de Arthur Jacobson, a quien hemos seguido en mucho de esta aventura por el universo de la ley. Tratándose de una investigación de frontera, consideramos que más que llegar a un puerto de destino, estas páginas ofrecen nuevos punto de partida y abren las rutas hacia futuras investigaciones. El problema de la justicia en nuestra vida social, vista desde esta rica perspectiva levinasiana, puede entonces comenzar a perder su generalidad e imprecisión para traducirse en perspectivas conceptuales y prácticas fecundas para que la justicia entre nosotros sea algo más que palabras huera. Las aproximaciones que adelantamos buscan pensar las invitaciones y límites que establece la legalidad desde ángulos que consideramos novedosos y fructíferos.

Finalmente, el viento que atraviesa y da unidad a los planteamientos aquí vertidos, apunta a la proposición de que la justicia (tanto en su dimensión de mandato como de anhelo) constituye el centro de gravitación que posibilita al mundo como orden significativo. Sostener la justicia sería, de este modo, el movimiento humanizador por excelencia, la tarea en la que estamos comprometidos en nuestros actos cotidianos y en nuestras relaciones; sostener la justicia a través de una vida vivida con entereza, y de actos que no eluden el razonamiento y el diálogo, el cuidado, la escucha, la ponderación y la misericordia, pues como dice el mismo Levinas, toda idea noble está amenazada por su propio estalinismo. Si la humanidad no es una cosa dada y acabada sino un esfuerzo permanente y una atención en movimiento, la participación de cada uno en la tarea de la justicia (es decir de la paz, la equidad y el significado) es la fuerza que le confiere a la vida humana su valor y propósito a nuestros desvelos y afanes.



## INTRODUCCIÓN

Pensar la justicia ha sido la tarea más constante de la filosofía desde su nacimiento en la Grecia clásica. Esfuerzos innumerables nos han ofrecido el producto de sus exploraciones desde todos los rincones del pensamiento. Si la pregunta sigue vigente hoy como en los tiempos de Platón y de Aristóteles, podemos asumir que ninguna respuesta es capaz de agotar la interpelación que nos plantea; preguntar por la justicia sería, en algún sentido, preguntar por la propia humanidad del ser humano. La justicia, quisiéramos apuntar, organiza la significación y abre el espacio en el que se tiende el sentido. Por esta razón es acaso inagotable, pero ciertamente nunca inútil. Volver a la pregunta por la justicia es volver, una y otra vez, a interrogar por el sentido de nuestra aventura genérica, por los ejes que articulan nuestra condición.

La investigación que nos convoca parte del marco de pensamiento abierto por Emmanuel Levinas, pues en él, más que en cualquier otro filósofo contemporáneo, la justicia —y la ética en su conjunto— se convierte en el centro de la comprensión que tenemos del orden en el que se despliegan nuestros intercambios. Como sabemos, el núcleo del pensamiento de este autor de Lituania consiste en poner en entredicho la primacía de la razón especulativa, para plantear que la ética, la responsabilidad ética hacia el otro, sostiene el vínculo social que habitamos y nos habita. No sería ya la pregunta por la esencia en tanto pensamiento del Ser, sino la ética la que se revela como filosofía primera. El empeño filosófico levinasiano parece concentrarse en esta inversión fundamental, en este giro ético que permite replantear no sólo nuestra manera de entender el lenguaje y el horizonte sobre el que se despliega, sino que constata en dicho horizonte una apertura y una tarea. Levinas reintroduce la trascendencia en el pensamiento filosófico, pero no es una trascendencia que finca un conocimiento, sino un deber y una donación.

La justicia, tema central del discurso levinasiano, toma diversos sentidos en la medida en que se aplica a diferentes aspectos de la constitución ética de la subjetividad y de la significación. En primer término, la justicia es el movimiento preoriginario con el que el yo responde al otro, es decir, el movimiento de bondad fundamental, de atención al otro —“responsabilidad”, dice Levinas— que

articula todo diálogo. “Justicia” la llama, en tanto que dicha responsabilidad permite que la trama delicada de la vida humana revele su sentido. Pero la justicia es también el movimiento de límite y razón en el que la responsabilidad absoluta a la que nos conmina el otro se ve limitada por un Tercero. El Tercero es también un otro; es otro Otro, y así la sociedad en su conjunto. Frente a los reclamos de ese Tercero, la sujeción a la que nos obliga la relación cara a cara se interrumpe para dar lugar al equilibrio siempre precario en el que se mueve la dimensión de una justicia equitativa, una justicia para todos. Abundaremos e intentaremos clarificar estas cuestiones a lo largo del trabajo.

El estudio que aquí presento se aproxima al tema de la justicia partiendo de esta doble acepción del término y, por mi parte, con un triple propósito: en primera instancia, con el objeto de entender los puntos de encuentro o entrecruzamiento entre estos dos significados de la justicia; en un segundo momento, con el de investigar de manera más puntual el aspecto que atañe a la problemática justicia del Tercero. Nos parece que el hecho de que Levinas se refiera a ambos “movimientos” con el término “justicia” descubre una intención y una mirada que no se nos puede escapar: uno y otro son momentos de ese aliento universal en que el mundo se articula como orden signifiante, y por lo tanto, como confianza, sentido e inteligibilidad. La justicia en tanto responsabilidad infinita o absoluta alude a la benevolencia fundamental que acontece como respuesta a la presencia de nuestro prójimo, y que aparece cristalizada en fórmula bíblica “heme aquí”. No hay en dicha respuesta “an-árkica” (anterior a un principio o a un *arjé*) la separación que encontramos en Kant entre inclinación y razón. La responsabilidad frente al otro —vocación o respuesta inmediata— no excluye la racionalidad, si bien ningún principio racional puede dar cuenta de ella. Así, la respuesta-bondad-justicia que Levinas llama “responsabilidad” constituye el soporte del enaltecimiento moral, del encuentro con la “Altura” o trascendencia del otro ser humano, que testifica, con hechos de bondad, la certeza de una vida humanizada.

Pero el sentido general de la investigación que ponemos a consideración del lector se refiere a la posibilidad de pensar una instancia de mediación, un espacio de tránsito entre la justicia absoluta que nos ata al Otro, y la ley positiva encarnada en el Estado. ¿Existe la posibilidad de pensar una justicia que no sea violencia organizada y que al mismo tiempo se inscriba en el orden de la sociabilidad? ¿Es posible

apostar por ciertas formas de la justicia en nuestra vida pública, o es ésta una interrupción de aquel movimiento primario y, en cierto sentido, su propia negación? Son estas preguntas las que movilizan la reflexión, una reflexión que dirige su mirada hacia lo social y lo político; con todo, la demanda radical que anima dicha interrogación la obliga a extender su búsqueda hacia el trazo en que se lee un destino colectivo. Sabemos que para Levinas la relación ética con el otro concentra en sí toda verdadera religiosidad y, lejos de cualquier indicio predicador, mantiene alejada de su filosofía toda sugerencia escatológica. Nosotros hemos reintroducido someramente esta dimensión al final de nuestro escrito, pues nos parece que la justicia levinasiana cumple su más alto objetivo como destinación moral, como la destinación ética inherente a la vida del espíritu.

En cualquier caso, pensar el problema de la justicia desde estas coordenadas nos parece una tarea urgente. Si las expectativas que la modernidad puso en la razón se vieron cuestionadas o negadas por una posmodernidad escéptica y deconstructiva, los términos de tal controversia siguen gravitando en torno al fundamento del saber. La obra de Emmanuel Levinas cuestiona la tradición metafísica clásica y la ontología, para plantear que la dimensión constitutiva del orden humano es su encuentro con el Otro. El Otro parece ser el gran ausente de la filosofía especulativa de Occidente. En el discurso levinasiano, el Otro se refiere a aquel que está frente a nosotros con la marca de su mortalidad —de su fragilidad— inscrita en la cara. Y es también el mandato que desde el pasmo que ejerce sobre nuestro ánimo su fragilidad y su desprotección, nos ordena amarlo o respetarlo. La ética descentra el pensamiento especulativo para recibir, de tal fractura despojada, un mandato anterior a toda interrogación. No somos “seres para-la-muerte”, dice Levinas, contra Heidegger, sino “para-los-que-vienen-después-de-mi-muerte”; “somos para el otro”. Con estas fórmulas el autor destaca el nudo de su proyecto. “Somos” de cara a ese Otro cuya presencia alumbra nuestra subjetividad. La ética es ella misma la apertura a la trascendencia de la bondad; ella misma, la trama del proyecto humano y su significado.

El tema de esta justicia del Tercero, entonces, nos adentra en los laberintos de la realidad contradictoria. ¿Cómo hacer justicia?, ¿cuáles reclamos atender primero? La justicia del tercero rompe la clausura del encuentro fraternal para lanzarlo a la problematicidad constitutiva de la vida en sociedad; inserta en el apretado vínculo del uno frente al otro, la vara fría de la objetividad. La presencia

del tercero introduce la razón y la medida en el centro de la sujeción; marca, aun sin proponérselo, límites a la solicitud infinita del Otro, y así “me libera”: libera al sujeto pues sólo frente a la “triangulación” que provoca Tercero, el yo encuentra un lugar también para sí. “Sabiduría del amor”, llama Levinas a esta justicia del tercero. El Tercero, signo de la razón en el núcleo del amor, inscribe la bondad en el universo colectivo; o dicho de otra manera, introduce la ley en la benevolencia. Cómo hemos de entender esta ley y su posterior relación con el Estado es algo que habremos de discutir más ampliamente. En cualquier caso, el tema de esta justicia problemática, de la justicia como interrogación permanente en la vida de las sociedades, ha sido mucho menos estudiada que la dimensión netamente ética de la obra de este autor; el tema del Tercero lanza al pensamiento a la dimensión del derecho y la política.

No es mi intención inscribir este trabajo en el conjunto de los estudios intraacadémicos en torno a la obra del autor de Lituania, aunque quisiera pensar que el tema que se discute puede echar luz sobre algunas cuestiones que hasta el momento han quedado relegadas. La revelación del rostro ancla la ética: remite la tolvenera del escepticismo moral a esa fractura radical que es fuente de grandeza y sufrimiento. La revelación del Otro es la revelación de su desamparo pero, al mismo tiempo, de la exigencia que impone su llamado: mandamiento de la generosidad y de la sabiduría en acto. Frente al Tercero, sin embargo, la inmediatez se disipa. ¿Podemos concebir una justicia —un régimen de justicia— que no traicione su vocación? ¿Cómo ha de reconocer sus límites dicha respuesta primaria sin que se interponga la ceguera ideológica ni su violencia sucumba a la barbarie?

El tema que aquí presentamos nos ha llevado de manera natural hacia cuestiones de filosofía del Derecho, y desde esa mirada intento desentrañar la pregunta por la relación entre ley y justicia; desde allí examino la manera en que la acción legal en sentido amplio “participa” de la trascendencia de la justicia. Frente a la idea de que la ley hace prescindible la justicia (por más que ésta constituya el bello y permanente anhelo de la humanidad), como plantearía la Teoría pura del Derecho, o que la justicia, siempre inalcanzable, se alza como lo otro de la ley, según la sugerencia de Derrida en *Fuerza de ley*,<sup>1</sup> se postula la posibilidad

---

<sup>1</sup> Jacques Derrida, *Fuerza de ley: el fundamento místico de la autoridad*, Madrid, Tecnos, 1997.



de “otra” manera de entender el derecho, de una perspectiva que ya no considera al derecho positivo como su única forma ni su única expresión.

Pensar la justicia desde el marco de pensamiento que propone Emmanuel Levinas no es una tarea sencilla. De hecho no sería tampoco necesaria si la bondad, si la respuesta sensible e inmediata al dolor y a la vulnerabilidad del otro ser humano no se viera desde el principio enfrentada al sufrimiento de los demás. El Tercero serían todos aquellos otros excluidos del vínculo de compasión o responsabilidad inicial, es decir, excluidos de ese vínculo en el que otro ser humano me interpela en una relación directa cara a cara. El tercero apelaría a la mirada de cierta objetividad trascendente (acaso lo que llamamos nuestro sentido de justicia) en la medida en que los reclamos múltiples requieren una mirada extensiva. Pero no hay que entender la noción de justicia sólo como ese justo medio entre reclamos encontrados, ese “dar a cada quién lo que le pertenece”, según la célebre formulación de Aristóteles. La justicia aparece aquí como anterior a toda confrontación; es el horizonte —utópico, sin duda— en el que la ley (sea la ley natural o la ley revelada) hace brotar el universo como orden amoroso, es decir, la instancia inaugural que permite que en el mundo aflore la confianza, la bondad y la alegría. La justicia se plantea como ombligo del universo, lugar en el que emerge el significado; el universo deja de ser ese orden de la naturaleza que se ve atravesado por la feroz lucha de la supervivencia, para convertirse en la atmósfera de símbolos en que la existencia se reviste de sentido. Por eso la justicia es consustancial a la vida misma entendida como vida “humana”, como vida significativa. Pero el Edén se ve perdido tan pronto como aparece. La justicia pierde la simplicidad de su inocencia “preoriginaria” para transformarse en juicio, para transformarse en evaluación y conocimiento, en conocimiento del bien y del mal.

El pensamiento de raíz bíblica que Levinas trae al banquete de la filosofía no tiene la intención de retornar a ciertas verdades dogmáticas o religiosas en oposición a las ideas claras y distintas del cartesianismo; tampoco busca hacer valer cierta forma idiosincrásica de ver el mundo de un pueblo en particular. El reto que plantea Levinas es de otra naturaleza y apunta en un sentido diferente: se trata de mostrar, desde el lugar abierto por las fuentes de este pensamiento bíblico y talmúdico (esa otra forma de discurso filosófico), que la pregunta por la significación no inicia con la pregunta por el ser y su esencia, por el conocimiento,

sino que se constituye desde el principio como respuesta a una pregunta no formulada por el Otro: como respuesta en acto. O, para decirlo de otra manera, que la significación no responde a una pregunta sino que acude al llamado de una fractura y de una vulnerabilidad radical. En este sentido “ser” recupera su vocación verbal: “ser” es “estar siendo” de cara al otro, en respuesta al otro; “ser” es ser-respuesta-al-Otro.

La ética deja de ser una consecuencia del conocimiento, una rama secundaria de la filosofía que se encarga de dar consejos respecto a lo que se considera la manera virtuosa o adecuada de conducirse. Más cercana a la filosofía práctica de Kant, aparece como el (único) lugar de la verdad, lugar del conocimiento absoluto. Salvo que dicha verdad no se manifiesta como teoría sino como ejercicio de bondad. No se trata, pues, de un conocimiento teórico o especulativo; se trata de la presencia fraterna y solidaria que se da como respuesta a esa petición tácita de aquel que aun antes de hablarnos nos solicita. Por eso la ética levinasiana es una ética heterónoma, una ética que no se plantea desde la autonomía de la voluntad ante la razón, ni tampoco como búsqueda de un sí mismo como punto de partida; se plantea como sujeción de mi ser (mi “sujeti-vidad”) al mandamiento que me viene de aquel ser humano cuya vulnerabilidad se me revela o se me impone, y cuyo exhorto no puedo dejar de atender.

Mandamiento, Altura, Otro, Dios pierden en este discurso su carga de asociaciones propiamente religiosas para convertirse en indicadores de una condición ética que es toda ella una apertura a la trascendencia; refieren, pues, a la exigencia a partir de la cual la desnudez irreductible de nuestro prójimo nos conmina a la bondad. Si bien Levinas busca que las metáforas del discurso “religioso” sean audibles a la razón, la razón misma ha de afinar el oído para escuchar las melodías de un pensamiento extranjero. Seguramente en eso consiste el esfuerzo de “traducción” que este autor se ha propuesto realizar: “traducir la Biblia el griego”. “Decir en griego aquello que Grecia ignoraba”<sup>2</sup> consiste en plantear, en el interior del pensamiento proveniente de Grecia, los “paradigmas” de un pensamiento

<sup>2</sup> Emmanuel Levinas, *L'au delà du verset. Lectures et discours talmudique*, París, Les Éditions de Minuit, 1982, pp. 233-234. [Nota del autor: uso mis propias traducciones al español cuando los textos no están disponibles en versión española. Cuando me ha parecido relevante, pero con el objetivo de no sobrecargar el cuerpo del trabajo, he incluido fragmentos a pie de página en la lengua original.]

marginal a la filosofía pero no menos rico en significados. Pensar desde el lugar del pensamiento bíblico no implica, por lo tanto, superponer (u oponer) la visión particular de un pueblo al universalismo de la filosofía, sino ayudar a pensar, desde el espacio de cierto descentramiento filosófico, los temas que interrogan el significado de nuestra condición; explorar lo que dicho horizonte permite avizorar en relación al sentido y a la finalidad, al horizonte en el que se constituye nuestro universo de símbolos.

Poco se ha trabajado el tema de la justicia del Tercero desde el horizonte que abre el pensamiento de nuestro autor. El mismo Levinas mostró una clara reticencia para abordar el tema con mayor detenimiento y tan sólo apuntó que la justicia del Tercero, es decir, que la justicia propiamente dicha, hay que entenderla como “sabiduría del amor”: sabiduría del amor, pues consiste en mirar, desde el punto de vista de la “altura” o de la “rectitud”, el reclamo de ambos. Desde el lugar en que la ética se contempla en su movimiento inaugural, la justicia se entiende primordialmente como hospitalidad y respuesta inmediata al desvalimiento de mi prójimo; en este sentido, la atadura primera a la bondad ha de ser inescapable.

Pero el Tercero es contemporáneo del otro. Frente al Tercero la misericordia no basta; frente al tercero, la bondad sin cortapisas se vuelve contra sí misma: hace falta el límite, hace falta la ley para que reine la confianza y sean posibles la entrega y el amor. El manantial de la significación se desplaza de manera apenas perceptible: más allá del rostro, la pregunta ineludible se vuelve hacia la justicia; más allá del rostro (aunque sin ignorarlo o contradecirlo) topamos con la pregunta por la ley. El verdadero problema de la justicia se revela como la manera en la que se negocian la benevolencia y el rigor, en la que se dirimen las exigencias provenientes de la compasión, respecto a los imperativos de la equidad y las demandas retributivas.

Investigaremos el tema de la justicia problemática desde una mirada sobre el derecho. No habremos de circunscribir la ley a los códigos de derecho positivo con los que nos han acostumbrado a mirar el conjunto de la reflexión en torno a nuestra aspiración colectiva a la concordia, sino que la abordaremos desde el lugar que recupera dicho anhelo: la ley como vehículo e instrumento de enaltecimiento moral, como conjunto de “proposiciones” que orientan la tarea siempre frágil y atravesada de peligros, de responder a la “rectitud”; a la tarea de construir —o más bien de estar construyendo, creando, sosteniendo— ese mundo

de significaciones que por comodidad hemos llamado “el orden de lo humano”. El énfasis se desliza del rostro a la justicia, de lo individual a lo “político”, de la inmediatez de la responsabilidad a la altura de la Ley.<sup>3</sup> La Ley establece el orden de proposiciones y estipulaciones que “todo el mundo encuentra de su agrado” —dice Levinas en su lectura talmúdica sobre la ley—; de su agrado no porque esté de acuerdo con las sentencias que dicta un tribunal, sino porque encuentra imprescindible que haya sentencias, que exista la posibilidad de restituir cierto equilibrio en el orden siempre desquiciado del mundo.

A diferencia de una ética del discurso a la manera de Habermas, que parte de la evidencia de la razón y tiene como objeto un mundo emancipado, la justicia de extracción levinasiana parte de la inmediatez de un llamado que sólo frente a la multitud de llamados se vuelve conflictiva. Su horizonte no sería el ideal de un mundo emancipado, sino la vocación de sensibilidad moral, justicia social y reconocimiento humano instituyente. Cada gesto de responsabilidad y de justicia recompone el “orden” que postula el mundo como significado; cada gesto de bondad restituye (o habría que decir “constituye”) el orden amoroso del mundo, el mundo como orden amoroso. El porvenir (horizonte de una promesa nunca definida, nunca del todo tematizable) le infunde a la justicia impulso y aliento, pues llega hasta nosotros como fidelidad a la apuesta que hacemos por el encuentro y la solidaridad; llega a nosotros como lealtad a la tarea que nos exige mantener abierta, incorruptible, la escucha en la que somos necesariamente “el guardián de nuestro hermano”.

La irrupción de la ética en el orden del ser, la irrupción del porvenir en el orden de la justicia es lo que conforma el núcleo del horizonte mesiánico. Ética y mesianismo pertenecen al mismo espectro de significación: si la ética se realiza en cada momento como cumplimiento de una respuesta al Otro, el mesianismo vislumbra el horizonte de una justicia (pasada, presente o futura) que germina desde la responsabilidad puntual a ese prójimo, a este vecino, hacia “la promesa” de un mundo de amistad, equilibrio y armonía. Esa promesa, sin embargo, no ha de visualizarse como realización del mundo perfecto (dimensión utópica que se alcanzará

---

3 Se utiliza la palabra Ley con mayúscula cuando nos referimos a las normas y mandamientos considerados trascendentes e introyectados en forma de ley moral; ley, con minúscula, se refiere a los códigos de ley que operan en una sociedad.

en algún futuro distante), sino como la exigencia, en cada momento, de sostener la bondad con el gesto amoroso del momento presente: exigencia de sensibilidad a lo que reclama el momento, enaltecimiento moral que se cumple como acción por medio de la cual salgo de mí para ofrecer mi mano a quien tiene menester de ella. Si los profetas conminan a Israel a hacerse cargo del “pobre, del huérfano y la viuda”, el otro ser humano, cualquiera que sea su condición, es siempre ese pobre y ese huérfano; su “otredad” apunta a la destitución que hace de él un ser herido de infinito, inacabado e inabarcable, abierto a las posibilidades del amor, abierto a la trascendencia. Pero el pobre es también el excluido, el rechazado; es todos los destituidos por nuestros sistemas de poder. “Ser guardián de nuestro hermano” es también cuestionar el poder que lo ha destituido; es hablar por aquel que ha sido privado de su capacidad para hacerse escuchar. Y como, en ese contexto, usurpar la palabra de aquel que ha sido destituido se convierte en una amenaza más que inminente, la interrogación en torno a tal peligro es también la pregunta por la justicia.

Salvo por menciones esporádicas, Levinas mantiene separadas estas dos “categorías” hermanas: ética y mesianismo pertenecen a dos universos de discurso. “Traducir la Biblia al griego” permite mostrar cómo la ética se convierte en el centro de toda reflexión y de toda significación. Levinas reserva para sus “escritos sobre judaísmo” la noción de mesianismo entendida como horizonte de esperanza y como apuesta en favor de la paz que emana de la justicia, e insiste en que ambas nociones pertenecen a ámbitos de reflexión distintos.

Aunque los vasos comunicantes entre los textos filosóficos y los textos “religiosos” son múltiples y evidentes, la insistencia de Levinas en mantener separados estos universos intenta, me parece, guardar cierta corrección en la casa de su anfitrión, el discurso al que traduce, el discurso de la filosofía. El mesianismo aparecería entonces como ese excedente de significado, como esa vibración emocional “que se pierde en la traducción”. ¿Nos atreveremos a cerrar la brecha y reintroducir en el griego levinasiano los ecos de esa dimensión escatológica que anima la ética y la enciende desde dentro? Si la justicia se revela como condición y sentido de aquello que aún llamamos humano, la dimensión escatológica vuelve a ser constitutiva.

El orden de lo mesiánico no apunta entonces a la acepción común (y con razón temida) de cierta usurpación del horizonte de la justicia por alguna ideología imbuida de espíritu teológico que promete la felicidad al final de su periplo.

Se refiere, más bien, al orden simbólico en el que la responsabilidad por el otro toma precedencia sobre el interés de mi mismidad (de mi “yo mismo”); en el que la “exterioridad” del llamado del otro interrumpe el solipsismo de la interioridad para elevarnos a la altura de la ética.<sup>4</sup> Ese orden ético testificaría, es decir, daría fe, a través de gestos y de actos, de la bondad fundamental del mundo. Es cierto que la tradición profética contempla la era mesiánica como el triunfo de una justicia que anuncia el fin de los tiempos, pero es el acto cotidiano de justicia el que sostiene la promesa de fraternidad, rectitud y entrega sobre cuyo cumplimiento no está permitido indagar.

La pregunta por la justicia del tercero entonces —justicia ejercida como sabiduría y como reflexión, como ponderación y juicio— es la interrogación sobre el carácter de esta integridad que entra en el universo de la significación bajo el signo genérico de la Ley. La Ley sería aquí ya no la expresión de una estructura formal que se opone a la infinitud de una justicia hecha de pura misericordia; la Ley,<sup>5</sup> planteada desde la mirada del derecho dinámico y, particularmente, de

4 No he abordado en este trabajo el tema de la relación entre la interioridad (el recogimiento de uno en uno mismo) y la exterioridad (la respuesta ética que me obliga a salir de mi mismidad para atender al Otro), una relación rica y compleja. Al igual que la justicia del tercero, dicho tema constituye, me parece, un tema relativamente poco explorado por los comentaristas del corpus levinasiano. Para una mayor comprensión de las relaciones entre estas dos instancias, remito al segundo capítulo (segundo en orden y segundo en importancia) de *Totalidad e infinito* (1999), la obra filosófica central de este autor. El capítulo se llama de manera significativa “Interioridad y economía”. Es importante señalar, como apuntaremos más adelante, que la respuesta al Otro tiene como punto de partida el gozo de ser, de estar “uno mismo” en la interioridad del gozo. El llamado del Otro interrumpe dicho “gozo” por la interpelación de una “desnudez”, de una vulnerabilidad ante la cual no puedo sino acudir. El llamado del otro nos obliga a salir de la quietud del “mí mismo”: salir de nosotros para atender, para tender-hacia la acción, para ser presencia ética. Entramos y salimos de la interioridad como de nuestra casa; salimos y volvemos a “nosotros mismos”. Si la interioridad es nuestra resistencia a la disolución en el ser, la responsabilidad ética constituye nuestra inscripción en el lenguaje, el orden de relaciones y de símbolos que nos vincula a los demás. La interioridad es nuestra casa y podemos, dice Levinas, desligarnos del llamado, cerrar las ventanas, no acudir. Pero visto incluso desde el orden de la interioridad, ser “humano” (un ser inscrito en el lenguaje por otro ser) implica haber respondido genéricamente al Otro, haber construido un orden de símbolos desde una subjetividad que supone ya dicha respuesta.

5 Es interesante observar que, en relación con la ley, Levinas mantiene la separación discursiva entre Atenas e Israel: ley romana y positiva cuando la mira desde Atenas; ley dinámica y moral cuando la mira desde Israel.



la tradición talmúdica, se plantea como respuesta a la exigencia de rectitud. El universo brota al mundo en la Ley, parecería corregir esta propuesta; la ley es, por lo tanto, el centro del universo. Hacer justicia es sostener el orden del mundo, es decir, sostener en el mundo la apuesta por el sentido.

A lo largo de este trabajo hemos incursionado someramente en la vasta discusión sobre la ley desde la tradición que bebe en las fuentes grecolatinas (en el derecho natural y el positivo), y la hemos contrastado con la perspectiva legal proveniente de la tradición talmúdica, donde la ley no se entiende sólo como un orden de prohibiciones y sanciones, sino como el esfuerzo colectivo y personal por acercarse a las demandas de integridad moral; no un sistema legal positivo, sino un campo “aspiracional” de preceptos y orientaciones. Pero la ley talmúdica no es, ni mucho menos, el único ejemplo de derecho dinámico. Un conjunto de sistemas legales que van del derecho consuetudinario inglés, pasando por sistemas legales tradicionales o religiosos, participan de esta forma de comprender el esfuerzo colectivo de instituir un orden equilibrado, pacífico y justo.

El derecho dinámico se orienta en la selva de las circunstancias particulares y de los reclamos encontrados por la vía de la discusión en torno a lo que dice la “ley recibida” (los “precedentes” en el derecho anglosajón). Es la ley que se toma como punto de partida para la reflexión de lo que en el caso puntual constituye un juicio justo (pero toda ley es siempre “ya recibida” como ha mostrado Kelsen en las enseñanzas de Kant).<sup>6</sup> Tampoco los sabios y rabinos indagan en los temas de tal ley revelada con el fin de hacerla cumplir “al pie de la letra”; se trata de la deliberación puntual y situada en torno a lo que se considera en cada caso bueno y justo. Si dicho método parece pragmático o al menos cercano al pragmatismo, su disposición epistemológica no lo es tanto: la ley entera busca, más que hacer inviable una conducta reprochable, conducir a los miembros de dicha sociedad a la forma de vida que tiene por más generosa o deseable. Es dinámica no solamente porque va modificándose conforme a la manera en que sus jueces y en general los miembros de esa sociedad interpretan el mandato que está en su base, sino porque la “perspectiva de enaltecimiento personal” y colectivo

---

<sup>6</sup> Kelsen (1993: 53-54) ha mostrado, como tendremos oportunidad de ver más adelante, que la primera constitución que se da un pueblo pudo haber venido de un simple acto de usurpación sin por eso perder su valor o legitimidad.

que la conforma<sup>7</sup> y el presentimiento de “por-venir” que la anima y la sostiene, incide sobre las consideraciones, sentencias y juicios de la justicia pública, tanto como sobre los esfuerzos individuales de vivir de acuerdo a lo que dicha rectitud le exige a la persona. En este sentido no toda la ley está codificada y puntuada por castigos; por el contrario, su mayor parte toma la forma de proposiciones y orientaciones de conducta examinadas individualmente y obedecidas por constituir la expresión de aquella voluntad de rectitud. Es, en este sentido, una ley fundamentalmente autoimpuesta.

Si la Ley en general es vista como un intento de reflexión en torno a lo que la Altura exige del ser humano, el orden político, ley del Estado, constituiría “un caso particular” del esfuerzo general de humanización de ese ser llamado a la responsabilidad. La ley política, lo sabemos, se despliega como un orden de peligrosa “tentación”: arbitrariedad, injusticia, soberbia y tiranía. Pero no deja de tener, al menos, una de sus raíces ancladas en el esfuerzo colectivo de elevación. Es esa raíz la que nos permite hablar de legitimidad e ilegitimidad, y la que nos permite exigirle al menos cierto grado de moralidad y decencia al Estado.

Hemos sugerido que este tema se plantea de manera ambivalente (por no decir contradictoria) en la obra de Levinasiana, lo cual deja sueltas múltiples interrogantes. Dicha ambivalencia cobra una relevancia aún mayor en tanto Levinas presenta la justicia del tercero casi exclusivamente en términos de lo que él llama “lo político”: de la necesidad del juicio, de la objetividad y de la comparación. Solamente en una de sus “Lecturas talmúdicas” nuestro autor aborda de manera específica el tema de la Ley y la justicia del tercero como esfuerzo de enaltecimiento moral y respuesta a la trascendencia.<sup>8</sup>

Hemos planteado que esta ley del poder y de la política constituye sólo un caso particular de la Ley en su conjunto (considerada como tal esfuerzo); en esa medida queremos sugerir que la dimensión escatológica inscrita en toda búsqueda de justicia nos lleva a pensar la asignación o tarea del ser humano (su responsabilidad heterónoma) en términos de la obligación de “crear el mundo”:

---

7 Esta perspectiva (de elevación) puede tomar diferentes formas según lo que los distintos códigos dinámicos consideren el parámetro de dicha altura. Volveremos sobre este punto en la sección correspondiente.

8 Dedicamos el tercer capítulo de este trabajo a reflexionar en torno a la política, a la ley vista desde el poder del Estado, sus peligros y los callejones a los que nos orilla.



crear el mundo es sostener (y avanzar) el orden de la justicia; es hacerse responsable del sufrimiento del huérfano y cumplir la parte que nos corresponde en el trabajo infinito y permanente de sostener la belleza y el amor como orden de la creación.

Ser “humano” es sostener con nuestros “actos” el amor en el mundo. O dicho de otro modo, sostener con nuestros actos la justicia. Así, la justicia no sería entonces sólo un límite a la bondad, un mal necesario que opone el rigor a una benevolencia infinita; sería una parte ineludible de la responsabilidad, de la respuesta que inaugura en el mundo la confianza. Por eso la justicia es el lugar donde brota el orden habitable, orden sostenido por la palabra ofrecida y aceptada, por la entrega depositada en la buena fe, por los lazos que soportan la esperanza.

Me pregunto si concebir una tarea tal para el ser humano obliga a adjudicarle también al Estado parte de la responsabilidad de ser un agente —nunca el único— a través del cual el ser humano, el ser llamado por la altura, se cumple en la asignación (“ser elegido para la tarea”) de ser colaborador de Dios en la tarea, de “restablecer” el mundo como mundo de cordialidad y gratitud. Ser “colaborador de Dios” responde a la fórmula de cierta tradición cabalística: *tikkun olam* (reparar o restituir el daño que lacera el mundo). La justicia, la Ley misma entendida como voluntad de elevación y respuesta a la altura, se ve atravesada por el vislumbre de un mañana que no habrá cedido a la ignominia.

En este contexto, la pregunta por la justicia, que va más allá de la inmediatez de la bondad y de la respuesta al rostro para ejercerse como juicio y como Ley, se convierte en el eje de toda reflexión sobre el imperativo de la ética. La pregunta por la Ley cobra el carácter de una interrogación sobre su ejercicio, que advierte necesariamente los peligros que la acechan, pero que se sabe irrenunciable. Las discusiones en el *Sanhedrín* (en la corte de justicia), la exigencia absoluta de honestidad de los jueces, la necesidad de un diálogo que permita contemplar los rostros y ponderar las distintas facetas de un problema, así como los peligros de las sentencias que puedan dictarse, se vuelven preguntas imposibles de eludir. Pero también dicha reflexión ha de interrogar en torno a la condición que nos obliga a actuar, que nos obliga a participar en la creación de ese mundo de concordia arrojándonos en cada punto al peligro de cometer en dicho trance una nueva injusticia. ¿Eludiremos la acción enteramente (la acción “política”, acción pública, acción que compromete a otros y en ocasiones ha de enfrentarse al poder) por no correr tales peligros?

Los problemas, vericuetos, consideraciones y discusiones en torno a la justicia toman aquí un carácter casi especializado, al tiempo que revelan su aliento trascendente. “La ética es una óptica espiritual”, ha dicho Levinas.<sup>9</sup> Espiritual, porque ve en el ser humano la posibilidad del amor, la posibilidad de que la misericordia y la entereza suspendan la ineluctable lógica del dominio del más fuerte.<sup>10</sup> Contra el vasto anonimato del Todo y el Uno que disuelven el sufrimiento y el anhelo de ese ser humano específico, precario, la ética se erige en sostén de la honradez y el regocijo. Amor y justicia transforman la helada inmensidad del universo en el objeto de una creación, es decir, en un orden con finalidad y con sentido; la justicia, el mandamiento de elevación, hace de la tarea permanente e infinita de sostener con nuestros gestos cotidianos la finalidad y el sentido de una vida vivida en comunidad y en diálogo.

Nadie escucha, u olvidamos todo de continuo. Tal vez por eso estas páginas constituyan, en el fondo, un esfuerzo más de la memoria. He explorado el pensamiento levinasiano y las fuentes judaicas en las que bebe con el propósito de investigar qué habría en este punto de mira que nos permita comprender el ser que somos como esfuerzo permanente de respuesta, y como tarea; y de indagar cómo la visión de este horizonte ayuda a sostener la apuesta pertinaz por las mejores posibilidades de lo humano.

## **TRAZA DEL RECORRIDO**

El primer capítulo de este trabajo introduce el tema de la justicia desde la perspectiva del pensamiento de Emmanuel Levinas. En la primera parte, “El sentido de la justicia”, presentamos la idea de la justicia como respuesta a la vulnerabilidad radical del ser humano, a esa solicitud anterior a toda confrontación de reclamos encontrados. Aquí la noción de justicia resulta idéntica a la de “responsabilidad” (impulso y exigencia de bondad y solidaridad), que se encuentra en su base. Esta

---

<sup>9</sup> Emmanuel Levinas, *Totalidad e Infinito*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1999, p. 101.

<sup>10</sup> No se trata de sugerir que no hay actos de bondad en el mundo natural, entre los animales. Es que el hombre construye el mundo sobre la exigencia de dicha bondad. La bondad no es (o no debería ser) sólo una ocurrencia, es simultáneamente un mandato y nuestra más íntima esperanza.

manera de entender la justicia puede retrotraerse en la noción de *hesed*, misericordia, en la tradición de Israel. Presentamos la filiación de la perspectiva levinasiana a dicho pensamiento talmúdico, filiación que, asegura el propio Levinas, él ha buscado “traducir” y llevar a la mesa de discusión filosófica.

En la segunda parte de este primer capítulo, “El Tercero como rigor y como límite”, se presenta la otra cara la justicia: la justicia como problema y como necesidad de juicio. Aunque la justicia del tercero se menciona en varios puntos en la obra de nuestro autor, apenas se detiene en un desarrollo sistemático del tema. Nos ha sido necesario, pues, rastrear esos momentos en los que Levinas aborda explícitamente la justicia como problema. La idea es que aun cuando la bondad y la responsabilidad guardan precedencia sobre todo lo demás (es decir, que el orden de la ética es preoriginario y se constituye en primer término como tal responsabilidad), la bondad sin límite no es suficiente. La justicia del tercero limita la misericordia infinita y, a través de la comparación, establece la objetividad y el conocimiento que permiten hacer justicia. En esta vena quisiéramos añadir que a través de la justicia entendida como límite a la misericordia, el mundo se organiza no tan sólo como objetividad, sino, sobre todo, como orden signifiante. La pregunta por la justicia del tercero revela de esta manera su cabal envergadura.

El segundo capítulo, “La justicia del tercero como inscripción en la Ley”, acaso el que da cuerpo a esta investigación, se adentra en una reflexión en torno a la relación entre la justicia y la ley. Se establece una somera comparación entre la noción de ley en el derecho positivo y la noción de ley en los sistemas jurídicos dinámicos, vistos sobre todo desde la perspectiva de la ley mosaica. La ley de Moisés, a la par del derecho consuetudinario, el derecho comunitario y otros, estaría caracterizada como derecho dinámico. Nos hemos apoyado para esta aproximación muy especialmente en los estudios del profesor Arthur Jacobson, especialista en derecho anglosajón y, en general, en derechos dinámicos.

Dividimos el capítulo en tres partes. En la primera, “La justicia como bondad y respuesta al prójimo”, se establecen los términos de la doble mirada sobre la ley —derecho positivo y dinámico— y se inquiere en torno a la noción de inmediatez de la responsabilidad en el pensamiento levinasiano. Se exploran algunos elementos del derecho natural y se compara con las leyes noájidas de la tradición bíblica, leyes comunes a toda la humanidad cifradas en la imagen de

las leyes reveladas a Noé antes de la entrega de las Tablas de la Ley en el Sinaí. La segunda parte, “Derecho positivo y ley revelada”, examina la *Teoría pura del derecho* de Hans Kelsen,<sup>11</sup> su discusión contra cierta noción de justicia natural y a favor de un sistema jurídico positivo. La tercera parte, “La ley de Moisés como jurisprudencia dinámica”, examina la idea de que la ley en los sistemas dinámicos se estructura más como un esfuerzo de perfeccionamiento social o moral (según lo que cada sistema considere el horizonte ideal de su propia humanidad), que como un sistema que busca mantener determinado orden político por medio de prohibiciones asociadas a sanciones. Este capítulo explora la noción de derecho aspiracional y plantea la posibilidad de pensar la justicia del Tercero en términos de una comprensión dinámica de la ley.

En el tercer capítulo nos hemos propuesto explorar la relación entre justicia y política, siguiendo la sugerencia levinasiana de que la justicia del tercero se manifiesta como orden de la política. Hemos sugerido, en cambio, que la política en general y la política como reflexión sobre el poder y ejercicio del poder por el Estado debe considerarse “un caso particular” de la reflexión en torno a la justicia del tercero; la Ley, entendida como sistema jurídico dinámico, como orden de elevación y aspiración a un horizonte de porvenir, define lo esencial del trabajo de la justicia.

El capítulo está dividido en tres partes: en la primera de ellas, “Ética y política”, revisamos la relación entre estas dos instancias, entendida la primera como exigencia absoluta y la segunda como orden de violencia. Revisamos el célebre trabajo de Walter Benjamin, *Para una crítica de la violencia*,<sup>12</sup> y el extenso comentario que hace Jacques Derrida a este texto, *Fuerza de ley*.<sup>13</sup> Tratamos de mostrar cómo la oposición aporética de ley y justicia en la que se mueve el pensamiento filosófico tradicional (y de hecho el propio trabajo de Derrida sería el mejor ejemplo), impide pensar el ejercicio de la justicia como esfuerzo de elevación, al tiempo que contempla todo lo relativo al Estado tan sólo desde la perspectiva de su poder y su capacidad intimidatoria. En este contexto tampoco sería posible pensar la acción política, acción pública o colectiva (no necesariamente referida

---

<sup>11</sup> Hans Kelsen, *Teoría pura del derecho*, México, Ediciones Gernika, 1993.

<sup>12</sup> Walter Benjamin, *Para una crítica de la violencia*, México, Premia Editora, 1978.

<sup>13</sup> Jacques Derrida, *op. cit.*

al Estado), como parte del esfuerzo de participar en la creación de “un mundo más justo y menos cruel” —según la fórmula que acuñó Richard Rorty—,<sup>14</sup> de responder a la altura también desde el ámbito de lo colectivo.

En la segunda parte de este capítulo revisamos los textos en los que Levinas habla de la relación entre la exigencia de la justicia y el poder del Estado. Examinamos la aparente contradicción en la propuesta levinasiana entre la noción de una justicia que se prolonga en la ley y la institucionalidad, la objetividad y la justicia (la justicia del tercero), y la postura esencialmente crítica y desconfiada de toda institucionalidad y del Estado en particular, en los textos que abordan el tema directamente. En cualquier caso, parece haber una ambivalencia de fondo en la manera en la que Levinas concibe la relación entre justicia y Estado. Proponemos aquí una lectura en términos de una doble raíz en la constitución del Estado: una que se entierra en la soberbia y la tiranía, dada por la necesidad de autopreservación (incluso para el ejercicio de sus funciones —cuando no de sostener un orden de dominación y los privilegios propios de los grupos en el poder—), y otra que bebe en “la vocación de altura” gracias a la cual es posible exigir al Estado legitimidad y obediencia a los fines tenidos por más nobles. Esta esencial contradicción en el seno del Estado hace que las relaciones entre la política y la justicia sean profundamente complejas. Sin embargo, no toda actividad política es una actividad que se ejerce desde el poder, de manera que quisiéramos abrir un espacio para la política donde sea posible actuar en la historia de cara a un porvenir; y colaborar en la creación de un mundo justo a pesar de los inminentes peligros que se ciernen sobre dicha acción. Advertimos, por supuesto, los peligros de esta posición (el mismo Levinas los explora detalladamente en un su lectura talmúdica “Judaísmo y revolución” que comentamos en esta sección). El verdadero tema consiste en meditar en torno a las posibilidades de una ética que no se atiene solamente a la acción individual, sino que se compromete con una ética social, una ética basada en la paz y la equidad.

El tema de la Ley y el derecho dinámico se entrelaza íntimamente con esta discusión: la ley dinámica estaría vista como red de soporte o protección tendida sobre el abismo de la acción política (en el sentido amplio de la palabra); como el orden de discurso y reflexión a partir del cual la acción política se protege contra

---

<sup>14</sup> En Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 16.

sus excesos y sus peligros. Ninguna red será capaz de proteger “absolutamente” contra la amenaza que se cierne sobre la acción, sobre la eventualidad de nuevas injusticias. Pero el compromiso (el mandato) de hacer justicia en el acto pequeño y cotidiano así como en el ejercicio colectivo de procurar un mundo más equitativo, más digno de agradecimiento y más feliz, no parece renunciabile. “No está en tus manos terminar la tarea, pero no puedes eludir la parte que le corresponde”.<sup>15</sup>

En unas reflexiones últimas revisamos el conjunto de imágenes a partir de las cuales la justicia se ve preñada de su aliento escatológico; un aliento presente en la noción de que el ser humano “era esperado en la tierra”, para decirlo con las palabras de Benjamin nuevamente. La justicia nos hace copartícipes en la creación de un mundo hecho de responsabilidad colectiva, al tiempo que, inadvertidamente, introduce el asombro ante todo lo que en el breve trance que dura una vida, que durará la vida misma del planeta, es digno de celebrar y agradecer de cara al Otro; del brazo de nuestros prójimos, de nuestros amigos.

---

<sup>15</sup> Rabbi Tarphon, 2:21, en Samson Raphael Hirsch (trad.), *Chapters of the Fathers*, Nueva York, Feldheim Publishers, The Samson Raphael Hirsch Publications Society, 2006, p. 39.

# I. LA NOCIÓN DE JUSTICIA EN LA OBRA DE EMMANUEL LEVINAS

## LA JUSTICIA COMO BONDAD Y RESPUESTA AL PRÓJIMO

La justicia es y ha sido, en la filosofía, el gran tema de la ética. ¿Qué es la justicia?, se pregunta Platón, y responde con el más famoso de sus diálogos, *La República*. Luego Aristóteles y posteriormente Kant le darán un giro a la cuestión para plantearse: ¿cómo habremos de actuar con justicia? Hay en la justicia un apremio que no puede dilatarse en definiciones ontológicas. ¿Cómo habremos de actuar con justicia?, pues la justicia es acaso la exigencia primera, la que establece el orden del mundo e inaugura el horizonte de nuestra humanidad, o al menos eso quisiéramos sugerir en la línea de pensamiento propuesta y desarrollada por Emmanuel Levinas. A contrapelo de la interpretación hobbesiana de la civilización, Levinas insiste en que no es la guerra el origen de nuestro esfuerzo de humanización, sino que la criatura que somos sale del estado de naturaleza por el “golpe” de piedad al que la obliga el sufrimiento de su prójimo, eso que Levinas llama “responsabilidad”.

El sufrimiento del otro ser humano se devela ante nuestros ojos y al hacerlo nos impone una obligación. “Heme aquí” es la formulación bíblica, la respuesta de Moisés y de Isaías al llamado de Yahvé (Gén. 22:1, Is. 6:8).<sup>1</sup> Porque Yahvé se manifiesta sobre todo en la fractura de ese otro ser humano, de ese prójimo ante el

---

<sup>1</sup> Salvo advertencia explícita, todas las referencias bíblicas están tomadas de la versión de Casiodoro de Reina (1960) que consta en la bibliografía.



cual no puedo dejar de responder: la desprotección se revela como mandamiento de cuidado, y el acto de acudir a ese llamado pone en movimiento la subjetividad. Entonces cada ser humano repite “heme aquí”, y el otro por el que responde —ese otro concreto, específico— guarda la marca, la herida, de lo que lo une a todos los demás. No sería entonces la guerra sino la paz el estado primigenio de nuestro ser humano: la humanidad nace al cuidado del otro, allí donde responsabilidad y justicia aparecen como sus momentos constitutivos. El mundo brota a la existencia como Paraíso, aunque sea desde el comienzo un Paraíso perdido. Responsabilidad (bondad) y justicia serían así, dos momentos de ese orden presentido apenas, donde la vida es un jardín y cada cosa se cumple en el nombre que Dios le ha conferido. Responsabilidad y justicia serían las huellas de esa paz recordada o prometida en la que el mundo habita la plenitud de su hermosura y su misterio.

En esta primera parte haremos un recorrido por la noción de justicia en la obra de Emmanuel Levinas, con el fin de mostrar sus dos momentos: por un lado, la noción de justicia absoluta o preoriginaria que conforma la parte sustancial de su propuesta y sostiene la visión radical de la ética como filosofía primera; por otro, la idea de justicia propiamente dicha o justicia del tercero, con el objeto de traer a la atención del lector el segundo momento de la justicia, la justicia objetiva o justicia del tercero, también presente en las consideraciones del autor.

Si la hospitalidad abre el pensamiento a una formulación simultáneamente novedosa y tradicional de lo que significa el orden humano de sentido, la justicia del tercero nos enfrenta a todos los laberintos de su complejidad. En este primer capítulo, por lo tanto, me detendré a presentar la base filosófica de aquellas interrogantes que serán abordadas y desarrolladas en los capítulos posteriores. Sirva pues esta primera parte como fondo teórico y, en su caso, como momento introductorio al pensamiento de este autor.

## **El sentido absoluto de la justicia**

El sentido “oscuro”, prefilosófico y poético (“an-árquico”, dice él) de la responsabilidad como abertura al orden de la significación se despliega en la obra entera de Emmanuel Levinas: diálogo explícito con la tradición postrágica que nace con



Sócrates y se prolonga de manera discontinua en el pensamiento que ha cifrado su fe casi exclusivamente en la razón. Responsabilidad y justicia aparecen como momentos in-mediatos, anteriores a todo punto de partida, a toda conciencia: “an-árquico”, quiere decir aquí anterior a todo principio racional, a todo punto de origen; movimiento sin forma, orden sin orden, inmediatez de la experiencia, oleaje de lo impensado.

En este sentido, la responsabilidad a la que obliga la vulnerabilidad expuesta de mi prójimo no es una regla exigida desde el poder ni consensada desde la razón; tampoco un deber frente a algún principio positivo que funge como imperativo; es la voz que nos prohíbe asestar el golpe asesino, el pasmo que nos obliga a retroceder ante el exhorto que nos viene de otro rostro: “No me mates”. Es lo que en la tradición que comienza con los profetas de Israel aparece como la revelación misma, porque la revelación es ante todo, en el pensamiento levinasiano, el mandato de la ética. La ética, así, articula el sentido convirtiéndose en principio sin principio, en punto de partida, si bien inaprensible, indicio de la experiencia y referencia del significado.

Esa responsabilidad sería el sentido que toma la noción de justicia en la primera instancia ética en la que el yo se enfrenta al Otro. “El otro me hace su rehén”, dice Levinas, lo que quiere decir que la fraternidad solidaria a la que me obliga no es un acto de mi libertad, sino que es “anterior” al pensamiento, certidumbre precrítica de la bondad. Levinas llama a esta humildad y a este deslumbramiento la Altura del rostro, Altura de la desprotección ante la que yo me ofrezco inerme. Pero es ese ofrecerse mismo el que me constituye en yo y me transforma en sujeto: sujeto de mis actos, sujeto al otro. No se trata aquí de una compasión sentimental que se engolosina o recrea en el dolor; no es la compasiva buena conciencia de quien se sitúa por encima de aquel que desfallece. Es, por el contrario, un enceguecimiento, un pasmo que detiene el movimiento natural del ser que se afana en su perseverancia; es un asombro reverente frente a la desnudez donde se inscribe la huella del Infinito que habita a la criatura.

La ética es la cifra de la trascendencia misma, irrupción de la bondad en el ciego orden del ser. En la responsabilidad, dirá Levinas, no hay problema. No hay problema porque no hay ponderación, hay sólo el “ir-hacia” de la aquiescencia que se entrega a aquel llamado. Frente al deslumbramiento que produce el rostro no reclamo derechos, tan sólo acepto obligaciones. O, en cualquier caso,

derechos y obligaciones constituirían un lenguaje inadecuado para describir tal relación, pues eso implicaría una distancia y una objetividad ausente de la condición primera en la que me encuentro, condición de rehén: el otro me sujeta al mandamiento impuesto por su desamparo al tiempo que me constituye en sujeto en el momento en el que “voy hacia él” y digo yo, en el que me hago presente a su vulnerabilidad inconmensurable.

A esto Levinas le llama justicia, pues la justicia es la indecible ordenación del mundo, la que lo hace digno de ser vivido y de ser celebrado. El orden de lo humano habría nacido, según esta inversión de términos, como vocación de confianza y de alegría. La bondad, en tanto respuesta generosa, permite que el otro (ese “enemigo” o “adversario” en la lucha por la supervivencia que es la vida natural) se transforme en un “hermano” y en un “prójimo”; que dicha existencia natural dedicada en primer lugar a prevalecer sobre los demás, se convierta en un espacio de conversación y amistad, de paz y diálogo. Lo sorprendente no es la guerra, la lucha y la crueldad, sino que sea *también* posible la caridad, el sacrificio y el amor.

Levinas realiza la inversión paradigmática del universo hobbesiano y, al mismo tiempo, del estatuto de la metafísica ontológica como filosofía primera.<sup>2</sup> En la perspectiva levinasiana la pregunta por el Ser es de segundo nivel respecto a la pregunta por el Otro. “¿Qué es?” viene después de “¿qué debo hacer?” No hay pregunta por el Ser antes de la constitución del lenguaje y de la objetividad en la que se muestra el mundo, pero el lenguaje no sería ante todo develación del ser, sino presencia ética frente a nuestros semejantes. El lenguaje nace como vínculo de responsabilidad, como fraternidad en acto. La revelación del rostro posibilita o funda el lenguaje en la trascendencia ética; la entrada del Tercero establece la distancia en la que se despliega la objetividad, pero no pierde aquel vínculo primero.

La responsabilidad donde nos encontramos sujetos al otro se ve interrumpida por la entrada en escena del Tercero. El tercero es otro prójimo, otro ser humano ante el que también somos responsables, un tercero que irrumpe (e interrumpe) la intimidad primera. Es el hijo en la triada original; es la apertura del yo-tú al espacio abierto de los demás y del mundo, el punto a partir del cual se construye

---

2 Abundaré un poco sobre este punto en el capítulo II.

la sociabilidad. Por supuesto que no se trata de una posterioridad *de facto*, y en este sentido, la justicia que introduce el tercero (la justicia que nos conmina “a darnos” al otro tanto como al tercero, a mediar entre las distintas exigencias que claman a las puertas de mi responsabilidad) es una justicia instituyente. La justicia el tercero inaugura el verdadero problema de la justicia (dar a cada quién su parte, dice Aristóteles) y, en ese sentido, inaugura la problematicidad misma, pues limita la responsabilidad que nos ata de manera espontánea e ineluctable, a una responsabilidad más sutil y más compleja. El tercero limita la inmediatez que nos ata al otro, pero al mismo tiempo, la carga con una nueva exigencia: la que nos obliga a responder también por el tercero.

Paradójicamente, entonces, dicha sobrecarga de responsabilidad resulta liberadora: rompe el espacio de la proximidad y lo abre al coloquio de lo público. Ya no nos vemos interpelados exclusivamente por la fractura de ese otro cuyo rehén hemos sido (y seguiremos siendo en la relación yo /otro), sino simultáneamente por los demás otros ante los que nos encontramos en la necesidad de decidir, de equilibrar, de ponderar: la relación con el tercero nos libera del vínculo absoluto y nos arroja al espacio en el que somos uno más en el conjunto, un otro entre otros. Gracias al Tercero, dice Levinas, encuentro un espacio también para mí. El tercero no me exime de la responsabilidad; la responsabilidad se multiplica pero pierde su inmediatez: la Altura del prójimo se transfiere a la Altura de lo que es bueno y necesario para todos, se transfiere a Ley.

La justicia que en la instancia de la relación yo/otro era responsabilidad (soporte del cuidado que estaría en la base del universo humano, no como su esencia, sino como su *mandato*) se convierte en la mirada que abarca “al prójimo tanto como al lejano” (“paz, paz, al que está lejos y al cercano [...] [Is. 56:17]”). La Ley, que no es la ley de ningún positivismo legal, sino justamente el lugar desde donde es posible dar lo que le corresponde a ese prójimo y a ese lejano, se convierte en el seno de todo problema. También esta acepción de justicia está llamada a sostener el vínculo fraterno y la existencia como alegría. Su tarea, sin embargo, se convierte en el lugar de la duda y el conflicto. La aparición del tercero en la relación yo / otro hace que la intimidad de dicho vínculo se vea arrojada hacia la justicia propiamente dicha para cumplirse como “sabiduría del amor”. La justicia del tercero en la triada original es la justicia de un padre amoroso respecto a su hijo: límite sí, pero impuesto con justeza desde el vínculo entrañable que los une.

Ciertamente parece difícil pensar el orden de la justicia desde esta justeza amorosa; Levinas, sin embargo, así lo hace. O acaso habría que decir, lo sugiere, pues partiendo de la justicia del tercero entendida como sabiduría del amor, da un salto y propone que el orden de la institución, la ley y el Estado anclan su sentido, o brotan incluso, de este primer gesto en el que yo me enfrento, ya no solamente al otro, sino también al tercero. La Ley se encuentra en el ombligo del universo, dice la cuarta de sus lecturas talmúdicas.<sup>3</sup> La Ley, que toma aquí el sentido de dicha sabiduría del amor, está en el centro del universo humano como su origen. “La aparición del tercero es el origen mismo del aparecer, es decir, el propio origen del origen”.<sup>4</sup> Este límite que establece la justicia del tercero, este desanudamiento de la responsabilidad absoluta constituye, según Levinas, la primera “violencia”; violencia ineludible, sin duda, pero no por eso menos real. Esa violencia de la ley (prohibición anclada en la responsabilidad y en el amor) permite que el universo humano amanezca al mundo como universo ordenado, como condición para la confianza y la entrega. Y que el otro ser humano sea un prójimo y un hermano, y no solamente un enemigo.

Al dejar esbozado en estos términos el tema de la justicia del tercero (es decir, de la inmensa complejidad que supone la justicia), Levinas deja sin contestar un mar de preguntas. En la medida en que la justicia es ya el aflojamiento del lazo de responsabilidad absoluta, conlleva la posibilidad de segar dicho lazo, de agregar atrocidades en nombre de la justicia. ¿Cómo saber que actuamos con justicia?, ¿es posible establecer los parámetros del límite justo? ¿Cómo evitar que la “violencia justa” de la justicia se deslice hacia la opresión y la crueldad? Esta cuestión parecería imposible de responder en términos no circulares, y nos conduce a las nociones de “justicia natural” o a la misma responsabilidad preoriginaria que plantea Levinas. Si mantenemos la idea de que la Ley en tanto origen y creación del mundo es el lugar donde brota la justicia, todavía tendríamos que preguntar si

---

3 Emmanuel Levinas, *Cuatro lecturas talmúdicas*, Barcelona, Riopiedras Ediciones, 1996, p. 131. “Sería evidente que el ombligo quiere decir el Sanhedrín, ya que el Sanhedrín se reúne en el centro del universo”, comenta Levinas respecto al versículo “Tu ombligo es como una copa”, del *Cantar de los Cantares*.

4 Emmanuel Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1999, p. 239.

hay alguna diferencia entre la Ley, entendida como sabiduría del amor, y la justicia que se constituye en orden político.

¿Cuál es la relación entre la justicia del tercero y la institucionalidad, entre la impartición de justicia a través de una ley sentida como justa y la legalidad del Estado? ¿Hay entre estas instancias una solución de continuidad? ¿Puede considerarse a la ley como el parámetro a partir del cual es posible juzgar los actos de justicia, o la justicia se encuentra siempre más allá de la ley? Son éstas algunas de las preguntas que quisiéramos abordar, sin la pretensión de encontrar soluciones últimas a su complejidad intrínseca, sino de acercarnos a la riqueza de los cauces y vertientes que le dan vida. Quisiéramos, sin embargo, buscar en dicho acercamiento significaciones que no eludan la promesa que somos, la promesa de una existencia vivida de cara a la bondad y al porvenir, de cara a los otros.

### **Breve excursio literario**

No solamente en la tradición bíblica encontramos la exigencia primera de justicia. El sentido absoluto, instituyente, de la justicia —anterior, necesariamente, a la filosofía— puede rastrearse en todas las culturas, pues acaso en la literatura (en fuentes legendarias, mitos y poesía) sea donde se expresa de manera más nítida su vocación irrenunciable. Si la literatura educa y nos es tan necesaria como el aire, es porque allí encontramos las claves de lo que comporta una condición existencial que no está dada sin más, sino que es, al mismo tiempo, una exigencia y un compromiso. Así, en la tragedia clásica encontramos una de las más claras manifestaciones de esta fundación del mundo en la justicia. Pienso, por ejemplo, en la justicia divina a la que apela Antígona cuando se enfrenta a Creonte y le reprocha su soberbia. Creonte quiere negarle a Polinices el derecho a ser enterrado (derecho absoluto concedido por los dioses a todos los miembros de la familia humana) porque lo considera enemigo del Estado, mientras que ordena un entierro con honores para su hermano Etéocles por ser su defensor. Pero Antígona no habrá de tolerar semejante impiedad (en el doble sentido de iniquidad y de atentado contra los dioses), y en el secreto de la noche inicia los ritos funerarios que se le deben también a su hermano Polinices contra la ley expresa de Creonte y en sacrificio de su propia vida. Creonte representa la ley del Estado,

pero, a diferencia de la lectura que hace Hegel de esta tragedia en el sentido de que Antígona enarbola la ley femenina de la familia, y por lo tanto lo particular frente a la ley general que sustenta Creonte, Antígona encarna esta justicia preoriginaria y absoluta, ésa que funda el sustrato de valores primarios que le confieren al Estado su legitimidad. Así, cuando Creonte la confronta, Antígona defiende aquel cimiento de símbolos sin el cual el Estado mismo se colapsa:

Creonte: ¿Sabías que estaba prohibido hacerlo?

Antígona: ¿Y cómo no lo iba a saber? La orden estaba clara.

Creonte: ¿Y te atreviste, con todo a violar tales leyes?

Antígona: No era Zeus quien me imponía tales leyes, ni es la Justicia, que tiene su trono con los dioses de allá abajo, la que ha dictado tales leyes a los hombres, ni creí que tus bandos habían de tener tanta fuerza, que habías, tú, mortal, de prevalecer por encima de las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses, que no son de hoy ni de ayer, sino que viven en todos los tiempos y nadie sabe cuándo aparecieron. No iba yo a incurrir en la ira de los dioses violando esas leyes por temor a los caprichos de hombre alguno.<sup>5</sup>

Como otros héroes trágicos, Antígona está dispuesta a morir, incluso para que las leyes divinas, para que la ley que sostiene la valía, la humanidad, la belleza del mundo prevalezcan. La justicia del Estado dejada a su propia lógica se convierte, dice, en “el capricho de un hombre”, un capricho capaz de convertir la existencia en un desierto, o como sugiere el nombre de ese inmortal personaje de la literatura mexicana, Pedro Páramo, que se convierte en su propia ley perversa. En el caso de *Antígona*, la ceguera y capricho del tirano conduce al infausto desenlace de los acontecimientos y a su propia desesperada caída.

Antígona no representa la limitada ley familiar frente a la pública razón, sino la voz de los dioses arcaicos que desde las entrañas de la tierra sostienen la justicia del mundo o, para decirlo de otro modo, el mundo como justicia; es la voz que se deja oír en las murmuraciones del coro y en las advertencias del sabio Tiresias para que Creonte desista de su ciega obstinación de poder y reconozca esa otra ley que, en tanto humano, lo cobija y lo sujeta. Después de una ácida disputa

---

<sup>5</sup> Errandonea, Ignacio (pres.), *Sófocles. Tragedias*, México, Ediciones Ateneo, 1963, p. 127.



donde Creonte acusa al viejo adivino de especulación y afán de lucro, Tiresias le espeta su predicción y le echa en cara el endurecimiento de su corazón:

Tiresias (con gran solemnidad): Y tú ten por muy cierto que no han de cumplirse ya muchas vueltas del sol en su veloz carrera sin que tú mismo veas entregado muerto por muerto, a un hijo de tu propia sangre; porque tienes echado al mundo de abajo a quien es del de arriba, encerrando indignamente a un vivo en una tumba, y retienes aquí a un cadáver, posesión de los dioses infernales, sin sepulcro, sin exequias, sin respeto. Con los tales, nada tienen que ver ni tú, ni los dioses de aquí arriba. Todos son atropellos cometidos por ti [...]. Tú, muchacho, sácame ya para casa, deja que éste descargue su ira sobre gente más moza, y aprenda a tener la lengua más refrenada y el corazón con sentimientos mejores que hasta ahora.<sup>6</sup>

El mundo está de cabeza por la soberbia de un hombre que se llama a sí mismo soberano, en la medida en que se niega a reconocer, a someterse, a esa otra justicia que al mismo tiempo lo contiene y le confiere su poder. Si Antígona reclama una justicia anterior a todo poder del Estado, a toda ley acordada socialmente o dictada por el tirano, es porque palpa, en la oscura manera de nuestro estar en el mundo, ese reclamo, ese levantarse de nuestro ser entero en busca de la ley que impone una orientación pacificadora y un eje de sentido. Allí donde el mundo bíblico vislumbra un tiempo por-venir donde todos daremos cuenta de nuestros actos ante el tribunal de una Justicia perfecta, los griegos suponen la presencia y la persecución de las temibles Erinnias, encarnación de una justicia inapelable, para que ningún crimen permanezca impune.

También Hamlet, la más grande de las tragedias shakesperianas, versa sobre este sentido absoluto de justicia. Hamlet ha de vengar el atroz homicidio que le viene a anunciar el fantasma de su padre asesinado, aunque sea lo último que haga. Shakespeare, sin embargo, atisba el peligro de un fundamentalismo que acecha tras semejante revelación y hace que Hamlet guarde la cautela suficiente para dudar de las palabras del fantasma. ¿Y si fuera tan sólo imaginación suya o tenta-

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 143-144.

ción de alguna fuerza demoniaca?<sup>7</sup> Entonces decide poner a prueba al rey, que es como poner a prueba la veracidad de las palabras del espectro, representante y voz de la ley de los muertos, como la llama Hölderlin. Sólo cuando el rey Claudio cae en la trampa que le tienden los actores, Hamlet se dejará convencer del destino que le ha tocado en suerte.

Hamlet sabe que no puede eludir su destino pues le ha sido asignada la tarea de revelar el crimen encubierto y poner así el mundo otra vez sobre sus pies, incluso a costa de su vida; no puede negarse —como lo sabemos desde la escena del fantasma—: acudirá al llamado de su padre aun contra la advertencia o voluntad de sus guardias y amigos. Al igual que Antígona, sabe que no puede dejar de responder al mandato que le impone la voz del espectro: no sacrificarían su vida y el placer del mundo si no fuera porque es imposible seguir viviendo (humana, honrosamente) cuando su cobardía consuma un crimen que los apela en primera persona. Tanto Antígona como Hamlet acuden sin ninguna duda, pero su lamento clama al cielo. Así, la heroína griega se queja: “Antígona: Me llevan ya con mano violenta, así, sin lecho nupcial, sin cantos de himeneo ni caricias de un esposo, ni crianza de un pequeño; abandonada de toda persona amiga, voy en vida a las cavernas de los muertos”.<sup>8</sup>

También Hamlet, breve y brutal, expresa: “El tiempo está fuera de quicio / ¡Oh suerte maldita: que haya nacido yo para enderezarlo!”. Un poco distinta y en otro registro es la historia de Jonás, quien directamente huye cuando la voz de Yahvé le ordena profetizar en la vecina ciudad de Nínive, capital del imperio entonces. Pero tampoco a él le es permitida una sencilla escapatoria. Presentarse ante la Voz no es algo que hagamos voluntariamente; es una apelación ante la que no tenemos más remedio que hacernos presentes. Sin duda es esta imposibilidad de evasión, este carácter compulsivo del llamado —al menos en una primera instancia— a lo que Levinas llama heteronomía. Somos hijos de la heteronomía; la

7 William Shakespeare, *Hamlet*, II, 2, trad. de Luis Astrana Marín, México, Espasa Calpe, 1980, p. 62. “El espíritu que he visto bien podría ser el diablo, pues que al diablo le es dado presentarse en forma grata. Sí; y ¿quién sabe si valiéndose de mi debilidad y mi melancolía, ya que él ejerce tanto poder sobre semejante estado de ánimo, me engaña para condenarme? ¡Quiero tener pruebas más seguras! ¡El drama es el lazo donde cogeré la conciencia del rey!”.

8 Sófocles, *op. cit.*, p. 139.



autonomía a la que nos acostumbrara el pensamiento moderno es de segundo orden; presupone la heteronomía.

El llamado de la ética nos viene de afuera, del Otro ante el cual no podemos evitar responder, ante el cual es imposible que nos demos a la fuga. Y en ese presentarse, en ese hacerse presente, diría Levinas, consiste la estructura de la subjetividad. Seguramente son estos espacios poéticos o literarios donde mejor se dibuja, donde mejor se vislumbra ese orden anárquico que no alcanza a pensarse nunca del todo. Pues quizá la literatura sea el espacio privilegiado, lenguaje de metáforas y símbolos, donde leemos los arcanos que oscuramente nos constituyen.

### **La universalidad como economía y como justicia**

La propuesta de la ética como filosofía primera va a manifestarse en todos los ámbitos de la estructura significativa. Una y otra vez vuelve la idea de que lo primario no constituye la contemplación, la comprensión y el conocimiento, sino la presencia amorosa y responsable frente a mis congéneres. La relación con el rostro no es, por lo tanto, conocimiento de un objeto, sino un encontrarse expuesto frente a su desnudez. Por eso nuestra relación con él va más allá del juego de las ideas, más allá de la retórica; exige una generosidad y entraña un límite al escepticismo. Frente al otro no tenemos más remedio que comparecer; y sabemos lo que se pide de nosotros. “Reconocer a Otro, dice Levinas, es reconocer un hambre. Reconocer a otro es dar. Pero es dar al maestro, al señor, al que se aborda como ‘Usted’ en una dimensión de grandeza”.<sup>9</sup> Y en ese dar a aquel cuya grandeza se me revela en la expresión de su penuria despunta acaso el tema de lo sublime que se impone a nuestros sentidos en la inminencia de la belleza. Nunca una conmiseración sino el golpe de una imperiosa certitud. El rostro es grandeza y despojamiento, extranjería y verdad. Tal desnudez no permite la distracción de la palabrería: el rostro es llamado y es apremio; apremio que nos saca del egoísmo, del encierro y la separación del goce para lanzarnos hacia un vínculo que se realiza como donación. Incluso la universalidad del concepto, en la perspectiva levi-

---

<sup>9</sup> Emmanuel Levinas, *Totalidad...*, *op. cit.*, pp. 98-99.

nasiana, el paso de la percepción sensible a la generalización del concepto, pasa por la economía, pasa por la donación, y en ese sentido, por una justicia hecha de actos específicos. La universalidad del concepto no está inscrita en el mundo como intención de idealidad, sino como llamado que redonda en generosidad, que aparece como puesta en cuestión de la posesión privada, llamado a la comunidad de los dones de la tierra:

Reconocer al Otro, es pues, alcanzarlo a través del mundo de las cosas poseídas, pero simultáneamente, instaurar, por el don, la comunidad y la universalidad. El lenguaje es universal porque es el pasar mismo de lo individual a lo general, porque ofrece mis cosas al otro. Hablar es volver el mundo común, crear lazos comunes. El lenguaje no se refiere a la generalidad de los conceptos, sino que echa las bases de una posesión en común.<sup>10</sup>

Vamos al Otro a través de los objetos de nuestro gozo. Compartimos, con el otro, palabras y objetos. Salimos del egoísmo de la posesión, de lo que consumimos como formas del placer, por el impacto del rostro que nos aborda. El rostro pone en cuestión la propiedad privada inalienable porque la respuesta que se resuelve en donación ilumina, por decirlo así, el espacio común, el espacio de lo que queremos para otros, espacio de la generalidad. La universalidad se introduciría en lo particular por la generosidad a la que nos mueve el Otro. Entonces, y siempre por la mediación de las cosas, aparece la objetividad de las relaciones, la idea de la justicia. En el desprendimiento del dar asoma ya lo común, aquello que se desea también para los demás; la generosidad abre simultáneamente la puerta de la universalidad y de la justicia. Justicia y universalidad serían dos aspectos, dos momentos en el movimiento de la trascendencia, de la “elevación” al Otro.

## **Responsabilidad y libertad**

Aun frente a la mirada del rostro que se vuelve hacia mí, que me apela desde la verdad de su pobreza radical, tengo la posibilidad de acudir o no acudir al llamado

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 99.

del Otro. Si bien el lenguaje —apertura, relación, respuesta— es el testimonio de aquel “haber salido” en algún tiempo impensable fuera de ese “mí mismo”, fuera del ser, el vínculo no ocurre como polo dialéctico y necesario, sino que los términos se mantienen sueltos, de modo que la respuesta a la que me exhorta o conmina el otro se plantea, a pesar de todo, como libertad. La separación del yo y el Otro es constitutiva; los términos no están enlazados en una determinación mutua. La separación es condición y punto de partida de todo vínculo pues se estructura sobre la fuerza de un llamado, no de una obligación. Si el llamado fuera indeclinable, el psiquismo sería ilusorio, dice Levinas. Porque si bien la condición de la criatura humana es impensable fuera de la respuesta ética, y a través de ésta, del lenguaje, tal condición no constituye una estructura sino una invitación. Así, de modo intrínsecamente paradójico, el Otro ocurre como revelación que desarticula el egoísmo del ser separado, de modo que éste responde porque se ve impelido a dicha responsabilidad. Por otro lado, y al mismo tiempo, “absuelto de la relación” es libre de volverse sobre sí mismo, de ocultarse y callar.

### **El Otro como el extranjero, el huérfano y la viuda**

El rostro, entonces, en el discurso levinasiano es revelación y herida abierta a la trascendencia. El rostro se revela como verdad en su desnudez y concita el Deseo que a su vez es llamado del Infinito y apertura de la justicia. Rostro, Deseo, Infinito trazan las figuras de una misma intuición fundamental. El hecho de nombrar este despojamiento, esta pobreza del Otro con las palabras del profeta como “el extranjero, el huérfano y la viuda”, remite a pensar la trascendencia siempre en relación con otro ser humano, a vincularla a la indigencia propia de su condición en el mundo. El pobre, el huérfano y la viuda son los iconos de dicho desarraigo. Nos debemos a ellos, “estamos en falta” (colectiva, universal) frente a la indigencia de nuestro prójimo y especialmente frente a la del pobre o el humillado. Pero todo ser humano es también ese pobre y esa viuda que nos habla desde una vulnerabilidad imposible de cubrir, que nos habla desde su mortalidad insuperable. “La dimensión de lo divino se abre a partir del rostro humano”.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 101.

No hay en esta trascendencia ninguna fusión mística, ningún alejamiento del mundo ni participación de la sustancia divina. No tengo más acceso a Dios —al Dios monoteísta, irrepresentable de los profetas— que la expresión en la cara de mi prójimo, cuya altura es al mismo tiempo su fisura radical y su clamor. La relación con lo trascendente se cumple estrictamente en relación con mis semejantes, estrictamente como relación social. Ésta es una de las características más poderosas de esta propuesta filosófica, de este lenguaje filosófico que no oculta sus fuertes ecos veterotestamentarios, pero no cae en facilismos teológicos. Pues no se trata de un discurso ni de una visión religiosa en sentido estricto, mucho menos de una apuesta doctrinal; todo acceso al Infinito de la alteridad pasa por la relación social, por el compromiso ético con los otros seres humanos, en eso reside su fuerza y su originalidad.

Lo que está en juego, por lo tanto, no es una cuestión teológica: no se trata de discutir o tematizar lo divino: más allá de toda mitología, de todo concepto o conceptualización sobre lo sagrado, se encuentra la expresión del rostro, la fractura que se presenta como la exigencia misma de la bondad, al Bien que ya en Platón trasciende e ilumina al Ser. El Ser sólo se hace visible bajo la luz del Bien. “El ateísmo del metafísico significa positivamente que nuestra relación con la Metafísica es un comportamiento ético y no teológico, no una tematización aunque ésta sea conocimiento por analogía de los atributos de Dios. Dios se eleva a su suprema y última potencia como correlativo de la justicia hecha a los hombres [...]. La ética es la óptica espiritual”.<sup>12</sup>

Obrar con generosidad, ofrecer los dones y los bienes, ser respuesta y presencia responsable es un acto de justicia frente al grito despojado de ese otro que me convierte en sujeto, que me confiere, en cada momento, mi condición de humanidad. Pues la brecha que conduce al Otro no se cierra nunca, su condición es mantenerse abierta, Deseo consumado por la separación. Por eso, dice Levinas, “la metafísica se desenvuelve allí donde se desenvuelve la relación social: en nuestra relación con los hombres”.<sup>13</sup> Hablar del rostro del Otro como del huérfano y la viuda es recordar que la alteridad de mi prójimo se revela como orfandad y, en ese sentido, como llamado a la responsabilidad. La responsabilidad hacia el pobre y el despro-

---

<sup>12</sup> *Idem.*

<sup>13</sup> *Idem.*

tegido es una responsabilidad social y una responsabilidad ética; responsabilidad social en tanto llamado de la justicia; responsabilidad ética pues “todo” rostro es el rostro de la pobreza y de la fractura. Somos originaria, ineludiblemente, el guardián de nuestro hermano. Mi compromiso con Dios es al mismo tiempo —y ante todo— un compromiso con mis semejantes y, en ese sentido, un compromiso de justicia social (“porque alteraron pesos y medidas”); se trata de una justicia que supone la mediación de las cosas, la objetividad de los bienes compartidos. La justicia, que es también justeza, balance y armonía, promete un orden de paz, una paz que no es suspensión de la guerra, sino que prefigura el orden amoroso del mundo. Inversamente, el camino que me pone en contacto con la trascendencia del Otro, no puede eludir la responsabilidad económica que tengo hacia mis semejantes; el acto ético que posibilita esa paz anunciada o entrevista implica una responsabilidad material, no se cumple sólo con buenos deseos.

### **El pensamiento como traducción. Levinas desde sus fuentes bíblicas y talmúdicas**

El conjunto de la obra levinasiana ha sido planteada por él mismo y en distintos lugares como un acto de traducción del pensamiento que emana de las fuentes bíblicas y del compendio de interpretación talmúdica, al lenguaje común de la filosofía. “Traducir la Biblia al griego”, dice Levinas, haciendo alusión a la Septuaginta en tanto paradigma de ese gesto que vuelve común una forma de conocimiento originalmente circunscrito a un grupo. Plantear un pensamiento en términos de traducción podría parecer cuando menos dudoso (dada nuestra obsesión con la originalidad); la traducción, sin embargo, constituye uno de los paradigmas ineludibles de la relación entre el Mismo y el Otro. En la traducción, la propia lengua no ha de fundirse ni perderse en la lengua del otro, pero tampoco quedar tan afuera que resulte incomprensible; la traducción justamente consiste en la tensión que enmarca su encuentro, la ventana que se abre hacia la sorpresa de lo inesperado. Abrirse a la alteridad de la traducción es gestar en sí nuevas posibilidades.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Cfr. Walter Benjamin, “The Task of the Translator”, en *Illuminations*, New York, Schocken, 1968, p. 80. “It is the task of the translator to release in his own language that pure language

En este mismo sentido apunta el interés que ha expresado Levinas de “traducir la Biblia al griego”, de hacer suelo, de convertir al lenguaje de la filosofía europea la sabiduría y el pensamiento de la Revelación. En varios de sus escritos ha dicho que su obra responde a la intención de dicho diálogo, y deja en claro que aun cuando él considera que la Biblia es “el Libro de los libros”, la lengua en la que discurre esa conversación tiene que ser “el griego”. “En ningún momento la tradición filosófica de Occidente perdió a mis ojos su derecho a la última palabra: todo tendrá que ser expresado en su lengua, ciertamente. Sin embargo, tal vez no sea ése el lugar de los primeros sentidos de las cosas”.<sup>15</sup>

El griego puede ser la lengua común, pero eso no quiere decir que el Talmud sea innecesario: Levinas se forma en la tradición filosófica y particularmente en la fenomenología de Husserl, pero el recurso al que acude su pensamiento (un pensamiento que busca “plantar cara” a un Occidente centrado en el pensamiento del Ser, en el pensamiento de lo Mismo y de la guerra, dice) habrá de buscarse en la tradición dialógica y hermenéutica del judaísmo, tradición que no se constituye en un cuerpo de dogmas, sino que se ejerce como trabajo de interpretación, como creación e intercambio de significados posibles. La tradición talmúdica se constituye a partir del esfuerzo por traer los significados bíblicos al tiempo del ahora, por lograr que el texto antiguo eche una luz siempre nueva sobre los asuntos que le competen a la actualidad de cada generación. Ése es el reto al que siempre han estado sometidos los estudiosos del Talmud, y es asimismo el reto que Levinas asume como voluntad filosófica.

Sólo después de efectuar la tarea inicial de leer el texto desde el interior de sus propias convenciones será que intentemos traducir el significado sugerido por estas formas particulares al lenguaje moderno, es decir, a los problemas que le preocupan a una persona formada en fuentes espirituales distintas del judaísmo, y cuya confluencia constituye nuestra civilización. El propósito fundamental de nuestra exégesis consiste en desanudar las intenciones universales del aparente

---

which is under the spell of another, to liberate the language imprisoned in a work in his recreation of that work. For the sake of pure language he breaks through decayed barriers of his own language. Luther, Voss, Hölderlin and George have extended the boundaries of the German language”.

<sup>15</sup> Emmanuel Levinas, *Ética e infinito*, Madrid, Visor, 1991, pp. 26-27.

particularismo en el que nos encierran los hechos de la mal llamada historia nacional de Israel [...]. Nuestra perspectiva asume que los diferentes periodos de la historia pueden comunicarse en torno a sentidos pensables, cualesquiera que sean las variaciones en el material significativo que los suscita.<sup>16</sup>

Traducir la sabiduría del Talmud al lenguaje del pensamiento contemporáneo de Occidente acaso haya sido uno de los más altos logros del pensamiento de Emmanuel Levinas. No es indiferente, en cualquier caso, la explicitación que hace de su punto de partida: asumir que los diferentes periodos de la historia (como por cierto, las diferentes lenguas o culturas) pueden comunicarse en torno a sentidos pensables. Frente al solipsismo de las diferencias históricas y culturales insuperables, la traducción se convierte en sentencia y demostración en acto de que el lenguaje no ocurre sólo como malentendido, sino, esencialmente, como ejercicio de amistad.

Cierto léxico reconocidamente bíblico y religioso recupera en boca de este autor, en sus escritos, la fuerza de un primer deslumbramiento, la “sinceridad” de unos sentidos capaces de trascender sus lastres eclesiásticos y dogmáticos. Así, la tradición profética y aun mesiánica vuelve en el pensamiento de Levinas no para hacer proselitismo de ninguna forma, sino para iluminar la condición ética fundamental en la que se encuentra el sentido del proyecto de humanización. El discurso profético es central al pensamiento no porque nos entregue una verdad positiva o nos dé fórmulas de control de la naturaleza, sino porque ilumina el significado de una revelación que no pasa por un saber propiamente dicho, sino por el desabrigo del rostro y, en ese sentido, por el movimiento a partir del cual el ser humano se hace sujeto al hacerse cargo de la carencia constitutiva del Otro.

El profetismo y el mesianismo de la tradición bíblica cobran su sentido más radical al traducirse al lenguaje de la ética. Dicha traducción pone en cuestión la ontología para proponer que a la pregunta por la esencia se antepone la capacidad de responder, la capacidad de *ser* respuesta. Nacemos a la significación a partir de la responsabilidad; decir “yo”, decir “heme aquí”, al llamado que nos viene del rostro, plantea Levinas, es rasgar el gozo de la inmanencia y hacerse ya persona.

---

<sup>16</sup> Emmanuel Levinas, *Cuatro lecturas...*, *op. cit.*, p. 15.



El pensamiento profético abre esta vía en la medida en que plantea de manera ejemplar la relación del ser humano con la Altura, con la Trascendencia; pero una trascendencia que no encuentra refugio en la mística ni en el ascetismo ni en ningún abandono del mundo. La trascendencia a la que responde el pensamiento profético es siempre la que ocurre frente a mis semejantes: la exigencia, la necesidad de salir de sí, del gozo y la inmanencia, para “darle la cara” a la fractura que nos viene de ese prójimo al que no podemos ignorar. No es de extrañar, por lo tanto, que muchos de los conceptos fundamentales en el pensamiento de Levinas provengan o se encuentren muy ligados a sus fuentes bíblicas y talmúdicas y que, en general, la traducción de nociones tan centrales como paz y justicia guarden ecos del hebreo original.

### *Paz y justicia*

Paz y justicia están íntimamente ligadas en el pensamiento profético y talmúdico pues más que conceptos relacionados representan el haz y el envés de una misma moneda, de un mismo trazo y una misma obligación: aquella que dibuja el sentido y el destino de lo humano, y que en el lenguaje bíblico se expresa como obligación de servir a Dios. “Servir a Dios” podría leerse como traer al mundo paz y justicia, una paz y una justicia que se suponen ausentes del reino natural<sup>17</sup> y que el ser humano introduce en la forma de bondad. “Servir a Dios” consistiría entonces, esencialmente, en introducir la exigencia de bondad en el orden de la lucha por la supervivencia. Para Levinas la respuesta al Otro, es decir, la respuesta a la desprotección y a la vulnerabilidad inscrita en el rostro constituye el movimiento de la “exterioridad”: trascendencia de una ética que no se cumple como relación con uno mismo (aunque sea ésta una interioridad espiritual), sino que se presenta en forma de presencia, de acto solidario o amoroso (exterioridad).

---

<sup>17</sup> No se trata de que en el mundo natural no haya bondad, actos de generosidad entre animales de la misma o de diferentes especies; es que no hay mandamiento, exigencia de respeto y de fraternidad. El animal humano, en este sentido, sería capaz de ir más allá de la inclinación (para usar aquí un lenguaje kantiano) hacia el respeto que le inspira o le impone la fractura, la “huella de Dios” en el rostro que se presenta a su mirada.



Sólo a partir de la presencia ética frente a nuestros semejantes acaece la justicia en tanto sentido y armonía, y el corazón recibe el dulce influjo de la paz. La trascendencia (salida de sí para atender al Otro, para tender los brazos al prójimo) ocurre como respuesta a la huella de Aquel que “siempre ya se ha ido”. Se ha ido pero queda la marca, la herida, la cojera de Jacob tras la lucha con el Ángel. No estamos sugiriendo ninguna teología, sino el retorno continuo, permanente, al orden de la responsabilidad. Porque el Infinito solamente es accesible en tanto huella, sólo accesible a través del acto que cuida o protege al prójimo, que imposibilita el golpe asesino e impele al gesto de la fraternidad. Por eso la revelación profética culmina en el acto de bondad, nunca solamente en la contemplación.

Tanto en la obra de Levinas como en el texto bíblico, la paz que proviene de una justicia que es, en primer término, ejercicio de la escucha, constituye la condición y el destino de eso que llamamos “nuestra humanidad”. La justicia no es, en primera instancia, una cuestión técnica, ni la paz ha de entenderse (ya lo hemos dicho) como una simple ausencia de hostilidad. La paz y la justicia tienen una dimensión escatológica, digamos; se ubican en el orden de los sentidos últimos, de la visión y aspiración que define la humanidad como tarea. O como explica Silvana Rabinovich: “La justicia no se entiende en sentido abstracto si bien la Escritura habla de justicia divina. *Tzedek* se explica como la *realización* de actos justos —con relación al cuidado de otros seres humanos— como *verdad*, como *redención* y justicia eterna de los tiempos mesiánicos, *piedad*, entre otros sentidos”.<sup>18</sup> *Tzedek* como ejercicio, bondad en acto, cuidado del prójimo que no es nunca una abstracción en nombre de la cual actúo, sino presencia cuya demanda específica se impone a mi espíritu. Paz, redención y verdad cobran aquí una significación consistente. En este mismo sentido es interesante mencionar la notable compilación de términos y nociones bíblicas donde hallamos la siguiente puntualización:

La palabra hebrea “paz”, *shalom*, deriva de una raíz que denota completud, y el marco en el que se inscribe en toda la literatura judía está ligada con la noción

---

<sup>18</sup> Silvana Rabinovich, “Heteronomía: el otro de la ley”, *Tópicos de Seminario, Revista de Semiótica*, 12, julio-diciembre de 2004, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Seminarios de Estudios de la Significación, p. 129.

de perfección, *shelemut*. Su significación por lo tanto, no se limita a la esfera política, a la ausencia de guerra y enemistad, ni a la social en tanto a la ausencia de confrontación y lucha. Abarca varias esferas y puede ocurrir en contextos que van de cierta abundancia material al orden de valores morales, y, en última instancia, a un principio cósmico y un atributo divino.<sup>19</sup>

Si Levinas ha hablado en múltiples pasajes de las fuentes bíblicas de las que bebe su pensamiento, estas citas nos permiten palpar la dimensión de dichas nociones en su obra. A la luz de las fuentes tradicionales que lo animan, quisiéramos entender algunas de las nociones más sugerentes de este discurso en la medida en que podamos encontrar en ellas formas de dilucidar el tema que nos ocupa: el tema de la justicia en tanto realización de la fraternidad en el mundo y, al mismo tiempo, como límite y juicio, jurisprudencia y ley.

### *La paz y el horizonte mesiánico*

La justicia, tanto en su aspecto de misericordia, escucha y respuesta al llamado que proviene de la expresión del rostro, como en su aspecto de límite y juicio entre partes en conflicto, está abocada a la paz. La paz es el horizonte, el valor último, el que cumple la aspiración de perfección, de concierto y armonía, de cuidado fundamental y responsabilidad por el otro que realiza la tarea y la condición plena de un ser abierto al infinito. La justicia, entereza que imprime dirección a nuestros actos, es el metavalor que le infunde sentido a la existencia en la medida en que está a su vez referida a la paz. Los profetas inauguran la promesa —y la obligación— de buscar la paz a través de la justicia, pues dicha paz y dicha justi-

---

<sup>19</sup> Aviezer Ravitzky, "Peace", en Arthur A. Cohen y Paul Mendes-Flohr (eds.), *Contemporary Jewish Religious Thought*, Nueva York, Londres, The Free Press, Collier Macmillan Publisher, 1988, p. 685. Él mismo nos aclara cómo *tzedek* se encuentra en indisoluble relación con integridad y rectitud: "The meaning of righteousness is best expressed by the Hebrew word *zedek*, which in time absorbed the connotations of *mishpat* (justice), *hesed* (fidelity to covenant) and *tamim* (whole, without blemish). Righteousness, as illustrated in biblical and rabbinical usage, is morality in its totality or the moral ideal in all spheres-private, social and religious. At the same time, righteousness is of the very essence of God, the one attribute that, through revelation in Torah, may be open to human comprehension: 'I will make my goodness pass before you'".

cia están concebidas en el marco de un “tiempo por venir” o “fin de los tiempos”. Pero este fin no es utópico, no se encuentra en un futuro inalcanzable ni tampoco en un origen irredimible; ese tiempo por venir, tiempo mesiánico, es también el tiempo del ahora, del ahora de la responsabilidad que me intima a la bondad.<sup>20</sup> No es el futuro, sino la justicia la que actualiza el tiempo del Mesías. No es el futuro —tiempo inasequible— sino la presencia pacífica o consoladora la que otorga una patencia de sentido y permite vislumbrar la profundidad del amor. Es ella que trae atisbos de reconciliación y vislumbres de un tiempo redimido. La redención sólo es posible en el aquí y ahora de la acción ética.

Y sin embargo, hay ocasiones, lo sabemos, en que paz y justicia se encuentran más bien en las antípodas, en las que paz y justicia, misericordia y justicia apuntan en sentidos opuestos. “Donde hay una estricta justicia —dice Rabbi Joshua ben Korha— no hay paz, y donde hay paz, no hay una justicia estricta”,<sup>21</sup> pues la justicia requiere límites estrictos y los límites estrictos atentan muchas veces contra la paz. Es aquí donde empiezan los problemas, donde, como dice nuestro autor, emerge todo problema.

En el siguiente apartado rastrearemos algunos de los textos y pasajes donde Levinas ha abordado directamente la dimensión “problemática” de la justicia.

### **EL TERCERO COMO RIGOR Y COMO LÍMITE**

La justicia en el pensamiento de Levinas presenta diferentes facetas o aspectos, todos ellos solidarios unos de otros, momentos de una experiencia única, la experiencia original de la revelación del rostro. La revelación del rostro es el llamado

---

<sup>20</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 686. “The Sages went to great lengths in their praise of peace, to the point of viewing it as a meta-value, the summit of all other values, with the possible exception of justice. Peace was the ultimate purpose of the whole Torah: ‘All that is written in the Torah was written for the sake of peace’ (Tanh. Shofetim 18). It is the essence of the prophetic tiding”.

<sup>21</sup> Citado en *Idem*. “Nevertheless, alongside this sort of expression, the Sages discuss the question of the relationship between peace and other competing values, of situations in which different norms might conflict with one another. For instance, peace was opposed to justice: Rabbi Joshua ben Korha taught that ‘where there is strict justice, there is no peace, and where there is peace, there is no strict justice’, and he consequently instructed the judge to ‘act as an arbiter’, that is, to rule for compromise, which is justice tempered by peace”.

del amor y de la bondad y, en este sentido, la justicia no se distingue sustancialmente del llamado de la responsabilidad. Justicia y responsabilidad son, en un primer momento, equivalentes, o más que equivalentes, idénticos: la respuesta a la que nos conmina el rostro constituye al mismo tiempo un acto de justicia puesto que brota de la petición infinita de ese otro que, al revelarse sin desearlo, sin pensarlo, ajeno a toda especulación y a todo disfraz, nos hace infinitamente responsables. La respuesta a la que me conmina su llamado es también, por lo tanto, un acto de restitución: restitución del mundo a su orden amoroso. Si bien no soy culpable en ningún sentido (o en sentido estricto) de aquella vulnerabilidad que tiende sus brazos hacia mi Deseo, no puedo de ninguna manera desligarme. No me debo a mi prójimo por un sentido kantiano del deber, sino porque su rostro toca a las puertas de mi gozo y de mi enmismamiento, y así me impele a salir de mí, a ser una respuesta. Decir yo frente a ese llamado, repetir “heme aquí” con mi sola presencia (que es ya una presencia consoladora), me constituye como sujeto: “sujeto” en el doble sentido de “sujeto al otro”, víctima de la sujeción en la que me mantiene su llamado, por un lado, y “sujeto de la acción” por el otro, en un sentido gramatical, digamos, de esa acción que es mi respuesta.

La justicia es entonces la responsabilidad primera, y esa respuesta, ese estar allí para mi prójimo se muestra remedio frente al desconuelo, calor del lenguaje humano que se cumple como fraternidad. La justicia como respuesta y como pasividad (dejarse afectar por la petición contenida en la presencia desnuda del otro) se encuentra en la base del lenguaje, en la constitución misma del orden de sentido, de “ese poco de humanidad que adorna la tierra”.<sup>22</sup> La oposición del rostro, dice Levinas, no es la oposición de una fuerza, no es una hostilidad. Es una desnudez sin chantaje ni expectativas, alteridad que intima el ánimo hacia la atención desinteresada y el encuentro cordial. La violencia, en cambio, consiste en ignorar aquella presencia, en ignorar el rostro, en evitar su mirada. El rostro nos confronta, pone en entredicho nuestro ser (que es “ser-para-mí-mismo”), no porque quiera violentarnos, sino porque su mismo estar allí revela su desprotección fundamental. El rostro nos obliga a levantarnos, a salir de nosotros mismos para atender la súplica inherente a su desprotección. A esto Levinas llama también “justicia”. Justicia primera, justicia que surge de la proximidad, justicia ante-

---

<sup>22</sup> Emmanuel Levinas, *De otro modo...*, op. cit., p. 266.

rior a cualquier corte de justicia, a cualquier consideración crítica; justicia que es restitución de algo que nunca se ha sustraído, solidaridad y vínculo. De hecho la mayor parte de la obra de Emmanuel Levinas gira en torno a esta noción de justicia: no una justicia que contemple decisiones y criterios entre partes en conflicto, sino una justicia que es ante todo el “hacer del hombre justo”: el hombre justo, el *tzadik*, es el santo según la única forma de santidad que contempla el judaísmo: justicia que consiste enteramente en su capacidad de responder, de estar para los demás antes o más allá de sí mismo. El *tzadik* —y en este mismo sentido todo aquel que responde por el otro, que responde ante el Otro— trae consuelo y trae paz; pues el gesto cordial y efectivo baña el tiempo con el aire de un mañana que se barrunta en el ahora de la fraternidad y el encuentro.

Podríamos acaso decir que toda la obra de Levinas es una elaboración de esta idea, de esta mirada profética donde confluyen justicia y responsabilidad, misericordia y justicia. No se trata de oponerlos en este punto, como tradicionalmente se hace, sino de beber en las aguas del manantial donde ambos hunden sus raíces. Desde esta perspectiva, justicia y misericordia no serían fuerzas opuestas, sino dos maneras distintas en las que se presenta la respuesta al llamado de la Alteridad. Pensar la justicia desde el manantial en el que confluye con la responsabilidad y el amor le permite a Levinas proponer una filosofía donde la lógica de la guerra y la confrontación se disuelve para abrir el horizonte de un humanismo heterónimo, de un humanismo fincado en eso que Levinas llama “pasividad”: disposición de escucha, receptividad capaz de reconocer en el desvalimiento radical del ser humano el llamado de la bondad. Pensar así la justicia le permite a nuestro autor trazar la ruta de una filosofía que guarde la esperanza de un porvenir hospitalario, de un porvenir dispuesto a la concordia y a la amistad.

Pero no sólo habitamos la responsabilidad. Con la llegada del tercero, con la aparición o irrupción del tercero, la responsabilidad se hace compleja y problemática. En la medida en que no vivimos una simbiosis eterna, el lazo que nos une al Otro se suspende o interrumpe al verse jalonado por otros reclamos y otras exigencias. Pues el tercero está allí desde el principio, y si bien esta justicia del tercero no es el tema central de la obra levinasiana es, al mismo tiempo, ineluctable. La justicia del tercero no niega su lazo con la responsabilidad y la misericordia, pero le pone un límite en aras de una justicia general, universal, de una justicia que haga brotar en el mundo la medida y así, la confianza. En oca-

siones la justicia del tercero se distingue de la justicia como responsabilidad de manera casi imperceptible; es allí donde mejor puede hablarse de la “sabiduría del amor”. En otros momentos, sin embargo, el rigor de la justicia aparece como la cara inversa de la responsabilidad, polo opuesto a la bondad. Aunque ambas están fincadas en la revelación del rostro, la justicia del tercero se enfrenta al límite que ha de establecerse cuando varios de mis prójimos se encuentran en situación de conflicto.

Con demasiada frecuencia se habla del pensamiento de Levinas en relación exclusiva a la responsabilidad absoluta hacia el otro; los estudios levinasianos muy a menudo ignoran o dejan de lado el horizonte (permanente, aunque no explícito) en el que el Otro se traduce o se convierte en el Tercero. Si la obra de Levinas ha enfatizado el aspecto de la responsabilidad frente a todo lo demás, es porque está interesada en cuestionar la primacía de la guerra en la constitución del orden simbólico y lingüístico, en cuestionar el pensamiento del ser y de lo Mismo. El problema de la justicia como ponderación y medida está siempre en un segundo plano, es cierto, pero no desaparece. No debe confundirse, entonces, el pensamiento de nuestro autor con cierto planteamiento angelical, casi idílico, que por momentos acecha su lectura. Levinas se resiste a esa interpretación en numerosos pasajes, y aquí y allá deja constancia de que si bien no aborda sistemáticamente el tema del rigor consustancial a la justicia, no por eso lo considera insignificante. En este segundo inciso quisiéramos hacer un recorrido del corpus levinasiano, si bien no exhaustivo, al menos uno que nos permita revisar los textos más señalados respecto a esta dimensión de su pensamiento: ya no solamente la justicia como respuesta y bondad preoriginal, sino como rigor necesario, como límite a la responsabilidad y como problema. El horizonte sigue siendo el de la armonía, ese orden amoroso del mundo que es la paz, pero sus términos dejan la simplicidad santa de la inmediatez para lanzarnos a la imposible complejidad y sutileza de los múltiples llamados, de los incontables reclamos.

Revisaremos los textos en donde Levinas ha explorado este orden problemático de la justicia para investigar cuáles son las claves que dicha obra propone para abordar el inmenso tema de la justicia como problema, de una justicia que si bien arraiga en el amor, ni deja de ser violencia ni puede ceder a ella. ¿Cómo habremos de actuar con justicia? La cuestión no puede tener una respuesta simple, sin duda, pero en este segundo apartado nos proponemos destacar momentos donde



se aborda directamente esta cuestión. También aquí Levinas ofrece una pauta que sirve para plantear las acotaciones y los límites del escepticismo jurídico.

### La justicia como límite a la responsabilidad

El tercero se presenta entonces como un límite al paroxismo de responsabilidad que representa la proximidad a la que me impele el Otro. Su entrada ofrece el espacio a la mirada pública, el orden de la equidad, interrumpiendo de ese modo la relación absoluta y creando la sociabilidad política y el Estado. Este “segundo momento” de la justicia es posterior sólo en cuanto que hunde su ancla en el primero, allí donde esa justicia bendita se interrumpe para dar paso al conflicto, a la deliberación, al juicio. Es “lo griego en lo bíblico”<sup>23</sup> —sugiere Levinas de manera, más que polémica, enigmática—; es el principio del pensamiento, la problematización de la bondad, la búsqueda de sentencias y resoluciones adecuadas. *Mishpat* apunta al tribunal de justicia, a la deliberación e interpretación de la Ley, tan cara igualmente al pensamiento judío. No es entonces otro sentido, otra manera de entender la justicia la que nos ocupa, sino otro momento del mismo impulso y de la misma necesidad. Frente al tercero no alcanza la compasión, es necesario el juicio. Este segundo momento abre el conjunto de los problemas relativos a la toma de decisiones con justicia, y se expone al peligro de dejar descubierta la rendija por donde retorna la violencia.

La justicia deja de ser la sencillez de la paz en el encuentro amistoso, amoroso, para convertirse en la paradoja de una suave pero ineludible violencia como con-

---

23 Emmanuel Levinas, *La huella del otro*, México, Taurus, 2000, pp. 112-113. “Y en lo que concierne a la relación política, es cierto que la ética de la primera experiencia pide una condena de la política, una exclusión de la política. Pero la pregunta es mucho más compleja, todo lo que hemos dicho hasta aquí concierne a un yo y a un otro. Porque el tercero también es un otro. Es cierto que para el uno soy culpable de todo. Pero si uno comete una injusticia con otro, entonces debo comparar. Y comparar las singularidades es el llamado del saber [...]. En esto consiste en realidad la llamada de Grecia. Aquí entra lo griego en lo bíblico. Uno debe investigar, comparar, juzgar. Y aquí se hace presente la pregunta por el juicio; hasta aquí no hay ningún juicio, sino sólo pre-juicios. Y en este sentido se basa el Estado, en la insuficiencia de la ética [...]. Esto es lo griego y, en este sentido, la política griega tiene un sentido. No es violencia sin fundamento. Es poder del cálculo [...]”.

dición de toda paz. No se trata, por supuesto, de una violencia que destruye la fe en la bondad del mundo, sino del límite que suspende la responsabilidad absoluta hacia ese Otro “que me hace su rehén”, para convertirse en un acto de adecuación, de justeza; Ley, orden del mundo. Con todo, propone Levinas, esta suspensión de la responsabilidad es ya una primera violencia, decíamos: la violencia que efectúa el desanudamiento. Esta violencia, interrupción que establece los límites, constituye, sin embargo, la condición de la paz y del diálogo, de la humanidad toda. “El Sanhedrín, la corte de justicia, se encuentra en el ombligo del mundo” según el Talmud, pues sobre la justicia se sostiene el universo.

### Hacer justicia

En su ensayo sobre la corte o tribunal de justicia, “¿Viejo como el mundo?”,<sup>24</sup> Levinas desarrolla una reflexión sobre la dimensión práctica de la justicia, es decir, la impartición de la justicia entendida ahora como decisión en torno a reclamos encontrados. ¿Cómo se hace justicia?, ¿cómo asegurar una sentencia digna de ser considerada una verdadera respuesta a la trascendencia? ¿Cómo minimizar la violencia ineludible que se da incluso en las mejores decisiones de un tribunal? ¿Cómo evitar la violencia destructiva al hacer justicia, justicia cuya vocación es el cuidado y la protección de prójimo y del tercero, la protección de la paz? ¿Habremos de repetir que por paz no nos referimos tan sólo a la suspensión de la guerra, sino sobre todo a la apuesta por la bondad fundamental del mundo? En el texto de Levinas la respuesta no parece demasiado complicada, si bien sea complicado cumplir su dictamen en la vida real: garantizar que los jueces sean intachables. ¿Es suficiente? Tomada en sí misma dicha respuesta parecería apenas un punto de partida.

La justicia, *mishpat*, entonces, es el verdadero problema de la ética, tanto porque abre el orden mismo de lo problemático, como porque nos obliga a decidir dónde trazar la línea que desplaza y equilibra la responsabilidad absoluta; al limitar, al contener esa concordia primera, la justicia abre un resquicio por donde tantas veces retornan la soberbia y la crueldad. Pero pasemos al texto, la

---

<sup>24</sup> En Emmanuel Levinas, *Cuatro lecturas...*, *op. cit.*



cuarta de sus *Lecturas talmúdicas*. Levinas comenta los textos de la *Mishná* y de la *Guemará*.<sup>25</sup>

Mishná

“El Sanhedrín formaba un semicírculo, para que sus miembros pudieran verse unos a otros”.

[...]

Guemará

¿De qué texto procede todo ello?

Rav Aja bar Hanina dice: del versículo (Cant 7, 3): “Tu ombligo es como una copa redonda llena de un brebaje perfumado; tu cuerpo es como un montón de trigo cercado de rosas”.

“Tu ombligo” es el Sanhedrín. ¿Por qué el ombligo? Porque el Sanhedrín se reúne en el ombligo del universo.

[...]

“Tu cuerpo es como un montón de trigo”: todo el mundo saca provecho del trigo; todo el mundo encuentra a su gusto los considerandos de las sentencias del Sanhedrín.

“Cercado de rosas”: aunque la separación no sea más que una cerca de rosas, no harán en ella brecha alguna.<sup>26</sup>

---

25 *Mishná* y *Guemará* son los cuerpos de comentarios que conforman el Talmud, comentarios y discusiones entre los sabios relativos a las leyes codificadas en la *halajá* y a su justificación en la ley escrita. Cfr. Adin Steinsalz, “Talmud”, en Arthur A. Cohen y Paul Mendes-Flohr (eds.), *op. cit.*, pp. 953-954. “The Talmud, in the broad sense of the word, incorporates two different works; the *Mishnah* and the Talmud (or Gemara, lit. completion) proper. The *Mishnah* is a comprehensive collection of laws and regulations touching upon nearly every area of Jewish life. Its final redaction was performed about 200 C.E., in Galilee region of Palestine, by Rabbi Judah ha-Nassi [...]. Generally speaking, the *Mishnah* is arranged as a code of law, each *mishnah* constituting an individual point of law, expressed either in abstract manner or, more typically, as an instruction on how to behave under given circumstances [...]. The language of the *Mishnah* is one of very exact, but concise legal terminology, which generally gives neither sources nor reason for its decisions. The Talmud in the narrow sense of the word (*Gemara*) is the corpus of commentaries, discussions and theoretical analysis of the teachings of the Mishnaic sages, but it goes far beyond the exegetical realm, both in the development of the legal system itself and in its penetrating analysis of the foundations and principles of that system”.

26 En Emmanuel Levinas, *Cuatro lecturas...*, *op. cit.*, p. 122.

Cito solamente una parte del texto que comenta Levinas. La palabra *Sanhedrín* es griega, nos recuerda. Y ahora entendemos mejor por qué se refiere a la aparición del tercero como a “lo griego en lo judío”. El Sanhedrín, sin embargo, es el ombligo del mundo judío, el lugar donde se delibera y hace justicia, donde se juega la sabiduría de la Torah. “El Sanhedrín formaba un semicírculo, para que sus miembros pudieran verse unos a otros”, para que no se impidiera nunca la visión de los rostros y la deliberación no se perdiera en una dialéctica impersonal. “Asamblea de rostros y no sociedad anónima”.<sup>27</sup> Levinas le da todo su peso a este mirarse los rostros que está en la base de la responsabilidad y que quiere garantizar que cualquiera que sea la sentencia estará anclada en la obligación ineludible, en el mandamiento que viene de la cara. No se perderá en disquisiciones abstrusas (generales, sin rostro), sino que habrá de remitirse siempre al otro ser humano (a los otros seres humanos) que está frente a quien juzga.

Cualquiera que sea la sentencia estará anclada en la responsabilidad. Pero el Sanhedrín, el tribunal de justicia, nos remite justamente al ámbito en el que dicha responsabilidad se ve limitada por el tercero. No es suficiente el amor, ni la compasión, la solidaridad y la misericordia. Toda la misericordia, toda mi ilimitada benevolencia se ve en cierto modo suspendida porque hay un tercero, una víctima, digamos, que también requiere mi amor, mi compasión y mi solidaridad. El tribunal de justicia no está allí para ofrecer consuelo a ninguna de las partes, sino para dictar la sentencia que restituya la fe en que el daño que un ser humano le inflige a otro no quedará impune, ni el universo desgarrado por el abuso. “Todo el mundo encuentra a su gusto los considerandos y sentencias del Sanhedrín”.<sup>28</sup> Evidentemente, esto no puede querer decir que todo el mundo estará siempre de acuerdo con sus sentencias, eso implicaría una ingenuidad sin límites y un imposible. Pero todo el mundo considera de su gusto que se hagan dichos considerandos y que se dicten las sentencias correspondientes. Pues son estas sentencias las únicas capaces de sostener, las únicas capaces de devolvernos la confianza en un orden benigno. La ley que protege la vulnerabilidad última del ser humano puede ser quebrantada; el perjuicio y el daño que provoca puede tener efecto, realizarse; pero sin una justicia que restituya y repare,

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>28</sup> *Idem.*

el sufrimiento causado sería insalvable. Gracias a las sentencias de la justicia su dolor puede redimirse; por ellas, un consuelo de segundo grado, un consuelo “universal” podríamos decir, toma el lugar del primero. Es, sin duda, en este sentido, en el que “la justicia sostiene el universo”.

“Tu ombligo” es el Sanhedrín. Luego “una copa”. La palabra hebrea empleada para la copa por *El cantar de los cantares* es *agan*. El talmudista va a interpretar esta palabra “haciéndole decir”. En *agan*, leerá *meguín*. Pero *meguín* significa “protege”. Esto, pues, confirma que el ombligo indica el Sanhedrín. ¿No es verdad que el Sanhedrín protege al universo entero? Quizá se trata de una dudosa etimología, pero hay certeza sobre el fondo de la cuestión; significación universal del tribunal: protege al universo. El universo únicamente subsiste por la justicia que se hace en el Sanhedrín [...].<sup>29</sup>

Si bien los rostros descubiertos y a la vista constituyen una forma de garante de la misericordia con la que el tribunal dictará justicia, no lo es menos que el tribunal en sí mismo, con sus sentencias y sanciones habla también, en la obra de Levinas, de una justicia cuya función como sostén del universo consiste en poner un coto a aquella misma responsabilidad original. El ombligo del mundo, aquel que sostiene el universo todo, no se encuentra sólo en la responsabilidad apromblemática en la que el rostro se revela, sino en el límite que el Sanhedrín impone a dicha responsabilidad para que haya una justicia que sea “del gusto de todos”. Esta justicia para todos toma su impulso del mandamiento y la responsabilidad primera, pero se cumple en el entramado de considerandos, discusiones y decisiones; de argumentos, sentencias y sanciones que permiten que el universo amenazado por la transgresión o el crimen mantenga la belleza y dignidad con la que fue creado.

Ahora bien, se pregunta nuestro autor, cómo es que la Guemará remite el pasaje sobre la corte de justicia a un texto erótico, al texto erótico por excelencia que es *El cantar de los cantares* —por más asociaciones místicas que se reclamen para él—. O dicho de otra manera, ¿cómo es que un texto amoroso funda un tribunal de justicia? No es legítimo hacer asociaciones demasiado simples, nos

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 134.

advierte: “la justicia fundada en el amor y el amor en el impulso erótico”. No. Para Levinas, la cosa compromete lo más fundamental y lo más íntimo (representado por el impulso erótico), pues, como dice una leyenda talmúdica, sin la Torah el universo entero volvería a la noche de su origen. El fragmento atañe, por lo tanto, a la moral misma de los jueces, a su vida privada, a lo más recóndito de su ser. Pues la amenaza que pesa sobre la justicia no se encuentra en la injusticia deliberada, sugiere, sino en dejarse arrastrar, en ceder a la seducción del vicio.

El versículo tercero del capítulo séptimo del *Cantar de los cantares* estaría pues, anunciando el Sanhedrín. Y ¿cómo? No se trata, por cierto, de afirmar que hay un nexo directo entre la justicia y el amor. Eso sería un poco fácil y un poco insípido: la justicia estaría fundada en la caridad y la caridad en lo erótico. ¡Que vayan con eso a otros! ¿Anticipo mi conclusión? Sí, porque va a ser la guía de mi lectura. Hay, quizá, para la justicia un fundamento en el dominio de la pasión. Es en el orden más equívoco, en el dominio ejercido a cada instante sobre ese orden —o ese desorden— en donde se funda la justicia por la que subsiste el mundo.<sup>30</sup>

Los jueces han de estar por encima de sus pasiones; sólo entonces habrá justicia. ¿Reencontramos aquí al viejo Platón? El auriga de la razón que lleva las riendas de los agrestes deseos. Pero el “dominio” que plantea Levinas tal vez apunte, más que a una contención interna, a la elevación (“enaltecimiento”, dice la Biblia, Gén. 4:7) que da cauce y sentido a los deseos e impulsos desbocados. En todo caso, la lógica talmúdica de nuestro autor lo lleva bastante lejos de aquella representación escalofriante de la República ideal que propusiera el ateniense. Acaso sea el asombro con el que contempla la paradoja de la justicia la que obliga a esta conclusión radical. Porque la justicia, entendida como límite a la responsabilidad, como violencia primera, está llamada a garantizar la suspensión de toda violencia y a trazar la delicada línea de una paz a la que todos puedan acogerse. Pero esta línea es apenas “un cerco de rosas”, una frontera que es al mismo tiempo el canto de una seducción que nos invita a traspasarla; nada más fácil que ir más allá del límite (del poder que acota el poder) en nombre de

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 130.

esa misma paz y de ese mismo orden instituyente. Nada más fácil que violentar la justicia en nombre de la justicia; la historia está tan llena de sus ejemplos que no acabaríamos de revisarlos nunca. Los jueces, entonces, han de ser intachables, no solamente probos en el sentido de cierta moral pública, sino también capaces de resistir la tentación de hacer brecha en el cerco de rosas, de ceder a la atracción del poder, a la soberbia y a la corrupción enroscada en el ejercicio del poder. Si la justicia no hunde su raíz en la responsabilidad del rostro (aun cuando ella misma consista en suspenderla) y los jueces no resisten la tentación de traspasar lo que los separa del vicio, la justicia será incapaz de garantizar la alta confianza y el cobijo que está llamada a establecer. Cito nuevamente el comentario de Levinas: “Que el hombre que juzga hombres debe ser mejor que los hombres, es una exigencia que no puede ser reemplazada por ninguna semi-medida o ningún término medio; aunque sea una exigencia utópica [...]. Sea como sea, esto es algo que se toma o se deja: el Sanhedrín, ombligo del mundo, no es posible más que con tal clase de hombres. De otro modo la justicia es un escarnio”.<sup>31</sup>

Sólo si los jueces son capaces de resistir la tentación de la soberbia y del abuso que ahí se gesta, puede aspirarse a que esa delicada violencia que contiene toda justicia no se transforme ella misma en opresión y ultraje. La justicia no está hecha sólo de pasividad y misericordia, sino que es también un freno y, en ocasiones, rigor; por eso es imprescindible cuidar que los jueces sean “mejores que los hombres” a fin de no pervertir su escrupulosa tarea justificando desde el poder las peores infamias y codicias.

### **La justicia como rigor**

En la entrada del tercero no sólo ve Levinas la justicia en tanto necesidad de límite, sino que hay momentos en su obra donde se inclina por el rigor como garante de la justicia. Expondremos en este inciso las menciones que aparecen en dos ensayos cortos en relación con esta delicada cuestión, textos contenidos en su obra *Difícil libertad*: “Simone Weil contra la Biblia” y “Ojo por ojo”, así

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 136.

como en un pasaje de sus “Textos mesiánicos”, donde habla de la dificultad y la necesidad que tiene el propio Dios para cumplir las exigencias de la justicia.<sup>32</sup>

### ***Simone Weil contra la Biblia***

La ley del Tali3n ha sido considerada siempre la expresi3n de un Dios y una justicia implacable y, en 3ltima instancia, injusta; el reverso exacto de la misericordia infinita que se manifiesta en “poner la otra mejilla” que ense1a Jes3s. “Poner la otra mejilla” parece querer desarmar el poder y la ira del adversario o enemigo a trav3s de la exposici3n extrema de una vulnerabilidad que no puede dejar de clamar el mandamiento: “No me mates”. 3No estamos aqu3 frente al comienzo mismo de la 3tica tal como lo plantea Levinas? 3No es 3sta su propuesta radical, aquello por lo que vale la pena traducir la Biblia al lenguaje del pensamiento filos3fico?

Sin duda, una parte importante de la propuesta levinasiana recupera para el pensamiento filos3fico occidental la idea de la misericordia (que 3l prefiere llamar responsabilidad), que se encuentra en el cristianismo, a lo largo de la Biblia y del as3 llamado Antiguo Testamento, pues esa noci3n, ese sentimiento, aparece como uno de los principales atributos de Yahv3. Dios es ante todo misericordioso, pues si s3lo fuera por su justicia, el mundo ser3 destruido. Pero dicha misericordia es posible gracias a que tambi3n hay rigor para que la maldad no prospere. La justicia divina combina rigor y misericordia para hacer posible la paz en el mundo, para hacer posible el orden donde fructifican la confianza y el amor. Sin la misericordia de Dios el mundo ser3 destruido, pero sin su rigor, el crimen, la crueldad y el pecado quedar3an impunes. Desde cierto 3ngulo, rigor y misericordia se oponen y parecen mutuamente excluyentes, como aparece generalmente en la filosof3a y como lo han sugerido algunos de los sabios y estudiosos del Talmud; por el otro, en cambio, justicia y misericordia se complementan de manera profunda.

En qu3 momento decide Dios que es tiempo de misericordia y cu3ndo de justicia y rigor, depender3, tal vez, de la dimensi3n del crimen, pero en cualquier

---

<sup>32</sup> Emmanuel Levinas, *Dif3cil libertad*, Buenos Aires, Ediciones Lilmod, 2005 (Colecci3n Estudios y Reflexiones).

caso escapa al control o a la comprensión humana: así se infiere en general de la teología. Nunca, sin embargo, ni en las fuentes judaicas ni en la obra levina-siana, se concibe la posibilidad de prescindir completamente del rigor en favor de una misericordia infinita. Es la discusión que sostiene Levinas con la teolo-gía de Simone Weil (judía conversa quien acusara al Dios de la Biblia de críme-nes nefandos mientras le opone a su justicia la misericordia infinita de Jesús). Levinas se muestra categórico:

Por consiguiente, la exterminación del mal por la violencia significa que el mal viene a ser tomado en serio y que la posibilidad del perdón infinito invita al mal infinito. La bondad de Dios induce dialécticamente algo así como la mal-dad de Dios... Que la paciencia divina pueda llegar a encontrarse agotada, que existan pecados consumados, tal es la condición del respeto de Dios hacia el hombre plenamente responsable. Sin esta finitud de la paciencia divina, la libertad del hombre no sería sino provisional e insignificante, y la historia un juego. Es preciso reconocerle al hombre su mayoría de edad. Admitir el cas-tigo es admitir el respeto a la persona misma, aun con su parte culpable.<sup>33</sup>

Que el perdón incondicional pueda hacerse fácilmente cómplice del crimen es algo que la intuición fundamental de la justicia ya sospecha. La justicia suspende la violencia, el abuso cometido, con otra violencia, violencia legítima, que pone un límite a aquella primera trasgresión. Sólo así, en el freno que pone un alto a la arbitrariedad (generalmente del poderoso) e incluye la reparación de la víctima, se restablece el horizonte en el que anida la confianza. Por eso la impartición de la justicia ha de hacerse conforme a la justeza, el castigo adecuado al crimen, de otro modo el sustrato del mundo se pervierte generando impunidad y con ella un nuevo ciclo de muerte y sufrimiento. No es suficiente el amor, dirá Levinas, si ese amor no se transforma en salir al encuentro, en consuelo y en protección del otro; no es suficiente la caridad sin límites puesto que ésta es siempre interior: al no oponer un freno al sufrimiento infligido al inocente, dicha caridad se hace cómplice del daño. Es necesario actuar; es necesario el compromiso, la resisten-cia que opone una acción a otra para contener la crueldad.

---

33 Emmanuel Levinas, *Difícil libertad...*, *op. cit.*, p. 167.



Un texto inspirado admite, según Simone Weil, la posibilidad del sufrimiento de los inocentes [...]. Pero es precisamente esta futilidad del altruismo —esta resignación al sufrimiento de los inocentes que comporta, en el fondo, la caridad más activa— la que resulta contradictoria. El amor no la puede superar, porque se alimenta de ella. Para superarla es necesario actuar —y es allí donde se encuentra el lugar de la acción y su irreductibilidad en la economía del ser. El hombre interior habría sido suficiente si el inocente no sufriera [...]. La relación con una contradicción como el sufrimiento de los inocentes no se supera en la interioridad del amor [...]. La continuidad del mal en el mundo constituye un flagrante desmentido a la perfección del amor. Nada se ha hecho mientras la realidad externa no haya sido afectada. Darle al Otro lo que le corresponde, amarlo en el marco de la justicia, ésa es la esencia de la verdadera acción. El Otro es mi señor, y al actuar establezco un orden que en sí mismo es ya posible. Amar a la criatura porque es sólo una criatura o amar al hombre porque en la criatura trasciende a la criatura, ésa es la disyuntiva entre caridad y justicia.<sup>34</sup>

Es necesario *actuar* para que la desdicha de los inocentes no se prolongue, ése es el sentido último y más auténtico de nuestra responsabilidad. Nada cumple de verdad nuestra responsabilidad sino la acción, la acción bondadosa y justa que transforma o altera el orden de las cosas. No es suficiente la caridad, no es suficiente la compasión, es necesario el ejercicio de la justicia contra los poderes constituidos, contra los intereses ajenos y contra nuestras propias tentaciones, para ejercer, para anticipar, a modo de respuesta a ese Otro que nos conmina, el orden amoroso en el que la vida cobra su dignidad y plenitud. Por eso importa sobremanera establecer la medida justa, ésa que restablece la alegría y la fe en la bondad fundamental del mundo (“Y vio Dios que era bueno”, Gén. 1:10-31). La alegría retorna a través de la justicia que aparece como premonición del tiempo por venir, apertura del Deseo, si por deseo entendemos como Levinas, el brotar de una generosidad extraordinaria que, desde el rostro, me compele a dar. Porque desgajado de ese rostro y de esa generosidad, también la acción pone en peligro la justeza de la medida y amenaza convertir la justicia en fanatismo, en crueldad y horror.

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 168.



### *Ojo por ojo*

La medida justa en la retribución y en la reparación del daño se encuentra en la intención de la más antigua fórmula de justicia que es la ley del Tali3n: “ojo por ojo, diente por diente”. Dura fórmula por cierto. Levinas se esfuerza por desentra3nar su sentido y mostrar la dimensi3n de su significado. El precepto, dice, apunta al principio fundamental de “medida por medida”: Dios le da a cada uno seg3n sus actos, premiando a quienes lo obedecen y castigando a quienes lo desafían. “Una vez habl3 Dios, / Dos veces he oído esto: / Que de Dios es el poder, / Y tuya, oh Se3or, es la misericordia; / Porque t3 pagas a cada uno conforme a su obra”, dice el salmista (Sal. 62:13). Justicia retributiva en su m3s pura expresi3n. Y como se suponía que el hombre podía y debía imitar la justicia tanto como la misericordia divina, la fórmula se elev3 a rango normativo.<sup>35</sup> La ley del Tali3n obedecía al impulso de una justicia natural, de una justicia directa e inmediata reconocible incluso por los menos educados.

Por supuesto el asunto se complicaba al establecer qu3 correspondía exactamente en retribuci3n por un da3o f3sico, y c3mo tomar un ojo sin poner en riesgo la vida de quien había de perderlo, por ejemplo. Las condiciones del da3o, la medida que constituiría una verdadera reparaci3n y no un nuevo atropello, todo eso sin duda oblig3 a que muy pronto la ley del Tali3n fuera reinterpretada y matizada por los jueces para establecer equivalencias, a veces en bienes, a veces en dinero, destinadas a impedir que se cometiera una injusticia a3n m3s atroz. Levinas registra estos matices (estos pruritos, dice) que introducen los jueces y doctores del Talmud y adelanta el hecho en su breve e inesperado ensayo sobre la ley del Tali3n:

Tranquilícense. El principio de apariencia tan cruel enunciado por la Biblia aqu3 s3lo busca la justicia. Se inserta en un orden social donde ninguna sanción, por ligera que sea, es infligida fuera de una sentencia jurídica. Los rabinos jam3s aplicaron ni entendieron ese texto al pie de la letra. Lo interpretaron a la luz del esp3ritu que recorre la Biblia en su totalidad. Talmud es el t3rmino que designa esa manera de comprender. Los doctores del Talmud se adelantaron a los escriu-

---

35 Haim Cohen, “Justice”, en Arthur A. Cohen y Paul Mendes-Flohr (eds.), *op. cit.*, p. 516.

pulos modernos: diente por diente es una pena por dinero, una multa. Por algo es que el pasaje relativo a los daños materiales exigidos por la Biblia cuando se trata de la pérdida de ganado, tiene vecindades con el precepto del Tali3n.<sup>36</sup>

La ley del Tali3n no se ejerce a la letra; qu3 descanso, suspira. Pero la cosa no termina aqu3, sino que apenas comienza. Pues si es verdad que la vocaci3n de la justicia es detener el ciclo de violencia, tambi3n resulta muy sencillo que un da3o mortal o definitivo pueda ser sencillamente liberado por un monto de dinero. ¡Qu3 f3cil para los ricos!, exclama nuestro autor. La justicia sigue funcionando en beneficio de los fuertes y los poderosos. El sentido 3ltimo de la sociabilidad es la reconciliaci3n y el amor, hemos dicho, por lo tanto no habremos de prescindir de la benevolencia y el perd3n; estos estar3n siempre presentes. Pero el da3o que se ha infligido no se restituye, no se sana con una simple disculpa. Y a veces la multa misma, considera, ¿no se convierte en esa “simple disculpa”?

Este horror de la sangre, esta justicia basada en la paz y la benevolencia es necesaria y en este sentido es la 3nica forma posible de la justicia, pero ¿preserva al hombre que desea salvar? ¿Pues le deja el camino abierto a los ricos! Ellos pueden pagar con facilidad un diente ca3do, un ojo vaciado o los huesos rotos que dejan a su alrededor. La indignaci3n y las fracturas toman un valor de mercado y un precio, y esta contradicci3n no surge tan s3lo de la ley que sustituye el sufrimiento por una multa. Ya que todo cuanto se paga con el coraz3n aliviado, el cuerpo intacto, en buena salud, equivale a una multa. Y la herida de dinero no es mortal. El mundo sigue siendo un lugar c3modo para los fuertes, siempre y cuando tengan los nervios s3lidos.<sup>37</sup>

La evoluci3n de la justicia no puede moverse hacia esta refutaci3n de toda justicia, a3ade Levinas, hacia el desprecio por el ser humano que la justicia justamente busca respetar. De manera que entre la necesidad del perd3n y su imposibilidad misma se despliega el orden complejo de los l3mites que sostienen la posibilidad de la entereza. Si la ley del Tali3n constituye una primera forma de restituci3n

---

<sup>36</sup> Emmanuel Levinas, *Dif3cil libertad...*, *op. cit.*, p. 178.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 179.

ción (aun cuando sea terrible), es porque no está dispuesta a aceptar una salida fácil para quien comete un daño que hiere gravemente a otro lacerando la ingenuidad y la confianza que la justicia está llamada a instituir y a conservar. “Sí —dice Levinas sorprendiendo a sus lectores— ojo por ojo. Ni toda la eternidad, ni todo el dinero del mundo pueden curar la ofensa hecha al hombre. Herida que sangra en todo momento, como si fuera necesario el mismo sufrimiento para detener esta hemorragia”.<sup>38</sup>

No es, de nuevo, que la justicia suspenda toda misericordia, sino que la misericordia no anula la justicia; en la dialéctica de estas dos categorías, de estos dos atributos, sean divinos o humanos, se juega toda la sabiduría, toda la dificultad y acaso la problemática entera de la convivencia humana.

### *Los derechos del infierno*

En “¿Viejo como el mundo?”, Levinas hace mención a la necesidad de un límite absoluto que le dé sentido al rigor de la justicia. Porque así como no podemos ignorar que existe el sufrimiento de los inocentes, es decir, que hay inocentes que sufren injusticia y tormento sin merecerlo, también sabemos que hay malvados que prosperan y criminales que nunca pagan su culpa. Para ellos ha reservado la teología —o habría que decir más bien, la mitología escatológica— los fuegos del infierno. Hay daños imperdonables y hay crímenes que nunca se expían en el mundo terrenal. Pero la mirada y el juicio de Dios llenarán su medida. El anhelo de justicia absoluta extiende el horizonte de la justicia divina más allá de la muerte física (a pesar de que al mismo tiempo Levinas insiste en que la presencia divina sólo es reconocible a través de la relación con nuestro prójimo).

En un fragmento donde Levinas vuelve a deslumbrarse ante la sabiduría de los trágicos griegos, y particularmente de *Las Euménides* de Esquilo, nuestro autor se pregunta si acaso no todo está todo dicho ya allí: las voces de una justicia que claman por vengar el matricidio del que ha sido objeto Clitemnestra, y un final que atiende a la necesidad de su apaciguamiento en aras de suspender el círculo de la violencia. No hay solución sencilla; sólo Zeus como rey de los dioses,

---

<sup>38</sup> *Idem.*

y los humanos que han de sentir en su carne el peso de aquella decisión, están autorizados a tomarla.

También los sabios del Talmud han guardado un lugar para los derechos del infierno, pues nada tendría sentido, dice Levinas, si el mal permaneciera impune:

Hubo un tercer ayuno de cien días (que se autoimpuso Rav Zera), esta vez por un proyecto quimérico que jamás se le habría ocurrido a las Euménides. Rav Zera quiso que el fuego del infierno no tuviera poder sobre él. Cuando estaba muy cerca de tener éxito, era capaz de sentarse junto a una estufa encendida sin que las llamas lo tocaran. Menos el día en que lo vieron los doctores del Talmud, sus colegas. En cuanto lo miraron, el fuego recobró su poder sobre Rav Zera, y, como era de baja estatura, le apodaron en adelante, el hombrecillo de las piernas quemadas. Pienso que cuando nos miran los ojos de nuestros colegas, el fuego del infierno recupera siempre sus derechos sobre nosotros. Y también pienso que los doctores del Talmud se oponían a las prácticas que menoscabaran los derechos del infierno; porque sean los que sean los de la caridad, habría que prever desde toda la eternidad y mantener caliente un lugar para Hitler y los hitlerianos. Sin un infierno para el mal, nada tendría sentido en el mundo.<sup>39</sup>

Si bien es necesario prever un sufrimiento inextinguible para el mal absoluto, también es necesario intentar, respecto a “todos aquellos que no son Hitler (es decir, aquellos que guardan en su corazón siquiera un lugar protegido de inocencia) [...] evitarles el infierno tomando sobre nosotros su miseria y su culpa”:<sup>40</sup>

Pero Rav Zera, en el texto que comentamos, intenta evitar el infierno a los demás —por una vía distinta al ayuno— a los hombres que no son, probablemente,

39 Emmanuel Levinas, *Cuatro lecturas...*, *op. cit.*, p. 147.

40 *Ibid.*, pp. 145-146. Cfr. la relación que registra el Talmud entre Rav Zera y “unos bribones”. “Se cuenta a este propósito: unos bribones vivían en la vecindad de Rav Zera [...]. Él los acercaba a sí para que de este modo hicieran *teshuvá* (arrepentimiento, retorno a la rectitud de la conducta). Los Sabios se enfadaban por eso [...]. Pero él seguía frecuentando a los bribones [...]. Cuando murió Rav Zera, los bribones dijeron: ‘Hasta ahora rezaba por nosotros el hombrecito de las piernas quemadas. ¿Quién rezará en adelante por nosotros? Reflexionaron e hicieron *teshuvá* [regresaron al camino recto]’ ”.

hitlerianos. Éstos pueden hallar el camino de retorno si alguien toma sobre sí su miseria y su culpa. No estamos en el mundo libres ante los otros; no somos en él sencillamente testigos de los demás. Somos sus rehenes. Noción ésta, por la que, más allá de la libertad, se define el yo. Rav Zera es responsable de todos los que no son Hitler. Hay aquí, a lo mejor, algo que no está en Esquilo.<sup>41</sup>

Salvarnos a nosotros mismos, evitar incluso, como Rav Zera en este texto, que el fuego del infierno tuviera poder sobre él; concentrarnos en nuestra propia fuerza interior, en nuestra purificación y perfección, todo eso, considera Levinas, es todavía indiferencia y egoísmo. Es necesario actuar: “Pienso sobre todo que la perfección y la salvación personales son aún, pese a su nobleza, egoísmo, y que la pureza del hombre al que un cerco de rosas protege del mal no es un fin en sí mismo”.<sup>42</sup> El compromiso con el otro pasa por la presencia activa, por la acción en el mundo y frente a él. Pero ha de estar atento a no vulnerar la apurada línea que separa la restitución de la paz y la confianza, con un celo que, en vez de suspender la violencia, reinicia su ciclo.

### *Dios sufre dolores de parto*

La clemencia es necesaria si la paz ha de reinar en el mundo, pero ese gesto de generosidad supremo es todo menos evidente y nunca cómodo o complacido. Las voces de una justicia vengadora golpean a gritos contra las puertas de la indulgencia, pues no hay justicia posible y ni siquiera perdón si no se da al sufrimiento de la víctima su justo lugar, si no se le atiende y escucha. Levinas abordó esta dificultad, esta tensión permanente entre benevolencia y rigor también en un fragmento de sus “Textos mesiánicos”, donde explora la parte del Talmud que reflexiona sobre los tiempos por venir. En una parte de la maravillosa lectura que hace Levinas de estos fragmentos cita un versículo de Jeremías comentado por Rabbi Yohannan. Dice el versículo: “Inquirid ahora, y mirad si el varón da a luz; porque he visto que todo hombre tenía las manos sobre sus flancos, como mujer que está

---

<sup>41</sup> Emmanuel Levinas, *Cuatro lecturas...*, op. cit., p. 147.

<sup>42</sup> *Idem*.

de parto, y se han vuelto pálidos todos los rostros. ¡Ah, cuán grande es aquel día, tanto que no hay otro semejante a él!” (Jer. 30: 6-7).<sup>43</sup> Y Levinas acompaña en sus comentarios a R. Yohannan.

Todos los hombres no es la humanidad en su conjunto, sino que designa a Aquél [...] que es todo un hombre, toda humanidad, toda virilidad. Dios en el fin de los tiempos lleva las manos hacia sus flancos como si tuviera que dar a luz ¿Por qué lleva las manos sobre los flancos? Porque en el momento mesiánico es preciso que sacrifique los malvados a los buenos. Porque en el acto justo hay todavía una violencia que hace sufrir. Incluso cuando el acto es razonable, cuando el acto es justo, comporta una violencia.

[...]

¿Por qué están lívidos los habitantes del cielo y de la tierra? Porque temen que Dios cambie de parecer y retire las sancione; ése es el temor de los habitantes de lo alto, de los ángeles, de la razón pura, para quienes la injusticia debe ser castigada y la injusticia recompensada. Aplican estrictamente la razonable ley de la Razón y no pueden comprender ninguna hesitación. Otro tanto recelan los habitantes de aquí abajo, las víctimas del mal, aquellos que experimentan en su carne el precio formidable de la injusticia perdonada, y el peligro de su dispensa graciosa del crimen. Están perfectamente informados. Y esta vez los perseguidos y los rigurosamente razonables se reúnen en el temor por la renuncia a su justa justicia.<sup>44</sup>

La familia en lo alto: los ángeles, la Razón pura. Es la ley abstracta que ha de ser aplicada porque es la ley; la familia de abajo, las víctimas de la maldad —sean éstas víctimas del Estado o las víctimas ignoradas por él—. Son éstas las víctimas que han palidecido porque temen “que Dios cambie de opinión y renuncie a su justa justicia”. Las voces de la venganza o el castigo no pueden ser fácilmente ignoradas, advierte aquí el autor so pena de liviandad y tontería. El perdón es necesario a la postre, pero no es suficiente llenarse la boca de amor y benevolencia ignorando el lamento de las víctimas “cuya carne siente el peso formida-

<sup>43</sup> Cfr. “Textos mesiánicos”, en *Difícil libertad*, op. cit., 306.

<sup>44</sup> *Ibid.*, pp. 306-307.

ble de la injusticia que ha sido perdonada y el peligro de la graciosa remisión del crimen”.<sup>45</sup>

Es necesario atender el reclamo de reparación y arrepentimiento, del castigo justo, antes de que el mal soportado dé paso a esa recuperación de la confianza primaria que necesitamos para vivir. El perdón, la pasividad y la benevolencia no son absolutos. El tercero atestigua la insuficiencia del amor. Es, en cambio, aquel barrunto, fugaz pero fehaciente, de un mundo atravesado por la medida justa, por un rigor exento de crueldad, el que nos devuelve la confianza primaria en la verdad del lenguaje y del encuentro. La justicia, en su doble articulación de santidad y rigor, trae los vientos de ese mundo donde es posible el perdón precisamente porque deja abierto el espacio de una escucha en que las víctimas claman, no por un nuevo sacrificio, sino por el gesto que repare, a partir del reconocimiento auténtico del daño inferido, de la voluntad honesta de saldar una deuda imposible, el horizonte en el que puede ocurrir el perdón y la reconciliación. Sólo bajo la obligación y la voluntad de reparar el daño infligido es posible que los vientos apacibles acaricien de nuevo el presente desde el tiempo porvenir.

Y sin embargo, y sin embargo... nada se resuelve en este campo de manera definitiva, y de nuevo topamos con la insuperable paradoja de la justicia: es necesario, qué duda cabe, que la violencia de la justicia sea un freno a la violencia asesina. Al mismo tiempo, dice Levinas: “Aquel que es todo virilidad, ni mujer, ni ternura ni sensiblería”. Él mismo duda y teme el castigo que impone, aunque sea justo. Infligir sufrimiento nos arroja irremediabilmente al peligro del exceso, al peligro de desentenderse de aquel vínculo primario y negar el rostro. La violencia que es la justicia ha de aplicarse con el corazón apesadumbrado y el ánimo sobre aviso so pena de estar en el camino de sutiles depravaciones. Dios aplica su rigor, nos dice el texto, con las manos en los lomos; no entra a la justicia triunfante, ni satisfecho en su causa. Probablemente es esta línea siempre al filo, estos escollos a vida o muerte de la justicia los que obligan a inscribir nuestro anhelo de sentido en el orden de la Ley. Sólo una reflexión ponderada y sensible permite sortear con fino espíritu las trampas a las que nos arroja la justicia. Habremos de acercarnos a algunas de estas perplejidades, a algunas de estas interrogantes en el próximo capítulo.

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 307.





## II. LA JUSTICIA COMO INSCRIPCIÓN EN LA LEY

### LA JUSTICIA COMO ALTURA DE LA LEY Y COMO ORDEN DEL DERECHO

“En ningún lugar del mundo —dice Kant—, y tampoco fuera de él, es posible encontrar nada que pudiese ser tenido sin restricción por bueno, a no ser únicamente, la buena voluntad”.<sup>1</sup> La buena voluntad, voluntad del bien, es el fundamento de la moral en la medida en que sustenta nuestra condición racional: ser racional es ser sensible a la fuerza que nos impone *respeto* al deber, que nos obliga (conmina) a actuar por deber, es decir, a actuar por amor o voluntad del bien. La buena voluntad en tanto voluntad del bien funciona, en la filosofía práctica de Kant, como aquello que nos convierte en “fines en nosotros mismos”, es decir, en seres humanos. Ser humano, ser fin en sí mismo es ser capaz de actuar por (y conforme al) deber; es ejercer (y proteger) la buena voluntad. Nuestro ser individual y colectivo se funda en esta frágil estructura, la más delicada y la más poderosa de las fuerzas y, acaso, de las voluntades. El fin de la humanidad en Kant es la moralidad, como sabemos. No habría otra causa, otro motivo capaz de dar cuenta de por qué ése que llamamos ser humano habría sido dotado de razón. La moralidad es el fundamento y el fin de nuestra existencia en tanto existencia humana, y dicha moralidad depende de esa voluntad del bien que

---

<sup>1</sup> Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona, Ariel, 1999, p. 117.

Kant por supuesto no explica, sino que da por cierta, que toma como punto de partida. Así en Kant, al igual que en Levinas (aunque no de manera idéntica) la voluntad del bien es principio y es destino: no un destino al final de los tiempos, sino una destinación continua que define simultáneamente nuestra circunstancia y nuestro quehacer.

Si la tradición profética y revelatoria ha planteado la moralidad como el eje de lo que significa el mandamiento y el amor de Dios, Kant busca depurar esa moralidad de sus cargas religiosas para encontrar en su estructura monda el fundamento de la filosofía práctica que sería como decir, el de la existencia misma. Decir que somos en tanto seres capaces de erigirnos a la moralidad no parecería ajeno al sentir kantiano en la medida en que el objeto de la propia humanidad consiste en hacer de la vida un “reino de fines”, un reino en el que la voluntad del bien se realice y cuyo cumplimiento sea su salvaguarda. También Levinas ve en la ética la condición de lo humano, pero a diferencia del primero, busca releer en los textos antiguos aquello que hoy, después de dos siglos de modernidad atea, vuelve a abrir canales de significación, vuelve a infundirle al discurso el peso y la riqueza de su lenguaje de cifras. En esta perspectiva levinasiana, veterotestamentaria, la buena voluntad es también “buena sin restricciones”, pero a diferencia de Kant, no obedece estrictamente al imperativo racional de actuar en función del deber al margen de cualquier deseo, sino que la revelación del rostro intima a la voluntad al acto supremo que es al mismo tiempo obediencia e inclinación: el gesto de bondad que se ofrece al otro como respuesta, como acogida de su vulnerabilidad, eso que Levinas llama “responsabilidad”.

Dicha responsabilidad inaugura el lenguaje como trascendencia, como respuesta a la infinitud del Otro. En ese sentido, la conversación brota entre los seres humanos como acto de solidaridad y presencia fraterna. La respuesta bondadosa frente al rostro inerme abre el espacio privilegiado del encuentro y el diálogo, y hace que la significación acontezca en el mundo como expresión y soporte de la buena voluntad. La paz, el momento de conciliación y armonía que ocurre cuando la obediencia se transforma en fraternidad, constituye, me parece, la versión levinasiana de eso que también en el lenguaje común denominamos “buena voluntad”, en su dimensión sustantiva y ya no solamente en su carácter formal, como aquello que nos lleva a escuchar, a recibir al otro con sinceridad y deseo de

bien. Dicha voluntad —dicho Deseo— constituye la bondad misma, y preservarla es el propósito de la moralidad toda.

### **La justicia como altura de la Ley**

Si la moralidad y la respuesta ética conforman el sustrato de confianza que sostiene el mundo como orden amoroso, éste busca prolongarse en el destello de rigor que inaugura la justicia. En el discurso levinasiano, la justicia suspende la intimidad del yo-Otro para incluir a todos los otros en el orden de la significación, para admitir en el seno de la proximidad la presencia de un tercero. La sujeción impuesta por el rostro de mi prójimo se interrumpe (que no se agota) frente al hecho de que también el tercero es mi prójimo. La atadura primera muestra ser insuficiente ante el reclamo o la demanda que me impone el conjunto de los otros; entonces entra en escena la altura de la Ley, la justicia como vocación de receptividad universal, dirección que articula un sentido común a todos. “Sabiduría del amor”, la llama Levinas. El vínculo de paz y confianza que se hace presente en mi relación con mi prójimo quiere ahora extenderse hasta abarcar a todos, quiere ordenar desde su generosidad el ámbito entero de lo social. Pues, como hemos dicho, siempre estamos ya en relación con los demás, el tercero está presente desde el principio.

La justicia se descubre aquí como la interrogación que es, como el problema alrededor del cual gravitan nuestras relaciones. Esta modalidad de la justicia introduce lo que Levinas llama, de manera genérica, “la política”. La política sería, en este sentido inaugural, el espacio conflictivo en el que se juegan y deciden nuestras responsabilidades. No hay reglas exhaustivas, naturalmente, pues cada circunstancia plantea sus propios reclamos. Pero esa formulación general de la política obliga a introducir cierto grado de generalidad y de certeza en las relaciones; a introducir orientaciones y criterios que apuntalen tal certeza y confianza. La Ley irrumpe en el orden de la responsabilidad como la expresión de su más alto anhelo. Y hacen su entrada, igualmente, los jueces, las instituciones y, por último, el Estado.

Si partimos del horizonte de reflexión que considera a la justicia como una aspiración de rectitud capaz de introducir un criterio de objetividad frente a las

innumerables demandas que nos impone el reclamo de todos los otros, es de la mayor importancia atisbar cómo es esto posible. Pues la justicia propiamente dicha, esta huidiza e inexorablemente problemática justicia, se revela muy pronto depositaria de aquel vínculo preoriginal donde se anuda nuestro lenguaje. En este capítulo quisiéramos explorar la compleja relación entre la ley natural, la ley revelada y el derecho positivo. La justicia del tercero es el verdadero problema, es el principio de la problematicidad; antes del tercero no hay problema dice Levinas, hay sólo caridad. ¿Debemos interpretar esta sabiduría del amor, desde el marco que nos concede del derecho natural? ¿Y la ley revelada de la tradición mosaica habría que entenderse como una modalidad de aquélla? ¿O habría que pensarla en el marco de una ley que no es tan sólo anhelo de justicia sino que se cumple como código de preceptos y de normas? ¿Qué papel juega entonces la normatividad del Estado como un orden de prohibiciones y sanciones? ¿Hay lugar para comprender la justicia como interpretación legal de ciertos preceptos tenidos como punto de partida de la aspiración ética, es decir de una relación orgánica entre ética y derecho, contrariamente a lo que estableció de manera apodíctica el derecho moderno y su formulación kelseniana?

Nos ha parecido necesario investigar el tema de la justicia también desde la perspectiva del derecho —explorar la relación entre ética y derecho— si, como proponemos, la justicia ordena el mundo y establece los cauces por donde corre la significación. Es necesario ir más allá de la oposición derecho/justicia a la que cede mucho de la reflexión filosófica, y asomarnos a la discusión más compleja y matizada que se plantea desde una mirada en torno a la Ley. La bella fórmula de la justicia como sabiduría del amor que utiliza Levinas relega, sin embargo, la complejísima reflexión sobre los límites y las condiciones de la justicia a las circunstancias de una pragmática directa e inocente. Levinas no elabora este tema porque quiere mantener su pensamiento en el ámbito de la ética.

El tema de la justicia en tanto límite y equilibrio, por lo tanto, queda encubierto y en penumbras. La idea de incursionar en el laberinto de la discusión sobre la justicia (entendida como huella o inscripción en la Ley, es decir, como normas y límites que ordenan el mundo) no busca, por supuesto, anteponer el derecho a la justicia en el sentido del positivismo legal que veremos a continuación, sino, por el contrario, mostrar cómo la dimensión ética atraviesa ineludiblemente el orden jurídico. La ley dejaría de ser entendida (tan sólo) como el instrumento

de un orden social determinado a la manera de Kelsen, o de un orden de dominación según la visión de raíz marxista, para ver en ella el medio en el que toma forma la sociabilidad que somos.

Habría que adelantar que, visto desde este ángulo, el Estado y el derecho positivo aparecen como secundarios, como casos particulares, acotados y específicos de un vasto universo legal en el que nos encontramos insertos. Ser humano, entonces, ocurriría como diálogo con la rectitud de la justicia. Tal justicia no constituye ni un conjunto de determinaciones esenciales, ni tampoco una normatividad vacía; se da, en cambio, como ejercicio de interpretación, concreción y redefinición de nuestro íntimo anhelo de sentido. Por eso es posible decir que el impulso escatológico de la ética, es decir, la ética como reflexión en torno a lo que constituye el cumplimiento de nuestra más alta posibilidad genérica, recorre el orden legal y define los parámetros a partir del que entendemos nuestra vida colectiva. No solamente la objetividad hace su entrada con la justicia del tercero (en la medida en que suspende la sujeción absoluta al otro y abre el espacio común en el que vivimos nuestras vidas), sino que la dimensión de cierto porvenir (la manera en que entendemos el horizonte más deseable de nuestra condición) le imprime una orientación al conjunto de nuestros actos.

En el universo de significaciones del que parte el autor de *Totalidad e infinito*, la Ley revelada, ley escrita, encarna la aspiración ética absoluta: aspiración ética grabada en el cuerpo mismo de su texto; dicha exigencia pasa por un ejercicio de interpretación permanente consignado en la forma de ley oral o Talmud. El Talmud recoge y guarda la tradición oral, pues las disputas entre los rabinos son transmitidas de viva voz, aun en los detalles de respuestas y contrarrespuestas en las que se traban los sabios de las distintas escuelas. A pesar de reflejar tan sólo el ejercicio interpretativo diario de las comunidades en su esfuerzo por actualizar, por traer a su presente los preceptos de la Torah, este cuerpo de reflexión legal, ritual y teológica fue codificado alrededor del siglo VI de la era común. Su autoridad en el judaísmo, sin embargo, se considera del mismo nivel (e incluso contemporánea) que la ley revelada o escrita (vale notar la estructura de pensamiento que hace que la ley supuestamente dictada por Dios a Moisés sea contemporánea del conjunto de sus interpretaciones históricas en el Talmud). La discusión e interpretación de la ley revelada constituye entonces el ámbito en el que se despliega la ley oral pero, a diferencia de la ley no escrita a la que se atiene Antígona,

ésta no se identifica con la ley natural, pues su legitimidad obedece a una tarea hermenéutica, a la continua interpretación de un cuerpo legal codificado.

La Ley como pensamiento de la Altura (inauguración de aquel universo amoroso, orden de confianza, fraternidad y alegría) exige, ciertamente, todo nuestro esfuerzo y todo nuestro cuidado. Pues según lo que hemos dicho hasta aquí, la Ley representaría al mismo tiempo el manantial de la significación entendida como alborada de paz, y el lugar originario del conflicto. ¿Cómo acercarse a esta justicia contradictoria? ¿Cómo pensar la ley que trae consigo el Tercero? La Ley se revela como el lugar de ineludibles paradojas. Quisiéramos investigar las perplejidades con las que nos confronta, tanto en lo que toca a su dimensión absoluta o natural, como en la oposición que establece con el derecho positivo; contrastar la ley que se ejerce por la fuerza del Estado, con la fuerza que ordena nuestra conducta más allá o más acá de toda sanción jurídica. Revisaremos entonces una tercera vía: la ley entendida como un orden jurídico dinámico donde la oposición irreconciliable entre la ley natural y el derecho positivo se abre camino en una dirección distinta.

El derecho, entendido como proceso dinámico, plantea una manera de entender y abordar la legalidad que no se ofrece como un código de prohibiciones y sanciones, sino que se constituye como conjunto de preceptos y valores interiorizados que apuntalan la visión de lo que la colectividad tiene por sus más justas y generosas potencialidades. Dicha legalidad enseñaría a actuar en función de la mirada que contempla el porvenir como cumplimiento de sus fines más preciados. Intentaremos revisar el tema de la Ley no sólo en términos de la oposición irreductible entre ley y justicia con la que solemos desautorizar el dominio de lo legal, sino a partir de la idea que la justicia soporta el conjunto de nuestra vida junto a los demás.

La cuestión que nos ocupa es esbozar una perspectiva de comprensión a partir de la idea de que el conjunto de nuestra vida se encuentra inserta en un universo moral-legal según el cual definimos, reorientamos y ratificamos los lineamientos que nos conforman y que rubrican nuestras relaciones. Lo legal no sería aquí un ámbito ajeno y separado de nuestras vidas, sino el entorno en el que nos construimos como seres morales y sociales, en el que actualizamos continuamente (de maneras casi imperceptibles y muchas veces inadvertidas) la aspiración que guía nuestras colectividades.

## Heteronomía y ley natural

Conviene aclarar lo que se entiende aquí por ley natural, ya que sus ecos atraviesan el presente capítulo, y pudiera prestarse a asociaciones más bien vagas. En el connotado libro de Miguel Villoro Toranzo leemos lo siguiente:

Desde sus comienzos, la doctrina del Derecho Natural aparece con tres características que ya nunca perderá: 1) es una reflexión racional, por oposición a las especulaciones de tipo religioso que habían predominado hasta entonces; 2) señala como criterio de la conducta humana al orden de la naturaleza (por eso se llama “natural”); y 3) se encuentra dicho criterio, según palabras ya citadas de Cicerón, en “la recta razón escrita en todos los corazones”, es decir, en una exigencia de comportamiento recto (por eso es “Derecho”) que todo hombre conoce por su conciencia moral.<sup>2</sup>

En este sentido, la ley o derecho natural remite a una ley que si bien surge “de la naturaleza de las cosas” es asequible a todos los seres a través de la razón, pues responde a aquello que “está inscrito en los corazones”. La ley natural representa, pues, una conciencia moral no mediada y anterior a todo código legal, como aquello que lo excede, lo estructura y le da sentido. Tal inmediatez parecería aproximar la noción levinasiana de justicia en tanto sujeción y

---

<sup>2</sup> Miguel Villoro Toranzo, *Introducción al estudio del Derecho*, México, Porrúa, 1966, p. 18. Citamos también, a este efecto, a Eduardo García Maynes en su *Introducción al estudio del Derecho* (1994: 40): “Problema muy debatido por los juristas es el concerniente al derecho natural. Suele darse esta denominación a un orden intrínsecamente justo, que existe al lado o por encima del positivo. De acuerdo con los defensores del positivismo jurídico sólo existe el derecho que efectivamente se cumple en una determinada sociedad y una cierta época. Los partidarios de la otra doctrina aceptan la existencia de dos sistemas normativos diversos, que por su misma diversidad, pueden entrar en conflicto. La diferencia se hace consistir en el distinto fundamento de su validez. El natural vale por sí mismo, en cuanto intrínsecamente justo; el positivo es caracterizado atendiendo a su valor formal, sin tomar en consideración la justicia o injusticia de su contenido”. Y más adelante: “Lo dicho demuestra que la instauración de un orden intrínsecamente valioso no es un ideal realizable de modo plenario, sino aspiración jamás lograda por completo. Un derecho natural codificado dejaría de ser absolutamente justo, ya que se compondría exclusivamente de preceptos generales, no siempre enteramente adecuados a las exigencias de cada situación singular” (1994: 49).



respuesta al otro o heteronomía, a la del derecho natural. Sin embargo, vista la cuestión más de cerca, esa afinidad puede resultar engañosa porque la ley natural es inmutable en la medida en que está en el orden mismo del mundo, mientras que la ley revelada es un llamado y por lo tanto constituye una apelación situada y exterior al sujeto. Esta exterioridad, sin embargo, no es sobrenatural, sino trascendente, en el sentido de que no proviene del propio sujeto sino, justamente, de otro que se presenta como distinto, como exterior a él. Así, la respuesta que brota de la revelación del rostro es esencialmente antinatural, si por naturaleza entendemos la vocación que tiene el ser de alcanzar su completud en sí misma. La revelación subvertiría dicha vocación al confrontar al mismo con la alteridad de ese otro que se dirige a él, fracturando o descentrando su mismidad e inaugurando la relación social. Abundaremos en estas diferencias conforme avancemos el análisis.

Frente a la ley natural, la noción de heteronomía apunta a la obediencia, a la sujeción que ejerce sobre mí el mandato que se revela en la cara de mi prójimo: anclaje de la ética en una desnudez cuya exigencia de bondad no puedo eludir. Se trata de esa respuesta simple (igualmente no mediada) que obedece al llamado con que el otro me pide, sin proponérselo, tomar sobre mis hombros su desvalimiento elemental. Ese mandato de hospitalidad irrefrenable parecería ser distinta, contraria incluso, a la ley natural que en su formulación clásica presupone la razón, aquello que el entendimiento universal de los seres racionales capta de manera natural y sin ayuda. La heteronomía, en cambio, anida en la inclinación, podría decirse, en el impulso anterior a cualquier juicio razonable, de hacerme presente para el otro (presente, es decir, contemporáneo de la misma petición, del mismo llamado). Pero no se trata de grandes momentos ni de grandes acciones: la responsabilidad a la que me veo conminado por mi prójimo es pequeña, puntual, cotidiana; es el heme aquí del conjunto de gestos y actos que ocurren como benevolencia diaria. Y sin embargo, en la medida en que tanto la ley natural como la responsabilidad heterónoma escapan o exceden cualquier ley escrita, parece válido reconocer que ambas comparten la intuición de algo que se presenta al espíritu al margen y por encima de las prácticas culturales, y que las conforma.



### *La ley natural en el pensamiento clásico*

Ya Aristóteles planteaba la noción de naturaleza en términos de la realización más perfecta, más acabada del ser. Tanto en la *Ética* como en la *Política*, Aristóteles se refiere a la naturaleza en dos sentidos diferentes: por un lado es lo que sucede de manera espontánea y necesaria como producto de condiciones preexistentes, mientras que en otros casos parece haber un *telos* que aspira o busca la perfección en la noción de naturaleza. Dice Aristóteles: “[...] a lo que cada cosa es cuando ha completado su desarrollo, llamamos la naturaleza de esa cosa, sea un hombre, un caballo o una familia”. Por otro lado la naturaleza, al cumplirse, revela el *telos* que la guía: “[...] De nuevo (y ésta es una segunda razón para considerar al Estado como natural), la finalidad, el propósito es (lograr) lo mejor; y de esto se sigue que el Estado trae como resultado lo mejor, y por lo tanto, lo natural, ya que la naturaleza siempre aspira a alcanzar lo mejor”.<sup>3</sup> La naturaleza se muestra entonces no sólo como despliegue de la promesa contenida en un embrión, sino como el florecimiento de sus mejores posibilidades, como aquello que cumple las más altas expectativas de su desarrollo. En ese sentido, la naturaleza, como la entiende Aristóteles (y como pasaría a buena parte de la tradición posterior), no se detiene en lo que ocurre de manera inevitable, sino que supone la fuerza que la empuja hacia su perfección. Así, la naturaleza del ser humano involucra la acción humana, una acción animada por la virtud y guiada por el ideal al que está, al mismo tiempo, obligado.

Fueron los estoicos, sin embargo, quienes a partir de estas nociones básicas aristotélicas desarrollaron la idea del derecho fundado en la ley natural. Siguiendo a su maestro, hacían residir el sentido de la justicia en la capacidad racional del ser humano —la única capaz de aspirar y alcanzar la perfección buscada— y por tanto, podía suponerse común a todos y presumir validez universal. En un principio, dicha ley natural no define un contenido muy específico, sino más bien reglas éticas generales tales como vivir honestamente, no hacer mal a nadie y dar a cada quien lo que le corresponde: *honeste vivere, neminem laedere*,

---

<sup>3</sup> Aristóteles, *Política*, Madrid, Gredos, 1994 (Biblioteca Clásica).

*suum cuique tribuere*, según la más conocida fórmula de Digesto.<sup>4</sup> Por supuesto, reglas de tal generalidad sólo podían emplearse en el sentido de indicar la necesidad de cierta equidad; lo central aquí es que el ser humano, en contraste con los demás seres vivientes, participa de la razón inherente al mundo natural y, por lo tanto, es capaz de comprender las leyes (justas) que lo ordenan.<sup>5</sup>

A lo largo de la historia del derecho y en toda reflexión sobre la justicia, la doctrina de la ley natural parece ser una referencia insuperable. Partimos de un sentido de la justicia y, al mismo tiempo, reconocemos que un orden tan abstracto y general difícilmente es de utilidad para la vida práctica de las sociedades. El sentido de la justicia cobra entonces realidad positiva en los códigos que intentan traducir dicho sentido a leyes operables, abriéndose, desde ese primer momento la tensión entre lo que el código ordena, y el espíritu que la anima, más allá de esa u otra formulación. La historia del derecho se plantea demasiadas veces como la discusión entre el derecho natural y el positivo<sup>6</sup> y, en general,

4 En Carl Joachim Friedrich, *La filosofía del derecho*, México, FCE, 2002, p. 55 (Breviarios 179). Dice, sin embargo, Friedrich: “No obstante esta sentencia ha encontrado eco en todos los tiempos. Aún la *Rechtslehre* de Kant se funda en ella”.

5 *Cfr. Ibid.*, pp. 55-56. “Sin embargo encontramos en Cicerón un pasaje que proporciona información más detallada acerca de lo que debe entenderse por *jus naturale*. Se nos dice que el derecho natural consiste en reverencia a los dioses, en cumplir nuestros deberes con la patria, los padres y los parientes; en gratitud y disposición para perdonar; y en respeto para quienes son superiores a nosotros en edad, sabiduría o condición y, por último, añade que el *jus naturale* también consiste en la veracidad. Esta enumeración de tantas cualidades deseables para un comportamiento ético, puede completarse con un pasaje algo más largo (*De legibus* I, 31-32), donde se demuestra la igualdad de los hombres por el hecho de que en todos son comunes la irritación, los placeres, los deseos y las ansiedades (*molestiae, laetitiae, cupiditates, timores*). A fin de dar mayor fuerza a su concepto, Cicerón pregunta: ‘¿Quién puede haber que no guste de la cortesía, la bondad y la gratitud, y que no deteste al arrogante, al ruin, al ingrato?’ Todo ello es, para él, prueba de lo razonable de una vida recta (*ratio recte vivendi*), que es el contenido concreto del derecho natural, lo cual deberá servir de base a todo orden jurídico verdadero”.

6 Sobre la preeminencia del derecho natural sobre el positivo, véase Hervada (2001: 13): “Resumiendo nuestro pensamiento, podemos afirmar que el tema del derecho natural es el tema del valor y de la dignidad de la persona humana reducido a sus dimensiones jurídicas. Hablar del derecho natural es hablar de la expresión jurídica del valor y de la dignidad del hombre; hablar de las relaciones entre derecho natural y derecho positivo es hablar de las relaciones entre las leyes de los hombres y el valor y dignidad de la persona humana que es su destinatario. Por eso el perenne principio de la prevalencia del derecho natural sobre el derecho positivo no es cosa distinta que la prevalencia —ante el derecho— de la dignidad humana sobre la prepo-

como una relación imposible. Sin embargo, no todas las sociedades ni todos los sistemas legales han sido igualmente pesimistas respecto a las relaciones entre justicia y derecho. Otros sistemas jurídicos, sistemas tradicionales, consuetudinarios y religiosos presuponen, en cambio, la participación de la ley en la justicia: no la intransitabilidad que proclamó el derecho moderno, sino el diálogo (imperfecto siempre, pero no imposible) entre la necesidad de la ley que rige de manera general, y la flexibilización de la ley que permite ofrecer respuestas sentidas como justas.

Podemos decir que la oposición entre derecho y justicia es tan antigua como el derecho mismo. Si Sócrates, en la “Apología” y en el “Critón”, se inclina por las leyes frente la justicia, al juzgar que quitarle validez a las leyes en nombre de la justicia es destruir el fundamento de la ciudad misma (¡y recordemos que se refiere al tribunal que lo ha condenado a él mismo a muerte!), Antígona reivindica, frente a Creonte, las leyes divinas como superiores a cualquier Estado. La Justicia, que tiene su trono con los dioses antiguos, los dioses de allá abajo, dice Antígona, ha instituido leyes tan antiguas que nadie, ningún hombre, ni siquiera el soberano puede ir contra ellas sin grave peligro para sí y para el Estado mismo. En la tragedia, tanto Tiresias, el sabio clarividente, como el mismo Sófocles, nos parece, le dan la razón a Antígona.

En la Edad Media, la noción de ley natural mantuvo el significado que le venía de la tradición clásica, pero tomó, al mismo tiempo, otro más cercano al que tiene en la tradición revelatoria de Israel: la ley natural ya no apuntaría solamente a lo que la razón o el entendimiento de los hombres capta como justo de manera natural, sino que se extiende a la ley revelada por Dios y consignada en las

---

tencia de los hombres”. Arthur Jacobson, en cambio, supone que hay otras formas de plantear la tensión entre justicia y derecho. Considera que el derecho consuetudinario o *Common Law* que rige en los países anglosajones, así como los sistemas jurídicos de derecho (*jurisprudences of right*) y los sistemas jurídicos de deberes (*jurisprudences of duty*) constituyen formas de derecho dinámico que suspenden, en cierto sentido, la oposición entre ley natural y positiva, aun cuando incluyen aspectos de ambas. Dice Jacobson (1989: 884): “Since most discussions of jurisprudence today assume Hohfeld’s correlation of rights and duties, common opinion holds that all jurisprudences must be one variety or another of these two (positivism or naturalism). Further, almost all academic descriptions of real legal systems reproduce reality out of positivism or naturalism alone, suppressing and concealing the very live correlation-breaking or -altering materials infusing real legal systems”.

Escrituras. Cuando dicha ley (absoluta, trascendente) es interpretada y ejercida por otro poder, en este caso la Iglesia, la cuestión se traduce en un (peligroso) problema de derechos enfrentados.

### *Las leyes noájidas como derecho natural*

La forma clásica del naturalismo legal, según la cual la ley se funda en leyes de la naturaleza humana que todo ser racional en cualquier momento y latitud es capaz de reconocer como tal, no es, como hemos dicho, la única forma de naturalismo. Además de ese naturalismo estoico, racional, está cierta lectura naturalista de la ley revelada, ley que fue dictada por Dios y administrada por los hombres conforme “a lo que Dios desea de nosotros”. Estas dos grandes corrientes difieren en su forma de entender su fuente de valor o verdad, pero parece legítimo afirmar que, en general, comparten una visión bastante congruente respecto a la existencia de niveles mínimos de sociabilidad y moralidad que se presentan al espíritu de manera no mediada (inmediata).<sup>7</sup>

Aunque no se formula de manera explícita, las leyes noájidas comportan también una idea de ley natural. Las leyes noájidas serían las leyes que Dios le otorgó a Noé mucho antes de la revelación en el Sinaí y constituyen, según la opinión general, “el sine qua non de la vida humana civilizada”.<sup>8</sup> Como en todo lo que se

7 Cabría señalar que este sentido de ley natural proveniente de los estoicos —que continúa en el pensamiento medieval y hemos puesto en relación con la revelación en el pensamiento de Levinas— es significativamente distinto al que desarrollan los autores modernos. En la filosofía del derecho de Hobbes, Locke y Montesquieu, por ejemplo, la ley natural se refiere en primer lugar a aquellos principios que garantizan la supervivencia de los grupos y los individuos. Dice Locke: “But though men when they enter into society give up the equality, liberty and executive power that they had in the state of nature [...] yet it being only with an intention in everyone the better to preserve himself, his liberty and property [...] the power of the society, or legislative constituted by them, can never be supposed to extend farther than the common good” (Locke, 1947: 131). Spinoza, en el *Tractatus Theologico-Politicus* (1991: 237) va todavía más lejos al decir que cada uno tiene tanto derecho como poder posee. Este sentido moderno de ley natural se encontraría, evidentemente, en las antípodas del pensamiento levinasiano.

8 Leyes Noájidas o leyes que Dios le entregó a Noé antes de la revelación del Sinaí. “There is no unequivocal answer to the question whether there exists a concept of natural law in Judaism [...]. Despite the absence of a specific concept of natural law in biblical literature,

refiere a una tradición que se alimenta de la interpretación y el debate, la idea de que dichas leyes constituyan una forma de ley natural no deja de ser motivo de discusión: muchos estudiosos antiguos y modernos niegan la posibilidad de que el entendimiento humano por sí mismo y sin ayuda de la revelación divina sea capaz de reconocer las leyes que han de guiar su comportamiento; otros, en cambio, aceptan la existencia de estatutos y reglas de sociabilidad universales accesibles al ser humano por la razón y en concordancia con las leyes básicas de la naturaleza. En cualquier caso, la cuestión de si las leyes noájidas representan o no una forma de la ley natural en la tradición revelatoria, dependerá, por un lado, de qué se entiende por ley natural y de cuánto se hace descansar sobre la razón autónoma. Dependerá, a su vez, de qué grado de universalidad se le conceda a ley revelada, si en ella se enfatiza el llamado ético de valor universal, o si se concibe ante todo de una reglamentación (ordenada divinamente) de los distintos aspectos de la vida, desarrollada por los rabinos y codificada en la *Halajá* (conjunto de normas éticas y rituales) a través de la ley oral o Talmud —con sus comentarios, discusiones y ejemplos (casos que sientan jurisprudencia) —. Con todo, no son pocos los estudiosos que consideran que al menos algunos de los sabios del Talmud aceptaban la doctrina de la ley natural, y sostienen que numerosos pasajes en la literatura rabínica afirman la existencia de ciertos niveles de justicia y moralidad independientes de la ley sinaítica, compartidos por todos los pueblos en todos los rincones.

Hay, cuando menos, dos pasajes talmúdicos que se mencionan para dar cuenta de la presencia de leyes naturales y de estándares universales de moralidad en el pensamiento rabínico. El primero de estos pasajes consta en el Talmud Babilónico (TB) Yoma 67b, y constituye uno de los comentarios al versículo en Levítico 18:4: “Guardaréis mis estatutos”. Dice el comentario talmúdico: “Esto se refiere a los mandamientos que, si no hubieran sido escritos (en la Biblia), deberían, por derecho, haber sido escritos”. El segundo pasaje proviene del TB Eruvin

---

there have been Jewish thinkers who have argued that here is a notion of natural law implicit in the Noahite commandments. This position is seemingly supported by reference to certain Talmudic and other rabbinic passages, which suggest that in the case of all but two of the seven Noahite commandments, ‘even if they had not been written (in Scripture), they should by right have been written (TB Yoma 67 b)’ ”, en Jeffrey Macy, “Natural Law”, en Arthur A. Cohen y Paul Mendes-Flohr (eds.), *op. cit.*, p. 664.

100b: “Rabbi Yohanan dijo: ‘Si la Torah no hubiera sido entregada, hubiéramos podido aprender modestia del gato, prudencia de las hormigas, castidad de la paloma y buena educación del gallo’ ”.<sup>9</sup>

De manera que, ya sea porque existan algunas leyes que de no haber sido escritas, debieran haberlo sido, o que algunas cualidades del comportamiento humano pudieran “leerse” en la naturaleza, estos estudiosos insisten en la existencia de un sustrato común de símbolos y valores, de exigencias, prohibiciones y leyes compartidos por toda la humanidad. Esta postura supone que, aunque la ley judía (y, en ese sentido, cualquier otro código de conducta) contenga más especificaciones que los principios de la ley natural, no podrá estar en conflicto con los parámetros básicos de moralidad implícitos en la ley natural.

### *Ley y justicia*

La oposición entre ley y justicia parece ser, entonces, el núcleo de la problematización del derecho: la justicia como lo otro de la ley, como aquello que excede a la ley en su infinitud y le da sentido. Por otro lado, el carácter impracticable de esa excedencia fuera de un código de conducta. Así también vuelve a plantear la cuestión Jacques Derrida en su trabajo *Fuerza de ley*, estudio sobre el famoso ensayo de Walter Benjamin, “Crítica de la violencia” que tanto material le dio para elaborar sobre esta cuestión. Ley y justicia como dos entidades separadas, si bien en íntima relación, pero que nunca, en ningún caso y por definición, llegan a constituir una unidad. Esencialmente de acuerdo con el concepto naturalista

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 665-666. “In addition to the rabbinic discussion of the Noahite commandments, which is sometimes interpreted as demonstrating that the rabbis recognized the existence of natural standards of justice and morality (*cf.* TB Sanh. 56a-59b; Tosef. Av. Zar. 8:4) there are at least two other Talmudic discussions that are analyzed by modern scholars in an attempt to prove or disprove the rabbis’ acceptance of natural law. The first Talmudic dictum is from TB Yoma 67 b: ‘You shall keep my statutes’ (Lev. 18:4). This refers to those commandments which, if they had not been written (in Scripture), they should by right have been written (*din hu she-yikatevu*). These include (the prohibitions against) idolatry, adultery, bloodshed, robbery and blasphemy. The second Talmudic passage is from TB Eruvin 100b. Rabbi Yohanan stated: ‘If the Torah had not been given, we could have learned modesty from the cat, robbery from the ant, chastity from the dove, and good manners from the cock’ ”.



de la relación ley/justicia, la formulación de Derrida deja escuchar ciertos ecos clásicos y medievales, mismos que pone en sintonía con la noción de Infinito en Levinas.

No tomaré más que unos ejemplos que supondrán [...] una distinción entre la justicia y el derecho, una distinción difícil e inestable entre, de un lado, la justicia (infinita, incalculable, rebelde a la regla, extraña a la simetría, heterogénea y heterótropa), y del otro, el ejercicio de la justicia como derecho, legitimidad o legalidad, dispositivo estabilizante, estatutorio y calculable, sistema de prescripciones reguladas y codificadas.<sup>10</sup>

En este punto de partida, donde la justicia es lo otro del derecho, Derrida encuentra los hilos que lo conectan con la obra de Emmanuel Levinas; en ella, dice, reconoce la forma más acabada de su propia exposición: “Estaría hasta cierto punto tentado por la idea de aproximar el concepto de justicia, que tiendo aquí a distinguir de derecho, a Levinas. Lo haría justamente a causa de esta infinitud, así como a causa de la relación heterónoma con el otro, con el otro rostro del otro que me ordena, del otro cuya infinitud no puedo tematizar y de quien soy rehén”.<sup>11</sup> Y más adelante:

Levinas habla de un derecho infinito: en eso que él denomina el “humanismo judío” cuya base no es “el concepto de hombre”, sino el “otro”; “la extensión del derecho del otro” es la de un derecho prácticamente infinito. La equidad, aquí, no es la igualdad, la proporcionalidad calculada, la distribución equitativa, o la justicia distributiva, sino la disimetría absoluta. Y la noción levinasiana de la justicia se acercaría más bien al equivalente hebreo de lo que nosotros traduciríamos quizás como santidad.<sup>12</sup>

La justicia no puede ser equivalente a la ley ni la ley expresión de la primera en la medida en que la justicia apunta a la infinitud inscrita o abierta por el rostro.

---

<sup>10</sup> Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 50.

<sup>11</sup> *Idem.*

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 51.

Ninguna ley en tanto orden o norma —es decir en su formulación positiva— puede fijar una aspiración que es toda ella punto de fuga y apertura. Y a la inversa, mientras el naturalismo mantiene la excedencia de la justicia sobre la ley de manera que la ley no coincide nunca con la justicia, el positivismo quiere cancelar la posibilidad de una justicia que resulta de entrada poco útil. ¿Para qué hablar de una justicia que es toda ella vocación de Infinito pero que no establece criterios prácticos para resolver los casos de conflicto o de pretensiones de justicia encontradas? En este péndulo parecería moverse toda reflexión naturalista-positivista, oscilación reiterativa incapaz de resolver ni cancelar ninguno de sus polos.

Con la figura del tercero Levinas admite “la presencia de lo griego en lo judío”, de la razón que limita o suspende la exigencia absoluta y asimétrica en aras de alguna forma de equilibrio entre los distintos otros que claman ante las puertas de nuestra responsabilidad: la justicia inmoderada ha de cederle su lugar a la ponderación y a la medida. También Derrida advierte contra la tentación de eludir la ley en aras de alguna dudosa inspiración adivinatoria —aquello que nos atreveríamos a llamar “revelación espuria”:

Este exceso de la justicia sobre el derecho y sobre el cálculo, este desbordamiento de lo no-presentable sobre lo determinable, no puede y no debe servir de coartada para no participar en las luchas jurídico-políticas que tienen lugar en una institución o en un Estado, entre instituciones o entre Estados. Abandonada a ella misma, la idea incalculable y donadora de justicia está siempre lo más cerca del mal, por no decir de lo peor puesto que siempre puede ser reapropiada por el cálculo más perverso.<sup>13</sup>

La justicia dejada a sí misma puede ser manipulada y reapropiada por todas las formas de perversión, que “juegan a la santidad irrespetuosamente”, como lo advirtiera Hermann Broch en sus hermosas *Voces*.<sup>14</sup> Pues la justicia, entendida

<sup>13</sup> *Idem*.

<sup>14</sup> Hermann Broch, “Voces”, *Material de lectura 67*, Departamento de Humanidades, Dirección General de Difusión Cultural, UNAM, 1983 (Serie Poesía Moderna). “Pues sólo en la santidad, sólo en ella, / encuentra el hombre la convicción / sin la cual nada tendría sentido, / el convencimiento de la veneración / que se dirige a lo más grande y que, / precisamente por ello, es la pura sencillez sobre la tierra: / la ayuda al prójimo es buena, el asesinato malo, / sencillez de lo absoluto”.



como santidad, es sobre todo un gesto de amistad profunda, transparencia del rostro que nos impele amorosamente hacia él, un acto de desprendimiento y generosidad. Cuando aparece el tercero, sin embargo, se introduce la medida, el orden y la proporción; sólo la ley como principio general universalizador, permite acotar los golpes de la pasión perpetrados en nombre de la justicia. La ley se ve llamada a ser garante contra la crueldad del fanatismo. Frágil escudo, capaz de todas las corrupciones, es al mismo tiempo la muralla que contiene los embates de un celo potencialmente asesino.

El derecho se ejerce en nombre de la justicia y la justicia exige instalarse en un derecho que exige ser puesto en práctica (constituido y aplicado) por la fuerza (*enforced*).<sup>15</sup> Derrida, entonces, busca apoyo en los trabajos de Stanley Fish para decir que, para que sea justa, la ley debe aplicarse en cada caso como si fuera instituida de nuevo en ese momento, como si nada la precediera, como si en ese caso particular se volviera a crear. Sin embargo, “crear la ley de nuevo en cada caso” es asumir que dicha ley no es una pura intuición de justicia, ni tampoco una aplicación más o menos mecánica de algún código, como suponen los positivistas de todo orden legal codificado, ya sea romano, judío o algún otro. “Crear la ley” implica una dialéctica entre la dimensión universal del código y la eterna singularidad del caso. En el límite, implica uno o varios jueces (y, por lo tanto, una exigencia de rectitud e integridad respecto a su persona) y, por otro lado, criterios (preceptos y horizontes de valor) a partir de los cuales se considera dicha singularidad de cara a la ley que ha de juzgarla.<sup>16</sup> Fuera del ámbito pautado por los jueces, sin embargo, ámbito de conflicto donde se hace necesario el arbitraje, se presume un espacio legalmente saturado en el que miles de interacciones no conflictivas procedentes de todos los campos de la vida social se propagan y autorregulan. La Ley no atañe aquí sólo a la resolución de los conflictos, sino que concierne a la

---

<sup>15</sup> Jacques Derrida, *op. cit.*

<sup>16</sup> Dice Derrida (1997: 65): “No sólo *hay que* calcular, negociar la relación entre lo calculable y lo incalculable, negociar sin reglas que no haya que reinventar precisamente ahí donde estamos ‘arrojados’, ahí donde nos encontramos; sino que también *hay que* ir tan lejos como sea posible, más allá del lugar donde nos encontramos [...]. El orden de ese *hay que* no pertenece *propiamente* ni a la justicia ni al derecho. No pertenece a ninguno de los dos espacios más que desbordándolo hacia el otro. Lo que significa que estos dos órdenes son indisolubles en su heterogeneidad misma: de hecho y de derecho”.

manera correcta de actuar en los distintos escenarios cotidianos. La ley se amplía para significar las miles de decisiones que los individuos toman diariamente a partir de los valores que han interiorizado y que dan sentido a su vida.

“Volver a la sentencia fresca”, a la sentencia recién dictaminada, parece suspender los momentos naturalista y positivista de la ley y nos permite incursionar en el territorio de la ley dinámica. Allí podemos situar la discusión de Arthur J. Jacobson con el derecho positivo e incluso con las lecturas positivistas de la ley mosaica, para mostrar una comprensión de la legalidad que, en la medida en que no se separa de su fuente de valor, da cuenta del sinnúmero de determinaciones que saturan el espacio de nuestras acciones. En su ensayo “The Idolatry of Rules: Writing Law According to Moses, with Reference to other Jurisprudences”,<sup>17</sup> Jacobson muestra cómo la ley mosaica, al igual que todas las otras formas de derecho dinámico, proponen una forma de entender la ley que no quiere sólo justificar y mantener el orden social a la manera del derecho positivo, sino presentarlo como un instrumento al alcance de los seres humanos comunes y corrientes. La ley dinámica, sugiere el autor, ve en la ley un instrumento que sirve para regular la vida propia, para tomar las decisiones diarias en función de un ideal valorativo inscrito en el código e interiorizado por quienes están sujetos a él. El derecho deja de ser entendido como un sistema rígido de prohibiciones asociadas a sanciones para convertirse en una preceptiva de orientaciones que soportan nuestra ineludible obligación de tallar y modelar nuestra vida continuamente.

Retomamos los elementos del derecho dinámico como lo presenta este jurista, a partir de un haz de propósitos y de posibilidades intelectivas. Primeramente vemos aquí la posibilidad de salir del círculo imposible en que la oposición ley/justicia paraliza el pensamiento. Igualmente, consideramos que dicha indagación puede procurar vislumbres respecto a la justicia del tercero, que desarrollen la formulación levinasiana y esclarezcan el estatuto de su lógica interna. Estamos convencidos de que la reflexión en torno a los sistemas legales dinámicos es capaz de proporcionar nuevas maneras de comprender el derecho y el universo de la Ley, así como el lugar que éste ocupa en la vida de los individuos y de las sociedades. ¿Será posible avanzar en la práctica del derecho a partir de una compren-

---

<sup>17</sup> Arthur Jacobson, “The Idolatry of Rules: Writing Law According to Moses, With Reference to Other Jurisprudence”, *Cardozo Law Review*, vol. 11, núm. 5-6, july-august, 1990, pp. 1079-1132.

sión más rica de lo que late en su seno? Si la justicia del tercero ofrece indicios para pensar en una justicia no estrictamente punitiva, los estudios sobre sistemas legales dinámicos parecen procurar sendas que la hagan transitable. En cualquier caso convendría comenzar por presentar un esbozo de la clásica teoría positivista del derecho para entender cuáles son los términos de la discusión y cuáles los elementos que están en juego.

### **Kelsen y la teoría pura del derecho**

La oposición entre derecho y moral ha sido el nudo de la filosofía del derecho, y los distintos códigos han tratado de abordarla o de saldarla de acuerdo a los presupuestos que las organizan. Éste es el caso de la teoría pura del derecho de Kelsen, que tanta influencia ha tenido en el desarrollo de la filosofía del derecho. Así como los rabinos no niegan, sino que por el contrario, parten de la esencial justicia de las ordenanzas impuestas por Dios (independientemente de que las comprendamos o no), así Kelsen no negará la legitimidad de la búsqueda de justicia. La justicia, entendida como algo deseable, como esa voluntad del ser humano de acercarse a cierto orden bueno, no puede ponerse en cuestión; en cambio, pone en entredicho que el derecho esté limitado o constreñido, ya no digamos determinado, por una voluntad tan eminentemente inasible. El derecho debe ser entendido a partir de su propia lógica, como un sistema normativo que funda sus estatutos a partir de sus propias reglas, y nunca en función de un orden superior de donde deriva su justificación. Dice Kelsen:

Hay que comenzar por romper la conexión con que se ha presentado siempre al derecho con la moral. Ello no significa, naturalmente, que se niegue valor al postulado de que el Derecho deba ser “moral”, es decir, “bueno”. Ese postulado es evidente. Lo único que se rechaza es aquella concepción según la cual el derecho, considerado en sí mismo, es una parte de la moral y, por lo tanto, en cuanto tal Derecho, es, hasta cierto punto, un fenómeno ético.<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> Hans Kelsen, *op. cit.*, pp. 19-20.

La justicia, por lo tanto, es algo externo al derecho, algo que está más allá de la objetividad y de la racionalidad misma, una entelequia o aspiración abstracta que en los hechos sirve para justificar o defender intereses de un signo u otro. En la medida en que tal aspiración trascendente en realidad oculta sus verdaderos hilos, puede considerarse espuria. La apelación a una justicia absoluta resulta, desde el pensamiento kelseniano, una trampa o un absurdo. Cito un fragmento en el que esta distinción irreductible no deja lugar a dudas:

En su sentido auténtico, independiente del Derecho, la justicia significa un valor absoluto. Su contenido no es determinable por la teoría jurídica. En realidad, ese contenido no puede determinarlo el conocimiento racional, como lo comprueba la historia del espíritu humano que desde hace siglos se afana en vano por hallar la solución a este problema. Todos sus intentos han terminado en vanas tautologías como la fórmula del *sum cuique* o la del imperativo categórico [...]. La justicia es un ideal irracional. Por imprescindible que lo consideremos para el querer y el obrar humanos, no es accesible al conocimiento. Éste no se encuentra más que ante el Derecho positivo.<sup>19</sup>

La justicia, repite Kelsen, es un anhelo legítimo y natural pero no determina el derecho; el derecho está determinado, en todos los casos, por normas que establecen su obligatoriedad de manera interna, dentro del propio código. Las normas jurídicas, en tanto normas legales, son algo estrictamente referido al derecho y no a una cuestión trascendente o metalegal. Pues según él, vistas las cosas “desde el prisma del conocimiento racional, no hay más que intereses, y, por tanto, conflicto de intereses”. El derecho sólo puede servir para elaborar “una reglamentación que, o bien satisface un interés a costa de otro, o bien establece una compensación, un compromiso entre intereses contrapuestos”.<sup>20</sup> Así, Kelsen declara categórico:

---

19 *Idem*. Y más adelante: “El conocimiento racional no puede afirmar que sólo una de las reglamentaciones tenga un valor absoluto, es decir, que sea la única ‘justa’. La justicia es un ideal irracional. Por imprescindible que lo consideremos para el querer y el obrar humanos, no es accesible al conocimiento (Kelsen, 1993: 20-21)”.

20 *Idem*. “Vistas las cosas a través del prisma del conocimiento racional, no hay más que intereses y por tanto, conflicto de intereses, cuya solución se alcanza mediante una ordenación que,

La teoría jurídica pura asegura su tendencia anti-ideológica al aislar el estudio del Derecho de toda relación con la ideología jusnaturalista en torno a la justicia. Para ella, está fuera de discusión la posibilidad de la validez de un orden superior al derecho positivo. Se limita al derecho positivo, e impide que la ciencia jurídica lo eleve a la categoría de un orden superior, o trate de derivar de ese orden supremo la justificación del Derecho; o bien que convierta la discrepancia entre un ideal hipotético de justicia y el derecho positivo en argumento jurídico contra la validez de éste. La teoría pura del derecho es la teoría del positivismo jurídico.<sup>21</sup>

Al negarle validez a la búsqueda de justicia en un sentido trascendente (al menos en lo que se refiere al órgano por excelencia de la justicia como lo sería el orden legal), Kelsen, al igual que los positivistas anteriores, conciben la relación-oposición entre justicia y derecho desde el punto de vista del escepticismo. Nada es justo en sí mismo, sino que cualquier reclamo de justicia aboga por unos intereses frente a otros. La justicia es, en esencia, impensable, inaccesible al conocimiento racional, y por lo tanto, todo intento de valorar una norma en función de un orden superior resulta sospechoso e ideológico.<sup>22</sup>

## Retorno del naturalismo

Frente a su categórica negación en el derecho positivo, parece interesante advertir cómo resurge una y otra vez la necesidad de invocar esa apertura al abso-

---

o bien, satisface un interés a costa de otro, o bien establece una compensación, un compromiso entre los intereses contrapuestos” (Kelsen, 1993: 21).

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>22</sup> “[...] la teoría del derecho natural revolucionario [...] perseguía el propósito opuesto (al del derecho natural conservador): poner en tela de juicio la validez del derecho positivo por hallarse en contradicción con un orden de valor absoluto [...]. Estas tendencias ideológicas [...] dominan todavía la actual ciencia del derecho, incluso después de la aparente superación del jusnaturalismo. Contra estas tendencias ideológicas (las que justifican el orden jurídico como justo en sí o lo niegan en nombre de dicho valor absoluto) se dirige la teoría jurídica pura. Ella aspira a exponer el derecho tal como es, sin legitimarlo por su justicia ni descalificarlo por su injusticia; se pregunta por el derecho real, no por el derecho justo” (Kelsen, 1993: 21).

luto que es la justicia, y a considerarla como fuerza orientadora en el arduo y continuo esfuerzo de humanización en el que estamos comprometidos. Tal invocación a la justicia es la que se encuentra en la base de todo naturalismo. Si, como se ha señalado, el naturalismo resulta insuficiente para regular las complejidades concretas de la vida en sociedad, de manera que una ley positiva se vuelve imprescindible para intentar construir un orden justo, pretender que el código captura toda la justicia posible sería tanto como hacer de dicho código un absoluto y, en cierto sentido (al menos en lo que se refiere a la ley divina) cometer idolatría. Por el otro lado, sostener que la justicia es un anhelo inasequible y por lo tanto impracticable para la realidad de la justicia, nos arroja a las arenas movedizas del escepticismo y siega la ley de la fuente que le da origen y sentido. El escepticismo, en sus distintas vertientes, plantea que los valores son actos de voluntad y, por lo tanto, irracionales, “parcelas de preferencia arbitrarias” en conflicto unas con otras frente a las cuales no se puede tomar posición absoluta o científica.

Carl Joachim Friedrich, en *La filosofía del derecho*, parece querer mostrar cómo en el largo recorrido de la historia del derecho, y a pesar de sus vicisitudes, la ley natural (paralelo a la noción de justicia como Infinitud, en el lenguaje de Levinas) no se deja disolver del todo y vuelve siempre por sus reales. “No puede hablarse con entera exactitud de un renacimiento del derecho natural puesto que éste no llegó jamás a desaparecer por completo del pensamiento jurídico europeo y norteamericano”.<sup>23</sup> También quiere mostrar que el escepticismo y el relativismo jurídico reducen la empresa humana a una mera lucha descarnada por el poder, denigrando la imagen que podemos hacernos del ser humano, de su proyecto y de su destino.<sup>24</sup> De los estoicos a Locke, de Thoreau a Hegel, pasando por los intentos

---

23 Carl Joachim Friedrich, *op. cit.*, p. 257.

24 “En conclusión, puede decirse que los positivistas, ya sean relativistas, puristas o realistas, representan un alejamiento de la filosofía del derecho como tal. En su lugar encontramos la pronta aceptación del poder como creador real de normas; en cuanto al poder y su actividad, la filosofía nada tiene que decir, pues ‘la ciencia está libre de valores’. Se me permitirá, entonces, cerrar este capítulo con una frase de Kelsen en la cual describe lo que puede esperarse de quien se ha liberado de todo concepto metafísico. No encuentra detrás de la ley positiva la verdad absoluta de una metafísica, ni la absoluta justicia del derecho natural. ‘Quien levanta el velo y no cierra los ojos, encuentra la cabeza de la Gorgona del poder’. Es esto, precisamente, lo que hemos experimentado” (Freidrich, 2002: 256).

anfíbios de Stammler, Ihering, Radbruch, Brecht y otros, la idea de una justicia que no es tan sólo una mediación entre intereses opuestos, la idea de una ley justa vuelve una y otra vez a tocar las puertas del derecho.<sup>25</sup>

También en la tradición revelatoria, como la entiende el judaísmo, se da un movimiento pendular, digamos, entre los polos de una lectura bastante rígida de la ley —donde las posibilidades de interpretación parecerían estar contenidas y restringidas por el código— y un acercamiento al texto que da mayor libertad de interpretación a sus sabios (a las autoridades rabínicas, como en los movimientos conservadores), o incluso a los practicantes mismos (como en los movimientos reformistas), siempre en atención a los procedimientos prescritos para dicha interpretación. La necesidad de la ley no está puesta en cuestión, como hemos visto, primero porque ha sido revelada por Dios y entregada a los hombres para su cumplimiento, pero también porque es la manera en que las exigencias de la moralidad llegan a hacerse reales en la vida de los seres humanos: la ley procura convertir los dictados morales en reglas de comportamiento.<sup>26</sup> Aun así, y esto es igualmente importante, la ley escrita no agota el

---

25 “Ahora bien, si es posible afirmar un significado tan ‘absoluto’ de la justicia, es decir, un significado que no es derivado y, por tanto, no es relativo, se abre una brecha en la muralla del relativismo, pues ahora podemos seguir adelante y preguntar de qué manera podemos alcanzar la verdad, ya que tiene tanta importancia” (Freidrich, 2002: 246).

26 Cfr. Elliot Dorff, *To Do the Right and the Good*, Philadelphia, The Jewish Publication Society, 2002. Dorff plantea la relación entre ley y justicia y desarrolla algunas de sus ambigüedades y equívocos. “Eso es lo que hace la ley, dice: pone en relación las ideas y los valores con pautas específicas de acción” (2002: 254). Como se verá, el título del libro hace un homenaje al versículo que en la Escritura ordena mediar entre la ley y la justicia en favor de esta última: “Y harás lo que es recto y bueno en los ojos de tu Dios” (Deut. 6:18). Pero al pasar al caso particular, incluso la proposición más simple se torna compleja y huidiza. “The Torah itself, and the Rabbis even more, appreciated the fact that justice, to become a reality in people’s life, could not be left as a pious hope but must rather be translated into concrete norms. By presenting specific cases, both the biblical and rabbinical traditions made the demands on justice clear and binding. It is not enough to require a person who finds a lost object to return it (as in Deuteronomy 22: 1-3). What if not one, but several people claim it? How shall you determine the real owner? What should you do, on the other hand if nobody comes forward to claim the object? If so, for how long? To what extent must you go to publicize you have it? If it requires care (for example, if it is an animal), must you spend your money to provide that care? To what extent? May you use the object in the interim? Returning a lost object is a relatively simple demand of justice. But, as these questions demonstrate, even a straightforward requirement such as that easily



mandato que lo organiza; hay un sustrato ético y teológico que recorre la ley y le da sentido, pues desde la crítica de los profetas hasta las interpretaciones más modernas, “la obediencia de la ley” consiste no solamente en acatar los preceptos, sino en “hacer lo que es recto y bueno en los ojos de Dios”. La exigencia ética o incluso natural se encuentra inscrita en el código mismo y, en ese sentido, resulta imposible de ignorar. Según algunos de los más reconocidos estudiosos del pensamiento legal judío, ninguna ley puede ser considerada un fin en sí mismo.

Ninguna regla o aspecto de la ley judía puede ser un fin en sí mismo. Cada una de las facetas de la ley debe ser expresión del amor de Dios (Éx. 20:6, Deut. 6:5) y (del principio) de *imitatio Dei* (Lev. 19:2). Los profetas, por lo tanto, criticaban severamente a aquellos que consideraban la obediencia a la ley de Dios como un mero asunto de corrección externa y de legalismo (Amos 8:5, Isa. 29:13, 58:3) juzgando que tal comportamiento era un error fundamental en su comprensión de la ley tanto como de la religión y de la moralidad.<sup>27</sup>

De manera que, aun cuando la letra de la ley es fundamental para la comprensión de lo que “Dios espera de nosotros”, nos pide, al mismo tiempo, interpretarla y adaptarla conforme a lo que dicha ley busca establecer en su conjunto: paz, confianza, generosidad y benevolencia. “La convicción que subyace y que presiona para que la ley judía no se detenga en definir la justicia a partir de sus aspectos procedimentales y sustantivos, sino en insistir en que vaya más allá de la letra

---

becomes complicated —and the Rabbis, in fact, devoted an entire chapter of the Mishnah and the Talmud to this issue (chapter 2 of Bava Metzi’a)—. Without that discussion, the Torah’s imperative to return a lost object would remain imprecise and unworkable, demanding, in some understandings, too much and, in others, too little to make this aspect of justice part of an ongoing practice within the Jewish community” (Dorff, 2002: 116-117).

27 Ze’ev W. Falk, “Jurisprudence”, en Arthur A. Cohen y Paul Mendes-Flohr (eds.), *op. cit.*, p. 512. “Accordingly, no rule or aspect of Jewish law can be an end in itself. Every dimension and facet of Jewish law should be an expression of the love of God (Éx. 20:6; Deut. 6:5; Isa. 41:8), leading the observant Jew to saintliness (Núm. 15:40) and *imitation Dei* (Lev. 19:2). The prophets, therefore, severely criticized those who regarded obedience to God’s law as a mere matter of external propriety and legalism (Amos: 8:5; Isa. 29:13, 58:3), judging such behavior to be based on a fundamental misconception of the law as well as of religion and morality”.



de la ley, si es necesario, para alcanzar la justicia, es la creencia de que Dios nos conmina a aspirar a un ideal teológico y moral”.<sup>28</sup>

Por supuesto, “interpretar y adaptar” no significa anular la ley en aras de una moralidad desregulada; significa, en cambio, que hay un principio que sirve como principio ordenador de la legalidad y que facilita, por lo tanto, claves que sirven como principios de interpretación para alcanzar su objetivo.<sup>29</sup> La relación entre estas normas fundamentales o principios de interpretación que se expresan y articulan en el código mismo es, naturalmente, una cuestión huidiza y compleja.<sup>30</sup> También la teoría pura del derecho de Kelsen plantea que el sistema legal se organiza y unifica a partir de un principio ordenador. Pero este principio no está pensado como eje a partir del cual los individuos deciden en torno a las normas que permean su vida, sino en función del procedimiento a partir del que establece la consistencia legal en el conjunto de prohibiciones y sanciones que ordena la conducta.

---

28 Elliot Dorff, *op. cit.*, p. 118. “The underlying conviction that pushes Jewish law not to stop with defining justice in its procedural and substantive aspects but to insist instead that we must go beyond the letter of the law, if necessary to achieve justice, is the belief that God requires us to aspire to a moral and theological ideal... In the verses that follow this divine demand, the Torah specifies that holiness requires providing for the poor and the stranger, eschewing theft and fraud, rendering fair and impartial decisions in court, treating the blind, the deaf and the stranger fairly, and ensuing honest weights and measures”.

29 David Hartman, “*Halakhah*” (Halajá), en Arthur A. Cohen y Paul Mendes-Flohr (eds.), *op. cit.*, p. 310. “*Halakhah* revolves around two poles: the legal, that is, specified and detailed rules of behavior, and the relational, the yearning to give expression to the intimate covenantal relationship between God and Israel. The legal pole, the tendency to fix formulations for conduct, may reflect the yearning and need of human beings for order and predictability in relationships [...]. On the other hand, the covenantal pole, emphasizes that *halakhah* is not only a formal system concerned with rules of procedure, but also an expressive system grounded in the love relationship between God and man [...]. The perennial problem that one faces by living by *halakhah* is how to prevent the covenantal relation pole from being obscured by the massive, seemingly self-sufficient legal frame”.

30 Shalom Rosemberg, “Ethics”, en Arthur A. Cohen y Paul Mendes-Flohr (eds.), *op. cit.*, p. 202. “A living morality is not assessed as a system of values, but, as Martin Buber has observed, in the way it determines an ought, and an ought not only for the here and now. Accordingly, the tension between *halakhah* and ethics does not originate in an extra-*halakhic* category but is prominent within the *halakhah* itself [...]. As in any ethical system, the move from the ethical principles [...] to the determination of concrete norms, is difficult and complex”.

## ¿FIN DE LA GUERRA O LLAMADO A LA ELEVACIÓN?

Kelsen, en su *Teoría pura del derecho*, emprende una discusión contra lo que él llama “la teoría tradicional del derecho” o positivismo tradicional, respecto a la aplicación o ejecución de la ley. Para dicho positivismo, la aplicación de la ley es, esencialmente, una forma de ejecutar la ley, de declararla pero no de crearla. Kelsen va a insistir en que la aplicación de las normas del derecho constituye, al mismo tiempo, un acto de creación del derecho, y que el código legal no está cerrado, sino que su aplicación supone al mismo tiempo, una creación continua. Kelsen rechaza también lo que considera el resto jusnaturalista del derecho positivo tradicional por la identificación que hace entre derecho y justicia: la ley es la justicia —la expresa y la contiene—, sostiene la teoría positivista clásica, en la medida en que constituye la encarnación de una justicia que de otro modo sería sólo abstracta o potencial. A esto Kelsen le llama “naturalismo conservador” e ideológico, en la medida en que sirve para justificar el *statu quo*. Pero también rechaza el “naturalismo revolucionario”, considerándolo igualmente ideológico, en tanto pretende desacreditar la ley en nombre de una justicia excedente siempre inasible.

Desde su positivismo radical, Kelsen plantea que existe un principio de interpretación de la ley que recorre todos sus órdenes, de manera que no hay una diferencia fundamental entre la creación de la ley y su aplicación. Todos los órdenes normativos son, al mismo tiempo, creación y aplicación de derecho, pues la aplicación, es decir, el paso de lo general de la ley a lo particular del caso es, propiamente, creación de jurisprudencia.<sup>31</sup> Esta conciencia de que el Derecho constituye una creación continua realizada tanto por los legisladores como por los jueces y tribunales que aplican la ley, es lo que Kelsen llama “una teoría dinámica”.<sup>32</sup> Al

<sup>31</sup> “Una norma general, que enlaza a un hecho abstractamente determinado, una consecuencia determinada también en abstracto, necesita ser individualizada para tener sentido. Esta función no tiene en modo alguno carácter meramente declarativo —como lo da a entender su etimología: *iuris dictio*, declarar el Derecho, y como sostiene la teoría en algunas ocasiones—; el tribunal hace algo más que declarar o constatar el Derecho ya contenido en la ley, en la norma general. Por el contrario, la función de la jurisdicción es más bien constitutiva: es creación de Derecho, en el sentido auténtico de la palabra” (Kelsen, 1993: 58).

<sup>32</sup> Kelsen, *op. cit.*, p. 61. “Examinando la estructura escalonada del orden jurídico, resulta que aquella antítesis entre creación y producción de una parte, y ejecución y aplicación del mismo, de otra, no tiene, de manera alguna aquel carácter absoluto que la teoría jurídica tradicional

pasar del orden de lo general al de lo particular, el juez o el tribunal le dan un sentido determinado y no otro a dicha norma. Cada aplicación es, al mismo tiempo, la exclusión de la otra o las otras posibilidades de aplicación e interpretación: es un engaño que sólo haya una manera correcta de entender la norma que se ha de aplicar, o una sola determinación adecuada que se deriva de ella; si así fuera, no haría falta la interpretación.<sup>33</sup> Entre la creación y la aplicación de las normas, hay una solución de continuidad.

Kelsen registra las diferentes fuentes de indeterminación en el paso de lo general a lo particular, entre ellas, la polisemia consustancial al lenguaje, donde se constata que el sentido de una palabra o la formulación gramatical de la norma no es unívoca. El legislador tendrá que decidir, de acuerdo con su solo criterio, cuál de las acepciones de las palabras, y por lo tanto, de la norma, regirán en ese caso. Otra fuente de indeterminación puede ser la discrepancia entre la formulación legal de una norma y lo que se supone sería la voluntad del legislador. Puede darse una discrepancia total cuando la norma aparece como un contrasentido respecto a lo que el juez supone debió haber sido la voluntad legislativa; o parcial, cuando uno de los sentidos de la expresión de la norma corresponde con esa voluntad supuesta, pero contradice otro de los significados posibles. Finalmente, puede darse una ambigüedad por el hecho de que distintas normas que pretenden vigencia simultánea se contradigan en todo o en parte.<sup>34</sup> Además de estas ambigüedades, existen

---

atribuye a esa importante distinción. La mayoría de los actos son, al mismo tiempo, actos de creación y ejecución jurídica”.

33 “La teoría corriente de la interpretación quiere hacer creer que la ley, aplicada al caso concreto, sólo puede proporcionar una decisión recta, y que la ‘rectitud’ jurídico-positiva de esta decisión está fundada en la ley. Para ella, el hecho de la interpretación es un acto puramente racional: el intérprete pone en juego su inteligencia pero no su voluntad. Y piensa que puede realizarse una elección acertada entre las distintas posibilidades ofrecidas por el derecho positivo ejercitando una actividad puramente intelectual” (Kelsen, 1993: 68). Y un poco más adelante: “La idea básica de la teoría tradicional de la interpretación según la cual mediante un acto de conocimiento del Derecho ya existente podría deducirse la determinación (no suministrada por la norma superior aplicable) del acto jurídico que se precisa realizar, es una idea contradictoria, pues constituye una ilusión que choca con la posibilidad misma de toda interpretación” (Kelsen, 1993: 69-70).

34 “Es una posibilidad admitida generalmente por la jurisprudencia tradicional, que la voluntad del legislador o de las partes que han celebrado un negocio jurídico puede no estar de acuerdo con las palabras en que se expresa la ley o el contrato. La discrepancia entre la voluntad y su expresión verbal puede ser total o parcial” (Kelsen, 1993: 66).

supuestas lagunas legales que son también fuentes de indeterminación sujetas, por lo tanto, a criterios de interpretación por parte de quien aplica la ley; es el caso que se presenta cuando el juez o ejecutor de la norma considera que la formulación de la ley contradice la justicia y supone entonces una laguna respecto a lo que debía haber legislado. O cuando no indica el modo de aplicación de una norma e impide, así, que se haga efectiva. En todos estos casos, el ejecutor de la norma debe destruir las ambigüedades en un sentido o en otro, creando derecho él mismo.<sup>35</sup> Esta interpretación de la ley como ley dinámica distingue el positivismo de Kelsen del positivismo tradicional: “La teoría de la estructura escalonada del orden jurídico estudia el Derecho en movimiento, en el proceso perpetuamente renovado de su autocreación. Es una teoría dinámica, a diferencia de las concepciones estáticas que consideran al Derecho sin referencia a su producción, como orden ya creado, estudiando su validez, su ámbito de vigencia etc”<sup>36</sup>

De manera que si el Derecho es dinámico, está en constante proceso de auto-creación. Este dinamismo, sin embargo, este proceso de creación continua no se refiere a ninguna sustancia natural externa o ajena al orden jurídico. Kelsen insiste una y otra vez sobre este punto. Dice:

Lo que hace que una determinada conducta sea antijurídica y constituya un delito [...] no es una cualidad inminente de la misma, ni tampoco la relación con una norma metajurídica, moral, es decir, trascendente al derecho positivo; es única y exclusivamente el hecho de que el precepto jurídico lo establece como condición de una consecuencia específica, es decir, el hecho de que el orden jurídico reacciona contra esa conducta con un acto de coacción.<sup>37</sup>

¿Qué es entonces lo que marca o determina el proceso de interpretación, a partir de qué elementos se interpreta? O dicho de otra manera, ¿qué es lo que da coherencia al orden legal, qué hace que el conjunto de normas conserven una unidad

<sup>35</sup> “Las leyes contienen con frecuencia disposiciones para el caso de que no pudiera decidirse con arreglo a sus normas [...]. Cuando la ley —como en el famoso artículo 1° del Código suizo de las obligaciones— se remite al juez para que éste, en caso de lagunas, decida como decidiría si fuese legislador” (Kelsen, 1993: 76).

<sup>36</sup> Hans Kelsen, *op. cit.*, p. 79.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 28.

de intención?, se pregunta Kelsen.<sup>38</sup> “Una pluralidad de normas constituye una unidad, un sistema, un orden, si su validez puede ser referida a una norma única como fundamento último de esta validez. Esa norma fundamental constituye, en calidad de última fuente, la unidad de la pluralidad de todas las normas que constituyen un orden”.<sup>39</sup>

La norma fundamental es la que estructura el orden jurídico en última instancia y es la última referencia, la que da sentido y coherencia a dicho orden. La norma fundamental, constituye, pues, la fuente de validez de ese orden. Según el tipo de norma fundamental que organice el sistema pueden distinguirse dos tipos de órdenes. A los órdenes que obedecen a una norma de validez sustantiva, Kelsen los considera órdenes morales, en tanto que su exigencia proviene de cierta virtud intrínseca tenida por evidente. Es el caso de normas como “no debes mentir”, “no debes matar” etc.<sup>40</sup> Las normas legales, en cambio, no son normas sustantivas sino estrictamente procedimentales. La norma fundamental del orden legal se plantea como “la regla de acuerdo a la cual deben crearse todas las normas de ese orden”.<sup>41</sup> Pero el contenido de esa norma fundamental es indiferente desde el punto de vista del Derecho. “Otra cosa ocurre con las normas del Derecho. Su validez no es cuestión de contenido. Cualquier contenido puede ser Derecho; no hay conducta humana que no pudiera ser contenido de una norma jurídica”.<sup>42</sup>

---

38 “El Derecho como orden —el orden jurídico— es un sistema de normas jurídicas. Y la primera cuestión que hay que responder se la plantea la teoría pura del derecho en la forma siguiente: ¿qué es lo que funda la unidad de una pluralidad de normas jurídicas? ¿Por qué una determinada norma jurídica pertenece a cierto sistema de Derecho?” (Kelsen, 1993: 51).

39 Hans Kelsen, *op. cit.*, p. 28.

40 “Según la clase de norma fundamental, es decir, según sea la naturaleza del principio de validez, se pueden distinguir dos clases de órdenes (sistemas normativos). Las normas de la primera clase ‘valen’, es decir, la conducta por ellas prescrita al hombre es debida en virtud de su contenido, el cual posee una determinada calidad, de evidencia inmediata, que le confiere validez [...]. De esta especie son las normas de la moral” (Kelsen, 1993: 52).

41 Hans Kelsen, *op. cit.*, pp. 52-53. “Una norma vale como norma de Derecho únicamente porque nació de cierta manera, porque fue creada según una regla determinada, porque fue producida con arreglo a un método específico [...]. Cuando las normas particulares de un sistema jurídico son referidas a una norma fundamental, se da a entender que la creación de éstas se ha realizado con arreglo al método establecido en aquella norma fundamental”.

42 *Ibid.*, p. 52.

Estamos de vuelta al escepticismo positivista. Si bien Kelsen no niega el valor absoluto de la moral, e incluso plantea la necesidad de un sistema jurídico normativo (moral),<sup>43</sup> insiste en que la teoría pura del Derecho es científica, objetiva y exenta de valor. Siguiendo con esta idea de indiferencia de la norma fundamental en tanto norma de procedimiento, Kelsen señala que en ningún otro lado se aprecia la centralidad de dicha norma como cuando un Estado cambia su régimen por cauces distintos al legal; es el caso de las revoluciones: “La significación de la norma fundamental se revela con la máxima claridad en el caso de un orden jurídico que no es modificado por los cauces legales, sino que es sustituido por un orden nuevo, fruto de una revolución; del mismo modo, la esencia del Derecho y de la comunidad por él constituida aparece en el momento en que se discute su existencia”.<sup>44</sup>

Supongamos un Estado monárquico, sugiere Kelsen, que un grupo de hombres pretende sustituir por un régimen republicano; si su empresa falla, serán juzgados por el Derecho monárquico vigente y declarados culpables de sedición. Si su empresa prospera, fundarán otro Estado y otro derecho, y serán considerados héroes de la libertad.

Pero no es ésta, como hemos dicho, la única manera de pensar el universo de normas que ordena nuestra vida. La idea de que el sistema legal regula un maremágnum contencioso de intereses y que cualquier otra cosa es ideología, choca, ciertamente, con la mirada que ve en la sociabilidad no sólo el freno a la violencia generalizada a través de su monopolio por el Estado, sino la singularidad de lo humano concebida como abertura y hospitalidad. Sin duda conocemos las importantes críticas que Marx le hizo a Hegel y que, pasando por numerosos autores, se han hecho de la visión que considera al Estado (y su constitución) el único camino posible hacia la paz y la vida civilizada. Para los fines del presente estudio nos interesa, sin embargo, la insistencia de Levinas en la visión de dicha sociabilidad como elevación a la altura de la ética y respuesta al prójimo. Levinas ha sostenido consistente y denodadamente que el punto de partida hobbesiano del ser humano, del Estado y del poder es derivado y no original. Esto querría decir que el Estado, concebido como instrumento de contención y arbitraje de

---

43 “Si el derecho existe, dice Kelsen, tiene que haber una teoría jurídica normativa” (Kelsen, 1993: 35).

44 Hans Kelsen, *op. cit.*, p. 55.



la violencia asesina entre grupos o individuos que desean ante todo perseverar, constituye un orden secundario respecto a la instauración del lenguaje. El lenguaje estructuraría, desde el principio, esa condición de ser-para-el-otro, soporte del orden (lingüístico, simbólico) que constituye la subjetividad.

La significación brota al mundo como subjetividad, como responsabilidad. Entonces, más que emprender el lento camino que lo lleva a refrenar su insolencia, el animal humano, plantea Levinas, se eleva a un estadio de humanidad cuyo talante es la apertura y la buena fe. En este sentido, la bondad y el amparo serían primarios frente a la guerra: la guerra sería, más bien, un desconocimiento, una sordera frente al llamado, y un retorno al cerco del egoísmo. O bien, la dificultad siempre presente de alcanzar la justicia en el espacio de una sociabilidad compleja donde yo aparezco también entre los otros.

La justicia del tercero es el lugar del conflicto, pues en ella converge la multiplicidad de los rostros, la diversidad de sus demandas. Aun así, la guerra no es primaria, dice Levinas, porque supone ya un lenguaje y una escucha:

Guerra y comercio presuponen el rostro y la trascendencia del ser que aparece en el rostro. La guerra no deriva del hecho empírico de la multiplicidad de seres que se limitan bajo el pretexto de que la presencia de uno limita inevitablemente al otro, y la violencia coincidiría con esta limitación. La limitación no es, por sí misma, violencia [...]. La guerra supone la trascendencia del antagonista. Se le hace al hombre. Se rodea de honores y los rinde, apunta a una presencia que viene siempre de otra parte, a un ser que aparece en el rostro. No es la caza ni la lucha con un elemento [...]. La violencia sólo se refiere a un ser a la vez apresable y que escapa a toda aprehensión. Sin esta contradicción viviente en el ser que sufre la violencia, el despliegue de la fuerza violenta se reduciría al trabajo.<sup>45</sup>

La guerra, pues, no es el origen de toda legitimación del Estado, ni de un sistema jurídico que busque, ante todo, conservar cierto orden político y procurar una paz entendida como neutralización de la hostilidad y el conflicto.<sup>46</sup> La estruc-

---

<sup>45</sup> Emmanuel Levinas, *Totalidad...*, *op. cit.*, pp. 235-236.

<sup>46</sup> Ciertamente, el fin último de la comunidad política en Hobbes es la paz y una vida alejada del temor de la violencia de unos contra otros; la manera de obtenerlo pasa por entregar el po-

tura de la trascendencia en Levinas apunta a una paz que no consiste en sosegar una animadversión precedente, sino que se expresa como vocación de amistad y encuentro anteriores a todo conflicto —o, digamos, condición de posibilidad misma del conflicto—. No habría guerra, parece suponer Levinas, si antes no hubiera habido reconocimiento (conocimiento del rostro), si no hubiera habido amistad, revelación, lenguaje, escucha y mirada.<sup>47</sup>

### La ley mosaica como ejemplo de jurisprudencia dinámica

Pero lo que verdaderamente está en juego en la reflexión sobre la justicia del tercero es el lugar de la ley en relación con la justicia. La revelación viene del rostro pero encarna en la ley; sólo la ley puede detentar la altura en la que resultan visibles el próximo y el lejano. Si en el pensamiento judío la revelación es simultáneamente el Rostro y la Ley (misericordia y rigor), debe haber maneras de conciliar sus exigencias. La justicia del tercero no se aparta de la responsabilidad original, es cierto, pero exige un rasero, un orden de comparación, un código. En la medida en que la justicia del tercero es desde el principio mediación y cálculo, que es Ley además de caridad, nos vemos obligados a adentrarnos (a asomarnos al menos)

---

der individual de cada uno al soberano para que éste actúe en representación del todo social. Hobbes parte de la condición natural como lucha interminable, donde cada quien considera ser el más apto para decidir sobre el destino común, de modo que la comunidad política y la propia vida se ve amenazada a cada paso. “El único modo de erigir un poder común que pueda defenderlos de la invasión de extraños y de las injurias entre ellos mismos, dándoles seguridad que les permita alimentarse con el fruto de su trabajo y con los productos de la tierra y llevar así una vida satisfecha, es el de conferir todo su poder y toda su fuerza individual a un solo hombre o asamblea de hombres que, mediante una pluralidad de votos, puedan reducir las voluntades de los súbditos a una sola voluntad” (Hobbes, 1996: 144).

47 Cfr. Emmanuel Levinas, *Totalidad...*, *op. cit.*, p. 235. “El límite separa y une en un todo. La realidad fragmentada en conceptos que se limitan recíprocamente forma una totalidad por esa fragmentación misma [...]. La violencia de la naturaleza remite así a una existencia precisamente no limitada por otra y que se mantiene fuera de la totalidad. Pero la exclusión de la violencia por seres susceptibles de integrarse en una totalidad no equivale a la paz. La totalidad absorbe la multiplicidad de seres, necesarios para la paz. Sólo los seres capaces de guerra pueden elevarse a la paz. La guerra, como la paz, supone seres estructurados de otro modo que como partes de una totalidad”.



a las complejidades de sistemas legales distintos de los positivistas para entender las maneras que tienen de abordar las dificultades inherentes al tránsito que va de la aspiración de la ley a su aplicación.

Para esta parte de la reflexión sobre la justicia del tercero como ejercicio problemático de la justicia (el paso de los mandatos de conducta a sus aplicaciones concretas), sigo el novedoso y detallado estudio que hace Arthur Jacobson<sup>48</sup> de la ley mosaica, desde la perspectiva de una jurisprudencia dinámica, así como algunos estudios sobre la aplicación de los preceptos a los casos concretos. Quisiéramos preguntar también si esta justicia del tercero, que a veces parece identificarse con la sabiduría de una justicia natural y otras con la entrada a escena de la rigidez legal positivista, puede entenderse mejor a la luz de esta ley dinámica. Aquí la ley supondría, nos parece, un derecho más flexible capaz de encontrar un punto de encuentro relativamente más fluido entre la dimensión de la normatividad y el de la caridad, sin trabarse en una oposición hermética.

Tomamos, pues, la ley mosaica como ejemplo de jurisprudencia dinámica (jurisprudencia dinámica de deberes) por la cercanía que tiene con el universo conceptual de nuestro autor y por su afinidad con la idea de una justicia que apuesta por la exigencia moral como el eje que la constituye. No todas las jurisprudencias dinámicas obedecen al mismo principio, como veremos más adelante, y como mencionábamos arriba. Jacobson menciona tres tipos de legislaciones dinámicas que obedecen a principios de articulación diferentes, como tendremos oportunidad de ver con más detalle.

### *El dinamismo de la ley*

La idea de ley como orden o mecanismo dinámico está ya en Kelsen, como mostrábamos anteriormente, pero Jacobson la profundiza y le da un giro distinto. En su análisis de la ley mosaica como orden jurídico dinámico, Jacobson sugiere que

---

<sup>48</sup> El profesor Jacobson detenta la cátedra Max Freund en Cardozo School of Law en la ciudad de Nueva York. Abogado y especialista en sistemas legales, en derecho anglosajón y en la filosofía del derecho de Hegel, ha concentrado su trabajo académico en la idea de jurisprudencias dinámicas.

la noción de ley que plantean dichos sistemas debe ser entendida como guías de acción y orientación vitales que se establecen a partir de un deseo colectivo de libertad, reciprocidad o perfección moral. El sistema jurídico positivista, en cambio, se asume como teoría sobre los mecanismos que el poder ha de ejercer sobre los miembros de una comunidad a partir de un sistema de prohibiciones que se obedecen por temor al castigo. El sustrato que la recorre es la asunción de que el ser humano busca, ante todo, su interés, y se enfrenta a otros individuos que buscan el suyo. Por eso la teoría pura del derecho renuncia a pronunciarse por uno u otro contenido.

Las jurisprudencias dinámicas, por el contrario, se proponen como instrumento al servicio de los individuos en su esfuerzo por vivir de acuerdo con lineamientos de sentido. El concepto de Ley excede aquí ampliamente la noción del derecho positivo y nos permite situar de manera más precisa la diferencia entre una ley íntimamente asociada a cierta cosmovisión y a cierta ética, y la que se ejerce de manera autoritaria por el Estado. Nos permite entender también cómo el ejercicio de la ley puede ser, en el contexto de dichos sistemas legales dinámicos (y, en el entendido —acaso ideal— de que quienes lo ejercen son personas de impecable probidad moral) un ejercicio de justicia que ocurre en el marco de la ley y no contra ella; un ejercicio de justicia que no considera como objetivo principal el mantener un estado de cosas a la manera kantiana, sino ayudar a los seres humanos en su esfuerzo por procurar una existencia concebida como más justa o más digna de ser vivida. Este esfuerzo (esfuerzo de enaltecimiento propio de los sistemas aspiracionales) no debe entenderse a partir de la idea de logros o estadios que la humanidad se va apropiando, como si la historia fuera un camino de progreso hacia su propia completud, sino como el esfuerzo continuo y cotidiano en el que los individuos toman decisiones en función de las nociones de vida y humanidad plena que consideran más deseables y significativas.

### *Yahvé<sup>49</sup> y Elohim*

En sus fascinantes estudios, Jacobson quiere mostrar cómo la ley de Moisés debe entenderse dentro de una familia de sistemas legales dinámicos, que escapan a la oposición tradicional entre derecho natural y positivo, entre derecho y justicia. En este tipo de sistemas, sugiere Jacobson, la impartición de justicia no es lo único ni lo central, más propio de los sistemas positivos. Más allá de lo que pueda conseguir en su tarea de mediación cuando hay conflicto entre partes, las leyes dinámicas establecen formas de actuar en los distintos ámbitos de la vida que responden a una idea compartida de vida buena o, más precisamente, de lo que se plantean como imagen de perfección o dignidad plena de lo humano.

En su trabajo “The Idolatry of Rules: Writing Law According to Moses, With Reference to Other Jurisprudences”,<sup>50</sup> Jacobson explora con todo detalle los pasajes de la Torah —y particularmente de Éxodo (al que llama “Nombres” según traducción directa del hebreo), donde se escribe, se borra o reescribe la Ley. ¿Quién rige?, se pregunta Jacobson—. ¿Rige Elohim de acuerdo con sus leyes, las leyes que ordenan el mundo y han sido reveladas al ser humano? ¿O Yahvé colabora con el ser humano moderando y modulando aquéllas? ¿O escribe Moisés que es quien lleva el registro de lo que se dijo y de lo que ordenó Yahvé? Y para nosotros, ¿qué significa todo eso? Jacobson analiza la Escritura desde la perspectiva del narrador para descubrir quién habla y cuándo habla. ¿Quién narra? Narra Moisés, por supuesto.<sup>51</sup> ¿Dice textualmente lo que dijo Yahvé, o tiene su propia perspectiva? Dice Jacobson:

---

<sup>49</sup> *Jehová* es la forma más conocida del dios bíblico en español. Es la que utiliza la versión de Casiodoro de Reina (1569) revisada por Cipriano de Valera (1602) ampliamente autorizada en el mundo de lengua española. La Biblia de Jerusalén, sin embargo, prefiere *Yahvé*. En la tradición judía la escritura aceptada es *Yahvé* por lo que conservaré esta forma a lo largo del texto. Se trata, por supuesto, de la misma figura. Las citas en inglés obedecerán a la ortografía inglesa *Yahweh*.

<sup>50</sup> Arthur Jacobson, *op. cit.*

<sup>51</sup> Jacobson no está suponiendo la escritura exclusiva del Moisés histórico, sino, igualmente, la del conjunto de compiladores de distintas tradiciones posiblemente, pero que pueden quedar resumidos o integrados en el personaje “Moisés”. En cualquier caso, dice, lo que le interesa no es esta distinción crítica (si fue Moisés o los diferentes compiladores los que realizaron la escritura), sino los propósitos que seguía, que siguió dicha narrativa.

El punto de vista del narrador en el texto de Moisés le es virtualmente inaccesible a los escritores modernos. Los narradores modernos hablan en una de dos voces: o bien el autor narra, o los personajes narran. La primera voz representa al narrador que sabe todo acerca del mundo de la novela porque la voz del narrador lo ha creado. El narrador es dios. “Él” rige la novela directamente si no es que de manera explícita. La segunda voz, en cambio, habla sólo como una conciencia particular en el mundo creado por el autor. El narrador sabe tan sólo ciertas cosas, porque no ha creado el mundo. El autor sigue siendo omnisciente y omnipotente. Es un dios oculto que avala o desmiente, según el caso, el limitado punto de vista del narrador. Rige el mundo indirectamente, a espaldas del narrador.<sup>52</sup>

Pero Moisés no hace ninguna de esas dos cosas en su novela. No toma la perspectiva del creador omnisciente y todopoderoso; no juega a ser Dios. Moisés sabe solamente lo que ve o lo que Dios le dice, nada más. Escribe y da cuenta de que escribe. Pero tampoco toma la perspectiva de una conciencia cualquiera, limitada: Moisés, dice Jacobson, “no es Dios, pero ha hablado con Dios”. Es amigo de Dios. Moisés no desconoce el punto de vista del autor-creador. Lo llama “Elohim”. Llama a Dios “Elohim” cuando quiere referirse a Dios como autor, “como el omnisciente, omnipotente creador de la narrativa de este mundo”, dice Jacobson, y lo llama “Yahvé” “cuando quiere referirse a Él como un personaje en interacción con otros personajes en un mundo creado y por lo tanto gobernado por Elohim”.<sup>53</sup>

La pregunta, en el fondo, se plantea en el texto de otra manera: ¿deciden las reglas o Yahvé colabora con los personajes? Cuando las reglas mandan, no hay

---

52 Arthur Jacobson, *op. cit.*, pp. 1080-1081. “The point of view of the narrator in Moses text is virtually unavailable to modern writers. Modern writers speak in one of two voices. Either the author narrates, or a character narrates. The first voice presents a narrator who knows everything about the world in the novel, because the voice of the narrator has created it. The narrator is god. ‘He’ rules the novel directly, if not frankly. The second voice, by contrast, speaks only as a particular consciousness in the world created by the author. The narrator knows only certain things, because he has not created the world. The author remains all-knowing and powerful. He is a hidden god, alternately embracing and rejecting the limited point of view of the narrator. He rules the novel indirectly, behind the back of the narrator”.

53 *Ibid.*, p. 1081.

posibilidad de diálogo, no hay manera de negociar nada en relación con esas leyes. Se cumple la ley porque es la ley; sus reglas son inapelables. Las reglas ordenan de manera necesaria y los personajes no discuten, no dialogan en torno a ellas para alcanzar, de la mejor manera posible, el objetivo que dichas leyes se proponen. Las leyes de Elohim son leyes que rigen como rigen las leyes naturales o incluso como “leyes de la naturaleza humana”: leyes ineludibles, “karma”, dirán algunos; designio de Dios, de Elohim. Las leyes de Elohim son dadas de una vez para siempre; son leyes de la creación tal como es y, en este sentido, inconscientes. No se puede llegar a acuerdos con Elohim, no hay un trabajo conjunto, un trabajo que implique colaboración en la tarea de continua formación de lo creado. Yahvé y Elohim son dos nombres del mismo Dios, dos perspectivas o aspectos del Dios único. Elohim, los gobernantes (por la terminación plural *im*), representa al Dios creador que rige absolutamente; representa —en la narrativa de Moisés, según Jacobson— la creación como obra terminada. La ley es la ley porque así se ha establecido. En esta perspectiva la vida aparece sólo como destino. Pero, y ésta sería la perspectiva sobre la que insiste Jacobson, no solamente Elohim rige. También rige Yahvé. Moisés habla con Yahvé, negocia, discute, convence a Yahvé: colabora con Yahvé y este diálogo permite completar la creación.

El ser humano, a través de su acción, se convierte en parte activa, creativa del mundo; colabora con Yahvé (con sus mandamientos y su Altura) en el objetivo común de permitir que el mundo cumpla su destinación de alegría, benevolencia y justicia.<sup>54</sup> Si la creación de Elohim representa lo que está ordenado sin más, lo que es tal como es, la de Yahvé constituye una invitación, una conminación, de hecho, al ser humano para que asuma su parte en la construcción de un mundo justo; tarea asignada al hombre, abierta al hombre, de cara al porvenir de su cumplimiento en el amor.<sup>55</sup> El único profeta en la tradición bíblica que habló con Dios

---

<sup>54</sup> Conviene insistir en que leemos aquí el texto bíblico como un tejido de metáforas e indicios significantes. La forma en que Jacobson presenta su análisis, y del que me hago eco, no pretende un sentido teológico literal (como se lee tantas veces el material de la Escritura); ha de ser entendido, en cambio, desde una lectura hermenéutica que busca destellos de una comprensión más general.

<sup>55</sup> Recordaremos el mito cabalístico de la creación donde Dios tiene que retirarse para hacer espacio a su obra. Como la fuerza creadora de Dios es tan poderosa, los receptáculos o vasos que han de contener las energías del mundo se ven desbordadas y la energía se derrama provocando imperfección y sufrimiento en la creación. Es pues tarea del ser humano en tanto seme-

cara a cara es Moisés. Moisés sabía lo que Yahvé esperaba de su pueblo (la humanidad), puesto que hablaba con Él. Los mandamientos divinos, por tanto, no le aparecen como inapelables: son parte de su conversación, de la conversación que establece Yahvé con el ser humano. Sus mandamientos son “proposiciones”, dice Jacobson, que para funcionar deben ser interiorizadas y asumidas voluntariamente.

La Ley deja de ser una instrucción externa que se obedece por temor, para convertirse en un acuerdo con Yahvé, es decir, en una ley sentida como propia y que se pone en juego continuamente en los actos simples de nuestra vida. Ley a la que los individuos y las comunidades le entregan su adhesión, pues buscan regir su vida de acuerdo al horizonte de sentido donde tales ordenanzas cobran valor y relevancia. En la perspectiva de ese lenguaje que habla con los signos del lenguaje poético, la creación deja ser vivida y contemplada como destino ciego y como presente eterno (mandato inapelable de la fortuna o del dios —ley positiva cerrada al diálogo—); el ser humano acepta participar en la tarea de la justicia, tarea que se realiza “en diálogo con Yahvé”, es decir, ponderando y discutiendo con otros seres humanos qué es lo que cumple más cabalmente el mandamiento. Criatura por un lado y socio de la creación por el otro, la sujeción al pacto obliga al ser humano a llevar adelante la tarea de paz que anuda dicho diálogo.

El acto de justicia, en su sentido amplio, ocurre en el ahora del tiempo presente de nuestra vida junto a los demás, pero la fuente que le imprime movimiento inscribe dicha acción en la posibilidad (ideal, claro) de su realización plena. En la ley mosaica, tomada como ejemplo de un sistema dinámico de deberes, la referencia está en el futuro; el futuro completará la acción (de justicia) presente.<sup>56</sup> Si

---

janza de Dios (y justo en eso consiste su semejanza) participar en la reparación de la energía caída para volverla a su lugar de amor. Retomaremos este mito en la parte final del trabajo.

<sup>56</sup> Es interesante que la escena de la zarza ardiente, cuando Moisés se encuentra con Elohim por primera vez, provee ya un sustento textual a la perspectiva de una colaboración abierta al porvenir. “When Moses first met Elohim at the burning bush in Midian, he said: When I come to the children of Israel and I say to them: The Elohim of your ancestors has sent me to you; and they say to me: What is His name?, what shall I say to them? And Elohim said to Moses: I Will Be What I Will Be; and He said: Thus shall you say to the children of Israel: I Will Be has sent me to you. Elohim leaves out the past and the present from the report Moses is to give of His name. Elohim thus tells Moses to draw the people away from their present and past as slaves. They should regard Elohim as future only” (Jacobson 1990: 1104-1105).



solamente rigiera Elohim, la creación estaría completa y sería imposible transformarla: todo lo que es, sería sin más, sin perspectiva ni posibilidad de aspirar a un universo social “más justo y menos cruel”; no habría la posibilidad ni la esperanza de que “la colaboración con Yahvé” —el diálogo en torno a propósitos (proposiciones) y a leyes (reglas) que se da entre seres humanos de buena fe— llevara a un porvenir que se cumpliera como el destino de cuidado y generosidad planteado en el principio.<sup>57</sup>

### *Reglas y proposiciones*

La colaboración con Yahvé, sugiere Jacobson, puede leerse siguiendo la puntual relatoría que hace el texto bíblico de los momentos en que Elohim escribe (las tablas de la ley, por ejemplo),<sup>58</sup> los momentos en que Moisés se encuentra con Yahvé y este último le ordena escribir o escribe Él mismo, y los momentos en que Moisés registra haber escrito sin mandato explícito ni ayuda de Yahvé. La relación incluye también actos de borramiento por parte de Elohim-Yahvé, como cuando se habla del borramiento —la destrucción— del mundo de Noé (Gén. 6: 7), o cuando Moisés le pide a Yahvé que lo borre a él, si no puede perdonar a

---

<sup>57</sup> La traducción que propone Jacobson al inglés directamente del hebreo no deja de tener interés. Génesis: En el Principio (*Bereshit*); Exodo: Nombres (*Sh'mot*); Levítico: Llamó (*Vayikra*); Números: En el desierto (*Bamidbar*); Deuteronomio: Proposiciones (*D'varim*). Dice Jacobson: “I prefer to use English translations of the Hebrew names of the *Five Books*, rather than the (mostly) Greek translations, which are more familiar. The tradition names each book by the first significant word in the text of the book [...]. English calls the last book *Deuteronomy*, but *d'varim* means words, propositions, discourses, matters or things. *Propositions* contains the last propositions or discourses of the dying lawgiver. The best Greek translation is *Logoi*, not *Deuteronomos* ('second law'). Moses also uses the word *d'varim* to describe the 'ten commandments' —*mitsvot*— a word he reserves for other matters. In order to reveal the Hebrew text as well as possible in English, I translate *d'varim* as 'propositions' wherever it occurs, regardless of better English choices in context” (Jacobson 1990: 1079).

<sup>58</sup> La traducción española pierde la diferencia entre *Yahvé* y *Elohim* al unirlos en un solo vocablo *Dios*. La versión de Casiodoro de Reina dice así: “Y dio a Moisés, cuando acabó de hablar con él en el monte Sinaí, dos tablas del testimonio, tablas de piedra escritas con el dedo de Dios” (Éx. 31:18). En la versión hebrea que registra Jacobson las tablas habrían sido entregadas por Yahvé, “escritas por el dedo de Elohim” (Jacobson 1990: 1090).

su pueblo después de la adoración del becerro de oro (Éx. 32: 32).<sup>59</sup> Moisés también ha destruido (borrado) las primeras tablas y recibido los diez mandamientos (proposiciones) escritos por Yahvé (Éx. 24: 1).<sup>60</sup>

Esta historia de escrituras, borramientos, lecturas y reescrituras, constituye la corriente subterránea del drama bíblico en torno a la ley. Los mandamientos son ante todo proposiciones, dice Jacobson: no rigen con base en sanciones ligadas a ellas, sino en la medida en que la gente las acepta íntimamente como parte de su vida.

El texto le da a este asunto una formulación legal: ¿quién rige, las reglas o los individuos? Las reglas legales rigen ordenando o prohibiendo distintas clases

<sup>59</sup> Jacobson sugiere que esa petición de borramiento implica ya la posibilidad de la reescritura e incluso de la destrucción completa de lo que Elohim creó. “Moses’ request for erasure suggests the possibility that the writing Elohim has already written can be erased, rewritten by Yahweh. Moses shows that Elohim’s writing can even be destroyed altogether” (Jacobson 1990: 1094).

<sup>60</sup> Por supuesto hay una tradición más “ortodoxa”, una tradición que viene desde Maimónides, que supone como acto de fe que todo lo que está escrito en los *Cinco Libros* fue dictado directamente por Dios (simultáneamente Yahvé o Elohim), y que Moisés actuó solamente como registro de aquello que directamente venía de la boca de Dios: “ ‘Maimonides takes a contrary position in his Mishnah with Commentary’ (Sanhedrin Tenth Chapter, at 143-144 Mossad Ha-Rav Kuk 1984-1985). And the eighth principle (of Maimonides thirteen basic principles of Judaism) is the Torah from the skies. And that we believe that this entire Torah found in our hands today is the Torah that was given to Moses. And that it stems in its entirety from the Mouth of Might. That is to say that they reached him entirely from Yahweh, a reaching which we call speech (*dibbur*) by a borrowing (metaphor) [...]. And that he (Moses) is in the status of scribe before whom we read, and he writes down everything —her (the Torah’s) dates, stories and commands— and is thus called a decree-maker [...] (*m’h. okek* also means engraver or legislator)”, citado en Jacobson (1990: 1113)

Jacobson trata de mostrar que Moisés interpreta la ley que Yahvé le ha dado añadiendo prohibiciones que no fueron explícitamente indicadas por Él (como en el caso del becerro destinado a la purificación [Números 1-10], al que Moisés añade la prohibición de cohabitar con una mujer), y que por lo tanto, no era un simple transmisor. Si interpreta —añade, quita o cambia— en una instancia textual, podemos suponer que lo hizo también en otras. En cualquier caso, no tenemos manera de probar que no fue así. Dice Jacobson (1990: 1117): “Moses’ own text gives evidence that Moses was prepared to interpret the words Yahweh gave to him, that he was not content, at least as far as reporting Yahweh’s messages to the people, to be a ‘stenographer’. Since Moses gives evidence in his own text that he interpreted Yahweh’s commands, he puts us on warning that he may have engaged in other interpretations”.



de acciones y castigando la desobediencia con sanciones. Los individuos rigen cuando se ordenan a sí mismos de acuerdo a las diez proposiciones (*diez d'varim, dekalogoi*). Las proposiciones rigen por adhesión, por las aspiraciones de los personajes, no porque ordenen o prohíban determinados actos acompañando la prohibición con sanciones.<sup>61</sup>

Las reglas obligan porque aplican sanciones; las proposiciones constituyen lineamientos de conducta que cobran validez en la medida en que la gente los acepta como válidos y ordena su vida conforme a ellos. En el texto bíblico lo primario son las proposiciones; sólo cuando ocurre la desobediencia o rebeldía a esas mismas proposiciones por las que la gente ha aceptado regirse (la adoración al becerro de oro), se vuelve necesario el código de reglas asociadas a sanciones (reglas escritas por Moisés sin orden explícita de Yahvé). Estas proposiciones son, sin duda, necesarias, pero no son “proposiciones grabadas en piedra”, no son ídolos. Moisés mismo ha destruido las primeras tablas, las tablas de las proposiciones escritas “por el dedo de Elohim”, sugiere Jacobson, ante el peligro de que el pueblo las tratara como a un nuevo becerro de oro, imágenes esculpidas o grabadas, y no como elementos para la ponderación y la discusión.

Las proposiciones escritas por Elohim, las primeras tablas —y aun las segundas, las que Yahvé escribe (o Moisés en presencia de Yahvé, está indefinido) y entrega a Moisés en la segunda ascensión al monte Sinaí— se convertirán en ídolos si la gente las obedece tan sólo por el terror que les inspiró la presencia de Yahvé (es decir, por miedo a las sanciones). No es el terror el que debe inspirar las proposiciones sino la adhesión que ganen en tanto orientaciones vitales que han de ser discutidas, apropiadas e interpretadas por la comunidad en función de entender o de plantearse cuál es la conducta más adecuada, más justa o más correcta; qué será lo recto y bueno en los ojos de Dios, o simplemente, qué conducta cumple de manera más cabal la plena dignidad de lo humano. Esto es a lo que Jacobson se refiere, sin duda, cuando dice que los seres humanos, como Moisés, hacemos la ley “en diálogo con Yahvé”. Después de que Moisés baja del Monte Sinaí y se encuentra con la adoración del becerro de oro, vuelve a encontrar a Yahvé y dialoga con Él: le ruega “que perdones ahora su pecado o si no ráeme (bórrame) ahora de tu libro que

---

<sup>61</sup> Arthur Jacobson, *op. cit.*, p. 1083.

has escrito” (Éx. 32: 32). Moisés colabora con Yahvé, es decir habla con Él, participa en una conversación; Yahvé acepta reescribir las proposiciones, y después Moisés escribe ciertas leyes por su propia cuenta (sin autoridad textual explícita), reglas que plantean prohibiciones y sanciones.

El diálogo que establece Moisés con Yahvé permite que las leyes no se conviertan en ídolos a los que hay que adorar, sino en nuevas proposiciones, nuevas orientaciones en torno a una aspiración común: el mandamiento general impuesto sobre la vida humana por Dios, que exige un compromiso de ejercicio moral y voluntad de perfectibilidad ética, y que enmarca ese diálogo. Pues una vez que Moisés muera, la gente no tendrá a quién recurrir para aclarar algún punto oscuro de la ley o decidir entre dos interpretaciones; mientras Moisés vive, puede preguntarle directamente a Yahvé, pero en su ausencia, la gente tendrá que colaborar entre sí, pues no habrá la autoridad última de Moisés ni posibilidad de preguntarle a Yahvé.<sup>62</sup> “La Ley (la Torah) está en la Tierra”, dice un dictado tal-múdico; no decide Dios respecto a ella, sino los seres humanos en su afán de enaltecimiento. Una vez muerto Moisés, son ellos los únicos que pueden determinar la norma adecuada de conducta, la norma que ha de acercarnos a ser semejanza divina, seres con plena dignidad moral. Las reglas no pueden funcionar “a la manera de Elohim”, como si fueran leyes de la naturaleza, fatales o inconscientes. Yahvé permite que se vuelvan proposiciones conscientes que rigen por adhesión, donde las sanciones ligadas a tales reglas son su complemento pero no su motor principal.

Hasta el Sinaí, la colaboración con Yahvé después del diluvio fue limitada. Elohim aún regía la creación “inconscientemente”. Yahvé trae las proposicio-

62 “Others can be prophets, but they will not be able to speak face to face with Yahweh, as Moses can. Moses’ super-prophetic abilities have an important consequence. If people have questions about the rules, Moses can ask Yahweh to answer the questions. Others cannot. After Moses dies, the people must answer their legal questions on their own, without Moses’ super-prophetic mediation.

When Moses renegotiates the covenant, after the failure of the covenant ceremony ‘of his own devising’, Yahweh says that the condition for his remaining ‘inside’ the people is that no human will see His face after Moses. Yahweh will remain ‘inside’ people. They talk to Him by talking to themselves. They will not talk to Him face to face, as did Moses. They will collaborate with Yahweh by collaborating with themselves, and with each other” (Jacobson 1990: 1124).

nes de Elohim a la conciencia: se las propone a Moisés en forma de reglas. Las proposiciones no pueden funcionar estrictamente a la manera de Elohim, como reglas de la naturaleza, de la naturaleza humana. Sólo pueden funcionar si las posee la conciencia, sólo si la gente las usa en conversación con Yahvé.<sup>63</sup>

Si las reglas se siguen obedeciendo por el temor a las sanciones derivadas de ellas (“para que no muramos” [Éx. 20: 19]),<sup>64</sup> no dejan de ser “imágenes grabadas en piedra”; sólo en la medida en que se convierten en lineamientos de acción y discusión en una comunidad en torno a lo que ha de ser tenido por más elevado o meritorio, dejarán de ser ídolos para cumplirse como instrumento vivo, como ayuda y dirección en el esfuerzo de alcanzar una vida humanamente deseable.

Las leyes o reglas asociadas a las sanciones que Moisés formula o crea son importantes; no es pensable una sociedad que no requiera un código que sólo sirva de orientación sin ejercer sanciones. Pero las leyes han de ser confrontadas unas con otras, interpretadas en función de las proposiciones de valor fundamental, y han de ser ponderadas, razonadas y revaloradas, no reverenciadas como si fueran ídolos. Es tal ponderación y tal razonamiento los que hacen vigentes a las leyes, los que les dan un sentido utilizable. Es eso lo que permite que una formulación de justicia como “ojo por ojo” se convierta en una multa, tal como lo estipularon desde muy antiguo los rabinos en la ley oral (Talmud). La discusión, la ponderación y el razonamiento de las leyes puestas en juego hacen del código legal un instrumento útil, un sistema vivo de directrices para la acción.

La ley de Moisés promulga reglas para ayudar a los seres humanos a alcanzar las proposiciones de Elohim. También pone las reglas en juego, las abre a la posibilidad del cambio a través de la conciencia, por medio de la continua colaboración de la gente con Yahvé. La ley requiere de ambos movimientos: promulgar leyes y ponerlas en juego. Negar uno de estos movimientos es no entender la ley de Moisés. Es no entender de ley en general.<sup>65</sup>

---

<sup>63</sup> Arthur Jacobson, *op. cit.*, p. 1099.

<sup>64</sup> Dice el texto bíblico: “Y dijeron a Moisés: Habla tú con nosotros, y nosotros oiremos; pero no hable Dios con nosotros, para que no muramos”.

<sup>65</sup> Arthur Jacobson, *op. cit.*, p. 1101.

Las leyes deben ser (y de hecho son) discutidas e interpretadas en todos los sistemas, incluso en los códigos positivos, tal como lo mostró convincentemente Kelsen, aun cuando el sistema prefiera considerar que las aplicaciones constituyen ejercicios más o menos automáticos de la ley sin que se involucren decisiones propias. En cualquier caso, el objeto de la interpretación de la ley, el significado de la ley misma, parece constituir la verdadera o más radical diferencia planteada entre los órdenes jurídicos dinámicos y el positivismo legal. A diferencia de lo que plantearía el positivismo, para el que poner las reglas en juego sería tanto como permitir la alteración del orden o invitar a la anulación de la ley, en la perspectiva de Jacobson, y en la perspectiva de la ley dinámica, las leyes tienen que ser puestas en juego para que cumplan su función más auténtica, para que sirvan de canal a la noción de perfectibilidad humana, a la que los diferentes códigos aspiran. Ya no se trataría, aquí, de mantener un orden político determinado (cualquiera que éste fuera) bajo el supuesto de que un orden cualquiera es mejor que ningún orden, sino de construir una imagen de ser humano que constituya al mismo tiempo una aspiración y un compromiso.<sup>66</sup>

### *Las tres escrituras*

Todas las tradiciones legales se ven confrontadas con la necesidad de decidir en torno a dos movimientos ineludibles: promulgar leyes y ponerlas en juego, es decir, admitir que sean interpretadas, valoradas e incluso, por momentos, suspendidas.<sup>67</sup> Este juego, nos dice Jacobson, constituye un problema para todo

---

<sup>66</sup> “Legal traditions (and the traditions interpreting Moses’s rules are no exception) take a host of positions on these two necessary movements, posing rules and putting them in play. Some try to suppress the need to pose rules, favoring instead assessment of character and moral education. Others try to suppress putting rules in play by various well known devices. One such device distinguishes between the rule and its applications: conditions have changed, they say, not the rule. Another device points to ambiguities, imprecision and dynamism of language: we are interpreting the rule, they say, not changing it. There are others” (Jacobson 1990: 1101). Ver, a este mismo respecto, las críticas de Kelsen al positivismo legal tradicional en el apartado anterior de este capítulo.

<sup>67</sup> “No legal tradition, however, has successfully eliminated either movement, posing rules and putting them in play. Though pragmatic considerations seem to favor retaining both, the

sistema jurídico, por lo que los órdenes naturalistas tanto como los positivistas tratan de rehuirlo, privilegiando (o negando) uno de estos dos tiempos: el naturalismo actúa como si no hubiera tal conflicto; supone que es innecesario poner las reglas en juego, en la medida en que la lectura, comprensión y aplicación de dichas reglas es inmediata y sin conflicto, es decir, natural. El positivismo clásico, por su lado, trata de eludir el conflicto postulando que interpretar las reglas no es ponerlas en juego (confrontar una regla con otra regla válida distinta o contraria o con los distintos sentidos en que se puede entender esa regla); pretende que poner las reglas en juego supondría añadir algo y, por lo tanto, no aplicarlas conforme a lo que establece el propio sistema. Kelsen dirá, por su lado, que ponerlas en juego en función de un ideal valorativo y no conforme a una norma procedimental es pura ideología.

Un sistema legal dinámico acepta ambos movimientos: que las normas son necesarias, y que al mismo tiempo están —y deben ser— puestas en juego, es decir, discutidas por las personas y aplicadas según el caso. Un sistema jurídico dinámico que acepta ambos momentos es un sistema que puede adaptarse y transformarse, pues admite modificaciones en su comprensión y en su aplicación; admite adecuaciones según el caso. Según Kelsen, incluso el sistema jurídico que se quiere más estrictamente apegado al código es dinámico, en la medida en que no puede sustraerse al hecho de que interpretar la ley es ya un ejercicio de creación de derecho, y no sólo un acto mecánico o automático de aplicación. Kelsen deja perfectamente claro que aplicar la ley es interpretar, y por lo tanto decidir cómo aplicar la regla o qué matiz de sentido se dará en el caso en cuestión. Aplicar la ley, nos dice, es también un acto de creación de derecho. Pero como la teoría pura del derecho concibe el derecho como soporte de un orden jurídico encarnado en el Estado, y no como expresión de un orden socialmente deseable a partir de un valor moral o social ideal, se inscribe (voluntariamente) entre los sistemas jurídicos positivistas y no en los que Jacobson considera dinámicos.

---

heart of the matter is not pragmatic. Every legal tradition supports a struggle over rules because the struggle over rules defines the moral situation of the legal person. To be a person is to engage in struggle over rules. Persons are not creatures herded by rules into neat, eternal categories. Persons do not obey rules out of fear of sanctions. They engage rules —put them in play in action” (Jacobson 1990: 1101).

Esta distinción entre el concepto de dinamismo kelseniano y el de los sistemas legales a los que se refiere Jacobson resulta de un nuevo elemento, un elemento del todo ausente en la teoría pura del derecho: Jacobson plantea que un sistema dinámico, para serlo, no puede implicar menos de “tres escrituras”. Es decir, cada lectura o interpretación de la ley constituye una escritura, y cada escritura implica un borramiento, un desconocimiento parcial o reinterpretación de la escritura anterior. En el caso de la ley de Moisés, como hemos mostrado siguiendo este ejercicio, las escrituras, borramientos y reescrituras coinciden con las huellas textuales en las que Moisés registra dicho movimiento: Elohim escribe la creación (es el nombre del Dios creador), y también las primeras tablas de la ley (o de las proposiciones de valor) que aparecen como leyes grabadas en piedra; como tales piedras cinceladas corren peligro de convertirse en ídolos pues no pueden ser puestas en juego. Son las tablas que Moisés destruye. Elohim borró (destruyó) el mundo de Noé, sabemos; Moisés borra la escritura de Elohim (cuando rompe las primeras tablas) para establecer un diálogo (una colaboración) con Yahvé.

Las proposiciones de Elohim constituyen la primera escritura, leyes apodícticas no sujetas a transformación, leyes cuyas sanciones parecen ser ineludibles (como impuestas por determinación divina: naturaleza y destino). Estas leyes instituyen el ideal moral, la guía que sirve para orientar la acción, pero no están abiertas a la ponderación y la interpretación. La destrucción de esa escritura abre la posibilidad de un diálogo con Yahvé; Yahvé escribe y entrega esas segundas tablas de proposiciones como parte de su conversación con Moisés. Después de esto Moisés escribe las normas que estarán sostenidas por sanciones, sin registro textual explícito de haber sido ordenadas por Yahvé. Hay, pues, proposiciones o mandamientos que buscan orientar a la colectividad hacia cierta forma de vida social y moral tenida por valiosa. Hay, además, prohibiciones asociadas a sanciones (la parte de la ley que se estructura como derecho positivo) con el fin de hacer valer las reglas donde toman forma las proposiciones. Hay, finalmente, un diálogo continuo en torno a la aplicación de las reglas, a la manera en la que mejor se cumplen las metas de vida moral y social que buscan las proposiciones. Las normas no son ídolos, deben ser puestas en juego —discutidas, ponderadas, razonadas— para que sirvan a la tarea de mantener viva la conversación con Yahvé, es decir, para alcanzar el ideal moral establecido por Elohim. “La ley mosaica nece-



sita tres escrituras: las proposiciones de Elohim que definen los modelos o ideales de la acción; las proposiciones adicionales de Moisés escritas para ayudar a los seres humanos a alcanzar la perfección de las proposiciones de Elohim, y la reescritura de Yahvé de las proposiciones de Elohim que impulsan las proposiciones adicionales a niveles aún más altos de perfección”.<sup>68</sup>

La creación no está completa; necesita la colaboración de los seres humanos para hacer del mundo un mundo de justicia. Sólo en la medida en que las leyes sean puestas en juego (es decir, aplicadas) como orientaciones de la justicia y no como imposiciones avaladas por amenazas, serán plenamente leyes (palabras) y no ídolos; sólo así se vuelven instrumentos de humanización, tarea realizada entre seres humanos de acuerdo al mandato de elevación social, intelectual y moral que ordena y estructura el sentido.

La ley mosaica no es el único orden jurídico que requiere tres escrituras: el derecho consuetudinario y los sistemas jurídicos de derechos también requieren tres escrituras, como veremos en un momento. Son, pues, sistemas legales dinámicos. Otros sistemas jurídicos, los sistemas estáticos (el derecho natural y el derecho positivo), requieren menos de tres escrituras. La ley natural, por ejemplo, se escribe una sola vez: son las leyes inscritas en el mundo (leyes de Elohim), capaces de ser universalmente reconocidas por la razón o por una revelación donde aparecen como reglas indiscutibles e inamovibles. La ley natural estaría escrita sólo una vez (por Dios), pues supone la inmediata comprensión de sus mandatos. Si se admite que toda lectura es inevitablemente una escritura —es decir que la gente escribe (interpreta) el texto al aplicarlo a casos particulares—, el derecho natural pasa a ser un sistema de dos escrituras: tomará la forma de sistema jurídico positivo en la medida en que sus leyes aparecen como inscritos en la naturaleza, es decir, sin posibilidad de transformación, y tan sólo aplicadas al caso particular.<sup>69</sup> La ley positiva se escribe dos veces: una vez para establecer el procedimiento que rige la creación de las normas, y otra para formalizar las normas mismas.

---

<sup>68</sup> Arthur Jacobson, *op. cit.*, pp. 1100-1101.

<sup>69</sup> “To write law once is to get only Elohim’s propositions. These are unconscious, hence, incomplete. The people on their own cannot specify them or take responsibility for administering them as rules. Natural law is written without delay, only once, by Elohim (natural law is written twice if we count reading nature as a writing)” (Jacobson 1990: 1100).



Las leyes se consideran leyes válidas en la medida que siguen el procedimiento establecido en el sistema para la creación de dichas normas.<sup>70</sup> Las normas rigen por la fuerza de las sanciones; negar las sanciones o admitir la posibilidad de cambiar las normas en cada caso sería, para la ley positiva, desestabilizador y anárquico. Las personas no conciben las leyes de un orden legal positivo como punto de partida para orientar su vida, sino como leyes escritas en piedra, pues su tarea es sobre todo ordenar el presente, no preparar un tiempo futuro más feliz. Pero dicho horizonte de futuro es el que le permite a los sistemas dinámicos decidir la ley en el presente.<sup>71</sup> “Escribir la ley dos veces es quedarse con la ley que escribió Moisés. Las leyes serán administradas como si fueran ídolos y obedecidas por temor a las sanciones. Pero ésa —dice Jacobson jugando con la paradoja— no es la ley de Moisés”. Para que no sean ídolos, la gente tiene que administrar las reglas de otro modo: no en función de las sanciones decretadas vueltas intocables, sino abordándolas desde el horizonte de esa aspiración de dignidad o perfección compartida, es decir discutiéndolas y abriéndolas al espíritu que las conforma, adaptándolas a los fines que persigue. Los sistemas jurídicos dinámicos son sistemas abiertos a un mañana, de allí la importancia que tienen las discusiones casuísticas y las decisiones que sientan precedente.

Las leyes no son fijas e inalterables en los sistemas dinámicos; son puntos de partida que afectan al conjunto de la vida en la medida en que son la expresión de una aspiración colectiva. También en el orden del derecho consuetudinario, todas las acciones de la vida son acciones legales: las personas ejercen la ley cons-

<sup>70</sup> “Positivism insists that law achieves order only by force, and only by confining the exercise of force to a central bureaucratic apparatus. The ‘author’ of law in a positivist system makes law in two steps. First the author makes a procedure for marking law. The procedure marks —makes— law [...]. Persons do not make law directly, only by working the procedures. Unmarked norms are ‘customs’. The first writing is the authoritative enactment of the procedure [...]. The second writing is the marking or franking of certain norms as law according to the procedure. Positivism treats the application of norms to cases as uninteresting, unproblematic—a private matter” (Jacobson 1990: 1100).

<sup>71</sup> Puede tomarse como ejemplo la ley que prohíbe los veredictos “de compromiso” (en los casos de negligencia compartida) en el derecho consuetudinario que rige en los Estados Unidos porque no son útiles para regular casos futuros. Por ejemplo: si ocurre un accidente por negligencia de dos personas —es decir, que las dos personas fueron negligentes—, un veredicto de exculpación mutua estaría transmitiendo el siguiente mensaje.

tantemente, pues ésta permea la generalidad de las decisiones que toma respecto a su vida en sociedad. Tampoco aquí la ley está concebida como una serie de prohibiciones cuya transgresión amerita una sanción previamente codificada, sino como un conjunto de cláusulas que buscan promover la reciprocidad dentro de la comunidad. Las acciones legales, entendidas como pertenecientes al orden de valores que atraviesa la vida toda, no están presentes en la conciencia en su totalidad, es decir, no están codificadas en todos sus detalles —cosa que sería imposible—; son materia legal en la medida en que participan del principio o principios que impelen a actuar conforme al ideal comunitario. En el caso del derecho consuetudinario, tal ideal reflejaría la voluntad de establecer la reciprocidad como norma fundamental, en vez del valor de perfectibilidad moral que rige los códigos religiosos y deontológicos estrictos.

### *La equidad como puente entre la ley estricta y la justicia*

El precepto representa, entonces, un ordenamiento de conducta, un horizonte de sentido y valor a partir del cual los individuos se comprenden a sí mismos. Por su parte, las reglas que dan forma y sustancia al precepto o proposición comprometen la necesidad de que los individuos colaboren entre sí y ponderen en cada caso las regulaciones que gobiernan sus vidas; una vida vivida, como todas, a partir de una comprensión de sí, de un sentido articulador. Estas regulaciones cubren toda la gama de la existencia, desde las más explícitas reglas morales o sociales, hasta las normas más sutiles que exige la costumbre o son impuestas por convicción propia. Ahora bien, el paso de lo general a lo particular constituye un reto en todo sistema. El precepto rige de manera general, pero la aplicación concreta en cada caso implica una decisión determinada, una lectura de aplicación. Decíamos que la mayor parte de las leyes o normas que concibe un sistema dinámico son normas autoimpuestas; la gente obedece las reglas porque participa del sentido general en el que está inscrita; porque le ayudan a ser el tipo de persona y a constituir el tipo de sociedad que desea llegar a ser conforme el principio de valor fundamental del sistema. La gente cumple las normas en el sentido en que se dice coloquialmente en español que algo “es de ley”: es de ley ser fiel a un amigo o corresponder a una invitación; de ley ser educado con los mayores, responder con generosidad a un

conocido que se encuentra en problema, defender a una compañera contra quien se comete injusticia etc. El conjunto de la vida social y moral se entiende como atravesada por cierto principio ordenador que forma parte medular de la legalidad dinámica. Faltar a este ser de ley no implica, por supuesto, una sanción legal, es, cuando mucho, una sanción social a la que se enfrenta el transgresor. Pero el poder que ejerce dicho precepto —tomado aquí como ejemplo— va más allá de la sanción y compromete la manera en que uno se concibe a sí mismo y quiere ser tenido frente a los demás.

Más allá, sin embargo, de las reglas autoimpuestas, hay también un cuerpo de leyes o reglas que se ejercen o ponen en vigor desde fuera por alguna forma de poder en la comunidad. No hay que pensar en ellas sólo en términos de las leyes del Estado en un sentido moderno; se trata de reglas que se ponen en vigor por una representación de la autoridad, independientemente de la voluntad de los individuos; reglas que ordenan el presente y dejan de lado la visión que lleva a aplicar la norma, considerando el precedente que establece para un caso similar en el futuro. El paso de la regla general al caso particular, ya lo hemos dicho, es el desafío del Derecho en cualquiera de sus versiones. Derrida habla de ello como de la experiencia de la aporía; el positivismo legal pretende resolverlo remitiendo toda decisión a lo contenido en el código legal mismo. El derecho natural pretende que la solución correcta viene dada por la naturaleza del conflicto y por lo tanto es transparente. Los sistemas dinámicos, por su parte, establecen un puente de tránsito a partir de la noción de equidad. Todos los sistemas dinámicos han desarrollado una noción de equidad que no es tan sólo una apelación vaga, sino que se constituye como sistema con criterios propios —paralelos a veces al de la ley estricta— y tienen, en algunos casos, sus propias instituciones y funcionarios.

“La equidad —nos dice Neil Snyder en su estudio sobre equidad y ley natural—, consiste en la incorporación de reglas éticas en el sistema legal”.<sup>72</sup> Naturalmente, la justicia perfecta o absoluta es, en última instancia, una referencia ajena al sistema; permanece abierta y su llamado no se agota jamás. La naturaleza de la equidad, como concepto e institución, no pretende encarnar exhaustivamente una justicia que queda siempre abierta. Pretende, sin embargo,

---

<sup>72</sup> Neil Snyder *et al.*, “Natural Law and Equity”, en Ralph A. Newman (ed.), *Equity in the World's Legal Systems. A Comparative Study*, Bélgica, Établissement Emile Bruylant, 1973, p. 40.

establecer instancias de mediación para los casos en que la ley, tal como se encuentra estipulada en el código, contradice el sentido natural de la justicia.

Algunos de los sistemas dinámicos desarrollaron este tipo de correctivos a la ley dentro del sistema legal, considerándolos parte de sus propios mecanismos. Otros, como el derecho anglosajón, establecen que la equidad corra de manera paralela a la ley común o *Common law*, y contempla sus propios órganos de aplicación. También en el sistema jurídico romano la equidad juega un papel de importancia como puente o mediación entre la generalidad de la ley y el caso particular. Esto no quiere decir, por supuesto, que cada caso que llega a la atención de los jueces o de los tribunales deba ser atendido de manera específica, pues eso haría de la ley algo inútil y dejaría de constituir un lineamiento claro de lo aceptable y de lo inadmisibles, de lo prohibido y de lo permitido. Tampoco conseguiría establecer un criterio a partir del cual los miembros de la comunidad se sintieran medidos con el mismo rasero contradiciendo así el propósito de la ley en tanto creadora de confianza y de sentido.

El principio de equidad entra en funciones cuando hay un conflicto entre lo que la ley establece y el hecho considerado delictivo, en la medida en que, o la circunstancia no aplica, o su sentencia contradice el sentir de quienes las imparten. Igualmente, en casos en que la ley se muestra excesivamente rigurosa o que su sentencia trae más mal que bien, el criterio de equidad atenúa y media entre las partes; la equidad puede introducir criterios extralegales (como la armonía de las familias, el equilibrio o la paz comunitaria) para tomar decisiones. Porque no se supone que el sistema legal sea un sistema cerrado y autocontenido, sino más bien un vehículo, un instrumento del que se sirven los seres humanos para llegar a ser la mejor posibilidad de sí mismos y de la sociedad en la que viven.

Y aquí volvemos a la “crítica” pregunta que hacía Arthur Jacobson al principio de su estudio: “¿Quién gobierna? ¿Rigen las reglas o gobiernan los individuos? En los sistemas dinámicos, y hasta donde esto es posible, gobiernan los individuos”.<sup>73</sup> En algunas ocasiones, los criterios morales incorporados a la ley a través

---

<sup>73</sup> No quiero implicar en absoluto que los sistemas legales dinámicos sean perfectos ni alcancen en todos los casos la justicia perfecta. Ningún sistema legal puede alcanzar dicho ideal pues, como hemos dicho —y como claramente sostiene Levinas— la justicia no es un ideal sino una apertura, una vinculación y deseo de infinitud. Por otro lado, los individuos tienen diferentes respuestas y criterios respecto a una misma situación.

de lineamientos de equidad se transforman en leyes, y pasan a formar parte de las reglas de conducta esperadas, e imputables cuando alguien las ignora.

### *Principio articulador del sistema*

Cada uno de los sistemas jurídicos dinámicos (el sistema jurídico de derechos basado en la búsqueda del reconocimiento mutuo, el derecho consuetudinario anglosajón, y acaso los demás derechos tradicionales y consuetudinarios), así como los códigos religiosos, responden, dice Jacobson, a un principio organizador que funciona como fuente de ley para ese sistema. El punto de partida, el conjunto de valores y la noción de ser humano que se expresa y conforma en el sistema, intima a la gente a asumir las regulaciones como propias. El derecho consuetudinario, por ejemplo, busca la reciprocidad; su principio dinámico apunta a alcanzar un estado de cosas donde los intercambios entre la gente garanticen confiabilidad y equilibrio. De los sistemas dinámicos que estudia Jacobson, unos se caracterizan por ser sistemas jurídicos de deberes (como la ley mosaica y la sharia), otros son sistemas de derechos (como el concebido por Hegel), y otros son mixtos, como el derecho anglosajón, y acaso otros derechos consuetudinarios.

A diferencia del sistema jurídico de deberes, donde el individuo tiene sobre todo deberes y sólo subsidiariamente derechos, o del sistema jurídico de derechos, donde el individuo tiene derechos y sólo subsidiariamente deberes, en el derecho consuetudinario tiene ambas: intercambia derechos y obligaciones. Pero los derechos están asociados a deberes y las obligaciones a obligaciones (a la inversa de los sistemas estáticos, en los que los derechos de una parte están asociados a deberes de la otra y viceversa); es decir, que la persona cumple un deber no porque el otro tenga un derecho, sino porque busca actuar conforme a lo que considera su obligación, conforme a un orden de deberes mutuos; y lucha por un derecho no porque otro tenga un deber hacia él, sino porque desea alcanzar el reconocimiento a través de un orden de derechos mutuos.<sup>74</sup>

---

<sup>74</sup> Cfr. Arthur Jacobson, "Hegel's Legal Plenum", *Cardozo Law Review*, vol. 10, núms. 5 y 6, 1989, p. 904. "Other examples would illuminate Common Law's rationality of reciprocity in

En el derecho consuetudinario, el punto de partida es el presente: la acción se considera o valora según cierto precedente, con la conciencia de que ese acto —y la decisión que se tome respecto a ella— sentarán, a su vez, precedente.<sup>75</sup> El precedente es la escritura del pasado; el caso en cuestión escribe el presente, y la posibilidad de cierta aplicación futura sería aquello que permite repensar (o reconstruir) el futuro. Las resoluciones deben servir de guía para lo que se conciba más deseable en el futuro. Los sistemas jurídicos dinámicos tienen tres escrituras porque cada una corresponde a un momento de la acción: el pasado, el presente y el porvenir. “Las aplicaciones anteriores (del derecho) y las aplicaciones futuras se funden en la decisión (sentencia) presente. La acción hace normas rehaciendo las aplicaciones pasadas y ofreciendo nuevas formas de aplicación que sirvan para ulteriores formas de rehacer el futuro”.<sup>76</sup>

El orden jurídico de derechos —cuyo ejemplo principal estaría dado por la *Filosofía del derecho* de Hegel— plantea su punto de partida en el pasado, el estado de naturaleza, identificado aquí con el estado donde priva la ausencia de reconocimiento. Toda acción está descrita o pensada a partir de la posibilidad de superar dicho estado. El presente constituye el testimonio de la superación del pasado, mientras el futuro garantizará el perfeccionamiento de esa superación en estadios progresivos. “El presente constituye una huida de un pasado amenazante; el futuro garantiza que el presente habrá sido capaz de separarse de los terrores de la falta de reconocimiento del pasado”. La búsqueda, el intento último de este orden jurídico será la de establecer las condiciones que permitan el reconocimiento. A eso es a lo que llama “liberación”: liberación de un estado amorfo de no reconocimiento. Dice Jacobson en su estudio:

---

different ways. Each, I believe, would confirm that the rationality of reciprocity is a rationality of exchange (the jurisprudence of right) that includes duties as well as rights in the exchanges. Persons swap duties just as they swap rights. So besides pursuing recognition through swaps of rights, they pursue self-perfection through swaps of duties”.

<sup>75</sup> “Common law is the dynamic jurisprudence that asserts that law is just the application of law—the doctrine of precedent. Making or knowing a legal norm requires three applications. The first is the application of the norm in a prior case, a precedent. The second is the application of the norm in the case at hand. The third is the application of the norm in the case at hand to a future case” (Jacobson, 1990: 1127-1128).

<sup>76</sup> Arthur Jacobson, “The Idolatry...”, *op. cit.*, p. 1129.



Las personas tienen hambre de reconocimiento porque aman a otras personas. Si no fuera por este amor, las personas no tendrían ningún motivo no-instrumental para necesitarlos. Necesitamos atención sólo de las personas que amamos. Al mismo tiempo, amar a otras personas hace que queramos cuidarlas. El reconocimiento que obtenemos de ellas hace que nos importe su bienestar. Sentimos responsabilidad por ellos no porque tengamos deberes hacia ellos sino porque los amamos, pues nos han dado reconocimiento. El amor suaviza incluso las exigencias que hacemos a los otros en nuestros intentos de intercambio. Las personas tienen razones específicas para entrar en relación con otros de manera individual, no razones generales para entrar en relación con ellos en masa. El orden jurídico de derechos está anclado en la sociabilidad.<sup>77</sup>

La propuesta hegeliana, entonces, visualiza un ímpetu erótico que lleva a las criaturas a llenar el universo de relaciones legales, más necesarias, más deseadas incluso que el alimento, el abrigo o el sexo. “El hambre específica que satisfacen las relaciones legales es el hambre que tiene la criatura al principio de la *Filosofía del derecho* de que su personalidad sea reconocida por otras personas”.<sup>78</sup>

La ley mosaica, por su lado y en tanto sistema jurídico de deberes, finca su punto de partida en el futuro, en su aspiración de vivir en un mundo basado en el amor y en el cuidado del otro, cuyos indicios se encuentran ya en el presente, pero cuyo cumplimiento se plantea en un futuro permanentemente por venir.<sup>79</sup> Todos los sistemas jurídicos dinámicos contemplan una escritura del presente, otra del pasado y otra del futuro, en eso consiste su apertura, el motor de su dinamismo. Los sistemas jurídicos estáticos —particularmente el positivismo— sólo contemplan la escritura del pasado y del presente, no plantean un vislumbre del mañana. En su concepto, la ley no tendría como objeto ayudar a la comunidad

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 898.

<sup>78</sup> Arthur Jacobson, “Hegel’s...”, *op. cit.*, p. 896.

<sup>79</sup> “The jurisprudence of duty —of which Moses’ law is the supreme example— breaks the correlation of rights and duties by abolishing right as an operative category in the jurisprudence. Persons have duties, not rights [...]. Persons in this jurisprudence are propelled to legal action by a drive to transform their personality in the direction of an image of perfection. In Moses’ jurisprudence, Yahweh/Elohim offers the image. Other jurisprudences of duty have other images” (Jacobson, 1990: 1129).



a esforzarse por vivir de acuerdo a una imagen que represente su mejor posibilidad (sea la elevación, la liberación o la relación recíproca), sino que “no se hacen ilusiones” sobre las posibilidades de transformación del ser humano, y se atienen a garantizar un orden político determinado con la única pretensión de limitar la violencia que pueda surgir entre las partes. Resulta instructiva la manera en la que Jacobson sintetiza los elementos medulares de las jurisprudencias dinámicas y establece la comparación entre sus distintas versiones:<sup>80</sup>

Las jurisprudencias dinámicas conciben la ley como expresión de la individualidad más que como instrumento del orden. Son dinámicas porque la individualidad es dinámica. La manera en que cada una de estas jurisprudencias entiende la individualidad es diferente. En la ley de Moisés, la jurisprudencia del deber, el individuo busca alcanzar una imagen compartida de perfección. En el orden del Derecho o jurisprudencia de derechos, el individuo busca alcanzar una liberación entendida como el reconocimiento que obtiene de otros individuos que igualmente luchan por el reconocimiento. En el derecho anglosajón, el individuo intenta suprimir la incertidumbre de las normas a través de la acción recíproca concertada. Las dos jurisprudencias no-dinámicas —positivismo y naturalismo— conciben la ley como instrumento del orden. Las jurisprudencias estáticas suprimen la individualidad, en cualquier forma, en interés del orden.<sup>81</sup>

El orden (político) como valor último y la paz como suspensión de hostilidades sería aquello que atraviesa, que sirve como principio organizador en los sistemas jurídicos estáticos; los sistemas dinámicos, en cambio, son dinámicos porque en el ejercicio de la ley está inscrito un horizonte de valor que vislumbra y persigue un porvenir más venturoso.

---

<sup>80</sup> “Hobbes’s creature submits to legal relations out of expediency. It regards legal personality as an instrument of its desires. The desires themselves come from within the creature. Legal personality is assigned to the creature from outside. The creature does not desire legal relations for their own sake. The creature does not need personality in the sense that it needs shelter, sex or food. Like other instruments of desire, personality is an artifice, an arrangement we make with one another to avoid the inconveniences of the state of nature, where, by definition, we pursue desires without the aid of personality” (Jacobson, 1989: 896).

<sup>81</sup> Arthur Jacobson, “The Idolatry...”, *op. cit.*, p. 1125.

Si para el positivismo jurídico la ley es un instrumento del orden, la crítica de raíz marxista, que con frecuencia atraviesa a las izquierdas, consiste en considerar el sistema jurídico como el medio del que se sirven los poderosos para mantener cierto orden de dominación. La ley no constituiría una fuente auténtica de lo político en la medida en que es sólo su instrumento. La derecha política, en cambio, ha sostenido tradicionalmente, que la búsqueda de la justicia se juega en el Derecho, puesto que el Estado consiste él mismo en lo establecido legalmente. No habría diferencia entre Estado y orden jurídico, como intentó demostrar Kelsen.<sup>82</sup>

En los últimos tiempos, sin embargo, sugieren algunos juristas, la izquierda legal parece estar más interesada en el aspecto dinámico del orden legal porque le permite debatir con la derecha en otros frentes: la ley —como parece estar comenzando a surgir en los debates— no es inocente: si la ley tiene contenidos y no es sólo y estrictamente procedimiento, orienta nuestra vida y orienta nuestra aspiración colectiva. Ninguno de nuestros actos es indiferente a la ley porque la ley no es sólo un orden de coacción para impedir que se transgreda la normatividad que asegura cierto estado de cosas, sino que atraviesa el universo de nuestras acciones confiriéndoles proyección y significado.

### **La justicia levinasiana del tercero: entre el ídolo y el rostro**

Parecería justo sugerir que, de manera paralela a la que lleva a Levinas a plantear que la razón, la institucionalidad y el Estado son de segundo orden respecto a la heteronomía de la respuesta frente al otro, el sistema jurídico de deberes, el que nos hace responsables por nuestros semejantes y nos conmina a continuas y mayores exigencias éticas frente a los demás, presenta una antecendencia respecto a la búsqueda de reconocimiento y aun de reciprocidad.

---

82 “Pero una vez reconocido —como lo ha hecho la teoría jurídica pura— que el Estado es un orden coactivo de la conducta humana; y una vez demostrado —como lo ha hecho también aquella teoría— que este orden no puede ser un orden diferente al jurídico, porque en una comunidad no hay ni puede haber sino un solo orden coactivo constitutivo de ésta, se demuestra también que toda manifestación vital del Estado, todo ‘acto estatal’ tiene que ser un acto jurídico [...] y se demuestra, en fin, que el Estado como persona no es otra cosa que la personificación del orden jurídico, y que el estado como poder no es sino la eficacia de dicho orden” (Kelsen, 1993: 87).

Si en la tradición judía la revelación es la ley más que el rostro, acaso debamos entender que necesariamente el rostro ha de tomar cuerpo y forma en la Ley, pero que la ley, en su conjunto, debe ser leída como intimación a la acción ética, es decir, como respuesta a la Altura, a la Justicia. Pues la relación con mi prójimo remite desde el principio ya al tercero. Aunque se plantean como dos momentos jerárquica y/o temporalmente distintos, en realidad la relación con el otro y con el tercero es sincrónica. En cualquier caso, parece pertinente la pregunta que el doctor H. Heering le hace a Levinas en el sentido de si no convendría usar dos términos distintos para referirse, por una parte, a la justicia que le debo al otro de quien soy rehén, y por la otra, a la justicia del tercero frente al cual me veo obligado a tomar distancia, a valorar, comparar y decidir. Levinas, por su lado, reconoce que si bien en íntima conexión, estos dos momentos de la justicia han de entenderse de manera distinta. Su dialéctica, sin embargo, resulta insoluble:

Lo que en realidad sucede es que la relación con el otro nunca es exclusivamente una relación con el otro: desde el principio, en el otro está representado el tercero; en la misma aparición del otro, el tercero me mira y me concierne. Y es esto lo que hace que la relación entre la responsabilidad con respecto al otro, por una parte, y por la otra, la justicia, sea extremadamente estrecha. En todo caso la distinción que usted sugiere es justa, al tiempo que es verdadera la proximidad entre ambos términos.<sup>83</sup>

La justicia del tercero me obliga a comparar y a decidir; introduce la objetividad, el cálculo, y permite que yo encuentre también un espacio para mí. El tercero introduce la problematización de una justicia en la que distintas partes presentan distintos reclamos, cada uno con pretensiones de justicia. Pero Levinas, como sabemos, va más lejos: el tercero introduce toda objetividad, abre el espacio del conocimiento, el orden de la ciencia y del mundo: “el afán de conocimiento es un hambre de justicia”, ha dicho:

---

<sup>83</sup> Emmanuel Levinas, *De Dios que viene a la idea*, Madrid, Caparrós Editores, 2001, p. 119. La pregunta se formula de la siguiente manera: “Prof. Doctor. H. Heering —Nos encontramos con la palabra *justicia* empleada para referirnos a la relación con el otro y también para referirnos a la relación con el tercero. Sin embargo, según su pensamiento, son relaciones muy distintas. ¿No exigirían una distinción terminológica?”.

Sea como fuere, en la relación con el otro estoy siempre en relación con el tercero. Pero éste también es mi prójimo. A partir de ese momento, la proximidad se vuelve problemática: hay que comparar, pesar, pensar, hay que hacer justicia, fuente de la teoría. Toda la recuperación de las Instituciones —y de la misma teoría— de la filosofía y de la fenomenología —todo ello se hace, en mi opinión, a partir del tercero. La palabra “justicia” está, en efecto, mucho más en el lugar que le corresponde allí donde se requiere, no mi “subordinación” al otro, sino la “equidad”. Si es necesaria la equidad, son necesarias la comparación y la igualdad: la igualdad entre lo que no se compara. Y por consiguiente, la palabra “justicia” se aplica mucho más a la relación con el tercero que a la relación con el otro.<sup>84</sup>

Uno se pregunta si a pesar de sus escritos sobre el Talmud y sobre la ley judía, nuestro autor piensa la justicia del tercero desde el sobreentendido de la oposición naturalismo/positivismo que, según Jacobson, se hace pasar por toda filosofía del derecho. Por momentos la justicia del tercero parecería entenderse en la concepción levinasiana como derecho positivo: el orden, la ponderación que compara y equipara; las normas, los estatutos, las sanciones. A diferencia del positivismo clásico, sin embargo, Levinas tiene una conciencia clara de la dificultad que implica el paso de la ley general al caso particular. El Talmud, dice, es un sistema casuístico dedicado a discutir el paso de lo general a lo particular, pues los principios generales, “principios generosos, pueden convertirse en su contrario en el curso de su aplicación. Todo pensamiento generoso está amenazado por su propio estalinismo”.<sup>85</sup>

También Kelsen, como veíamos antes, señala la dificultad de la aplicación de las normas generales a los casos particulares. Contra la teoría tradicional del derecho,

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>85</sup> Emmanuel Levinas, *L'au delà...*, *op. cit.*, p. 98. “Il y a encore dans le particulier une autre raison pour apparaître dans la Loi comme principe indépendant par rapport à l'universalité que reflète toute loi particulière. C'est précisément l'aspect concret et particulier de la Loi et les circonstances de son application qui commandent la dialectique talmudique: la loi orale est une casuistique. Elle s'occupe du passage du principe générale incarné par la Loi, à son exécution possible, à sa concrétude. Si ce passage était purement déductible, la Loi, comme loi particulière, n'aurait pas demandé une adhésion à part. Mais, il se trouve —et c'est là la grande sagesse dont la conscience anime le Talmud— que les principes généraux et généreux peuvent s'invertir dans l'application. Toute pensée généreuse est menacée par son stalinisme”.

Kelsen repite de manera insistente que la aplicación de las normas constituye también creación de jurisprudencia. La aplicación no es inocente, está siempre sujeta a ambigüedades, a matices en la interpretación de la ley, a distintos —y a veces encontrados— sentidos de una misma palabra. A esto Kelsen llama elemento dinámico o dinamismo de la ley pues las leyes pueden ser entendidas e interpretadas en diferentes sentidos. La norma puede ser aplicada de diferentes maneras según dicha interpretación. El carácter positivo de la ley, por lo tanto, al menos desde Kelsen, no excluye la conciencia de la problemática inherente a su aplicación.

En la caracterización que hace Jacobson, sin embargo, dicha conciencia de lo particular no es suficiente para considerar al sistema jurídico como un sistema dinámico. Para eso hace falta que incluya tres momentos, tres escrituras: una escritura del presente, una escritura del pasado y una escritura que se abre hacia el cumplimiento de una aspiración colectiva. La terminología de Kelsen en este sentido resultaría engañosa o insuficiente: dinámica no se refiere a una legislación que toma conciencia de que la aplicación de la ley no es un puro automatismo. Dinámica, en el marco conceptual que presenta Jacobson, es una legislación que si bien incluye normas y estatutos asociados a sanciones, no rige en función de dicha relación (prescripciones asociadas a sanciones), sino en función de un principio de valor que los individuos hacen suyo y que les permite regirse conforme a cierta aspiración colectiva. Es una ley ejercida por los individuos para vivir una vida socialmente significativa, más que regida por un código y puesta en vigor por un poder. En ese sentido, incluye no sólo una idea de presente y de cierto orden asociado a ella, sino un impulso de mañana donde las aspiraciones del presente encontrarían su cumplimiento y sentido. Justamente en esa apertura se despliega su dinamismo.

Levinas no desarrolló la idea de un porvenir que emana de la justicia misma del tercero, pues acaso consideraba que era un tema demasiado tentador, demasiado cercano a los sueños del Espíritu. También es posible, como sugeríamos, que haya oscilado entre una comprensión naturalista y una positivista de este orden problemático. Es la memoria, más que el porvenir, la que aparece a sus ojos como el verdadero objeto de sus especulaciones. Cuando en la entrevista antes mencionada, el Profesor Van Luyk le pregunta si es posible pensar a Dios no sólo desde el pasado, sino también desde la esperanza, Levinas reconoce la reserva de su pensamiento en ese punto:

Prof. Dr. Van Luyk —¿Por qué la realidad de Dios puede ser expresada únicamente en términos de pasado, por qué no también en términos de futuro y esperanza?

E. Levinas —Respuesta rápida: se trata de puntos no expuestos todavía en mis escritos hasta ahora publicados. El porvenir —el futuro— es un tema que nunca he desarrollado lo suficiente [...]. No he desarrollado el tema del porvenir con tanta amplitud como el de *pasado inmemorial*. Quizá se deba al consuelo que se aguarda de la filosofía del porvenir [...]. En efecto, esta ilusión del presente debida a la memoria siempre me ha parecido más tenaz que cualquier ilusión debida a la anticipación. La anticipación del porvenir es muy corta [...].<sup>86</sup>

Nuestro autor parece desconfiar de todo futuro y de toda referencia a la historia: no espera encontrar consuelo en una filosofía del porvenir.<sup>87</sup> Y sin embargo, es posible que el autor de Lituania no rechazara el esclarecedor análisis que hace Jacobson de la ley de Moisés y sus mecanismos, pues sus lecturas talmúdicas apuntan sin duda en este sentido. Si es cierto que la manera en la que conceptualiza la justicia del tercero puede leerse dentro del péndulo de los sistemas jurídicos estáticos que venimos estudiando (naturalismo/positivismo), también es cierto que deja casi todo por hacer en este rubro. La idea de una orden legal que es simultáneamente conversación entre los hombres y con la Altura no parece ajeno al universo levinasiano, pues la ley bíblica y talmúdica que en muchos de sus escritos toma como referencia, brota en el lugar donde el mandamiento se traduce en relación: la apertura al Infinito se resuelve en esperanza compartida, pero también en una apuesta por la vocación ética del ser humano y, en ese sentido, por un horizonte abierto al porvenir.

El porvenir contenido en la justicia del tercero rompería la inmanencia del presente para establecer en el ahora de la acción ética una ventana hacia su reali-

<sup>86</sup> Emmanuel Levinas, *De Dios que...*, *op. cit.*, pp. 133-134.

<sup>87</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 115. En este sentido, es interesante la pregunta que le hace el doctor Frederikse a Levinas a propósito de la historia: “D.T. Frederikse: Me gustaría saber si, en su filosofía, no juzga usted demasiado negativamente a la historia, en apariencia por reacción contra la filosofía hegeliana de la historia [...]. ¿No se puede juzgar de manera más positiva la historia: como un acontecimiento abierto en el que el prójimo llega hasta mí desde nuestro pasado común y me propone o me invita a entrar con él en un futuro nuevo?”.

zación plena. Si la revelación del Otro nos convierte en sujetos éticos al hacernos rehenes de aquel que nos solicita, la justicia del tercero inauguraría la vida vivida socialmente, es decir, la vida humana. El horizonte mesiánico parecería esbozar aquí una imagen menos perturbadora de su figura: no se trata del progreso hacia un futuro feliz al final de los tiempos, ni del héroe redentor que toma sobre sus hombros la historia colectiva. Se trata del compromiso inquebrantable con la equidad que es diálogo entre seres abiertos al otro; coloquio conducido en buena fe en aras de la aspiración a una existencia presentida como más noble o más deseable. Un diálogo que busca rebasar la mera ideología (la idolatría de la ley o del pensamiento) para que la justicia exprese el anhelo de sentido que constituye el frágil sustrato de nuestra humanidad.<sup>88</sup>

Si el derecho natural concibe su ley como inscrita en la naturaleza del mundo y de las cosas, y por tanto resulta ajena a cualquier cambio; si el derecho positivo finca su objetivo en la conservación de un orden político ajeno a la valoración o a algún supuesto escatológico tenido por irrelevante, los sistemas dinámicos de derechos encierran en sí la voluntad de perfeccionamiento moral y social. La lucha por la justicia y la equidad se convierte en un acto de responsabilidad hacia el prójimo, pero también con él: responder a la Altura es

---

88 En la misma entrevista Levinas (2001: 115-118) añade: “La historia no se encontraba en el punto de partida de mi reflexión. Sin embargo pienso que un acontecimiento de responsabilidad ilimitada por el otro difiere del vocativo sin consecuencia de la interpelación, y tiene ciertamente una significación histórica [...]. Que la responsabilidad *ilimitada* por el otro, que una desnucleación de sí mismo, pueda tener una traducción en lo concreto de la historia, eso claro que lo pienso. El tiempo, en su paciencia y en su largura, en su espera, no es una ‘intencionalidad’ ni una ‘finalidad’ (finalidad de lo Infinito, ¡qué irrisorio!): pertenece a lo Infinito y, en la responsabilidad por el otro, significa dia-cronía.

Un día en Lovaina, me condujeron, después de una conferencia sobre estas ideas, a una casa de estudiantes que allá llaman ‘pedagogía’; me encontré rodeado de estudiantes sudamericanos, casi todos ellos sacerdotes, pero más que nada, preocupados por la situación de América del Sur. Me hablaron de lo que allí sucede como de una suprema prueba de la humanidad. No sin ironía, me preguntaron dónde había encontrado yo concretamente a lo Mismo preocupado por lo Otro hasta el punto de padecer por su causa una fisión. Respondí: al menos aquí. Ahí, en ese grupo de estudiantes, de intelectuales que muy bien podrían haberse ocupado de su perfeccionamiento interior y que, sin embargo, no tenían más tema de conversación que la crisis de las masas de Latinoamérica. ¿No eran ellos rehenes? Esa utopía de la conciencia se encontraba históricamente realizada en la sala donde me hallaba. Pienso muy seriamente que esas utopías de la conciencia conciernen a la historia”.



hablar entre seres humanos con el fin de que sean la justicia y el cuidado los que orienten la construcción de un universo justo. Recordamos aquí, de nuevo, el movimiento ineludible que presenta Jacobson en relación con todos los sistemas jurídicos: ni siquiera los sistemas legales positivos pueden ignorar, dice, esta dialéctica de la ley entre la estabilidad y la transformación, entre lo que constituye un orden social determinado, y aquello a lo que aspira, aquello que impulsa su transformación:

Las tradiciones legales (y las tradiciones que interpretan la ley mosaica no son ninguna excepción) adoptan diferentes posiciones respecto a estos dos movimientos necesarios: establecer normas y ponerlas en juego. Algunas tratan de suprimir la necesidad de establecer normas, y favorecen más bien la formación del carácter y la educación moral. Otras tratan de suprimir la necesidad de ponerlas en juego por medio de mecanismos bien conocidos. Uno de esos mecanismos quiere distinguir entre la norma y su aplicación: las condiciones cambian, dicen, pero la norma es la misma. Otro mecanismo apunta a las ambigüedades, imprecisiones y dinamismo del lenguaje: estamos interpretando la norma, dirían, no cambiándola. Hay otras.<sup>89</sup>

Las normas establecidas y el proceso por medio del cual se discuten, aplican o transforman definen la aspiración moral y las expectativas de dignidad o humanidad plena de cada sociedad. El derecho natural no es suficiente para definir las aplicaciones de su ley; el derecho positivo pretende que la aplicación no compromete al propio sistema y al horizonte de valor que lo funda. Con la justicia del tercero la ética se convierte en política, plantea Levinas. Pero se trata de una política que no excluye, sino que completa, esa “óptica espiritual” de la que ha hablado, y que baña secretamente el conjunto de su obra: una política que no interrumpe su vínculo con la ética, que no se agota en un mecanismo de control o de opresión, sino que se erige como ley para sostener el orden de una justicia capaz de mirar al próximo y al lejano. Entre el ídolo de un derecho positivo que se establece conforme a su procedimiento y se aplica porque es la ley, y la inmediatez del mandamiento inscrito en el rostro del prójimo, la ley, entendida en su dinamismo y

---

<sup>89</sup> Jacobson, “The Idolatry...”, *op. cit.*, p. 1101.

en su proyección, construye una sociabilidad arrojada sobre el compromiso y la apuesta por las mejores posibilidades de lo humano.

### *Completar la creación*

Desde la perspectiva de la ley de Moisés, entonces, “hacer ídolos de las normas” debe entenderse como considerarlas impermeables a la aspiración de una colectividad de realizar una vida orientada hacia cierta imagen enaltecida de sí misma, en tanto humanidad. Implica suponer que todo lo que es será siempre igual, que la creación está completa y nada puede por lo tanto añadirse, nada puede cumplirse o transformarse en algo más elevado: más libre (sistema jurídico de derechos), más equitativo (derecho consuetudinario) o más sabio (sistema jurídico de deberes). Es pensar que el futuro ya está escrito, que todo lo que ha sido seguirá siendo, y que no hay lugar para la libertad humana. Suponer “una creación incompleta” quiere decir que la libertad humana es parte de la creación, que no todo lo que ha sido seguirá siendo, que no es inútil el empeño de acercarse a la visión de una sociedad más justa y menos cruel. Y que la esperanza (el por-venir) también forma parte del plan del universo.

En eso consiste el verdadero pacto, dice Jacobson (el segundo pacto de Moisés con Dios después de la adoración del becerro de oro): no pactos de sangre y mandamientos escritos en piedra, sino actos hechos de generosidad y fraternidad, que “completen la creación” a través de las proposiciones. Las proposiciones no se limitan a las diez proposiciones escritas por Yahvé, sino a todas las que podamos escribir nosotros en conversación continua con el más Alto, en afán de “imitar a Dios” o “caminar en Su lado” (Cfr. Miqueas 6:8). “Cumplir con lo que está ordenado es el trabajo que Dios no puede hacer por Sí mismo. Dios pone en vigor sus leyes sólo mediante la colaboración de las personas que obedecen o desobedecen sus mandatos”.<sup>90</sup> Después de la crisis del becerro de oro, Yahvé acepta quedarse entre la gente, pero sentencia que ningún ser humano volvería a hablar con Él cara a cara después de Moisés: “No podrás ver mi rostro; porque no me verá hombre y vivirá” (Éx. 33:20). Si la gente no hablará nunca más con Yahvé después de la

---

<sup>90</sup> Arthur Jacobson, “Hegel’s...”, *op. cit.*, p. 895.

muerte de Moisés, tendrán que hablar entre ellos para determinar cómo habrá de ser, en cada caso, la mejor manera de “caminar a Su lado” (caminar en sus pasos).<sup>91</sup> No estará Moisés para resolver las controversias ni para preguntar directamente a Yahvé. “La Torah está en la tierra”, dice un antiguo *midrash*, lo cual quiere decir que ni siquiera Yahvé —si cambiara de opinión y decidiera manifestarse directamente— tendría más autoridad sobre dichas determinaciones que la que tienen los doctores de la Biblia, los rabinos o los jueces que se encuentran en ese momento disputando en torno a una cuestión concreta de la ley.<sup>92</sup>

Toda comunicación directa está vedada, pero queda siempre la marca, el recuerdo de ese diálogo cuya huella se muestra aún en el rostro de nuestros vecinos, de nuestros hermanos. Hablar con Yahvé será hablar con el próximo y con el lejano, “poner en juego” (interpretar, discutir, confrontar) las normas y las proposiciones que constituyen nuestra humanidad para hacernos siempre más sensibles a los otros, más justos en nuestros reclamos, más honestos y más generosos. Hablar con Yahvé será, en adelante, convertir las reglas y las proposiciones no en preceptos cincelados en piedra que sólo ejercen su poder por la vía de las sanciones, sino en preceptos móviles (como el Arca de la ley misma),<sup>93</sup> en caminos de paz, de comprensión mutua y de justicia. La responsabilidad que desde el rostro

91 “Yahweh will remain ‘inside’ people. They talk with Him by talking to themselves. They will not talk to Yahweh face to face as did Moses. They will collaborate with Yahweh by collaborating with themselves and with each other” (Jacobson, 1990: 1124).

92 Cfr. Seán Hand (ed.), *The Levinas Reader*, Oxford/Cambridge, Blackwell, 1989, p. 205. “The Torah is no longer in Heaven, it is given to men; henceforth it is at their disposal. There is a famous apologue in the tractate *Baba Mezi’a* (59b) which is telling on this point: Rabbi Eliezer, disagreeing with his colleagues about a problem arising from the *Halakah*, finds his opinion is lent support by miracles and, finally, by a voice from heaven, or the echo of that voice. His colleagues reject all these signs and the echo of the voice with the irrefutable argument that, since Sinai, the heavenly Torah has been on earth and calls upon man’s exegesis, which therefore deprives all echoes of voices from heaven of their power”.

93 Cfr. Seán Hand (ed.), *op. cit.*, p. 195. “The Law carried in the Ark is always ready to move. It is not attached to a particular point in space and time but is transportable at all times, ready to be transported at any moment. This is also brought to our attention by the famous Talmudic apologue about Moses’s return to the earth in the time of Rabbi Akiba. He enters the Talmudic doctor’s school, understands nothing of the lesson given by the master, but a voice from heaven tells him that this teaching, so poorly understood, was none the less received from him: it was given ‘to Moses at Sinai’ ”.

me remite ya al Tercero me obliga no sólo a esa misericordia absoluta que me convierte en su rehén, sino al diálogo racional entre iguales, diálogo que no pierde, sin embargo, la atadura primera: esa paradójica “voluntad inescapable” de responder a la fractura radical y trascendente de todos esos otros, de todos esos terceros.

### **A modo de conclusión**

El concepto, generalmente aceptado, de la relación entre justicia y derecho como el de un enfrentamiento irreductible reproduce la discusión entre la ley natural y el positivismo jurídico que está en la base de la mayor parte de las discusiones filosóficas que abordan el tema. Derrida expresa de manera concentrada este punto de vista con la sentencia de que entre justicia y derecho hay una “aporía”, una no-relación. Dice: “La justicia sería, desde este punto de vista, la experiencia de aquello de lo que no se puede tener experiencia [...] Pero creo que no hay justicia sin esta experiencia de la aporía, por muy imposible que sea. La justicia es una experiencia de lo imposible”.<sup>94</sup> Más allá de la retórica, Derrida repite la formulación de que se trata de dos ámbitos distintos donde la justicia, en tanto anhelo y aspiración (en tanto Deseo), no puede verse nunca satisfecha del todo. El derecho, por su parte, en la medida en que está constituido como una normativa abstracta para regir en general, es por definición incapaz de abordar los casos concretos que se le presentan. Frente a la melodía de este discurso, ofrecimos el análisis de Arthur Jacobson, así como de otros teóricos de los derechos dinámicos, que muestran que la relación entre derecho y justicia puede ser concebida —y de hecho es concebida— de otras maneras.

Los derechos dinámicos conforman un grupo de sistemas legales que no parten de aquella oposición intransitable, sino que suponen mediaciones dentro del sistema mismo para permitir que entre justicia y derecho haya grados de fluidez y puentes de comunicación. Los sistemas jurídicos estáticos, como son el positivismo y el naturalismo (polos constantes en esta oposición), se conforman a partir de una estructura que asocia prohibiciones a sanciones. El naturalismo supone que la ley está inscrita en la naturaleza y que basta ser sensible a ella o

---

<sup>94</sup> Jacques Derrida, *op. cit.*, pp. 38-39.

conocerla para aplicar la sanción correcta a quien la transgrede la ley. El positivismo jurídico parte de que la justicia como tal es incognoscible o impracticable, y que por lo tanto, lo único que tenemos es el derecho. El orden jurídico es el lugar donde se cumple, no la justicia, sino la propia legalidad. Los sistemas dinámicos, en cambio, rompen esta determinación mutua; son dinámicos porque rompen (o no reconocen) la asociación estricta de prohibiciones y sanciones.

Los sistemas legales dinámicos, dice Jacobson, pueden dividirse en tres grandes grupos: sistemas jurídicos de deberes, sistemas jurídicos de derechos, y sistemas mixtos o de reciprocidad. En el primer grupo podemos incluir los derechos religiosos, ordenamientos legales donde el individuo reconoce una cantidad indeterminada de deberes sin que a eso corresponda de manera simétrica un número equivalente de derechos: el deber de respetar a los padres, y de guardar ciertos días o servir en fiestas patronales; el deber de comer o dejar de comer ciertos alimentos, el deber de ser honesto y justo, de recoger las cosechas de cierta manera y dar apoyo a los pobres y a las viudas etc. Pero no solamente los derechos religiosos tradicionales entran en esta categoría, sino también algunos sistemas de sociedades establecidas por métodos revolucionarios y que se encuentran ligados a un ideal de perfección o se proponen el cumplimiento de una meta.

El segundo tipo de sistemas legales queda representado por el sistema hegeliano de derechos, donde el individuo reclama más y más derechos sin que a éstos se asocie un número equivalente de deberes: derecho a la palabra y al libre tránsito, derecho a ser escuchado, a no vivir con violencia, derecho a la libre determinación, al trabajo, a la salud, a la equidad de género etc. Por último, el derecho basado en la reciprocidad reconoce derechos y deberes, pero los derechos se encuentran ligados a derechos y los deberes a deberes. Es el caso de sistema legal anglosajón o *Common law*. Hemos explicado que estos sistemas obedecen a un valor guía; un valor sustantivo de vida buena o idea-meta donde se barrunta una existencia cumplida humanamente. En función de aquel atisbo, de esa propuesta inacabada de vida significativa (sea la perfectibilidad moral en el sistema jurídico de deberes, la liberación del individuo en el sistema jurídico de derechos o la reciprocidad en los sistemas mixtos), esta clase de derecho organiza su normatividad. Y en función de esos mismos valores-guía operarían los jurados o tribunales que aplican sanciones pero que buscan, ellos sí, mantener un vínculo orgánico con la justicia.

Para los sistemas legales dinámicos, la legalidad no será, ciertamente, la justicia, pero ésta participa de la justicia, la habita parcialmente. Y no se desliga de la responsabilidad frente a aquel sustrato inapresable que se tiene por fuente de todo sentido. La propuesta de valor que orienta y moviliza los sistemas legales dinámicos no está dada por completo y en todos sus aspectos; su permanente inacabamiento obliga a la revisión continua de lo que ha de entenderse por una vida humanizada; discusión y ponderación que les da vida y que constituye la fuente de su movimiento.

El hecho de que estos sistemas jurídicos no reconozcan la biunivocidad del vínculo entre prohibiciones y sanciones se debe, como decíamos, a que el universo legal que representan descansa sobre el horizonte que da sentido a la vida en su conjunto. La vida entera se percibe como atravesada por normas, normas de cortesía o de dignidad; normas de conducta decente u honorable, normas que atraviesan la vida de todas las sociedades pero que los sistemas positivos han relegado al ámbito de las costumbres o de las exigencias morales, considerándolos, por lo tanto, extralegales. Huelga decir que la gran mayoría de esas reglas y pautas de conducta no son obedecidas por temor a algún castigo, sino que los individuos las asumen voluntariamente porque las reconocen y tienen por valiosas. La gran mayoría de estas reglas se obedecen porque los individuos las utilizan, admiten o cuestionan en su trato con los demás, en diálogo con la manera en que se ven a sí mismos y en que conciben la forma más alta, equitativa o libre de su existencia.

Además de los innumerables preceptos autoimpuestos que rigen de manera prácticamente inconsciente la vida de los individuos y de las sociedades, hay una categoría de leyes que se encuentran, efectivamente, asociadas a sanciones, es decir, que no son estrictamente autoimpuestas, sino puestas en vigor por alguna forma de poder constituido. A diferencia de los sistemas legales positivos que buscan mantenerse dentro de lo estipulado por la propia legalidad en tanto garante de estabilidad y orden, los sistemas dinámicos (que no han expulsado las consideraciones de valor y la búsqueda de la justicia como tal del sistema legal) desarrollan mecanismos compensatorios y de corrección de la ley con el fin de alcanzar los fines que se proponen. Este mecanismo se conoce como equidad. La equidad consiste en “la incorporación de reglas éticas en el sistema legal”.<sup>95</sup>

---

<sup>95</sup> Neil Snyder *et al.*, *op. cit.*, p 40.

En todos los sistemas tradicionales, del antiguo sistema jurídico romano a la ley de Moisés, pasando por el derecho consuetudinario inglés y americano, la equidad sirve para corregir las rigideces del código legal y, en general, matizar la letra de la ley cuando se considera que ésta no le hace honor a la justicia. Cada uno de estos sistemas jurídicos desarrolla sus propios mecanismos, funcionarios y órdenes legales destinados a dictar sentencias conforme a criterios de equidad. El reto consiste en desarrollar los correctivos necesarios dentro del sistema sin echar por tierra la normatividad básica que da seguridad a los miembros de una sociedad, al establecer un orden de expectativas confiable y previsible.

Seguramente todo sistema de justicia es imperfecto, y difícilmente es concebible una sociedad para la cual el reto y el anhelo de la justicia no constituyan su aguijón constante. Ningún sistema legal es puro y seguramente en la clasificación que aquí presentamos se atiende a su fuerza dominante. Por otro lado, ninguna sociedad ni código legal funciona sin que una parte de aquel universo se estructure como un orden de prohibiciones asociadas a sanciones, y las intuiciones de justicia natural, como dicen Friedrerick y otros, nunca han desaparecido del todo de los sistemas legales. Sin embargo, parecería que la ley dinámica no renuncia a la vocación de justicia infinita que está en la base del esfuerzo humano, sino que dicho deseo atraviesa y anima el sistema en su conjunto. Las normas no están pensadas como límites a esa violencia de todos contra todos que el derecho positivo concibe como sociedad, sino como orientaciones para que las colectividades y los individuos tracen en cada presente la exigencia ética que se empeña en darle forma a su anhelo más íntimo.



### III. DE LA ÉTICA A LA POLÍTICA

#### JUSTICIA Y VIOLENCIA

Levinas no quiere esperar consuelo de una filosofía del porvenir. En este sentido, y acaso sólo en éste, puede decirse que es un autor posmoderno, un autor que reflexiona desde el desencanto que trajeron los sueños de la modernidad. Nada hay en el conjunto de ruinas del pasado, algo que nos permita vislumbrar un futuro optimista y luminoso. Y sin embargo hay un porvenir ineludible en la filosofía levinasiana. Ir hacia el Otro es responder a la trascendencia. Pero la trascendencia abre la posibilidad (el mandamiento) de lo humano entendido como responsabilidad y cuidado: el mundo brota al lenguaje como orden amoroso del mundo (por supuesto, esto no quiere decir que uno no pueda desengancharse de la responsabilidad hacia el otro y encerrarse en el gozo del egoísmo y la autopreservación por encima y en contra del otro).

El concepto de Infinito contiene su propio porvenir, pues el porvenir es ante todo ese “ir hacia” de la trascendencia, apertura a ese más-allá-de-mí-mismo hacia el quebranto del rostro que nos conmina. Gracias a la fractura del Ser que ocurre en la relación ética (yo/Otro) se filtra un porvenir de cuidado en el que otro —infernado, enemigo— se torna prójimo. Pero la noción de porvenir quiere ir más allá: la sabiduría del amor, extensión de la ética en la justicia, quiere prolongarse sobre una vida en sociedad, una vida junto a otros. El porvenir no es un momento futuro visto como meta en el fin de la historia: es el aquí y el ahora de cada acción de bondad y de justicia. Tarea cabal de elevación (de

vida ética) sin ensueños de mañanas idílicos. Y sin embargo el porvenir insiste en su mañana: presencia ética en el tiempo del ahora, pero cuya proyección sobre el fondo de un mundo redimido (horizonte de bondad, de confianza y de cuidado) le confiere la plenitud de su significado. Hay algo en ese porvenir entendido como bondad y respuesta que gesta en su interior la potencialidad (¿la promesa?) de un futuro menos cruel y menos tormentoso. El mandamiento ético guarda una vocación de eternidad.

Si la Ley estructura el universo de valores que orienta la vida de una sociedad y permite vislumbrar ese porvenir de cuidado; si propone una aspiración de humanidad (entendida como tal elevación) en función de la cual se organiza el orden legal y se van transformando las normas, eso implica que es el deseo de porvenir más que el temor a las sanciones lo que constituye el corazón del derecho. Muy distinto es este planteamiento al que hemos visto oponer tradicionalmente ley y justicia, ley entendida como poder y violencia frente a una justicia que es ante todo excedencia y amor. Mientras que la ley entendida en términos de la oposición naturalista-positivista nos conduce inevitablemente al punto ciego de la aporía, la noción de ley como instrumento de elevación y apertura al porvenir nos remite al diálogo privilegiado con la Altura: la ley sería la sabiduría o la enseñanza, la herramienta entregada para ayudar a los seres humanos en su ardua y permanente tarea de entereza y honradez. Esta tarea, ya lo hemos dicho, se realiza de cara al rostro de mi prójimo y en diálogo “con aquello que Dios espera de nosotros”; se realiza sobre la letra de la ley, y no contra ella, ya que se trata de una ley que no se cumple por miedo a las sanciones, sino en uso pleno de la razón y la conciencia; una ley autoimpuesta, acatada por adhesión y deseo de rectitud.

Ahora bien, ninguna ley funciona solamente por adhesión y por deseo. Cuando la rebeldía del becerro de oro, nos dice Jacobson, Moisés escribió sin autorización explícita de Yahvé proposiciones asociadas a sanciones. Ésa no es la ley de Moisés, es la ley que Moisés escribió por su cuenta. No es tampoco la ley del tirano; Moisés trata de ayudar al pueblo a cumplir las proposiciones de vida y de valor grabadas en las tablas de Elohim. Pero son leyes peligrosas porque están siempre al borde de la tiranía; son leyes que se cumplen por temor, no por convencimiento ni fidelidad a los principios de valor que dicha ley propone. También Moisés, parece, se vio obligado a escribir leyes que asocian prohibiciones a sanciones, leyes corruptibles que se han de imponer por la fuerza.

En el siguiente apartado quisiéramos hacer un breve recorrido de la relación entre justicia y derecho en lo que concierne a su relación con el Estado. Hemos sostenido, pues, que la ley positiva que asocia prohibiciones a sanciones es apenas una parte del inmenso universo de lo legal; no deja de ser cierto, sin embargo, que esa fracción acordada al Estado presenta sus propias aporías y contradicciones, sus propias amenazas y potencias liberadoras. Quisiéramos abordar en este capítulo dicho aspecto de lo legal con el objeto de acotar su margen de acción y de explorar los polos de significación en los que se mueve el pensamiento en lo que toca al inagotable enigma que constituye el poder.

Kelsen, ya lo hemos visto, considera que ese conjunto de leyes que no están asociadas a una sanción sino que se cumplen por adhesión o aspiración a una vida honrada o fraterna, es decir, que el individuo acata de manera voluntaria y no por temor a las sanciones, pertenecen al orden de la moral y carecen de valor legal propiamente dicho. A diferencia de la ley entendida como formulación del anhelo compartido de vivir de acuerdo al llamado de la bondad y/o de la libertad —según lo máspreciado en nuestra idea de ser humano—, la ley en Kelsen y en todo el pensamiento legal y político del que proviene, limita la noción de ley a aquellas normas asociadas a sanciones. En su calidad de normas legales, dichas prescripciones quedan disociadas de su fuente moral, y la noción de ley pierde su complejidad y riqueza para convertirse en una codificación de la conducta y de un orden social más o menos rígido. La ley de Moisés, como ejemplo de ley dinámica, no interrumpe la relación entre la dimensión legal y la dimensión moral de la ley. Es una ley que sirve para orientar a la comunidad en su aspiración colectiva de perfeccionamiento según cierto ideal valorativo. Y se ejerce por voluntad propia, por deseo de estar a la altura de dicha esperanza. En caso de conflicto entre sus miembros, la responsabilidad recae sobre la propia comunidad, sobre sus jueces y sobre instituciones que mantienen un alto grado de cohesión respecto a dicha sociedad.

¿Qué pasa, sin embargo, cuando aparece el Estado, cuando Israel se da a sí mismo un rey y un Estado? ¿Es compatible la ley entendida como aspiración a la altura de nuestra condición de humanidad, con la ley que se instituye como ejercicio de sanciones contra quien desacata el orden social? ¿Cómo traducir esta ley que se antoja esencialmente comunitaria, al lenguaje del Estado moderno? Por otro lado, ¿no se vuelve la ley dinámica demasiado dependiente de aquellos que la

instrumentan? En la medida en que el orden legal dinámico es flexible y sujeto a un ideal colectivo de elevación, ¿no supone sociedades más o menos homogéneas tanto en su visión como en los medios para alcanzarlos? ¿Entonces, las heterogéneas y escindidas sociedades contemporáneas no quedarían acaso expuestas a la arbitrariedad y la violencia de quien fuera llamado a dirimir los conflictos?

La violencia inscrita en el ejercicio del poder parece ser un tema ineludible en toda reflexión sobre el Estado y el Derecho. Ya sea que el orden legal se entienda como la normatividad regulatoria de un Estado con el objeto de mantener la paz, o como orden de proposiciones y prescripciones de cara a una finalidad ética, hay en todo ejercicio de poder, en todo acto de juicio y de justicia, una violencia que amenaza con imponerse más allá de su espacio de competencia, de su espacio legítimo hacia formas perversas o idolátricas de ese mismo poder. Los ejemplos son tan abundantes que resulta difícil encontrar una excepción. ¿Implica esto, como sugiere Marx, como sugiere Walter Benjamin, que el Estado no es otra cosa que un aparato de opresión y dominación?, ¿que el Estado no es sino el instrumento de violencia de dicha dominación? ¿O podemos pensar que el Estado es un organismo anfibio?: lugar, sin duda, de todas las posibles perversiones, pero llamado, al mismo tiempo, a responder a una justicia donde finca su legitimidad.

En su memorable y oscuro trabajo *Para una crítica de la violencia*, Walter Benjamin<sup>1</sup> explora, justamente, la relación entre el derecho y la violencia. La ley no se entiende aquí como abertura a la trascendencia, sino justamente, como ejercicio legítimo de la violencia para mantener un orden social. La historia conocida, la historia del progreso de la humanidad, dice, no es sino la historia de la violencia con la que los vencedores imponen su ley sobre los vencidos, haciéndola aparecer luego como derecho legítimo. La violencia es el corazón oculto del derecho: no hay derecho que no sea expresión de una violencia, de la violencia de los vencedores. Hay aquí un concepto del derecho y del Estado diametralmente opuesto al que insinúa Levinas con la idea de que la justicia del tercero se prolonga en la institucionalidad y el Estado. Esta proposición, que Levinas plantea de manera reiterada aunque siempre un poco al paso, se hace eco de la idea de que el Estado constituye, más que (o en todo caso, además de) un acto de violen-

---

<sup>1</sup> Walter Benjamin, *Para una crítica...*, *op. cit.*

cia, la expresión de una legalidad legítima, es decir, de la aspiración a la altura en el sentido en el que también lo entiende Jacobson. Benjamin parte de la posición contraria: la ley no se plantea como la forma de alcanzar una vida más digna y más deseable (diálogo con Yahvé), sino como orden de dominación a partir del que ciertos grupos ejercen violencia sobre otros.

En el contexto de estas dos visiones del origen y corazón del derecho nos preguntamos por la relación entre legalidad y violencia: ¿es todo orden legal una expresión de la violencia fundadora como sugiere Benjamin? ¿Constituye todo derecho y toda legalidad un aparato al servicio de la dominación? ¿Contribuye siempre con ella? La noción de justicia del tercero parecería negarlo. Al mismo tiempo, en los textos donde se refiere explícitamente al poder político, Levinas toma partido contra el Estado. ¿Cómo es entonces dicha relación? ¿Está el corazón de todo orden legal embebido de crueldad y destrucción?, ¿o responde, como sugiere Jacobson, a un diálogo constitutivo con la Altura? Estas dos maneras de comprender la ley y el derecho están en juego y es de la mayor importancia, como diría Levinas, discutir estas visiones, pues la manera en que entendemos la ley define también lo que podemos esperar de ella.

En la perspectiva de la ley entendida a partir de la tradición mosaica (y su desarrollo en la ley oral o Talmud), es decir, del pensamiento que emana de Jerusalén —para usar la terminología en curso— la ley no se refiere solamente a esa parte de la Torah que se plantea como prohibiciones y sanciones. Las proposiciones, dice Jacobson, son orientaciones generales, orientaciones de valor que no pueden ser administradas socialmente, no pueden ser aplicadas. La manera de hacer viables, operables dichas proposiciones es a través de normas o prescripciones; éstas sí pueden ser administradas y operadas socialmente. Las normas ayudan a darle concreción a las proposiciones: ¿si uno encuentra algo que no le pertenece, cuánto tiempo debe esperar antes de hacer uso de él; si se trata de algo que implica gastos, debe invertirlo de su propio dinero y hacer uso del objeto mientras tanto?<sup>2</sup> Cada proposición general requiere sus propias normas regula-

---

<sup>2</sup> Ya veíamos los ejemplos más arriba: ¿qué pasa si varias personas reclaman el mismo objeto?, nos dice. ¿O si no es posible devolverlo? ¿Qué ha de hacerse si nadie lo reclama? ¿Cuánto tiempo está permitido quedárselo? ¿Durante cuánto tiempo ha de hacerse público el hecho de que alguien lo encontró? Si se trata de un animal que hay que cuidar y alimentar, ¿está uno obligado a poner de su propio dinero? ¿Y está autorizado a utilizar el objeto en beneficio propio

torias para hacerse realidad en la vida de los individuos. Estas normas derivadas de las proposiciones son nuevas proposiciones (es decir, nuevas orientaciones de valor que deben ser ponderadas, discutidas y aplicadas no acrítica o mecánicamente, como ídolos, sino en función del espíritu de justicia y principios de valor inscritos en ellas). No todas las normas derivadas son proposiciones asociadas a sanciones; no todas exigen ser puestas en vigor por la fuerza de un poder: pueden ser proposiciones más puntualizadas respecto a lo que se considera una conducta deseable o digna dentro de ese marco legal y en función de lo que tenga por más alta forma de lo humano.

Hay algunas normas, sin embargo, algunas proposiciones que sí están asociadas a sanciones. No solamente sirven para regular y orientar la conducta: pueden y deben ser impuestas por la fuerza. Son normas sostenidas por un aparato de poder o autoridad capaz de hacerlas cumplir. Leyes que se ponen en vigor gracias al vigor de la fuerza. Leyes peligrosas porque implican sanciones; leyes peligrosas porque pueden romper su vínculo con la Altura, y porque se obedecen por temor a dichas sanciones antes que por voluntad y adhesión razonada. Se trata de ese grupo limitado de normas —un pequeño grupo respecto al conjunto de la Ley— que son avaladas y ejercidas por un poder, normas que, por su naturaleza, están sujetas al peligro de convertirse en ídolo.

Las leyes del Estado (aunque este Estado sería todavía muy precario) constituirían, entonces, una forma particular que toma la Ley, no necesariamente su estructura íntima. Desde la perspectiva que entiende el orden legal como instrumento dinámico al servicio de la voluntad de elevación, las leyes del Estado constituirían ese segmento restringido del universo legal que soporta el orden social, más que ser instrumentos al servicio del permanente esfuerzo de humanización que rige el conjunto de la Ley. Naturalmente, todo orden establecido por la ley de un Estado pretende ser un orden justo o acercarse a él. La ley del Estado, sin embargo, muestra de una manera más brutal que ninguna otra el peligro en el que se despliega nuestra vocación edificante: el peligro de injusticia que acecha tras la voluntad de la justicia. ¿Si la justicia (ser-para-el-otro tanto como ser-para-

---

mientras tanto? Éstas y otras preguntas formarán el contenido de las especificaciones por medio de las cuales el principio legal y moral (de devolver el objeto encontrado a su dueño) debe cumplirse. *Cfr.* Dorff (2002: 116).

ra-el tercero) articula el núcleo de nuestra condición y el deseo de Altura (para decirlo con lenguaje levinasiano), cómo evitar que nuestro afán cometa nuevas injusticias? Cuando el Estado pierde su conexión con aquello que organiza la ley y la transforma en mero ejercicio de poder en nombre de una legalidad que se ha convertido en ídolo; cuando por otro lado, una justicia sin derecho, una justicia que se quiere absoluta, se presenta frente al derecho y reclama frente a él una violencia legítima, el círculo se cierra y se paraliza: cada uno puede culpar al otro de ejercer una violencia inhumana y de destruir así el esfuerzo de humanización y de sociabilidad. La violencia está siempre del lado del poder, dirá Walter Benjamin, del lado de la policía y del Estado. La justicia está siempre de parte del desprotegido, del débil: su llamado consiste en esa debilidad y en esa desprotección, sugiere Levinas. ¿Cómo entender entonces la relación entre la ley y la violencia? Si pensamos sólo en ese fragmento de la ley, en el aspecto que asocia prohibiciones a sanciones, hemos de preguntar aún: ¿puede prescindir el Estado de la ética en el ejercicio de tal poder? ¿Puede comprenderse tan sólo como afán de sostener un orden social cualquiera, como sugiere Kelsen?

Benjamin, en su trabajo, analiza la parte de la ley que cristaliza como ejercicio de poder: la institucionalidad no se lee como expresión —ni siquiera parcial— de la justicia del tercero, sino como orden fundado en la imposición del poderoso. Todo régimen tendría, así, un acto de violencia como origen y fundamento. Benjamin parece seguir aquí la tradición marxista del Estado entendiéndolo como expresión y soporte de la dominación. No hay orden social sin violencia fundadora del derecho. La perspectiva levinasiana, por su lado, parecería plantear la cuestión de la ley desde las antípodas de ese concepto. Aunque desconfía del poder, por no decir que huye de la política y su lógica para quedarse en el nivel de la respuesta ética al otro, el Estado en Levinas, tanto como la Ley y, consecuentemente el derecho, no se reducen a su aspecto idolátrico, por decirlo así, a su dimensión de violencia. Para Benjamin, la violencia fundadora del derecho (violencia ineludible) alcanza su expresión más pura y más abominable en la institución de la policía. La policía ejerce una violencia conservadora del orden dominante, una violencia legítima que, al interpretar y ejecutar las órdenes que provienen de tal derecho, vuelve a fundarlo. Es, entonces, simultáneamente violencia fundadora y conservadora del derecho. ¿Pero no es todo ejercicio de derecho simultáneamente fundador y conservador? También las cortes de justicia y



cada uno de los jueces individuales fundan y conservan el orden dominante, tal como lo ha visto y como ha insistido Kelsen en su *Teoría pura del derecho*. Este ejercicio del derecho no constituye una aplicación mecánica y sin consecuencias; cada acto de jurisprudencia funda y conserva el derecho dominante. También Jacobson, con su comprensión y su propuesta de los sistemas jurídicos dinámicos, parece suponer lo mismo. Cada ejercicio de derecho contiene ambos movimientos; ¿entonces cada acto de derecho es un ejercicio equivalente al del horror policiaco?

Benjamin explora las distintas manifestaciones de esta violencia fundadora. Se trata de una violencia creadora de derecho, de una violencia que crea, sobre el hecho de una situación de victoria y dominio, un orden de legitimidad, un orden legal; esa violencia es una violencia creadora —en un sentido nietzscheano, incluso— a la que sucede, de manera ineludible, la violencia conservadora del derecho, la que está representada por los cuerpos de seguridad y las instancias legales del orden público. Toda situación legal, es decir, todo Estado de derecho, oculta su violencia de origen.<sup>3</sup> También Kelsen, decíamos, y Kant sostienen esta visión del derecho. Salvo que donde éstos aceptan y dan fe de una situación de hecho, punto de partida de todo proceso de civilidad subsiguiente, Benjamin mira desde el lugar de los vencidos y de las víctimas, y quiere desenmascarar el engaño: atrás de cada Estado de derecho hay un orden de violencia. A esta violencia creadora de derecho Benjamin la denomina “violencia mítica”, porque se funda en el poder desnudo, libre, de un dios que juega a crear.<sup>4</sup> Pero hay otra vio-

3 Cfr. Walter Benjamin, *Para una crítica...*, *op. cit.*, pp. 44-45. “La función de la violencia en la creación jurídica es, en efecto, doble en el sentido de que la creación jurídica si bien persigue lo que es instaurado como derecho, como fin, con la violencia como medio (en el acto de fundar como derecho el fin perseguido), no depone en modo alguno la violencia sino que sólo ahora hace de ella, en sentido estricto, es decir, inmediatamente, violencia creadora de derecho, en cuanto instaura como derecho, con el nombre de poder, no ya un fin inmune e independiente de la violencia, sino íntima y necesariamente ligado a ella. Creación de derecho es creación de poder y, en tal medida, un acto de inmediata manifestación de violencia”.

4 Cfr. *Ibid.*, p. 43. “La violencia mítica en su forma ejemplar es una simple manifestación de los dioses. Tal violencia no constituye un medio para sus fines, es apenas una manifestación de su voluntad y, sobre todo, una manifestación de su ser. La leyenda de Níobe constituye un ejemplo evidente de ello. El orgullo de Níobe atrae sobre sí la desventura no porque ofenda el derecho, sino porque desafía al destino a una lucha de la cual éste sale necesariamente victorioso y sólo mediante la victoria, en todo caso, engendra un derecho”.

lencia, la violencia divina, que no extermina ni liquida, que no es sangrienta, pues no exige sacrificios. Es una violencia purificadora: fulmínea, letal sin derramar sangre, aunque querría apuntar a cierta forma de redención. La violencia divina destruye el derecho, es decir, lo abre a la inmediatez de la justicia. Dice Benjamin de manera un tanto críptica:

Así como en todos los campos Dios se opone al mito, de igual modo a la violencia mítica se opone la divina. La violencia divina constituye en todos los puntos la antítesis de la violencia mítica. Si la violencia mítica funda el derecho, la divina lo destruye; si aquélla establece límites y confines, ésta destruye sin límites; si la violencia mítica culpa y castiga, la divina exculpa; si aquélla es tonante, ésta es fulmínea; si aquélla es sangrienta, ésta es letal sin derramar sangre.<sup>5</sup>

El carácter inmediato de la violencia divina apunta, parece sugerir Benjamin, a cierta justicia que desborda todo derecho y que no se ejerce en nombre del poder sino del viviente. Rompe la esclerosis ineludible del Derecho para volver a la inmediatez del encuentro sincero y vivificante.<sup>6</sup> La justicia divina, en su terrible poder, destruye sin amenazar pero no funda un orden estatal, un nuevo orden de poder, dominio y derecho; se ejerce como manifestación de un poder que irrumpe para gestar una vida mejor que la vida, mejor que la vida desnuda, biológica, “del cuerpo dispuesto al sacrificio”.<sup>7</sup> “La violencia mítica es violencia

---

5 *Ibid.*, p. 47.

6 Si esta interpretación es correcta, me pregunto si no procede de la noción cabalística de “to-hu-bohu” a la que tuviera acceso Benjamin través de las investigaciones de su amigo Gershom Scholem. Para una mejor idea de este concepto, *cfr.* Ruth Reichelberg, “Arrabal y la inocencia el caos”, *El extramundi y los papeles de Iria Flavia*, núm. 41, primavera 2005, pp. 111-120.

7 Dice Benjamin, citando a Kurt Hiller, respecto al argumento de este último en torno al asesinato revolucionario de los opresores: “Si no mato, no instauraré nunca el reino de la justicia [...], así piensa el terrorista espiritual [...]. Pero nosotros afirmamos que aún más alto que la felicidad y la justicia de una existencia, se halla la existencia misma como tal” (Benjamin, 1978: 50). Y comenta Benjamin: “Falsa y miserable es la tesis de que la existencia sería superior a la existencia justa, si existencia no quiere decir más que vida desnuda, que es el sentido en que se usa en la reflexión citada” (Benjamin, 1978: 50). Es cierto, sin embargo, dice, que la frase cobra otro sentido si por “existencia misma como tal” entendemos no la vida desnuda, vida de la simple supervivencia y reproducción, vida animal, biológica —sino el “todavía no de la justicia” que por supuesto, supone la vida biológica como condición—. Dice Benjamin: “(La

sangrienta sobre la desnuda vida en nombre del poder; la pura violencia divina es violencia sobre toda vida en nombre del viviente”.<sup>8</sup>

La distinción de estas dos formas de violencia, en cualquier caso, no es nunca demasiado clara, y sostener una frente a otra representa una opción no exenta de peligros. En este texto Benjamin está tratando de discernir, según las palabras mismas con las que inicia su texto, “la relación (de la violencia) con el derecho y con la justicia”.<sup>9</sup> Ya que es imposible que no haya violencia. La justicia reclama violencia, sea en el sentido benjaminiano de aquello que destruye el derecho en nombre de una justicia inmediata y purificadora, o en el sentido levinasiano donde poner límites a la responsabilidad constituye, aunque de manera menos escandalosa, también una forma de violencia. En este texto, Benjamin parece querer desarticular o deconstruir la idea de la legitimidad o validez de la violencia en tanto medio, es decir, como medio para conseguir fines, aun cuando esos fines sean justos: si, como plantea el iusnaturalismo o derecho natural, la violencia fuera sólo un medio para alcanzar fines justos, estaría sin más, justificada. Pero las cosas no son tan simples: Benjamin rechaza la cuestión de la legitimidad de la violencia como medio porque le impide responder a la pregunta sobre su validez como tal (como violencia en sí) en aras de una crítica de sus aplicaciones.<sup>10</sup>

La aplicación de la violencia no es inocente respecto al derecho; no habría, en este sentido, una violencia que fuera estrictamente un medio. La manera necesariamente discrecional en que la policía aplica la violencia legítima, en que ejerce su autoridad conservadora del derecho, la convierte en una instancia legislativa ella misma (por la vía de los hechos), de modo que dichos cuerpos de seguridad

---

cita anterior) designa una gran verdad si la existencia (o mejor la vida) [...] designa el contexto inamovible del ‘hombre’. Es decir, si la proposición significa que el no-ser del hombre es algo más terrible que el no-ser-aún del hombre justo” (Benjamin, 1978: 50).

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>9</sup> “La tarea de una crítica de la violencia puede definirse como la exposición de su relación con el derecho y con la justicia” (Benjamin, 1978: 15).

<sup>10</sup> “Esto se plantea en la pregunta acerca de si la violencia, en cada caso específico, constituye un medio para fines justos o injustos. En un sistema de fines justos, las bases para su crítica estarían ya dadas implícitamente. Pero las cosas no son así. Pues lo que este sistema nos daría no es un criterio de la violencia misma, sino respecto a los casos de su aplicación” (Benjamin, 1978: 15-16).

se convierten, perversamente, en creadores y conservadores de derecho. De allí su poder casi absoluto.

Si la violencia mítica es inmediatamente reconocible en cuanto instituye un nuevo Estado y un nuevo poder, la violencia divina no es evidente por sí misma; su carácter divino, o purificador —violencia que destruye un derecho instituido y ejercido como opresión— no se cumple como poder ni genera certezas, sino que se revela tardíamente por medio de sus efectos, siempre imprevisibles. La violencia divina no consiste en inaugurar un nuevo orden político o existencial, sino en auspiciar una manera distinta de resolver los conflictos que no pasara por la violencia del derecho.<sup>11</sup>

Benjamin no niega la posibilidad de resolver los conflictos entre Estados de manera pacífica y hace incluso referencia al ámbito del derecho internacional; por el contrario, parece suponer que esa posibilidad misma es la constancia única de que la violencia ejercida era de naturaleza divina y no mítica: porque no funda un Estado en las ruinas de otro, sino que escapa a la violencia del derecho para inaugurar el reino de la paz y la conversación como forma de convivencia fraterna entre los seres humanos.<sup>12</sup> ¿No era eso, justamente, lo que prometía el proyecto revolucionario comunista una vez superado el periodo necesario de dictadura del proletariado? Por eso, para Benjamin —y nos parece crucial enfatizarlo— la violencia divina “no es nunca instrumento de sacra ejecución”.<sup>13</sup> Es, por el contrario, “la soberana”, traduce Derrida, la que debe regir: violencia necesaria, justa inmediatamente, violencia que abre el derecho a la trascendencia e inaugura el orden

---

<sup>11</sup> “Pero no es igualmente urgente para los hombres establecer si en un determinado caso se ha cumplido la pura violencia. Pues sólo la violencia mítica, y no la divina, se deja reconocer con certeza como tal, salvo quizás en efectos incomparables, porque la fuerza purificadora de la violencia no es evidente a los hombres” (Benjamin, 1978: 53).

<sup>12</sup> “Con más claridad que en las recientes luchas de clases, en la historia milenaria de los estados se han constituido medios de acuerdo no violentos. La tarea de los diplomáticos en su comercio recíproco consiste sólo ocasionalmente en la modificación de ordenamientos jurídicos. En general deben, en perfecta analogía con los acuerdos entre personas privadas, regular pacíficamente y sin tratados, caso por caso, en nombre de sus estados, los conflictos que surgen entre ellos. Tarea delicada, que cumplen más drásticamente las cortes de arbitraje, pero que constituye un método de solución superior, como principio, que el del arbitraje pues se cumple más allá de todo ordenamiento jurídico y, por lo tanto, de toda violencia” (Benjamin 1978: 41).

<sup>13</sup> Walter Benjamin, *Para una crítica...*, *op. cit.*, p. 53.

de la paz verdadera. Esa justicia redentora vendría del impulso, del *elan* revolucionario, momento privilegiado de la justicia fuera del derecho, del anhelo de justicia sin mácula y sin ataduras: “Pero si la violencia tiene asegurada la realidad también allende al derecho como violencia pura e inmediata, resulta demostrado que es posible también la violencia revolucionaria que es el nombre a asignar a la suprema manifestación de pura violencia por parte del hombre [...]. La violencia divina, que es enseña y sello, nunca instrumento de sacra ejecución, es la violencia que gobierna (soberana)”.<sup>14</sup> No está pensando Benjamin en una revolución específica, pues había sido testigo del innombrable acuerdo entre Stalin y Hitler. Pero seguramente su pensamiento guardaba la inspiración de la promesa redentora, del viento teológico o mesiánico de la revolución comunista, ésa que eliminaría la lucha de clases como punto de partida para barrer el conjunto de violencias y opresiones a las que se había entregado desde siempre la humanidad.

Sabemos hoy, como no llegó a saberlo él, aunque tuviera muchos datos para adivinarlo, en qué terminó aquel “justo celo revolucionario” en el que tantas generaciones cifraron su esperanza. Así el análisis lleva a Benjamin a mostrar que todo orden de derecho es una imposición de poder que se legitima mediante el derecho, y a plantear el inquietante atisbo (a pesar de su gran cautela) de la legitimidad de la otra violencia, esa violencia redentora que no deja de producir cierto estremecimiento: sólo la violencia divina en su destructividad purificadora parecería ser válida, es decir la violencia que se cumple en la justicia pura, fuera del derecho. La violencia mítica bastardea esta violencia divina de la justicia a través del derecho, la cual, por la vía de una verdadera revolución, podría volver a encontrar su camino.<sup>15</sup>

Derecho como mito, mito como idolatría, denuncia también Hermann Broch. Si la idea de una violencia revolucionaria, de un viento de justicia por encima del orden legal hoy nos inquieta y nos pone sobre aviso, es porque al igual que Broch, al igual que Benjamin, desconfiamos del derecho y de su rígida normatividad; desconfiamos, sin duda, pero tememos igualmente la facilidad con que “la causa

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 52-53.

<sup>15</sup> “Pues sólo la violencia mítica, y no la divina, se deja reconocer con certeza como tal [...]. De nuevo están a disposición de la pura violencia divina todas las formas eternas que el mito ha bastardeado con el derecho” (Benjamin 1978: 53).

revolucionaria” —es decir, cualquier causa— se monta sobre la justicia, la usurpa y la convierte en pasión idolátrica. La idolatría no es, por supuesto, la ira de un dios celoso que reclama a su pueblo; es, aquí, la cosificación de nuestras ideas de justicia en nombre de las cuales nos consideramos autorizados a la violencia atroz del asesinato ideológico, teológico. Ciertamente, Benjamin deja claro que no es a esa violencia asesina a la que se refiere (“nunca instrumento de sacra ejecución”), pero los vientos de justicia que reclaman violencia —violencia ineludible— no pueden escapar tampoco (al menos así parece) del momento de su mitificación.

La idolatría aparece, dice Broch, cuando las verdades sencillas y absolutas, las que surgen de nuestra vulnerabilidad más radical, de nuestra respuesta sensible, despojada, inerme, se ven sustituidas por las construcciones de nuestro pensamiento, esas obras de nuestras manos:<sup>16</sup> “Aparece la idolatría cuando las convicciones se enfrentan entre sí... / y cada una de las convicciones es la más santa / la absoluta, y quiere aniquilar a las demás / dispuesta a cualquier asesinato”.<sup>17</sup> Aparece la idolatría cuando los muchos discursos usurpan el lugar de la justicia, de las verdades sensibles “jugando a la santidad irrespetuosamente: la ayuda al prójimo es buena, el asesinato malo, sencillez de lo absoluto”. El derecho, entonces, reclama la violencia como también lo hace la justicia; la violencia creadora y conservadora del derecho —ejercicio de poder desnudo, violencia mítica o idolátrica— sería en principio contraria a la violencia divina que se ejerce en nombre del viviente, es decir, de cierta justicia pura e inmediata. Pero el hiato entre la justicia mítica y la divina es, cuando menos, perturbador.

### La justicia como experiencia aporética

En su ya famoso estudio sobre este texto, *Fuerza de ley*, Derrida acepta la oposición entre justicia y derecho que había sugerido Benjamin y, en clave levinasiana, retoma la idea del infinito desbordamiento de ésta sobre aquél.<sup>18</sup> Derrida, sin

<sup>16</sup> Cfr. Adriana Menassé (1999: 29-34).

<sup>17</sup> Hermann Broch, “Voces”, *op. cit.*

<sup>18</sup> Dice Derrida (1997: 46-47), por ejemplo, refiriéndose a la justicia: “Se trata, por el contrario, de una sobrepuja hiperbólica en la exigencia de justicia, una sensibilidad hacia una especie de desproporción esencial que debe escribir el exceso y la inadecuación en ella. Esto lleva a

embargo, parece dispuesto a aceptar que hay un espacio en el que la violencia del derecho es legítima, algo más que un simple mecanismo de dominación.

¿Cómo distinguir entre, *de una parte*, esta fuerza de la ley, esta “fuerza de ley” como se dice tanto en francés como en inglés, y de otra, la violencia que se juzga siempre injusta? ¿Qué diferencia existe entre, de una parte, la fuerza que puede ser justa, en todo caso legítima (no solamente el instrumento al servicio del derecho, sino el ejercicio y el cumplimiento mismos, la esencia del derecho) y, *de otra*, la violencia que se juzga siempre injusta? ¿Qué es una fuerza justa o una fuerza no violenta? Derrida, el mismo.<sup>19</sup>

Esta oposición se encuentra en la mayor parte de la literatura jurídica y acaso resulte inescapable al pensamiento: “La justicia sin la fuerza es impotente —dice Derrida citando a Pascal— mientras que la fuerza sin la justicia es tiránica”.<sup>20</sup> El momento instituyente de todo orden jurídico es un “realizativo”, propone Derrida, un ejercicio de violencia que es, al mismo tiempo, una fuerza interpretativa y un llamado a la creencia, legitimación del orden fundado. Ya no se trataría solamente de que el derecho se encuentre al servicio de una fuerza o un poder ajeno al que sirva dócilmente (por ejemplo fuerzas económicas, políticas o ideológicas), sino que él mismo se cumple como fuerza inaugural, poder que se ejerce como imposición pero también como orden de sentido, discurso que funda el espacio místico de su autoridad.<sup>21</sup> Dicha fuerza realizativa —que por su naturaleza supera la oposición justo/injusto legítimo/ilegítimo— no está, por lo tanto, fundada, sino que ella misma es la que funda dichos términos. Así, la “violencia creadora de derecho”, en tanto ejercicio de un poder victorioso al servicio de sí mismo, es, al

---

denunciar no sólo límites teóricos sino también injusticias concretas, con los efectos más evidentes de la buena conciencia que se detiene dogmáticamente ante una u otra determinación heredada de la justicia”.

<sup>19</sup> Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 17.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 27. “La justicia sin la fuerza es impotente (dicho de otra manera: la justicia no es justicia, no se realiza si no tiene la fuerza de ser *enforced*; una justicia impotente no es justicia en el sentido del derecho); la fuerza sin la justicia es tiránica”.

<sup>21</sup> Recordamos que el texto de Derrida se llama *Fuerza de ley*, y lleva por subtítulo *El fundamento místico de la autoridad*. En este sentido hablamos de “autoridad mística”.



mismo tiempo, un discurso que lo legitima y que establece los términos en los que opera dicha justicia.<sup>22</sup>

La violencia creadora de derecho instituye en un solo gesto, por así decirlo, el orden dominante y aquello que ha de entenderse por justicia y legitimidad dentro de tal orden. Pero Derrida se reserva la idea de una justicia que escapa a tales definiciones y creencias, creencias que le sirven al orden instituido para su conservación; más bien, mantiene la oposición entre justicia y derecho a la manera de Benjamin, sin duda, pero sobre todo de Levinas, como algo que desborda el orden del derecho, incluso cuando el derecho es justo: la justicia, horizonte absoluto, ámbito de lo infinito y de la excedencia, pertenece al orden de lo indesconstruible; sólo el derecho en cuanto tiene una historicidad es desconstruible.

En la estructura que describo de esta manera, el derecho es esencialmente desconstruible, ya sea porque está construido sobre capas textuales, interpretables y transformables [...], ya sea porque su último fundamento, por definición, no está fundado [...]. Que el derecho sea desconstruible no es una desgracia. Podemos incluso ver ahí la oportunidad política de todo desarrollo histórico. Pero la paradoja que también me gustaría someter a discusión es la siguiente: es esta estructura desconstruible del derecho, o si ustedes prefieren de la justicia como derecho, la que también asegura la posibilidad de la desconstrucción. La justicia en sí misma, si es que así existe más allá del derecho, no es desconstruible.<sup>23</sup>

De manera que la desconstrucción derrideana ocurriría allí donde el derecho se presenta como sujeto al análisis y a la crítica, mientras que la justicia escapa a la posibilidad de ser comprendido. Si el derecho es un acto de violencia fundadora que no excluye del todo a la justicia, la justicia desborda el derecho y es

---

22 “Una revolución ‘lograda’, la fundación de un Estado ‘lograda’ un poco en el sentido en el que se habla de un *felicitous performative speech act* producirá con posterioridad lo que estaba por anticipado llamada a producir, a saber, modelos interpretativos apropiados para leer retroactivamente, para dar sentido, necesidad y sobre todo legitimidad a la violencia que ha producido, entre otras cosas, el modelo interpretativo en cuestión, es decir, el discurso de auto-legitimación” (Derrida, 1997: 94).

23 Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 35.

impresentable, es decir que está fuera del lugar en que se hace presente, excediéndola.<sup>24</sup> La justicia como excedencia, entonces, se encuentra y no se encuentra en el ámbito del derecho, de allí que su relación sea ante todo la de la aporía.<sup>25</sup>

En la noción de *aporía* Derrida encuentra la forma más exacta de expresar esa relación fundamentalmente heterogénea, relación/no-relación entre justicia y derecho. El derecho, en tanto orden de justicia, es necesariamente universalizable, mientras que la justicia (súbita referencia a Dios en el texto de Benjamin) es específica, puntual y pertenece al orden de la singularidad. La imposibilidad de resolver, de realizar una verdadera síntesis entre lo general y lo particular, entre lo universal y lo singular hace que la relación entre justicia y derecho permanezca siempre en tensión, siempre —a pesar de la necesidad de negociación pragmática en el ejercicio de la justicia— como dos ámbitos ajenos.<sup>26</sup> La aporía, para Derrida, sería esta experiencia de lo imposible, del no-tránsito, dice, de una oposición que no se puede resolver ni disolver del todo. No se puede tener experiencia de la aporía, dice, porque la aporía es justamente el lugar que no permite la experiencia. Y en este sentido, en tanto aporía, tampoco se puede tener experiencia de la justicia. De manera que no hay justicia sin derecho, pero el derecho no contiene en verdad nunca a la justicia; esa relación paradójica, aporética, la hace, en última instancia, inaccesible al pensamiento. “El derecho no es la justicia. El derecho es el elemento

24 “No tomaré más que algunos ejemplos que supondrán aquí, explicitarán allá, una distinción entre la justicia y el derecho, una distinción difícil e inestable entre de un lado la justicia (infinita, incalculable, rebelde a la regla, extraña a la simetría, heterogénea y heterótropa), y de otro, el ejercicio de la justicia como derecho, legitimidad o legalidad, dispositivo estabilizante, estatutorio y calculable, sistema de prescripciones reguladas y codificadas” (Derrida, 1997: 50).

25 “Todo sería todavía simple si esta distinción entre justicia y derecho fuera una verdadera distinción, una oposición cuyo funcionamiento esté lógicamente regulado y sea dominable. Pero sucede que el derecho pretende ejercerse en nombre de la justicia, y que la justicia exige instalarse en un derecho que exige ser puesto en práctica (constituido y aplicado) por la fuerza (*enforced*)” (Derrida, 1997: 51).

26 “La universalización del derecho es su posibilidad misma, está inscrita analíticamente en el concepto de justicia. Pero lo que no se comprende entonces es que esta universalidad esté en contradicción con Dios mismo, a saber, con aquel que decide acerca de la legitimidad de los medios y de la justicia de los fines, *por encima de la razón e incluso por encima de la violencia como destino*. Esta repentina referencia a Dios por encima de la razón y de la universalidad, más allá de una especie de *Aufklärung* del derecho, no es otra cosa sino una referencia a la singularidad irreductible de cada situación” (Derrida, 1997: 125).

del cálculo, y es justo que haya derecho; la justicia es incalculable, exige que se calcule con lo incalculable, y las experiencias aporéticas son experiencias tan improbables como necesarias de la justicia, es decir, momentos en que la decisión entre lo justo y lo injusto no está jamás asegurada por una regla”.<sup>27</sup>

La experiencia imposible de la aporía hace, por lo tanto, que las decisiones que involucran la justicia sean indecibles. La indecidibilidad es la marca de la aporía, su hijo legítimo, su consecuencia necesaria: “Esta última *indecidibilidad* que encontramos en todos los problemas del derecho es el resplandor de una experiencia singular y desalentadora”.<sup>28</sup> La aporía irreductible que se plantea entre justicia y derecho redundante en la imposibilidad de decidir con certeza cuál es la decisión verdaderamente justa en cada caso, y aparece en todos los problemas del derecho. ¿Adónde dirigirse entonces, se plantea Derrida?, puesto que dicha indeterminación sería constitutiva. ¿Querría decir eso que es imposible hacer justicia y que más bien habría que renunciar a todo intento de legislación en favor de un llamado a la pura buena voluntad, o a la suspensión impotente de todo juicio? Naturalmente que no. Dios mismo, recordémoslo, sufre —las manos en los costados, como si tuviera dolores de parto— al ejercer su ley contra los malvados, mientras las víctimas, con la mirada dirigida hacia la altura, ruegan para que no desista de su justa violencia. La decisión debe producirse, es inescapable: la indecidibilidad está obligada a ceder ante la necesidad de la decisión y el veredicto, ya que la justicia se cancelaría a sí misma si quedara pasmada en su parálisis. Entonces, como decía Levinas en su respuesta a Simone Weil, la infinita bondad sería cómplice de la maldad infinita. La imposibilidad de la certeza en el juicio sobre la justicia no debe impedir, dice Derrida, que nos involucremos en las discusiones sobre los temas que requieren nuestra ponderación y aun decisión en torno a los temas de la justicia. Si la justicia, idea platónica o apertura al infinito, permanece inaccesible, eso no impide que nos pronunciemos como individuos y como sociedades sobre lo que nos atañe colectivamente o sobre lo que a nuestro juicio es necesario hacer para actuar con justicia, conforme exigen los profetas. Fuera de ser una orientación general, la justicia sin derecho carga la semilla de su propia destrucción, la semilla de la injusticia extrema que nos acecha en su

---

<sup>27</sup> Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 39.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 123.

pureza. Así, a pesar de la defensa que ha hecho durante todo el texto de una justicia inconmensurable con el derecho, Derrida advierte este peligro:

Este exceso de la justicia sobre el derecho y sobre el cálculo, este desbordamiento de lo no-presentable sobre lo determinable, no puede y no debe servir de coartada para no participar en las luchas jurídico-políticas que tienen lugar en una institución o en un Estado, entre instituciones o entre Estados. *Abandonada a ella misma, la idea incalculable y donadora de justicia está siempre lo más cerca del mal, por no decir de lo peor, puesto que siempre puede ser reapropiada por el cálculo más perverso [...]. Pero la justicia incalculable ordena calcular.*<sup>29</sup>

La justicia sin derecho puede ser reapropiada por la idolatría, por el asesinato y la crueldad que hacen de la justicia una impostura, un fundamentalismo asesino. Pero no es necesario que así sea, apunta Derrida. El llamado de la justicia más allá del derecho no es el llamado al asesinato en nombre de la justicia. La justicia divina busca, según Benjamin, trascender el derecho para encontrar formas de entendimiento pacífico en un mundo que también habrá trascendido las clases y los Estados y, por lo tanto, la violencia creadora de derecho. Derrida no va tan lejos en su fe marxiana y revolucionaria. Para salir del imposible conflicto que ha planteado (la heterogeneidad irreductible de derecho y justicia) da necesariamente un paso atrás y propone que la negociación y el acuerdo son ineludibles. Así, en lo que constituye prácticamente la conclusión de su texto, Derrida asienta la necesidad del compromiso entre ambas:

En su *Diario de Moscú*, en 1926-1927, Benjamin precisa que la polaridad entre los dos lenguajes y sus respectivos dominios no puede mantenerse ni ponerse en práctica en estado puro, sino que el “compromiso” es necesario o inevitable entre ellos. Pero sigue siendo un compromiso entre dos dimensiones inconmensurables y radicalmente heterogéneas. Ésta es, quizás, una de las lecciones que podríamos sacar aquí, la fatalidad del compromiso entre órdenes heterogéneos, y eso en nombre de la justicia que ordenaría obedecer a la vez a la ley de la representación (*Aufklärung*, razón, objetivación, comparación, explicación,

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 64. Las cursivas son mías, salvo en “ordena calcular” que aparece en el original.

consideración de la multiplicidad y así de la puesta en serie de los únicos), y a la ley que trasciende la representación y sustrae lo único, toda unicidad, a su reinscripción en un orden de generalidad o comparación.<sup>30</sup>

Justicia y derecho han de negociar si todavía tenemos que hacer justicia. Como ya mencionábamos en el capítulo anterior, para Derrida (siguiendo aquí a Stanley Fish), este compromiso se traduciría en cierta manera particular en la que un juez dicta sentencia, como si él mismo inventara la ley en cada ocasión, o si cada caso fuera la primera ocasión en que la ley se aplica. Así, a pesar de la irreductibilidad de la oposición que ha sostenido Derrida a lo largo de *Fuerza de ley*, cuando llega a este punto se ve obligado a establecer puentes entre estas dos dimensiones irreductibles y ofrecer puntos de encuentro entre ambas. Frente a la exigencia imperiosa de la justicia, frente a la presencia material del otro y del tercero, la aporía sin concesiones se ve obligada a encontrar formas de pensar y ejercer la justicia que contemplen un medio poroso y transitable donde el intercambio fecundo entre derecho y la justicia —acaso atravesado por el rostro o la buena fe— sea algo más que un imposible.

### ¿Quién firma la violencia?

Si la justicia es absolutamente indeconstruible, y el derecho en cambio tiene un carácter histórico y no fundado, el espacio de su interacción es propiamente místico: suspensión del derecho por la violencia divina, espacio sin derecho, justicia como potencialidad pura de su advenimiento en el derecho que se anuncia. Si el derecho es sobre todo una forma de dominación entre otras —en Benjamin y también, de algún modo, en Derrida— uno podría poner en cuestión el derecho en su conjunto y defender, por ejemplo, la delincuencia o la violencia individual. Según Derrida esto es lo que hacía justamente en Francia el abogado Jacques Vergès para defender a sus clientes.<sup>31</sup> Se trata simplemente de

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 87-88. “La fascinación admirativa que ejerce en el pueblo la figura del gran delincuente se explica así: no es alguien que ha cometido tal o cual crimen por quien se experi-

oponer una violencia a otra, pues la legitimidad misma está en cuestión. ¿No es esto a lo que se refiere Kelsen cuando dice que cualquier proposición puede ser estructurada como derecho? En el momento revolucionario, la justicia impresentable se manifiesta como la violencia con la que un derecho derroca a otro para fundar un nuevo orden. Momento en que el derecho se suspende en tanto el viejo orden se ha vuelto inefectivo y el nuevo no se impone todavía; momento terrorífico, por cierto, “por los sufrimientos, los crímenes, las torturas que raramente dejan de acompañarlos”. Dice Derrida: “Todas las situaciones revolucionarias, todos los discursos revolucionarios, de izquierda o de derecha [...] justifican el recurso a la violencia alegando la instauración en curso o porvenir de un nuevo derecho: de un nuevo Estado”.<sup>32</sup> La suspensión del derecho como promesa de justicia aparece, potencialidad pura, en el momento de violencia creadora del derecho. Paradójicamente sólo es posible como justicia trascendente, “teológica”, dice Derrida, cuando el nuevo derecho se establece como derecho vigente. ¿Quién firma esa violencia?, se pregunta Derrida. Es decir ¿quién es el autor, quién le confiere autoridad a esa violencia? Pero retomemos esa frase de Benjamin, en la que da el salto y apela a Dios como responsable: “Porque lo cierto es que respecto a la legitimidad de los medios y a la justicia de los fines no decide jamás la razón, sino la violencia destinada sobre la primera y Dios sobre la segunda”.<sup>33</sup>

---

mentaría una secreta admiración; es alguien que, al desafiar la ley, pone al desnudo la violencia del orden jurídico mismo. Se podría explicar de la misma manera la fascinación que ejerce en Francia un abogado como Jacques Vergès, que defiende las causas más difíciles, las más insostenibles a ojos de la mayoría, practicando lo que llama la ‘estrategia de ruptura’, es decir, la discusión radical del orden establecido de la ley, de la autoridad judicial, y finalmente, de la legítima autoridad del Estado que hace comparecer a sus clientes ante la ley. Autoridad judicial ante la que, en suma, el acusado comparece sin comparecer, ante la que no comparece más que para dar testimonio (sin dar testimonio) de su oposición a la ley que le reclama que comparezca. Mediante la voz de su abogado, el acusado aspira al derecho a discutir el orden del derecho y, a veces, hasta la identificación de las víctimas”.

32 *Ibid.*, p. 91. “La fundación de todos los Estados acaece en una situación que se puede así llamar revolucionaria. Inaugura un nuevo derecho, lo hace siempre en la violencia. Siempre, es decir, incluso cuando no tienen lugar esos genocidios, expulsiones o deportaciones espectaculares que acompañan tan frecuentemente la fundación de los Estados, grandes y pequeños, antiguos o modernos, muy cerca o muy lejos de nosotros”.

33 Walter Benjamin, *Para una crítica...*, *op. cit.*, p. 42.

La violencia mítica, producto de la victoria concedida por el hado (destinada), decide sobre el derecho, mientras que Dios decide sobre la justicia de los fines. Dios es la justicia que excede al derecho, la justicia que golpea fulmínea. Frente al juego de los dioses que ejercitan su poder en uno u otro orden de derecho, una u otra forma de dominación del mundo, Dios es la justicia que se ejerce implacable puesto que su voluntad es la ley —o más bien la Ley es su voluntad: ley del mundo en nombre del viviente. Dios aparece de pronto en el texto como violencia justa, justicia pura, ineludible. Dios firma la violencia que deriva del juicio sobre los fines; Dios le confiere su autoridad, es decir su legitimidad. Pero no es un Dios misericordioso. El ejercicio de la violencia justa por Dios excluye su misericordia, sus dictados son inexorables. Es Elohim, no Yahvé. Si Derrida supone que en la oposición que plantea Benjamin (violencia mítica/violencia divina) se insinúa ya la oposición Atenas/Israel, Jacobson le recuerda a Derrida que el Dios de Israel es justo en su rigor, pero también misericordioso: la misericordia es uno, si no el principal de sus atributos. Dice Jacobson:

Derrida estaría de acuerdo, me parece, con la idea de que la única autoridad es la autoridad de un autor, del creador de un universo ordenado hasta la médula, que cualquier otra clase de autoridad implicaría un sometimiento a la violencia [...]. El atributo divino de misericordia ni siquiera entra en la mente de Derrida o de Benjamin. Dios aparece en “Para una crítica de la violencia” y en *Fuerza de ley* sólo como figura de violencia.<sup>34</sup>

El Dios de la justicia implacable no es el Dios de Israel. Elohim como creador inscribe su ley entre las leyes del mundo, pero Yahvé suaviza, si bien no suspende el juicio; negocia con los seres y las sociedades humanas, colabora con ellos para que en dichas sociedades sea posible equilibrar el juicio y la misericordia, para que los veredictos de la ley no sean sólo expresión de una violencia ineluctable sino de su

---

<sup>34</sup> Arthur Jacobson, “The Idolatry...”, *op. cit.*, pp. 797-798. “Derrida would agree, I think, with the proposition that the only authority is the authority of an author, of a creator of a universe that is lawful to its core, that every other sort of authority is a submission to violence [...]. God’s attribute of mercy never even enters the mind of Derrida or Benjamin. God appears in *Zur Kritik der Gewalt* and in *Force of Law* only as a figure of violence”.



misericordia y su autoridad legítima.<sup>35</sup> El diálogo con Yahvé le abre la puerta a la justicia humana. Una justicia tentativa, es cierto, la que se despliega en ese diálogo; pero de un carácter sustancialmente diferente a los dictados inapelables de las leyes escritas en piedra de Elohim. El diálogo con Yahvé interrumpe (“borra”, dice Jacobson) las “leyes inscritas en el ser de las cosas”, para inaugurar el orden del sentido, esa colaboración del ser humano con la Altura, con el fin de instituir un orden social pacífico y bondadoso. Decir que la justicia es siempre inalcanzable, y que el derecho es sólo una forma de la violencia es cancelar la posibilidad de dicho diálogo y de dicha tarea. Sólo la violencia de la justicia inapelable sería válida entonces, sólo Dios podría hacer justicia. La ley como vehículo de una justicia abierta al mandato ético —por más precaria y tentativa que ésta fuera— quedaría definitivamente cancelada. A pesar del intento de Benjamin de superar estas coordenadas, ¿no nos encontramos de nuevo en el inflexible péndulo del derecho positivo y el naturalismo jurídico? Derecho sin fundamento o fundamento místico de la autoridad del derecho: justicia que destruye el derecho.

En un texto que busca ser homenaje a Derrida y a su traductora al inglés, Mary Quaintance, Jacobson recuerda que no solamente Elohim rige: no solamente rigen las leyes cinceladas en piedra, leyes inscritas en una creación que somete a sus criaturas pero no les da la palabra (leyes naturales o del destino) ni tampoco la ley de un derecho que rige porque es la ley y es inapelable (derecho positivo). El Dios que conversa con Moisés cara a cara es Yahvé, no Elohim. Yahvé no sólo permite, sino que irrumpe y descentra el orden natural de Elohim para fundar ese orden de sentido que es el lenguaje. El lenguaje no sería ante todo una manera de conocer el mundo, sino el espacio que articula la significación: el ser humano, con los pies en la tierra, se erige y vuelve su rostro hacia la justicia. La justicia funda el sentido. La voluntad de la justicia permite establecer ese espacio de colaboración para la finalidad última —permanente, inacabada— de crear y sostener un mundo con sentido, un sentido en el mundo. La justeza inescrutable de Elohim no alcanza para tal tarea; es necesaria la colaboración, la participación justa y misericordiosa del ser humano en el ordenamiento del mundo para que

35 Cfr. Emmanuel Levinas, *La huella...*, op. cit., p. 113. “O como en el judaísmo, donde siempre se llama a Dios el Misericordioso, *rajman*, en hebreo, lo cual designa el lugar donde yace el hijo de la madre, que es una manera de pensar a Dios como mujer”.

en la atmósfera de símbolos que habitamos la creación se revele digna de nuestra alabanza y nuestro sufrimiento.

El diálogo entre seres humanos preocupados por hacer “lo que Yahvé pide de nosotros” constituye dicho esfuerzo de justicia; constituye esa excedencia de justicia frente a las leyes naturales y cósmicas, frente a la ley ineluctable de un destino ajeno a nuestra voluntad.<sup>36</sup> Si el mundo sólo está regido por Elohim, la libertad humana desaparece: todo sucede porque ha de suceder, porque es su voluntad y su juicio. Sólo las reglas regirían, no los hombres abocados a hacer un mundo de paz y de confianza. La ley se convertiría en ídolo de piedra más que en instrumento de conversación de cara a la trascendencia. Si todo derecho es ilegítimo y sólo la violencia justa (violencia firmada por Dios) es soberana, la posibilidad de una justicia fundada en la escucha y el diálogo, orientado por el deseo de construir un orden pacífico y equitativo sería impensable. Colaborar con Yahvé supone la posibilidad humana de suspender el yugo de esa ley inapelable, de suavizar la ley del mundo y del derecho fatídico para construir un universo propio, un universo regido por leyes justas y no sólo destinadas.

En la medida en que aceptamos que las sociedades humanas son capaces de una tarea tal, de hacer justicia —y no sólo de ejercer violencia sobre sus miembros— podemos asumir cabalmente nuestra responsabilidad frente a ella. De lo contrario, nuestra libertad se habría desvanecido. Y junto a ella nuestra apuesta por la bondad, y nuestra esperanza. Jacobson —en tanto abogado y profundo conocedor del derecho— sí cree que sea posible hacer juicios humanos justos; juicios que equilibren el juicio inapelable de Elohim, en diálogo humano con esa instancia de sentido “que por comodidad llamamos Dios” (como dice el poeta Gilberto Owen). Cito aquí las palabras de Jacobson:

---

<sup>36</sup> Si en la ley judía la *dynamis*, el movimiento e interpretación de ley según las cambiantes necesidades y visiones de cada época ocurre entre los doctores de la Torá en el cuerpo de la llamada ley oral o Talmud, y entre los rabinos autorizados para hacerlo, puede pensarse legítimamente, como sugiere Jacobson, que ese diálogo es espejo del primer diálogo, el que establece Moisés con Yahvé en la ley escrita. Moisés colabora con Yahvé en la medida en que aboga por el ser humano en nombre de la misericordia de Yahvé; eso no le impide aceptar el compromiso de obedecerlo, de sostener la alianza que lo liga a Él, la alianza que establece por el conjunto de la humanidad con el mandamiento que le pide elevarse al bien. (“¡Oh hombre! se te ha declarado lo que es bueno y lo que pide Yahvé de ti: actuar con justicia, amar la misericordia y caminar humildemente al lado de tu Dios” [Miq. 6:8]).

Derrida, como otros que viven a la sombra de Spinoza, no tiene fe en que podemos ser colaboradores de Dios en la creación —siempre en curso— de un universo justo. No cree que podemos ser autores en el mismo sentido en que Dios es autor. No propone ninguna doctrina sobre la autoridad. Sólo Dios firma y Él es “Absolutamente Otro” [...] Puesto que estamos sometidos al destino, puesto que no podemos saber todo lo que necesitamos saber para ser amos de nuestro destino, nunca podemos en verdad *ser* responsables, tener autoridad.<sup>37</sup>

Ignoro si Derrida aceptaría la lectura que hace Jacobson de su texto; si aceptaría que en efecto no cree que sea posible hacer justicia en este mundo sino que la ley es sólo un mecanismo del poder mejor o peor autolegitimado. Más allá de Benjamin y de Derrida, sin embargo, me parece que estos dos nombres de Dios, Elohim y Yahvé, como Jacobson los entiende y los presenta, permiten escapar de la eterna dicotomía entre derecho y justicia de maneras en verdad fecundas para el propósito de comprender un deseo de justicia que nos exige comprometernos en su ejercicio: con la tarea, siempre en curso, de construir un universo más pacífico, más equitativo y más sensible.

Si la Ley no es sólo la dominación de un orden político instituido por los vencedores, sino la apuesta por las mejores posibilidades de lo humano; si estas normas no son sólo sanciones impuestas como si vinieran de un dios riguroso y acaso cruel —por no decir arbitrario o injusto— sino guías más o menos codificadas y aceptadas para construir una vida valiosa y sensible al sufrimiento de los demás, entonces estamos obligados a entender la relación entre ley y justicia de maneras más complejas y sutiles.

En la tradición de Israel, lo sabemos, la Ley es, propiamente, el lugar de la revelación. Es el principio de humanización por excelencia. La alegría de la Ley que celebra la entrega del Pentateuco a Moisés en el Monte Sinaí no celebra un

37 Arthur Jacobson, “The Idolatry...”, *op. cit.*, p. 797. “Derrida, like many who live in the shadow of Spinoza, does not have faith that we can be partners with God in ongoing creation of a lawful universe. He does not believe that we can be authors in the same sense that God is an author. He does not propound any doctrine of authority. Only God can sign, and he is ‘Wholly Other’. We can seem to sign, appear to take responsibility, just as Derrida seemed to sign, to take responsibility for Quaintance’s translation. Nevertheless, because we are subject to fate, because we cannot know everything we need to know to be master of our fate, we can never in truth be responsible, never have authority”.

orden de sanciones reguladas y un instrumento de poder que las ejecuta: celebra el movimiento espiritual de la que emana, la aspiración a la paz y a la confianza que inaugura al universo como orden amoroso. La Ley no es aquí, no es todavía, el lugar de toda corrupción, de toda violencia. Ahora bien, una parte de la ley sin duda se traduce en prohibiciones y sanciones, y en un aparato que las instrumenta. No es ésta una parte separada de aquella otra ley que se quiere instrumento de elevación: es su aspecto inevitable pero peligroso. Peligroso porque todo poder se ejerce al filo de la corrupción y la injusticia. En el ámbito que acostumbramos identificar con el orden jurídico y político propiamente dicho, en el orden estatal, esa ley que ha de ser principio de elevación y de justicia, aparece atravesada por las más intrincadas tensiones y contradicciones. La justicia del tercero deja de ser respuesta inmediata, bondadosa, para convertirse en el lugar de una objetividad siempre al borde de la infamia o de conflicto. El Estado, quién lo duda, está siempre acechado por la violencia y la idolatría. Pero aun entonces, ¿no está inscrito en una significación humana más amplia, en un lenguaje, en una Ley y una escucha que se quiere llamado de la trascendencia, llamado de la altura? Exploraremos el problema de la legalidad y el Estado en el inciso siguiente.

## JUSTICIA Y ESTADO

Si la relación entre derecho y justicia es tan compleja y está sembrada de peligros, la de justicia y Estado no puede serlo menos. El orden jurídico se expande hasta alcanzar su forma más completa en el Estado, y éste, como sugiere Kelsen, no es sino el orden jurídico en la plenitud de su poder.<sup>38</sup> En su positivismo radical,

---

<sup>38</sup> Cfr. Kelsen, *op. cit.*, p. 87. “Una vez reconocido —como lo ha hecho la teoría jurídica pura— que el Estado es un orden coactivo de la conducta humana; y una vez demostrado —como lo ha hecho también esta teoría— que este orden coactivo no puede ser un orden diferente del jurídico, porque en una comunidad no hay ni puede haber sino un solo orden coactivo constitutivo de ésta, se demuestra también que toda manifestación vital del Estado, todo acto ‘estatal’ tiene que ser un acto jurídico: ninguna acción humana puede ser calificada de acto estatal sino sobre la base de una norma jurídica, en virtud de la cual, por otra parte, se imputa dicha acción al Estado, es decir, a la unidad del orden jurídico; se demuestra, en fin, que el Estado como persona no es otra cosa que la personificación del orden jurídico, y que el estado como poder no es sino la eficacia de dicho orden”.

Kelsen quiere negar la dicotomía tradicional entre el derecho y el Estado, entre el orden de su justicia y el de su poder: el Estado sería el conjunto de las normas del derecho —lugar de la justicia posible— y el depositario del monopolio de la violencia legítima para hacerlas cumplir. La justicia se funde con la ley en favor de la ley. Esta dicotomía, sin embargo, entre ley y justicia, Estado y justicia, parece difícil de disolver y vuelve a plantearse una y otra vez en la teoría jurídica, en las ciencias sociales y en la filosofía.

El tema de la relación entre el orden político y el moral, de la relación entre ética y política, e incluso entre la responsabilidad y la justicia del tercero (lo que sería central para este trabajo) constituye la parte más desdibujada —o digamos, la menos nítidamente elaborada y desarrollada en la obra de Levinas—. Como hemos mencionado a lo largo del trabajo, el esfuerzo de este autor se concentra en devolver a la ética su lugar central en la constitución de lo humano; en hacer de la responsabilidad hacia el Otro el centro de la reflexión filosófica poniendo en cuestión la primacía de la pregunta por el ser y su esencia: la ética sería anterior a toda reflexión sobre la esencia, e incluso la justicia, en tanto orden de objetividad, sería sólo visible desde una especie de a posteriori respecto a la revelación del mandamiento inscrito en el rostro de mi prójimo. En este sentido, ya lo hemos mencionado, Levinas no se propone desarrollar una teoría de la justicia, sino apenas señalar el fondo de responsabilidad que ha de encontrarse en toda impartición de justicia digna de tal nombre; la precedencia del cara a cara sobre todo orden institucional. Tampoco es nuestro interés, por supuesto, intentar una teoría de ese tipo, sino acaso señalar, en medio de las ineludibles ambivalencias y complejidades que presenta este tema, algunas líneas de pensamiento que permitan abrir nuevas direcciones a la reflexión.

Si bien Levinas parece inscribirse en este marco de pensamiento, donde la justicia constituye siempre una excedencia sobre lo instituido, las lecturas talmúdicas que hace bajo la mirada de prominentes maestros permiten introducir una comprensión distinta en torno al tema de la justicia en la obra filosófica de este autor. La comprensión bíblica y sobre todo talmúdica abre un horizonte nuevo, una manera de entender la ley aparentemente no contemplada por el pensamiento legal de raíz latina. La manera de plantear el tema que propone Jacobson sería afín, por no decir paralelo, al giro que realiza Levinas en la ética: lo primario no es la ley como control e imposición de un orden avalado por la violencia, sino

la ley como principio de elevación y respuesta a la Altura. El orden establecido desde el Estado o desde el poder sería entonces de segundo nivel; un aspecto parcial o limitado dentro del conjunto de proposiciones que atraviesan la vida de los individuos y que persiguen su perfeccionamiento moral. A diferencia el derecho positivo, esta manera de entender la ley no separa lo estrictamente legal de su determinación ética, sino que se inserta en el marco de las aspiraciones abiertas por ella.

Levinas ha dicho, como sabemos, que la justicia del tercero, esa sabiduría del amor que permite hacer justicia sin desligarse de la responsabilidad original del cara a cara, toma forma —se prolonga, digamos— en la institucionalidad, en la objetividad, en la ciencia y eventualmente en el Estado. Cómo es, cómo ocurre o de qué se trata este prolongarse es lo que nos hemos propuesto investigar en este trabajo. Pues la relación entre estas instancias, entre la justicia como sabiduría del amor y el orden legal y estatal, constituye en la obra levinasiana un apunte apresurado. En este inciso quisiéramos abordar, entonces, la relación entre el Estado y la justicia del tercero —o del Estado en tanto encarnación o desarrollo de tal justicia—. ¿Hay alguna solución de continuidad entre ambas, o por el contrario se encuentran en una oposición irreductible? Si esta oposición existe, tal como aparece en muchos momentos, ¿cómo debemos entender al Estado en relación con la justicia del tercero? Parece haber aquí un conjunto de ambigüedades y complejidades, de preguntas relativas a estas dos nociones que merecerían mayor atención de nuestra parte.

Alberto Sucasas, en su trabajo *Memoria de la ley*,<sup>39</sup> realiza un estudio sobre el tema de la relación ética y política en la obra de Levinas, y señala la esencial ambivalencia del concepto de la justicia del tercero respecto al poder político y su concreción en el Estado. La obra levinasiana, dice, parece moverse en una ambigüedad respecto al Estado en la medida en que la ética, en tanto experiencia preoriginaria de la revelación del rostro, se encuentra siempre fuera de la relación política y desde esa exterioridad es capaz de mirarla y de juzgarla. De esta manera, dirá Levinas, la trascendencia de la ética cumple o debe cumplir una función de vigilancia y crítica del orden instituido. Por el otro lado, sin embargo, la justicia del tercero funda toda objetividad, y en ese sentido, la institución (de la ley)

---

39 Alberto Sucasas, *Memoria de la ley*, Barcelona, Riopiedras Ediciones, 2002.



constituye la posibilidad simbólica (puesto que se realiza como nacimiento del lenguaje) de una justicia para todos. Para Sucasas, la ambigüedad lleva a Levinas, por un lado, a justificar al Estado y por el otro, a condenarlo:

La reflexión levinasiana oscila entre la legitimación del Estado justo y la condena sin paliativos del Estado, cuya lógica es inseparable del ejercicio de la violencia. En ambos casos, la estimación crítica remite a la instancia ética: a partir de la exigencia encarnada por el rostro del otro hombre, tanto cabe justificar el orden político (institucionalización de la justicia, es decir, proyección institucional de la bondad) como denunciar el atropello de la alteridad que su sola presencia supone.<sup>40</sup>

La justicia del tercero instauro el orden de la objetividad y de la justicia entendida como juicio y cálculo (“comparación de lo incomparable”), e inaugura así el espacio de la institucionalidad y eventualmente del orden político. La política y el Estado se justifican, en este marco de pensamiento, en la medida en que nacen como corrección ineludible de la desmesura impuesta por la responsabilidad. Esta corrección, este límite que establece la justicia frente al llamado infinito del otro, constituye, lo hemos señalado, una primera violencia, pero una violencia imprescindible, límite que apunta a la posibilidad de la paz. Sólo en un segundo nivel esta violencia necesaria —problemática como toda violencia— amenaza con convertirse en opresión: el límite puede estrechar la misericordia hasta convertirse en su contrario, en ejercicio de poder y de crueldad. Allí la ética fundante, la experiencia preoriginaria del cara a cara se vería llamada a ejercer la crítica contra un Estado o poder que traiciona la tarea de justicia que está en su base y que constituye el fondo de su legitimación. Habría que ver, entonces, si entre la justicia del tercero y el Estado hay una relación aporética como sugeriría este rápido esbozo. Por eso, señala Levinas, resulta fundamental establecer si el Estado surge de una guerra de todos contra todos —y es por lo tanto una violencia que se impone sobre otra— o si es el resultado de la revelación del rostro, de la justicia posible del tercero.<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>41</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 84. “El orden estatal, introduciendo un principio de medida (universalidad de la ley) en la desmesura de la responsabilidad ética, corrigiendo su exceso, es fiel al imperativo



Levinas insiste en que la relación ética que brota de la revelación del rostro tiene precedencia sobre otra relación; el cara a cara constituye el momento anterior a cualquier origen puntual o consciente en que el animal humano se exilia del ser para hacer su casa en el lenguaje. Pero el lenguaje mismo está hecho de la expresión de la vulnerabilidad más desnuda: es el movimiento que va del llamado de la desnudez y la pobreza inscrita en el rostro, al “heme aquí” de mi presencia dispuesta. No se trata ante todo del lenguaje del saber y de la ciencia, sino que el lenguaje es ante todo respuesta, acontecimiento que brota de la responsabilidad con la que un ser humano nace a su condición de humanidad, con la que se hace sujeto al hacerse cargo del sufrimiento del otro. La respuesta al rostro del prójimo se revela como mandamiento, insiste Levinas. La justicia del tercero no suspende la obligatoriedad de ese mandato, sino que constituye la extensión de dicha responsabilidad al conjunto de mis prójimos, es decir, a la sociabilidad.

El tercero inaugura la pregunta por la justicia objetiva, justicia constitutiva de lo social, justicia que abre la responsabilidad al problema, es decir, a la necesidad de juzgar o decidir entre los diferentes reclamos e intereses. Dicha justicia objetiva finca su posibilidad misma en la revelación primera de ese rostro que me llama desde su desprotección. No es, por supuesto, que la justicia del tercero, esta justicia objetiva que se convierte en institucional sea prescindible, de ninguna manera; es, según Levinas, que aparece como subsidiaria o de segundo nivel, frente a la precedencia del cara a cara. El rostro es el ancla que sostiene la ley. El Estado, la ley, el conocimiento objetivo, la corte de justicia son posteriores a la revelación del rostro, al encuentro con la divinidad que se manifiesta en el rostro de mi prójimo. La ley como vara de medida y comparación, como orden de universalidad ante la aparición de un tercer prójimo —que son todos los otros terceros— constituye la manera en que el principio ético absoluto se pone a sí mismo un límite; un límite no porque desee resguardarse de dicha desmesura, sino porque ha de dar cabida, simultáneamente, al llamado de todos aquellos que lo solicitan.

---

ético. Sólo así resulta posible ofrecer una alternativa a la genealogía hobbesiana del Estado, *bellum omnium contra omnes*”.

## La ley como “ombligo del universo”

Con el Tercero hace su entrada la ley. La ley intenta equilibrar la desmesura con la que el otro nos hace su rehén para establecer un principio comparativo, un sentido de proporción que no abandone el suelo del mandamiento ético. Esta Ley, justicia del tercero, es y no es un principio universal abstracto; es esa misma sabiduría del amor que en el mismo momento en que establece límites, ordena el caos e inaugura la paz. Para el pensamiento judío, la ley como orden de justicia, síntesis de lo más íntimo y de lo más general, “se encuentra en el ombligo del universo”, pues el universo nace en la Ley. ¿No hay aquí, me pregunto, un deslizamiento del orden de la responsabilidad al del derecho y la justicia? ¿Es posible pensar una responsabilidad que no desemboque y se ejerza como límite? La precedencia de ética sobre la ley no es cronológica, se comprende, sino acaso fenomenológica: la revelación viene del rostro. Pero en la tradición judía, esa revelación coincide exactamente con la Torah, entendida al mismo tiempo como enseñanza y como prescripción.<sup>42</sup> Justicia absoluta acaso, porque quiere hacer coincidir divinamente el rigor con la misericordia, el mandato del rostro con la exigencia del tercero. Sin embargo —o tal vez a causa de esto mismo— muchos pasajes del texto bíblico se ven obligadamente revisados y vueltos a comentar por la interpretación de los rabinos. Hay, pues, una enorme porosidad en lo que concierne a estas dos formas de la justicia que aborda Levinas y que aparecen como caras de la misma moneda, aspectos del mismo momento revelatorio. Como ya mencionábamos, Levinas ha hablado también de esta cercanía, de esta casi indisolubilidad que el momento de la responsabilidad tiene respecto al de la justicia: la relación con el otro no es nunca estrictamente con el otro, sino que desde el principio el tercero está presente.<sup>43</sup> ¿Podríamos ade-

42 Cfr. El capítulo “Tan viejo como el mundo”, en Emmanuel Levinas, *Cuatro lecturas...*, *op. cit.*, pp. 130-131. “Rav Aja bar Hanina dice: ‘Tu ombligo es como una copa’ (del versículo Cant. 7:3). Sería evidente que el ombligo quiere decir el Sanhedrín, ya que el Sanhedrín se reúne en el ombligo del universo. Se afirma así el carácter central de la justicia absoluta que, por definición hace el Sanhedrín: la justicia de la Tora, Y así se afirma el carácter ontológico de esta obra de justicia”.

43 Cfr. Emmanuel Levinas, *De Dios que...*, *op. cit.* p. 119. “Lo que sucede es que la relación con el otro nunca es exclusivamente una relación con el otro: desde el principio en el otro está representado el tercero, en la misma aparición del otro, el tercero me mira y me concierne”.

lantar la idea de que la justicia del tercero entendida como Ley, como momento instituyente y matriz del universo, anuda el momento ético preoriginario y su límite en la justicia? Gesto de carácter ontológico, nacimiento ideal del universo (universo humano) en el mandato de la justicia; punto de confluencia, inauguración del mundo como aspiración o deseo: deseo de infinito, deseo de un orden amoroso y equilibrado. La revelación apuntaría simultáneamente al rostro y a la Ley: ética y desmesura de la responsabilidad ante la revelación del rostro, tanto como límite y orden; enseñanza y prescripción. La Torah, entonces, no sería solamente el llamado hacia la Altura de la responsabilidad, sino también al de la justicia: conjunto de prescripciones y prohibiciones que trazan el camino que conduce a ella; no sólo el mandamiento de una bondad sin cortapisas —ésta que habrá dicho Levinas que se hace cómplice de la maldad— sino bondad que se realiza a través de los límites que impone, a través del trabajo de interpretación y ejercicio de la ley. En su ensayo sobre la revelación en la tradición judía, Levinas no deja dudas respecto a la naturaleza prescriptiva de la Ley mosaica:

Las enseñanzas prescriptivas —que se encuentran sobre todo en el Pentateuco, la parte de la Torah conocida como la Torah de Moisés— ocupan un lugar privilegiado en la conciencia judía en cuanto a lo que se refiere a su relación con Dios. Cada uno de los textos debe producir esas enseñanzas: es posible que los salmos se refieran a personajes y acontecimientos, pero también se refieren a prescripciones. El salmo 119:19 dice notoriamente: “Forastero soy yo en la tierra: no encubras de mí tus mandamientos”. Los textos de la literatura sapiencial son proféticos y prescriptivos.<sup>44</sup>

¿En qué sentido es posible, pues, mantener la noción de precedencia de la ética sobre la justicia? ¿Qué significaría esa precedencia? Por otro lado, ¿no establece la Torah también un universo de leyes que fundan un orden social? ¿La ley que se plantea como ejercicio y como aspiración al enaltecimiento moral sirve al mismo tiempo para instituir una comunidad política y un Estado? ¿Si la Ley toma la forma de una prescripción autoimpuesta, puede hacerse equivaler a la ley exigida e instrumentada por el poder?

---

<sup>44</sup> Emmanuel Levinas, *L'au delà...*, op. cit., p. 161.

La noción de Ley implícita en la ley mosaica, al igual que en otros derechos dinámicos, tiene un sentido diferente al de la ley entendida como medida universal del pensamiento y del orden del Estado. Esto se debe, según hemos expuesto arriba, a que los derechos dinámicos se organizan como ejercicio de leyes que responden a un ideal compartido e interiorizado, a una aspiración ética comunitaria. Sin embargo, tales códigos (en este caso la ley mosaica, concebida como mandato de elevación) no rehuyen ejercer poder en cierta cantidad de normas que asocian prohibiciones a sanciones. Habría pues un núcleo de leyes impuestas por un poder o autoridad que busca garantizar las condiciones para la convivencia y la preservación de la comunidad sobre la que rige. Aquí las dimensiones ética y política de la ley parecen imbricarse de manera inexpugnable ¿Cómo pensar la diferencia entre los derechos dinámicos en su aspecto meramente aspiracional, y la institucionalidad política? Si, como sostiene Levinas, la ley inaugura el universo de la objetividad, la comparación y el cálculo, ¿puede en verdad distinguirse entre el momento de la ética y su momento político? Derrida mismo se permite señalar la extrema dificultad de tal separación: “La frontera entre ética y política pierde allí para siempre la simplicidad indivisible de un límite. Diga lo que diga Levinas al respecto, la determinabilidad de ese límite nunca fue pura; nunca lo será”.<sup>45</sup> A lo que Sucasas comenta: “Hablando de la ‘espantosa fatalidad de un doble apremio’ —la figura del tercero sería necesaria y, a la vez, encarnaría la traición de la pureza del deseo ético—, Derrida ha sabido destacar el sesgo aporético al que Levinas se ve abocado en función de sus premisas filosófico-políticas, o —lo que viene a ser lo mismo— de su axiomática profética”.<sup>46</sup>

En el pensamiento levinasiano, lo sabemos, la ley de Moisés, tal como aparece en la Torah y sobre todo en el palimpsesto de interpretaciones realizado por la tradición rabínica —interpretación sobre interpretación que no cesa de renovarse— constituye la imagen, la metáfora del mandamiento que nos obliga a la responsabilidad y nos hace rehén del Otro. Ciertamente no se refiere nuestro autor a la particularidad de una ley que fue entregada a un pueblo específico (al “contenido de la revelación”, dirá Levinas), sino al *gesto* de una ley que no se constituye como voluntad de orden y dominio, que no se concibe como mera nece-

45 Jacques Derrida, *Adiós a Emmanuel Levinas*, Madrid, Mínima Trotta, 1998, p. 92.

46 Alberto Sucasas, *op. cit.*, p. 92.

sidad de un control social o una voluntad de autoafirmación. La ley de Moisés aparecería más bien, como señala Jacobson, remitida al propósito personal y colectivo de elevación moral, ley heterónoma que nos conmina a establecer un orden ético como compromiso y destino, como sentido primero de lo que significa ser (estar-siendo) humano. La ley de Moisés, entonces, consistiría en un conjunto de prescripciones que apelan al sujeto para instarlo a procurar su elevación hacia el Altísimo —y para facilitarle la tarea—; prescripciones asumidas, no forzadas sobre la persona desde el exterior. Porque no está planteada como acuerdo para mantener un cese de hostilidades en la guerra de unos contra otros que nunca termina. Se trata, más bien, de una ley concebida como exigencia de elevar la existencia, incluso en los momentos cotidianos, del nivel de la vida desnuda al de la vida justa. Dicha ley supondría la adhesión interiorizada de aquellos a quienes apela, pero presume que el extracto de normas obligatorias (impuestas desde el poder) no está separado del impulso aspiracional que lo conforma. En este sentido, la ley de Moisés no separaría de manera tajante, como hace Kelsen, la dimensión ética de la política. Pertencería al tipo de jurisprudencia deontológico que responde a una ética de la responsabilidad: el sujeto tiene deberes frente a la ley, más que derechos, pues su tarea es hacer del mundo un universo justo, un universo de paz, de cuidado y de alegría.

¿Qué pasa en caso de conflicto, cuando la prescripción general no basta y es necesario dirimir una desavenencia? Para ese fin se establecen las cortes de justicia donde hombres piadosos y conocedores de la ley (es decir, comprometidos con esa intuición de justicia preoriginaria, pero no ajenos a las trampas y problemas que presenta) deliberan y juzgan cada caso particular. “Lo que es incluso más importante que la buena voluntad entre los seres humanos [...], lo que es más importante que la creación de ángeles mediadores, son los jueces que reconcilian a los hombres”.<sup>47</sup> Se juzga para reconciliar, para devolver la paz a los corazones

---

47 Emmanuel Levinas, *Nine Talmudic Readings*, Bloomington, Indiana University Press, 1990, p. 134. El trabajo de interpretación de la ley y su ejercicio a través de la tarea del juez constituye, dice Levinas, el momento más grave y de mayor relevancia en el pensamiento judaico: “It is at this point that the types who hold the highest place in Judaism come into view: *the talmid-haham*, the student of Torah, and the judge who has studied the Torah and applies it. There are the scholars of the Torah [...]. What is even more important than good will between men [...] what is more important than the creation of intercessor angels is the judge *who reconciles men*”.

(eso busca también el derecho consuetudinario no muy distinto, acaso, de los juicios orales, juicios de paz y mediaciones que hoy se busca reintroducir también en el sistema judicial mexicano).

Como veíamos respecto a la lectura talmúdica “¿Tan viejo como el mundo?”, la corte de justicia se plantea como ombligo del universo, lugar de nacimiento de la significación. La justicia inaugura la significación. Para eso se necesitan hombres conocedores de la ley: se trata de los sabios y de sus estudiantes más avanzados. Ellos han analizado y ponderado cada prescripción, conocen sus luces y sus sombras, sus potencialidades y sus peligros. Pero también, recordémoslo, se necesita que sean hombres honestos, hombres que no incurran en la tentación de la avaricia o de la injusticia aunque aquello que los separe del delito sea sólo un cerco de rosas. Y han de ser piadosos, es decir, abiertos al Infinito de la justicia que los reclama; ciegos a los privilegios de quienes habrán de juzgar, pero sensibles a la fractura que los constituye. ¿Y no pide todo reclamo de justicia en cualquier tiempo y en cualquier parte hombres y mujeres semejantes? Sin ellos, dice Levinas, la justicia es una farsa. ¿Y cuántas veces no nos aparece la justicia una mueca grotesca? Este diálogo en torno a la ley y a la justicia, con sus penas y sanciones, responde también, en el pensamiento levinasiano, a la fidelidad que nos une al Otro, fidelidad que se abre a la multiplicación de los rostros y al mandamiento que me ordena al tercero. Pero lo hacen hombres que han de decidir entre ellos “qué es lo que Dios quiere de nosotros”.

Paradójicamente, no hace falta (si eso fuera posible), ni es aceptable (si llegara a ocurrir) que Dios hablara por sí mismo e indicara su sentencia o su deseo. “¡La Torah está en la tierra!”<sup>48</sup> exclamationarían los sabios. La Ley ha de ser puesta en

48 Emmanuel Levinas, *Nine Talmudic...*, *op. cit.*, p. 205. “The Talmud affirms the prophetic and verbal origin of the Revelation, but lays more emphasis on the voice of the person listening. It is as if the Revelation were a system of signs to be interpreted by the auditor and, in this sense, already handed over to him. The Torah is no longer in heaven, it is given to men; henceforth, it is at their disposal. There is a famous apologue in the tractate *Baba Mezi'a* (59b) which is telling on this point: Rabbi Eliezer, disagreeing with his colleagues about a problem arising from the *Halakhah*, finds his opinion is lent support by miracles and, finally by a voice from heaven, or the echo of the voice. His colleagues reject all these signs and the echo of the voice, with the irrefutable argument that, since Sinai, the heavenly Torah has been on earth and calls upon man’s exegesis, which therefore deprives all echoes of voices from heaven of their power [...]. Man is the site of transcendence, even if he can be described as ‘being there’ or *Dasein*”.



acción, ha de ser ejercida por seres humanos entre seres humanos; por eso es dinámica, por eso cuando regresa Moisés, no entiende ya su propia ley. Ley para los seres humanos entre seres humanos de cara al mandamiento de justicia. Ley que le ordena a los seres humanos ser parte activa en la posibilidad y la responsabilidad de realizar, en lo amplio y en lo pequeño, un mundo de cuidado hacia los demás. Ley profética que no está hecha, sin embargo, de pura caridad, pues no elude imponer sanciones; pero incluye dichos límites en el concepto general de que ser humano consiste sobre todo en “ser guardián de su hermano”.<sup>49</sup> En este sentido, la relación entre ética y política, entre la justicia absoluta ordenada por la bondad y la justicia del tercero que establece un punto de partida para la objetividad y la comparación muestra ser impensablemente sutil: la ley que establece un límite a la desmesura del rostro busca una bondad de segundo orden, busca el equilibrio de la justicia sin despegarse del llamado originario, pero sin eludir la violencia que le permite establecer dichos límites. Justicia ideal o absoluta en la que nace el universo, en la que nace el lenguaje y la comparación, la relación entre ética y política está siempre sembrada de antinomias: antinomias, ambigüedades y complejidades que encarnan, de manera más visible y radical, en la institución del Estado.

### El Estado y su ley

La justicia del tercero es más acorde a la idea de la ley como un impulso de elevación que a la de un conjunto codificado de sanciones. La justicia dinámica de la

---

49 Seán Hand (ed.), *op. cit.*, p. 231. “Can we see, in this possibility given to humanity—that of being responsible for the other—the foremost meaning of Israel’s historical existence? Does it lie in this possibility, where the ultimate stake is being itself? Or should we understand this reversal of the self (moi) into the for-the-other as the Judaic endowment of all men? [...] Our author’s concern (Rabbi Hayyim Volozhiner), clearly, is with man’s fidelity to the commandments of the Torah insofar as it is this which makes God’s association with the worlds possible. But behind the particularistic purposes which one can be tempted to see in the religion or culture of the Torah, there is the affirmation of the idea that being-for-itself—and no doubt being in itself too—has as its condition the unconditioned responsibility of being-for-the-other. Within the subsistence of the worlds, it is necessary to seek their elevation, holiness and purity. To affirm the Torah’s anteriority over being—the anteriority of God’s word as entrusted to man—is simply to affirm the ethical meaning of creation, in accordance with the Psalm 82:5 where injustice is said to shake ‘al the foundations of the earth’”.



ley mosaica cumpliría entonces su encumbrada tarea al postular el trabajo de sus tribunales y sus sentencias, de sus abogados y sus jueces, en el ombligo del universo. El ombligo del universo es el lugar de la justicia porque el orden de la significación humana —la posibilidad misma de un universo significante— pasa por la justicia. La justicia ordena la arbitrariedad inhabitable y transforma la naturaleza en morada. No en balde tantas imprecaciones de los profetas apuntan a la obligación de cumplir con la justicia: que se juzgue con integridad, que no haya cohecho, que las balanzas no estén alteradas y otras triquiñuelas tan antiguas como el mundo. La justicia convierte la feroz y múltiple creación en un entorno donde puede brotar la confianza y el agradecimiento. Constituye, para ponernos hiperbólicos, el nacimiento del Espíritu. Y es probablemente el sustrato implícito en esta manera de comprender la justicia la que da cuenta de las ambigüedades que existen en la obra levinasiana respecto a la legalidad y al Estado. Pues si la justicia como sabiduría del amor y como orden amoroso del mundo ha de ser algo más que un sentimiento vago o una intuición etérea, tendrá que ser expresada en cierto orden jurídico y político. Levinas, lo sabemos, prefiere mantenerse en las márgenes de la reflexión sobre la política. El Estado como expresión y lugar de la justicia y del Espíritu es, desde Marx, prácticamente un anatema, pero ¿no pervive y se filtra de mil maneras en nuestras prácticas y en nuestro pensamiento? Exigimos del Estado justicia y significación más allá, incluso, de las consideraciones en torno a los intereses de clase.

Es posible que el concepto, la entidad que difusamente entendemos por Estado —no sólo en lo que toca a su dimensión legal sino sobre todo política— esté atravesada por dos determinaciones contradictorias: una de ellas apuntaría el lugar donde se define la justicia (por ejemplo, el espacio democrático de la *polis* en sentido aristotélico), mientras la otra mira en el Estado el escenario de la infamia, el abuso de poder y la tiranía: el Estado como sistema ordenado y legitimado de opresión, a la manera de Marx.

Quisiéramos revisar aquí el nudo problemático que se expresa en estas visiones encontradas para desentrañar, justamente, la fluctuación del pensamiento levinasiano en cuanto a este tema, pero sobre todo para situar el espacio de lo político en el marco conceptual abierto por su pensamiento.

### *La doble raíz*

La ley del Estado (núcleo de leyes que escribió Moisés por su cuenta; ley positiva de prohibiciones asociadas a sanciones e impuestas desde el poder sobre los miembros de una comunidad) parece seguir una lógica distinta a la lógica de una ley que nos conmina a la elevación como respuesta a la Altura: es una ley política que busca la instauración, conservación e incluso expansión de su propio cuerpo político. No es una ley que se proponga la excelencia moral ni la responsabilidad frente a la fractura o la desnudez del prójimo; no representa una voluntad de respuesta y cuidado como fundamento de su legitimidad, sino que se sostiene sobre una ética de autopreservación que, sólo en el mejor de los casos, se implica en un diálogo con la justicia.

Cuando Israel decide “darse un rey y un Estado para ser como los demás pueblos”, Yahvé se entristece pero accede. Dicho afán de autopreservación, es cierto, finca al menos una de sus raíces en la justicia, allí donde en medio de los rostros encuentro también un lugar para mí. “Gracias a Dios yo soy otro para los otros; es gracias a Dios tan sólo, como yo, sujeto incomparable con el Otro, quedo absorbido en otro como todos los otros, es decir, para mí”.<sup>50</sup> Dios, abertura a la trascendencia, es también la medida del límite donde todos los rostros encuentran su lugar, y así, también yo encuentro un lugar para mí. La conciencia y la objetividad que se inauguran con la entrada del tercero abren también un espacio para la justa posibilidad de un cuidado en el que yo también me cuento como parte de una sociedad: “Gracias a Dios yo soy otro para los otros. Dios no está ‘encausado’ como un pretendido interlocutor; la correlación recíproca me refiere al otro hombre en la huella de la trascendencia, en la *illeidad*. El ‘paso’ de Dios, del cual no puedo hablar de otra manera que por referencia a esta ayuda o a esta gracia, es precisamente, el retorno del sujeto incomparable como miembro de la sociedad”.<sup>51</sup>

El retorno a la sociedad, a la conciencia y a la problematicidad, dice Levinas, coincide con el inicio de la política:

---

<sup>50</sup> Emmanuel Levinas, *De otro modo...*, *op. cit.*, p. 237.

<sup>51</sup> *Idem*.

De la responsabilidad al problema: tal es el camino. El problema se plantea por la proximidad misma que, por lo demás, existe sin problemas en tanto que inmediatez en sentido propio. El extraordinario compromiso del Otro frente al tercero invoca el control, la búsqueda de la justicia, la sociedad y el Estado, la comparación y el tener, el pensamiento y la ciencia, el comercio y la filosofía y, al margen de la anarquía, la búsqueda de un principio. La filosofía es esta medida aportada al infinito del ser-para-el-otro propia de la proximidad, algo así como la sabiduría del amor.<sup>52</sup>

La objetividad de la representación, el pensamiento, el derecho y la ciencia nacen junto con el Estado en la justicia. Así, el Estado cobra legitimidad —o más bien, nace legítimamente, en el pensamiento levinasiano— en tanto representa la inauguración del orden de lo social. Pero el Estado comporta una ambivalencia de origen: sería, siguiendo en esta lógica, la posibilidad ineludible de dicho orden (de su justicia real o potencial —justicia siempre por venir, dice Derrida—),<sup>53</sup> y la voluntad de preservación propia que colinda siempre, que siempre roza, con el egoísmo del *conatus*. La lógica del Estado es la lógica de su autorreproducción. Lógica de la guerra y de la violencia, como muestra Benjamin, que tampoco puede simplemente renunciar a dicha violencia —violencia fundadora tanto como conservadora— so pena de sacrificar con ello la parte de justicia que encarna. Ambivalencia inherente a toda situación política y, así, a todo derecho. En este sentido el Estado se revelaría como preservación y expansión de lo propio y, a diferencia de la ley que solicita nuestro compromiso con la elevación del ser-para-el Otro, se constituye en una instancia abocada a la reproducción del sistema —del organismo político— asignando sanciones al incumplimiento de las normas o a la voluntad del soberano. La lógica del Estado responde así al interés de sí en nombre de la consecución de la felicidad de sus miembros (entendida ésta como cumplimiento de todas las apetencias, según la fórmula kantiana); pero esa misma vocación contradice de base la otra, la voca-

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>53</sup> “La ley es trascendente y teológica, y así, siempre por venir, siempre prometida, porque es inmanente, finita, y por lo tanto, ya pasada. Todo ‘sujeto’ está por anticipado cogido en esta estructura aporética” (Derrida, 1997: 94).

ción de justicia que no renuncia a la revelación del rostro, y que, desde esta perspectiva, constituiría el seno donde se gesta su nacimiento.

Alberto Sucasas señala esta ambivalencia de origen en su estudio sobre la actitud de Levinas respecto al Estado, apoyando su reflexión en la lectura en paralelo del Libro I de Samuel y el planteamiento filosófico-político de Levinas. En el libro de Samuel, la génesis del orden político se plantea desde una perspectiva histórica, y no oculta la pugna entre la vocación teológica del Estado simbolizada por Samuel —juez y profeta— y la relativa autonomía de Saúl como monarca. La relación entre Samuel y Saúl es siempre compleja e incluso tirante. Y no solamente la de Samuel: la actitud de Dios mismo en esta narrativa es profundamente ambigua: por un lado Yahvé se muestra ofendido con el pueblo por haberlo depuesto en su calidad de único Rey (Israel no había reconocido hasta entonces más Rey que Yahvé, y se había regido exclusivamente por la autoridad de los jueces). Al mismo tiempo, en la medida en que el pueblo así lo pide, y considerando que se encontraba continuamente asolado por los filisteos y otros pueblos vecinos, Yahvé le ordena a Samuel acceder a la petición que se le hace y ungir a Saúl como monarca.

La monarquía de Saúl está destinada a defender al pueblo de Israel de la amenaza continua de los pueblos vecinos, y Saúl emprende, igualmente, guerras ofensivas. Pero su legitimidad y su poder cuentan con la venia de Yahvé que lo ha elegido y sólo dura mientras Él lo sostiene. No es muy claro en el texto por qué Saúl cae del favor de Yahvé, pero podría sugerirse, en consonancia con el pensamiento levinasiano, que el ungimiento de Saúl y la aceptación de Yahvé de que Israel tenga un rey como los demás pueblos responden a la legitimidad de una justicia también para Israel. Cuando Saúl deja de estar en favor de Yahvé, en cambio, se descubre la otra raíz del poder del Estado: la violencia desnuda y el afán de persistir, visibles en la virulencia con la que Saúl intenta asesinar a David, su yerno y sucesor.

La dimensión de lo político en su manifestación estatal responde a esta doble raíz —ética y política, ética y tiránica— que explicaría la ambivalencia en el pensamiento de Levinas, la ambivalencia misma del Estado en su intención y en su ejercicio, así como la esencial reticencia con la que Yahvé acepta conceder un monarca a su pueblo. La raíz ética supone que la Ley es la expresión de todo orden de justicia y de elevación, y que el Estado, en su capacidad de instrumen-

tar dicha justicia, representa la posibilidad de darle cuerpo y realidad a dicho intento. La raíz tiránica, por su lado, supone que el Estado, en tanto busca principalmente su autopreservación, se ejerce como adoración de sí mismo y tiende a posponer su vocación ética. La corrupción, la tiranía y el abuso de poder constituirían elementos inherentes al ejercicio del poder. En la lectura talmúdica sobre la cuestión del Estado, “Au-déla de l’État dans l’État”, Levinas comenta el fragmento de la supuesta plática que sostienen los sabios de Israel con Alejandro Magno. Allí Alejandro le hace diez preguntas a los sabios y solamente en un caso Alejandro contradice su opinión. Cuando Alejandro pregunta sobre la amplitud de la visión (extensión de lo que es posible conquistar), los sabios contestan con la dimensión de la Altura.<sup>54</sup> Alejandro acepta. Pero cuando pregunta “qué debe hacerse para ser popular”, los sabios responden: “Odiar el poder y la autoridad”. Allí, por única ocasión en el texto citado, Alejandro replica: “Tengo una mejor respuesta que la suya: amar el poder y la autoridad y aprovecharlos para otorgar beneficios a la gente”.<sup>55</sup>

Todo el enigma y la naturaleza contradictoria del Estado parecen estar contenidos en este breve diálogo. Si el Estado hunde una de sus raíces en la ética y la otra en el poder (puesto que, incluso más allá de la soberbia, sólo el poder le permite realizar las exigencias de la justicia), los sabios, que representan en el Talmud la vocación ética, aconsejan odiar tal poder. Odiarlo porque se encuentra demasiado cerca de la tiranía, porque su lógica ha de traicionar necesariamente la vocación original de justicia, y porque el poder se funda en la violencia y en la negación del rostro. Odiarlo. ¿Están sugiriendo entonces una especie de anarquía, el fin o la desaparición del Estado? Toda justicia se apoya en el poder —algún poder— de llevar a cabo sus sentencias, de hacer valer su ley (*enforce*, se

54 Cfr. Emmanuel Levinas, *Nouvelles Lectures Talmudiques*, París, Les Éditions de Minuit, 1996, p. 92. “Longueur et hauteur: univers en rectilignes. Sur le chemins de la terre, dans les rues de la ville, les hommes dispersés se rapprochent et vont l’un vers l’autre. Mais déjà ils s’écartent l’un de l’autre dans la ruse astucieuse, dans la haine tortueuse, dans la meurtre secret du péché [...] Il faut que tout cela se redresse, se rachète, se pardonne et revienne à sa juste droiture. Il y faut la hauteur. La vrai hauteur est cette élévation dans la bonté que rétablit la paix troublée à travers les rapports entre les hommes”.

55 *Ibid.*, p. 52. “Huitième question: Il leur demandé: Que doit-on faire pour se rendre populaire? Réponse: ‘Hair le pouvoir et l’autorité’. Alors il réplique: ‘J’ai une meilleure réponse que la vôtre. Il faut aimer le pouvoir et l’autorité et en profiter pour accorder des faveurs aux gens’ ”.

dice en inglés, término retomado por Derrida: imponer por la fuerza). Pero los sabios saben que esa misma posibilidad contiene el germen de su negación, de su traición. Odiarlo, entonces, para que pueda ser confrontado desde fuera, para mantener libre el espacio de esa ética que le ha de servir de límite y de guía.

A diferencia de la reflexión sobre la justicia del tercero, como momento de la sociabilidad, en la lectura que hace en torno al Estado, Levinas parece rechazar categóricamente la legitimidad de la institución estatal. Diálogo entre la raíz ética y la raíz tiránica del Estado, ninguna es prescindible. Recordemos que a todo lo registrado en el Talmud se le reconoce una dimensión de sentido digna de ser tomada en cuenta y discutida. Ninguna postura es contundentemente verdadera contra la otra, todas son aspectos o partes de la verdad.<sup>56</sup> El Estado es necesario (o al menos la autoridad —y los sabios recomiendan odiar las dos—) pues de otra manera la justicia sería imposible (la justicia sin posibilidad de ser puesta en vigor es impotente, recuerda Derrida).<sup>57</sup> Necesario sí, pero peligroso: se encuentra en peligro continuo de sucumbir a la soberbia de su soberanía. Por eso se requieren sabios que la odien, sabios que puedan mantener a salvo el llamado de la Altura.

“El poder puede usarse para otorgarle beneficios a la gente”, replica Alejandro. Pero los sabios de Israel, comenta Levinas, rechazan la tiranía aun cuando ésta sea benévola.<sup>58</sup> ¿Le niega Levinas al Estado la raíz ética que originalmente le había

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 54. “Il est peut-être intéressant de rappeler ici la discussion entre Hillel et Shamaï, qui traverse et ‘bâtit’ et structure la pensée rabbinique. L’une et l’autre Ecole sont Parole de Dieu vivant. Le désaccord ne serait point signe de quelconque finitude de la sagesse révélée. Il signifie la vie de la Thora, que le Talmud appelle guerre-entre-sages ou entre ‘disciples de la sagesse’. Les aspects innombrables du vrai absolu vivent au sein des débats ou disputes rabbiniques, évitant dogmatisme, évitant hérésies”.

<sup>57</sup> *Cfr.* Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 103. “Benjamin no oculta su desdén por las declamaciones del activismo pacifista y por las proclamas de ‘anarquismo infantil’ que querrían sustraer al individuo de toda coacción [...]. El derecho, en su violencia misma, pretende reconocer y defender dicha humanidad como fin en la persona de cada individuo. Una crítica puramente moral de la violencia es, pues, tan injustificada como impotente [...]. Aquellos ataques contra la violencia carecen de pertinencia y de eficacia porque siguen siendo extraños a la esencia jurídica de la violencia, al ‘orden del derecho’”.

<sup>58</sup> *Cfr.* Emmanuel Levinas, *Nouvelle lectures...*, *op. cit.*, p. 63. “Alexandre penserait fermement que l’autorité politique recèle par essence un noyau de tyrannie irréductiblement arbitraire, comme celui que le prophète dénonce dans Samuel I, 8, 11-17. Alexandre le Grand se demande

acordado? ¿Le niegan los ancianos, le niega Levinas toda participación en la tarea colectiva de realizar en el mundo un orden ético? Si en el primer momento de la lectura la postura de Levinas parece desestimar la legitimidad del orden estatal, en una segunda consideración suaviza el juicio y le adjudica a la ética un lugar de crítica y vigilancia permanente respecto al Estado: vigilancia permanente por parte de la ética (los ancianos) respecto a la política, a la dimensión tiránica del Estado (Alejandro). Así, la ambigüedad de la postura levinasiana desemboca en una especie de defensa del Estado democrático, en una propuesta casi contractualista: la autoridad última queda del lado de la ética y ésta puede (o debe poder) revocar el poder cuando el Estado lleve demasiado lejos su soberbia.

Odio (al poder) que los comentaristas rabínicos que figuran al margen del texto comentado interpretan como consagrados a los amigos de los hombres en el poder, como odio que se lleva a esa amistad hecha de adulación y delaciones, lugar de toda corrupción. Pero odio que pudiera entenderse de una manera más profunda como un alto grado de crítica y de control respecto a un poder político de suyo injustificable, al que sin embargo una colectividad humana por su misma multiplicidad (y hasta no encontrar algo mejor) se ve pragmáticamente constreñida. Crítica y control inmisericorde por medio de lo cual, esta autoridad política de facto, injustificable pero inevitable, puede ejercer su poder de facto. Pero un poder siempre revocable y provisional sometido a modificaciones regulares y continuas. ¿No se dibujan aquí, en este rechazo de la tiranía de lo político, los lineamientos de la democracia, es decir, del Estado abierto a lo mejor, siempre sobre aviso, siempre por renovar, siempre por volver a las personas libres que delegaron, sin cederla, su libertad sometida a la razón?<sup>59</sup>

Solución intermedia, de compromiso, la que realiza Levinas en la encrucijada de sostener hasta el final la ilegitimidad de un Estado que de suyo traiciona la voca-

---

si cette violence royale essentielle ne pourrait pas cependant se rendre aimable par quelque séduction comme celle qu'il propose lui-même en guise de 'meilleure reponse'. La réponse des anciens de Néguev consiste à refuser précisément la tyrannie, même aimable, et à réserver la suprême popularité à la haine de cette tyrannie irréductible et à l'État qui s'en réclame. Moment peut-être central de notre dialogue".

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 64.



ción ética, o de reconocerle dicha legitimidad aun cuando fuera condicionada.<sup>60</sup> Pues si la justicia del tercero se plantea como exigencia de justicia perfecta, orden que considera al próximo y al lejano, el Estado no puede eludir la dimensión de poder y explotación inherente a todo régimen político.<sup>61</sup> En un primer momento teórico el Estado parece surgir sin obstáculos de la justicia del tercero, pero cuando lo contempla directamente en su ejercicio, Levinas apenas evita darle la espalda; entonces prefiere salvaguardar el fundamento ético colocándolo fuera de su alcance como instancia vigilante. La justicia del tercero, en tanto cumplimiento de una justicia en el seno de la sociedad, expresión del equilibrio perfecto de la Ley o del límite, se ve entonces obligada a refugiarse “en el ejercicio de una bondad inocente pero carente de eficacia política”, señala Sucasas.<sup>62</sup>

---

60 El Estado democrático, sin embargo, se plantea cada vez más como espacio de negociación entre visiones encontradas en torno a qué es lo que ha de hacerse para alcanzar la felicidad de sus miembros, o aún de aquello que realiza las mejores posibilidades de determinada sociedad. No se concebiría el Estado en términos de una potencial respuesta única (o al menos privilegiada) a la Altura (por más sincera y sensible que ésta fuera) —incluso dejando fuera la perenne tentación de ceder a su soberbia y tiranía—. El Estado democrático moderno parecería plantearse más bien en términos de las visiones y disputas donde, además de la preservación del poder mismo, se dirime aquello que mejor cumpliría su vocación y desempeño. Uno podría negarle a estas discusiones trascendencia alguna y considerarlas tan sólo parte del juego en el que se involucran los poderes fácticos para conservar su poder. O de las luchas al interior de la clase política, o de contradicciones entre estratos y clases sociales. Puede considerarse también que el Estado es un espacio llamado a garantizar que las voces minoritarias sean también escuchadas y respetadas. Pero si no concedemos que al menos una parte de todos esos vaivenes (casi siempre amargos y desgastantes en la vida de las sociedades) son también una forma de diálogo con la Altura, no comprenderemos cabalmente, me parece, la importancia y el sentido profundo de la política; ése que llevó a Aristóteles a decir que la política era la más alta de todas las actividades del ser humano.

61 *Cfr.* Alberto Sucasas, *op. cit.*, p. 83. “La génesis ideal de lo político no parece haber tenido suficientemente en cuenta la asimetría consustancial del poder, radicalmente diferente de la asimetría ética: dominación política y explotación económico-social (evidentes sin embargo desde la perspectiva inicial que identifica ser y guerra) no tienen cabida en la tematización de una sociabilidad justa e igualitaria”.

62 *Ibid.*, p. 94. “De ahí el retroceso horrorizado del alma bella al constatar la inhumanidad del orden estatal, optando por refugiarse en el ejercicio de una bondad inocente pero carente de eficacia política. Lo cual podría haberse evitado si, en lugar de oponer frontalmente ética y ontología, se hubiese adoptado un gesto teórico distinto, más atento al territorio difuso —problemático encuentro entre realidad e ideal— en el que la interacción se despliega”.

La bondad que emerge del llamado del rostro y la justicia que brota de la aparición del tercero pueden cumplirse, acaso, en el ámbito de lo que es marginal al poder, en el acto individual, en la bondad pequeña, cotidiana con la que nos relacionamos con nuestros semejantes. Pero se muestra incapaz de ejercerse en el espacio de lo político: allí la ética asume el papel de observador y crítico vigilante, momento que interpela al poder desde fuera del poder. Segado de la responsabilidad, sin embargo, el Estado perdería también la posibilidad de ser llamado a cuentas desde el orden de lo político, y sólo débilmente sería impugnado por el orden moral. Así lo establece explícitamente Kelsen, como todos los teóricos que separan radicalmente política y moral. La ética, por su parte, ¿no se vería obligada en esta misma lógica a renunciar a la posibilidad de la acción? ¿No implicaría esta exclusión mutua de ética y política una renuncia a la política, renuncia no contenida en el planteamiento original en el que la justicia del tercero (y con ella la institución y su justicia) conserva su lazo con el impulso ético que le da origen? Sucasas señala con perspicacia el callejón sin salida que representa escindir la ética de la política y reservarla para la sujeción preoriginal del cara a cara:

Esa perplejidad irreductible transforma la ética levinasiana en una *aporética*: (*O bien*) caridad sin régimen o régimen de la justicia. Bondad y justicia se resentirían de modo irreparable: la ética, por perder el contacto con las situaciones concretas en las que interactúan los sujetos humanos; la política, al replegarse la ética en el absoluto del rostro, experimentaría una regresión a la violencia desnuda de la dominación [...].

*O bien*, mantener la fundamentación ética del Estado como nacimiento de la institución política (y su simetría jurídica) en la asimetría de la intersubjetividad yo-rostro. Pero entonces, ¿cómo transitar del absoluto asimétrico de la (intersubjetividad dual) a la simetría plural que introduce el tercero? Y aunque eso fuese posible, ¿cómo evitar que la pureza de lo ético se contamine de la ambigüedad (bipolaridad justicia/totalitarismo) de lo político?<sup>63</sup>

La justicia del tercero se ve ineludiblemente contaminada por el trajinar (tantas veces miserable) de lo político. Esta ambivalencia de origen parece remontarse

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 93.

a las diferentes maneras en las que se piensa y caracteriza al Estado. Es decir, la antinomia que señala Sucasas puede leerse también como la oposición entre (al menos) dos teorías o conceptos del orden político: o bien el Estado, en tanto justicia del tercero es manifestación de la sabiduría del amor y de la Ley como vocación de justicia, elevación y respuesta humana a la Altura; o bien, desligado de dicha determinación, se convierte en aparato de poder y de dominación contra el cual la justicia se bate. Levinas oscila, sin duda, entre estas dos interpretaciones. En la medida en que el Estado asimila (y por tanto disuelve) la raíz ética que está en su seno, la tentación tiránica que la habita permite —obliga— a tomar distancia de su poder. El Estado deja de ser el depositario de la vocación de justicia para convertirse en lugar de los más encarnizados conflictos. Su doble naturaleza lo desgarrar, pero igualmente la heterogeneidad de las clases y grupos de interés dirime en el interior de éste sus visiones inconciliables.

### *Política fuera del Estado*

Afortunadamente no toda política es la política que se hace desde el Estado, ni siquiera desde los órganos políticos en conflicto que son los partidos políticos y las fuerzas políticas organizadas. Sólo en la medida en que identificamos el conjunto de la acción política con el Estado (espacio de *lo* político en el léxico levinasiano), nos está permitido concluir que *toda* acción que atañe a lo público es política y por lo tanto perteneciente al ámbito del Estado. Si, por el contrario, le asignamos a esta noción un sentido más acotado en tanto órgano de poder al que se le reconoce “el ejercicio de la violencia legítima”, el Estado no agotaría el conjunto de la acción social ni tampoco sería la expresión única de la vocación social de justicia. El anhelo y la voluntad de tal justicia (sea social, jurídica, política, económica etc.) se plantearía al margen del espacio institucional desde espacios ajenos al aparato político-burocrático encargado de administrarla. El Estado no sería ya la única expresión del anhelo de elevación colectiva; ésta iría, entonces, a refugiarse a los espacios externos al poder: entre los desprotegidos, en el llamado del pobre (para retomar la formulación bíblica), en el clamor de los sin voz, en las luchas de la ciudadanía inerme contra la arbitrariedad de la policía u otros órganos de poder, contra la violencia económica del poderoso, a favor del recono-

cimiento de las identidades oprimidas... El Estado no representaría la sola acción concertada del colectivo político en su afán de justicia —elevación y respuesta a la Altura—, sino que constituiría una parte de ella. Una parte importante, sin duda, en la medida en que recoge y ejerce, con el monopolio de los medios de los que dispone, la aspiración de dicho colectivo.

Pero el ejercicio concreto del poder, tan cercano a la soberbia y a la idolatría, concita siempre un espacio fuera del Estado, que lo confronta y lo llama a cuentas. El Estado establece un “orden legítimo de derecho”, pero siempre (o al menos hasta el momento) genera víctimas de dicho orden, grupos que sufren desventaja o marginalidad cuya existencia misma pone en entredicho el orden establecido. Los movimientos políticos que de allí surgen obligan al poder a rectificar o a negociar con dichos grupos, y apremia a encontrar soluciones liberadoras o solidarias en el conjunto social. No es tan sólo la vulnerabilidad y el rostro lo que entra en juego aquí; no es solamente el dolor frente a la indigencia del otro lo que transforma al Estado, sino precisamente las luchas de grupos vulnerables lo que exhibe la imposibilidad de reconocerlo como el lugar de la justicia exclusiva para una sociedad homogénea.

El Estado, entonces, no hace justicia por su sola voluntad o naturaleza, sino que ésta le es exigida y a veces arrancada desde un espacio exterior o ajeno a dicho régimen: el espacio institucional no agota el afán de elevación propio de la justicia, sino que éste se encuentra en constante movimiento; y constante, ineludiblemente, puesto bajo escrutinio, en diálogo con los Sabios, es decir, con todos aquellos que no son el Estado y no ejercen directamente el poder.

Habría, entonces, que desanudar la acción pública (considerada aquí como acción política) de la acción que concierne estrictamente al ejercicio de poder en el Estado; sólo de esta manera sería posible abordar la ya referida ambivalencia de lo político que atraviesa la obra levinasiana, y entender, desde el marco de este pensamiento, lo que significa nuestra condición ética: una condición que si bien arraiga en el momento preoriginario de la revelación del rostro, acontece desde el principio como problema: como Ley y como sociabilidad. Si ética y política se aunaran sin conflicto en la justicia del tercero encarnada en el Estado, la ética perdería su precedencia. El Estado sería la forma misma de esa Ley y el rostro desaparecería detrás de las sentencias del juez. Si, en cambio, la política no es más que una instancia secundaria de (relativamente) poco interés, subordinada al lla-

mado de la ética, entonces dicha política y dicha objetividad resultan impotentes e insignificantes en la determinación de nuestra condición de seres-para-el-otro siempre ya inscritos en la colectividad.

¿Cómo mantener la exigencia ética frente a los intereses más escabrosos de la política sin, al mismo tiempo, reducirla a un gesto estrictamente privado y personal? Por otro lado, si toda acción política pertenece al Estado, no habría manera de distinguir la que se origina en la necesidad de expansión o autopreservación del cuerpo político en general (o parcial, de los partidos y grupos políticos), del movimiento (igualmente político) que lo interpela desde su exclusión y su reclamo. Y no habría manera de hacer una crítica del Estado. En cierto sentido Levinas parece negar la posibilidad de una demanda de justicia que no provenga de la pasividad: de la indignancia del otro frente al yo, o de la benevolencia (voluntad de bien) del poder mismo frente a esa misma indignancia. Cualquier otra forma de cuestionamiento del poder del Estado se encuentra en el orden de la ideología y de la guerra, y puede considerarse como perteneciente al servicio del rey. “El conflicto que emana de la contradicción inherente a una acción que, para luchar contra el Mal toma el camino de la política —el servicio del rey— se hace palpable. Y la acción revolucionaria, que puede ir tan lejos como para derrocar a ese mismo rey, pertenece también al servicio del rey —¡creo que nadie lo dudaría!”.<sup>64</sup>

El pensamiento que identifica la acción política con alguna de las formas de la institucionalidad no parece dejar sitio para la acción de alcance colectivo que desde fuera de dicha institucionalidad reclame justicia. No podría haber justicia frente al Estado porque es allí justamente donde se decide qué es lo justo: el Estado como árbitro supremo de los distintos reclamos. Entonces toda rebelión se vería devorada o vuelta ilegítima. Para Levinas, sólo la ética pone verdaderamente en cuestión a la política porque sólo la inminencia de la desprotección del otro rompe la dialéctica de los intereses y los discursos de la política (“la ayuda al prójimo es buena, el asesinato malo/ sencillez de lo absoluto”). Tendríamos entonces que considerar que los movimientos sociales y los reclamos de los excluidos que se manifiestan frente al poder no actúan políticamente, que no son políticos, sino que en ellos se expresa la voz de la ética, la voz de las vícti-

---

<sup>64</sup> Emmanuel Levinas, *Nine Talmudic...*, *op. cit.*, p. 112.

mas del poder, para confrontar a dicho poder desde la vocación de altura que el propio poder encarna. Ciertos movimientos antiestatales serían considerados, así, expresión del daño que el sistema produce, expresión de los reclamos de las víctimas, de manera que ese reclamo no podría leerse bajo la forma de un poder frente a otro (los estudiantes o los indígenas frente al Estado), sino de un no-poder (ética) frente al poder.

El no-poder de los estudiantes o de los indígenas confrontaría al poder del Estado desde un lugar diferente al del poder. Dos movimientos políticos de signo opuesto, diría Levinas, están todavía en el terreno de la política. Sólo desde la ética se podría juzgar válidamente, pues la ética constituye la revelación inmediata de la vulnerabilidad y el desvalimiento, y no una interpretación, siempre polémica, de la justicia de ciertas exigencias. ¿Es posible entonces hablar de la revelación de un rostro colectivo —al margen de las innumerables tensiones y contradicciones que presenta todo movimiento social?

La cuestión de fondo, en realidad, atañe a la posibilidad humana de comprometerse con la tarea de construir un universo justo. ¿Es posible la justicia? Según lo presentado hasta aquí habría tres posibilidades; tres posibilidades para entender la dialéctica de esta justicia del tercero, del movimiento de la política: en el primer caso hemos de suponer que en tanto la justicia implica comparación y juicio, y escapa por ello a la inmediatez del rostro, sus términos vuelven a remitirnos al ámbito de la lucha, de la guerra. El momento estatal y el revolucionario serían sólo dos facetas o lugares equivalentes, aunque de signo contrario, donde se agazapa la violencia. No habría manera de decidir o juzgar entre ellos: toda autoridad sería tan sólo una forma en la que se presenta la violencia: no hay autoridad legítima. En el segundo caso, la justicia finca su legitimidad en su carácter ético: ser respuesta a la desprotección del otro, pues es dicha desprotección la que nos conmina a la justicia.

La justicia del tercero, sin embargo, introducción o inauguración de la política, obliga a comparar y a juzgar “para hacer paz entre los hombres”. Pero la posibilidad de mediar entre el otro y el tercero va alejándose conforme esos rostros se desvanecen bajo distintas formas de agrupamientos, bajo la máscara de lo colectivo o lo institucional. El rostro se nubla en el torrente de proclamas e intereses. Acaso por eso los sabios recomiendan odiar el poder y la autoridad. ¿Nos obliga esa distancia a admitir tan sólo la bondad individual y cotidiana, la respuesta



puntual al rostro, una respuesta ajena a las disputas de la política? Fuera de su momento inmediato, privado, el discurso de la ética se ve expuesto a toda clase de fundamentalismos; mar de “opiniones que juegan a la santidad irrespetuosamente”, como dice Broch, que usurpan el discurso de la ética de manera unilateral o arbitraria. Este segundo planteamiento admite, sí, la posibilidad de que el ser humano participe en la causa de la justicia, aunque lo contempla sobre todo (o quizás exclusivamente) en lo que atañe a la relación directa cara a cara. Más allá de este nivel, previene contra el acecho del dogmatismo, tantas veces asesino. En el tercer caso, por último, hemos de suponer que el Estado y las instituciones de justicia, en su calidad de representantes del anhelo colectivo de tal justicia, son capaces de alcanzar acuerdos no sólo pragmáticos, sino acuerdos que buscan alguna forma de dicha voluntad: una justicia humana, imperfecta seguramente, pero una justicia posible.

Es, me parece, la perspectiva de inspiración hegeliana que sostiene Jacobson y que en cierto sentido también sostiene Habermas. Este planteamiento abre la posibilidad para que seres humanos honestos (piadosos, dice Levinas) y concedores de la ley introduzcan en el universo de lo humano un orden de justicia. Honestos pues supone un diálogo con Yahvé, un esfuerzo por discernir y habitar la justicia; concedores de la ley, en el sentido de que sean capaces de reconocer las limitaciones y peligros de uno u otro curso de acción, de uno o de otro pronunciamiento. Ahora bien, suponer que el Estado y la institucionalidad encarnan de manera transparente el anhelo de humanización del ser humano, sin hacer una crítica de la inevitable lucha por el poder y de los intereses directos e indirectos ligados al poder, resultaría, sin duda, insostenible. Aquí la crítica al orden de lo político en tanto orden de dominación emerge como distancia saludable e instrumento para la deliberación y el cuestionamiento. Con todo, es interesante que Levinas comparte con Jacobson la convicción de que, al menos desde el horizonte inaugurado por la discusión talmúdica (es decir de la discusión de los sabios y los rabinos en torno a la Torah), la Ley puede servir para alcanzar lo que se propone: un punto de mira a partir del cual es posible equilibrar la bondad y el rigor en aras de colaborar en la creación de un universo justo. “Sólo un Dios que mantiene el principio de la Ley puede, *en la práctica*, suavizar sus rigores y superar en una ley oral la ineluctable dureza de las Escrituras [...]. La ley oral es eternamente contemporánea de la escrita. Existe entre una y otra una relación



original cuya intelección es algo así como la atmósfera misma del judaísmo. Una no sostiene ni destruye la otra, la vuelve practicable y legible”.<sup>65</sup>

¿Ley comunitaria hecha de proximidad y cercanía? No es que esta ley pueda eludir los peligros de la arbitrariedad y la corrupción inherentes al acto que juzga y decide entre los individuos (pues de otro modo no se comprenderían las invectivas e imprecaciones de los profetas); es más bien que las acota, las limita. El paso de la ley comunitaria a la ley del Estado abre un abismo entre las instancias donde se ejerce la justicia, y la experiencia directa del prójimo y del lejano, del Otro y del Tercero. El orden de la política entendida como ejercicio de poder a través del Estado nos lanza de lleno contra las antinomias del poder, de golpe contra las fuerzas en lucha que lo habitan. El terreno de la política se convierte en un campo sembrado de minas. En este sentido, tal vez podríamos proponer que entre estas diferentes maneras de entender al Estado, su poder y su justicia, no hay una relación de exclusión mutua, sino que a la manera de cierta ciencia de la incertidumbre la relación entre ellas es fluida: que tan pronto podemos comprender la actuación del Estado y el tema de la justicia en general, a partir de una de ellas como de la otra. Lo que subyace en dicho movimiento tendría que ver, más que con una apreciación de tipo epistemológico, con una de tipo ético, con la manera en la que consideremos la (parte de) responsabilidad que nos corresponde como sociedades y como individuos en la tarea de hacer del mundo un lugar más solidario y menos cruel.

### Una ética social

La ética puede, y de hecho debe, conservar un lugar externo al poder; eso opinarían los Sabios a los que se dirige Alejandro Magno en la lectura talmúdica que mencionábamos. Al margen del ejercicio de poder, quieren conservar el espacio de una justicia puntual, de una visión no comprometida, crítica. Frente a la urgencia de la acción, señala Rob Riemen,<sup>66</sup> la política obliga a empequeñecer la

---

<sup>65</sup> Emmanuel Levinas, *Difícil libertad*, op. cit., p. 166.

<sup>66</sup> Ricardo Cayuella Gally, “Los enemigos de la cultura. Ricardo Cayuella Gally entrevista a Rob Riemen”, *Letras Libres*, enero de 2009, pp. 62-69. Dice Riemen: “Ése es uno de los motivos

consideración de la complejidad del mundo; obliga a reducir, a simplificar; por eso el papel de la ética, la distancia del poder que conservan los intelectuales o los sabios es imprescindible. Hay en el ejercicio del poder una tiranía inmanente y por tanto insuperable, de manera que aun cuando el soberano se proponga usar dicho poder para beneficio de sus súbditos, la relación implica un vasallaje que atenta contra la justicia. Ésta sería la idea implícita en la respuesta de los sabios del Neguev cuando le recomiendan a Alejandro odiar el poder y la autoridad. Es la idea de que el Estado no constituye de suyo la expresión de la justicia (y por lo tanto de la vocación y posibilidad de elevación y respuesta a la Altura), sino su negación; porque no puede eludir su atadura tiránica, atadura irrenunciable, incluso, si quiere ser efectivo. Pero hay otros textos en los que Levinas se plantea la cuestión del Estado de una manera menos implacable, donde la cuestión de lo político revela una vez más su ambigüedad de origen. Tanto en “Judaísmo y revolución”, otra de sus lecturas talmúdicas, como en “El Estado de César y el Estado de David”, la relación entre justicia y Estado resulta todo menos evidente.

En el primero de estos textos, Levinas aborda una vez más la pregunta por los límites legítimos de la violencia —legítimos para hacer justicia—: la violencia es necesaria, en realidad indispensable para la sociabilidad. La aparición del tercero supone ya una violencia entendida todavía y estrictamente como límite a la responsabilidad sin medida al que me impele el Otro. Esta violencia primera que instauro la justicia del tercero es ya la violencia de la Ley, límite y equilibrio entre el rigor y la caridad. Y si la ley que se construye o constituye como sabiduría del amor no es aún la ley del Estado, ¿no hay algo en la noción levinasiana del Estado que la obliga a enarbolar dicha ley preoriginaria? El Estado prolonga la justicia del

---

por los que, en una parte de mi libro, coincido por completo con Thomas Mann en términos del papel que representan los intelectuales. Mann descubrió que los intelectuales sí tenemos una responsabilidad con la sociedad, que debemos estar enterados e informados de lo que ocurre en el mundo de la política [...]. Pero hay una diferencia fundamental entre aceptar que debemos atender lo que sucede a nuestro alrededor y volvernos sus críticos en el sentido griego de la palabra [...]. No estoy criticando la política: el hecho de ser un político conlleva un gran honor, pero es un papel distinto. Y cuando los intelectuales se convierten en ideólogos o políticos, renuncian a su devoción por la verdad a favor del juego del poder [...]. Como expliqué, la política es siempre y por definición una reducción de la realidad, sea de derecha o de izquierda. Así, ¿qué pasa cuando un intelectual se transforma en un ente político? Adquiere una visión maniquea de quiénes son los buenos y quiénes los malos [...].”

tercero, justicia desplegada como objetividad, origen de la razón, pero siempre secundaria respecto al trauma original del cara a cara. A menos que le negáramos al Estado —a la manera de Kelsen y acaso de Kant— todo vínculo necesario con la justicia. No parece que sea ésa la posición de nuestro autor: decir sí al Estado es el primer apartado del texto sobre el Estado del César y el Estado de David: el Estado como tal —el Estado romano, símbolo de todo imperialismo— garantiza el respeto a la vida de sus ciudadanos. Aunque no fuera más que por eso, dice Levinas, habría que darle la bienvenida. “Ora por el bienestar del Estado, dice el Tratado de los Principios (*Pirké Avot*, cap. III), pues si no fuera por el temor que provoca, cada hombre se tragaría entero al de junto”.<sup>67</sup>

El Estado romano, tanto como el de Saúl y de David, garantiza en primer lugar, la vida de los ciudadanos. De manera que aun en su lógica pragmática y autorreproductiva, el Estado debe responder a ciertos principios de convivencia y aun a ciertos principios éticos fundamentales: “No matarás”. La moralidad requiere educación y condiciones que la protejan; requiere, por lo tanto, una historia y un Estado. El Estado no agota la exigencia de moralidad; no agota, desde luego, la responsabilidad ética hacia mis semejantes. Dicha responsabilidad desborda al Estado y en muchos momentos puede volverse contra él como su conciencia vigilante. Pero también el Estado está obligado a responder a la moralidad, también adquiere una obligación en la tarea de hacer justicia y consolidar la paz, de procurar una convivencia armoniosa y equitativa. El Estado desvinculado radicalmente de su exigencia ética es la pura barbarie de la opresión y de su realismo egoísta;<sup>68</sup> desvinculado, en cambio,

67 Emmanuel Levinas, *L'au delà...*, *op. cit.*, p. 215-216. “Un hommage est donc rendu ici à l'État que représente Rome, l'une des quatre puissances (avec Babylone, les Parthes et l'empire des Séleucides) [...]. Les rabbis ne peuvent oublier le principe organisateur de Rome et de son droit! Ils anticipant donc, avec une remarquable indépendance d'esprit, sur la philosophie politique moderne. Déjà, la Cité, quel qu'en soit l'ordre, assure les droits des humains contre leurs semblables, supposés à l'état de nature, loups pour les humains, comme l'aura voulu Hobbes. Bien qu'Israël se veuille issu d'une fraternité irréductible, il n'ignore pas, en lui-même ou autour de lui, la tentation de la guerre de tous contre tous”.

68 *Ibid.*, p. 216. “Mais l'État de César, malgré sa participation à l'essence pure de l'État, est aussi le lieu de la corruption par excellence et, peut-être, l'ultime refuge de l'idolâtrie [...]. L'État de César se développant sans entraves, arrivant à la plénitude [...] de la forme qu'il recut du monde gréco-romain, l'État païen, jaloux de sa souveraineté, l'État à la recherche de l'he-

de su capacidad de dominio se volvería una entidad etérea, una pura fantasía idílica e inoperante.

Pero es probablemente en el texto talmúdico intitulado “Judaísmo y revolución”, donde Levinas aborda las interrogantes más terribles y espinosas: ¿es o no legítimo, se pregunta, colaborar con el Estado para poner fin a la violencia del malhechor? Es decir, ¿es legítima una respuesta política —sea pro-estatal o anti-estatal, revolucionaria— para adelantar la causa de la justicia? Aunque en este texto Levinas responde más bien por la negativa, como veíamos, la cuestión no se deja atrapar ni resolver en términos simples ni definitivos. ¿Habremos de negarnos a la acción política en la conciencia de que la responsabilidad ética, de que la moralidad excede a la política, en la conciencia, incluso, de que la política necesariamente traiciona la ética? La moralidad ha de mantenerse al margen de la política, no acercarse a “la fuente de toda corrupción”. Ésa, sin duda, ha sido siempre la posición de la intelectualidad independiente y crítica frente al poder. En el texto que Levinas comenta, la cuestión se plantea de manera un tanto indecible: quien colabora con el Estado en el intento de combatir el mal —la deshonestidad y la vileza— es uno de los sabios y justos de Israel, Rabbi Eleazar, hijo de Rabbi Simeon. A este último se le adjudica la escritura del Zohar, uno de los textos místicos más importantes de la tradición, y haber estado escondido en una cueva con su hijo (ese mismo Rabbi Eleazar) para protegerse de los romanos. ¿Cómo es que el hijo de un sabio que prefirió huir que vivir bajo el dominio romano, y un hombre justo él mismo, colabora con dicho régimen? “Vinagre, hijo de vino”, le grita otro de los grandes estudiosos. Hijo del buen vino que era su padre, místico y hombre justo que rechazaba la soberbia del Estado romano, Rabbi Eleazar es acusado de que en él la enseñanza se amargara hasta convertirse en vinagre.

En un texto donde se analiza la explotación y el salario de los trabajadores, Levinas explora cuestiones de trascendencia mística: la conveniencia o ilegitimidad de colaborar con el poder, ¡vaya una mística inesperada!, señala Levinas. Y en verdad no es ninguna coincidencia que Rabbi Eleazar fuera hijo de un gran místico. ¡Lo que se está decidiendo es el destino del universo!, parece estar sugi-

---

gémonie, l’État conquérant, impérialiste, totalitaire, oppresseur, attaché a l’egoïsme réaliste, sépare l’humanité de sa délivrance. Incapable d’être sans s’adorer, il est l’idolârie elle-même”.

riendo. O más bien la tarea, el papel asignado a la humanidad en dicha arquitectura. El cuerpo místico de la tradición judía le adjudica al trabajo un lugar privilegiado en el orden del cosmos. El trabajo no es ante todo una condena —como podría deducirse del relato de la expulsión del Paraíso—; es la responsabilidad y el privilegio del ser humano de construir el universo, de participar en la construcción de un mundo pacífico y justo. Dice Levinas: “En la referencia que hace Resh Lakish al salmo 104, más allá del problema técnico del tiempo correspondiente a un día de trabajo [...] hay un argumento que tiene que ver con la significación del trabajo humano y, por lo tanto, con la razón para la dignidad del trabajador. Los derechos del trabajador se deben a su función en la economía general de la creación, a su carácter ontológico”.<sup>69</sup>

Y elabora sobre esta noción: “Los derechos y la dignidad del hombre derivan de su condición de trabajador. El trabajo pertenece al orden de la luz y la razón. El tiempo de trabajo, como lo ve Resh Lakish, no es el tiempo de la frustración y la alienación, no es un tiempo maldito. En un mundo en el que el trabajo aparecía como la marca de servidumbre reservada al esclavo, Resh Lakish quiere verlo como el perfeccionamiento de la creación”.<sup>70</sup>

¿Será que Resh Lakish, se pregunta Levinas, no advierte “cómo el mal o la explotación entran en el mundo a través de trabajo”? La pregunta por la revolución, nos dice este texto, es también la pregunta por la naturaleza del mal y por la posibilidad del ser humano o su sociedad de protegerse contra el sufrimiento que trae consigo la injusticia. “Sin lugar a dudas, dice Levinas, la acción violenta contra el mal es indispensable”.<sup>71</sup> Pero también lo es averiguar la naturaleza y la causa del mal; lo contrario sería convertirse en simple policía, en alguien que ejerce violencia porque sigue órdenes. En el texto, Rabbi Eleazar se ve arrastrado, en algún sentido, a ejercer él mismo dicha acción violenta. Si asume que alguien debe hacerlo, y él resulta ser el asignado, debe tomar responsabilidad por dicha tarea. O al menos eso parece implicar su decisión. “El hombre, comenta Levinas, debe construir el universo”; debe tratar de hacer que el mundo sea un lugar más

<sup>69</sup> Emmanuel Levinas, *Nine Talmudic...*, *op. cit.*, p. 104.

<sup>70</sup> *Idem.*

<sup>71</sup> *Ibid.*, pp. 109-110. “And we shall soon see that this violence takes on all the appearances of political action. But it is no less evident that this action must seek the nature and cause of Evil. It must understand the reason for the absence or silence of God or the meaning of this silence”.

justo y bondadoso, más digno de alabanza. “El universo se construye con el trabajo y el estudio. El que no construye el universo, lo destruye”.<sup>72</sup> Y esa sería, según el texto, la fuente del mal: para la tradición de la ley oral, negarse a construir el universo, no trabajar para crear un mundo más justo y más pacífico; no estudiar para saber cómo intentarlo, qué escollos y qué peligros deberá sortear, es participar en su destrucción en la medida en que se hace cómplice de todo lo que lo corrompe. Actuar no es suficiente, es necesario hacerlo a partir del estudio: sabiduría y conciencia; pero el estudio lleva de regreso a la acción, al esfuerzo en el que nuestro trabajo encuentra su sentido cósmico.

“Las necesidades materiales de mi prójimo son mis necesidades espirituales”,<sup>73</sup> ha dicho Levinas en diferentes momentos. El ser humano debe, por lo tanto, involucrarse en la acción que busca —que se afana, que lucha incluso por— un mundo más equitativo, y más humano. La acción violenta que acepta cumplir Rabbi Eleazar (detectar a los ladrones y a los maleantes de Israel y entregarlos a la justicia de Roma) no es simplemente la tarea del policía que cumple su trabajo porque es la orden del rey. Rabbi Eleazar asume dicho encargo ante el repudio de su comunidad, porque ve en ella la forma que en que se le ha presentado a él la obligación de traer justicia al mundo, de ayudar a construir el universo. Esa opción impopular y rechazada es parte de la responsabilidad a la que él no le vuelve la espalda: hay momentos en que es necesario involucrarse en acción violenta para luchar contra la violencia.

Difícil decisión, sin duda, puerta de entrada a la soberbia, a la traición y a la más atroz idolatría. Por eso la ley oral explora el problema a través del mejor de sus hombres y no de un vulgar oportunista. Tomar ese camino es asumir una osadía, comenta Levinas. La violencia, por lo general, no acaba con la violencia. Y sin embargo, es ineludible. Al mismo tiempo, conlleva un gravísimo peligro: el de ejercer violencia ya no sólo contra los violentos y los malhechores, sino el de cometer una injusticia y hacer sufrir a un inocente. Esa falta no se paga ni siquiera con la muerte, clama la angustia mortal de Rabbi Eleazar cuando teme haber mandado al cadalso a un inocente. ¿No sería eso suficiente (el peligro de

---

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 99. “One more time let us recall the word of the Lithuanian rabbi Israel Salanter: the material needs of my neighbor are my spiritual needs”.



equivocarse) para eludir la acción política? ¿Qué debe hacerse?, se pregunta el texto; ¿tomar la posición de Rabbi Eleazar y luchar por lo que considera justo incluso a través de la inevitable acción violenta, asumiendo sus costos y sus riesgos? ¿Negarse a hacerlo ante el peligro de injusticia y contaminación? Eso le habría parecido a este sabio una renuncia mayor, la actitud de un cobarde que reniega de la enseñanza de su padre. Rabbi Eleazar acepta el reto de servir al Estado porque quiere ante todo servir a la Altura. Noble voluntad, sin duda, pero ¿no son éstos los motivos que han esgrimido los torturadores y asesinos en Chile, en Uruguay y Argentina durante los golpes de Estado y la guerra sucia? ¿No son éstos los argumentos y motivaciones que han llevado a los peores crímenes contra la humanidad en nombre de esa misma humanidad, llámense infieles, comunistas o judíos?

Y aquí Levinas vuelve a manifestar su reticencia primera: no es que rechace sin más la decisión de Rabbi Eleazar: la presenta en todo lo que encuentra de válido en ella. Pero desconfía de sus implicaciones y se inclina por la posición de Rabbi Joshua bar Karhah, aquel que lo imprecara: “Vinagre, hijo de vino”. Frente a la necesidad o a la obligación de verse envuelto en la acción violenta de la política, de ejercer violencia contra la violencia, vale más huir. La violencia nunca termina con la violencia, sólo los caminos de la paz pueden hacerlo. El destino de la moralidad no se identifica con el del poder por más noble que éste sea: la moralidad excede a la política; no sólo se hace responsable por el sufrimiento que impone la opresión social, sino por todo el sufrimiento.<sup>74</sup> Así, no quiere tomar el riesgo de ser, a su vez, culpable de injusticia, de pasar del lado de los vencedores y los tiranos: la ética buscaría otros caminos, caminos otros para la tarea ineludible de construir el universo. Declara Levinas a este respecto: “¿Acaso la acción política, aun cuando ésta sea revolucionaria, no se vuelve contra la gente de Dios, contra los perseguidos, contra la no-violencia que desea y por la cual se intenta la propia revolución? ¿Acaso la acción política no se vuelve contra la no violencia, única capaz de terminar toda persecución?”<sup>75</sup>

74 *Cfr. Ibid.*, p. 99. “There is more in the family of Abraham than in the promises of the State. It is important to give, of course, but everything depends on how it is done. It is not through the State and through the political advances of humanity that a person shall be fulfilled—which of course, does not free the State from the conditions necessary for this fulfillment”.

75 *Ibid.*, p. 113.



La política vuelve a ser siempre, en opinión de nuestro autor, acción de Estado, por eso toda actuación política, la política como tal, se encontraría bajo sospecha. Actuar políticamente es ya ejercer violencia, es convertirse en tirano. ¿No habría espacio, sin embargo, para una política de la resistencia, para una política pacífica, o incluso para una capaz de evitar el abuso y la opresión; para una política que no traicione su raíz ética? ¿No habría espacio para construir el universo a través de la acción pública (sea la defensa de los desamparados o en favor de la equidad social) que no se convierta a su vez en un acto de soberbia? Toda política violenta, sea de colaboración con el Estado o en contra de él “perteneció al servicio del rey”, sugiere Levinas, y así, reproduce la tiranía. El camino de la ética, en cambio, sería el camino de la crítica, del sostén de un ideal al margen de toda acción relevante políticamente, por encima o más allá de ésta. Sería el puro reflejo de una acción que emana del cara a cara o de la experiencia directa del tercero; acción individual, privada y cotidiana de bondad, de respuesta o de justicia al margen de toda lucha, de toda fuerza, de toda intimidación. En el texto citado, la mejor, si no la única alternativa que se le ofrece a la ética según Rabbi Joshua bar Karhah, es la huida: “Huir a Laodicea”, evitar a toda costa colaborar con el Estado. La política cancela la ética pues la arroja al terreno que introduce la arrogancia y el crimen. La ética, sensibilidad abierta al otro, a todos los otros, al desamparo radical que somos, mantiene su reino más allá del ámbito de lo político como la instancia de humanidad desde donde es posible mirarla y juzgarla. Ética y política se mantienen aquí como espacios ajenos, pues la política tiene lugar en el orden horizontal de la inmanencia, mientras que la ética es depositaria de la apertura al Infinito.

Como sucede tantas veces con los textos talmúdicos, las posiciones encontradas que se presentan no se cancelan ni se resuelven en una síntesis única. Por el contrario, su poder consiste en que cada una conserva la fuerza de su verdad y su legitimidad. No son mutuamente excluyentes; son polos que arrebatan el pensamiento y la acción humana. No hay soluciones claras y definitivas. Sólo cuando llegue el Mesías se resolverán las antinomias, reza la fórmula tradicional. Pero el Mesías no llega y las antinomias persisten. Entre la necesidad inherente a la justicia del tercero y su derivación en el Estado; entre la necesidad de poner límites a la exigencia del rostro en aras de la demanda igualmente urgente del tercero, y la acción que en medio de egoísmos y violencias se pro-

pone la consecución de la justicia: en estas antípodas se agita la espesa marea de la relación entre ética y política. Levinas lo plantea en términos de la oposición entre el empleo de métodos que incluyen la violencia y aquellos que la rechazan; en términos de la desconfianza fundamental de la acción política y su adhesión a los caminos que buscan la paz. Pero termina su comentario con ciertas preguntas que no ocultan su desasosiego latente: “Es posible rechazar el ámbito político. Es posible huir a Laodicea. ¿Volver al espacio de lo privado? ¿Retirarse? ¿Huir? ¿Permitir que las cosas sigan ‘su propio curso’?”.<sup>76</sup> Preguntas que deja sin responder y frente a las cuales seguramente no hay respuestas claras ni, desde luego, contundentes o seguras. Preguntas a las que cada quién tendrá que responder a su manera según el lugar y el momento en el que decida o se vea obligado a tomar una decisión.

Desde la perspectiva talmúdica, lo que sería verdaderamente inaceptable sería tomarla irresponsablemente, sin conocimiento de causa, sin haber valorado los peligros que implica y por lo tanto sin recursos frente a los retos a los que nos arroja cada uno de los caminos posibles. Pues cada una de las decisiones implicará distintos retos y peligros. De manera que a la pregunta acerca de cómo podemos saber, de cómo podemos evitar que la violencia ejercida en aras de la justicia des- emboque en nuevas injusticias o en la muerte de inocentes, la respuesta que da el texto talmúdico a través de la confrontación entre Rabbi Eleazar y Resh Lakish consiste en que no es posible saberlo. Hay que intentar evitarlo por todos los medios, pero en última instancia, nunca podremos estar seguros. Por eso Levinas prefiere evitar la política, “odiar el poder y la autoridad” y abocarse a los actos pequeños de justicia, a los actos cotidianos de bondad. “¿Retirarse?”, se pregunta, ¿huir, dejar que las cosas tomen su propio curso? ¿Negarse a construir el mundo? ¿Encontrar formas alternativas de hacerlo? Los principios nobles, los principios generales son indispensables. Pero demasiado bien lo sabemos, nos recuerda, “todo pensamiento generoso está amenazado por su propio estalinismo”.

---

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 99.

## MÁS ALLÁ DEL ESTADO Y MÁS ALLÁ DE LA LEY

Hacemos aquí una pausa y una síntesis de lo hasta aquí dicho: el Estado, en tanto Estado del César, estaría interesado en su propio florecimiento y reproducción, voluntad de poder y fuerza, Estado imperialista. El Estado davídico, en terminología levinasiana, expresaría la obligación del conjunto social incluyendo a la instancia que se abroga el monopolio de la violencia de establecer un orden pacífico, un orden que no constituyera tan sólo la suspensión de la violencia y la lucha, sino que se plantea como instrumento de justicia, orden ampliado de esa sabiduría del amor que estaría en su base. Esto, al menos, es lo que puede deducirse de la idea de que el Estado mismo es una extensión de la justicia del tercero, límite a la responsabilidad que nos hace rehén del Otro. La política, en este sentido preoriginal, diríamos (en la medida en que surge como elevación y respuesta al llamado del rostro), constituye la aspiración a la justicia inscrita desde el principio en el lenguaje y en la sociabilidad. Hay en este punto de la obra levinasiana una identificación del Estado con el orden de lo político, del Estado con la búsqueda de la justicia inaugurada por el tercero. La justicia del tercero, recordémoslo, se prolonga y se manifiesta en la institucionalidad, en la objetividad y el Estado. En este sentido es expresión de la respuesta a la altura.

También para Jacobson los sistemas legales dinámicos se conciben a partir de ese movimiento: más que sistemas de control, la ley existe como herramienta y guía para el perfeccionamiento ético social e individual. El orden legal y el orden político sirven y expresan la voluntad colectiva de actuar de acuerdo a (lo que conciben como) la mejor posibilidad de lo humano. Pero el tema del Estado se entrelaza de tal modo con el ejercicio del poder y —en el mejor de los casos— con las decisiones acerca de dónde se establece el límite que reclama dicha justicia, que es todo menos sencillo. La complejidad primera de la justicia del tercero en tanto sabiduría del amor va creciendo exponencialmente conforme se aleja de la situación directa de la contemplación del rostro del otro y del tercero, para convertirse en institucionalidad, en norma y en poder. El llamado de la justicia tiene que abrirse camino en medio de los intereses y los reclamos brutales del egoísmo y del impulso de prevalecer sobre los demás. Al lado del orden legal entendido como llamado de la Altura, el Estado instituye ineludiblemente un orden político

y así, como diría Marx, un orden de dominación. En ese sentido no puede escapar de su fundamental contradicción.

La violencia constitutiva del Estado, si bien establece las bases de lo permitido para mantener la convivencia y la dignidad de la vida humana, se convierte también en instrumento y sostén de la injusticia. Acaso por eso los Sabios del Neguev recomendaban odiar el poder y huir de él. Y acaso por eso el positivismo de Kant a Kelsen haya llegado a la conclusión de que más allá de los reclamos de la justicia que son siempre imprecisos e imprecisables, el Estado debe proponerse decretar un conjunto de leyes que permitan, ante todo, mantener un mínimo de paz y orden social. Un orden social, aunque sea injusto, es perfectible, postulan, mientras que ningún orden es sólo guerra y caos. La ley, según el positivismo, se escribe sólo dos veces: una para hacer la regla de procedimiento que establecerá qué normas deberán considerarse obligatorias, y otra para asignarle a determinadas conductas dicho carácter. No hay espacio aquí para los casos particulares pues la ley rige en general, y todos somos iguales frente a dicha ley. Tampoco hay lugar para que la gente ponga dichas leyes en práctica por vocación propia, por deseo de regirse conforme a ellas de acuerdo con la aspiración de humanidad a la que apuntan. Son, más bien, leyes que sirven para mantener estable el entramado social, de acuerdo a lo que ese régimen y esa ley consideran justo. Según la lectura que hace Jacobson, estas leyes, leyes impuestas por la autoridad y ejercidas a través del poder legítimo del que goza, son equivalentes a las que Moisés escribió por su propia cuenta según el texto bíblico. Dice Jacobson:

Cuando se escribe la ley dos veces se obtienen las leyes que escribió Moisés. Consiste en tolerar cierta dilación.<sup>77</sup> La gente aplicará las normas como si fueran ídolos y las obedecerá por miedo a las sanciones. La gente común no utilizará las normas como puntos de partida para la acción. Los gobernantes comunes no las plantearán como nuevas orientaciones. La ley positiva es una ley escrita sólo dos veces por humanos tales como Moisés. Pero ésta tampoco es la ley mosaica.<sup>78</sup>

---

<sup>77</sup> En oposición a las leyes naturales que son inmediatamente asequibles a la razón o a la revelación.

<sup>78</sup> Arthur Jacobson, "The Idolatry...", *op. cit.*, p. 1100.

Las leyes del Estado son leyes positivas. No se conciben como puntos de partida para que la gente oriente su vida diaria de acuerdo a las pautas que plantea; son leyes que se aplican de manera general sin rendija de apertura a la aspiración de lo que significa nuestra verdadera humanidad: derecho positivo. Difícilmente puede entonces concebirse un Estado davídico hecho, éste sí, de apertura al otro y al Infinito: el Estado, en tanto instrumento de orden y de poder (poder de decidir qué leyes se aprobarán y cómo han de entenderse dichas leyes, entre otras formas de ese poder), está atravesado por la violencia y por la tentación de tiranía. Y también por la desigualdad y la injusticia que acecha desde dentro su legitimidad. Por otro lado, aun el derecho positivo que culmina en el Estado aspira y debe aspirar al establecimiento de leyes no sólo útiles operativamente, sino justas y valiosas. También el sistema legal positivo (prohibiciones asociadas a sanciones) encarnado en el Estado tiene que responder al llamado de la justicia si quiere reclamar para sí la legitimidad del monopolio de la violencia que se le ha concedido. Pero no toda ley, no todo sistema legal, es un sistema positivo.

Desde el marco abierto por el derecho dinámico, la ley rebasaría por todos lados el derecho positivo, abriendo la posibilidad para leyes autoimpuestas en aras de un ideal de humanidad; igualmente, a la posibilidad de pensar órganos de justicia capaces de reconciliar a los hombres. Ésta es, me parece, la proposición básica de Jacobson. Por eso el análisis que hace enriquece y complementa, sutaliza y aclara la relación entre las distintas maneras en que la justicia del tercero toma forma en la institución y la ley, y el momento privilegiado que representa la irrupción del tercero en la experiencia del cara a cara.

En la medida, sin embargo, que las leyes que articulan el Estado se encuentran trezadas con el poder, resulta imposible sustraerse a la posibilidad de la injusticia. Éstas son leyes peligrosas porque están asociadas a sanciones. Frente a esta antinomia de origen resulta inevitable un orden ético que interpele al Estado, acaso no tanto desde cierto lugar ajeno a la ley, como querría Derrida y la oposición clásica ley/justicia, sino desde la aspiración ética que ya está inscrita en la Ley que le da sentido a nuestros afanes. Interpelación que se gesta en el universo legal que conforma nuestra aspiración ética, en nombre de la misma aspiración que dicho Estado está llamado a sostener.

La cara inversa del positivismo es el naturalismo. El naturalismo no se escribe dos veces, sino una: está inscrito en el orden de las cosas y es accesible a la razón

universal. A menos que se considere que existe otro acceso al orden de las cosas que no pase por la razón universal sino por cierta razón empática, y acaso por la misma epifanía de la revelación. En este sentido —o al menos en este aspecto—, la filosofía de Levinas propondría una noción de justicia natural. Pero la razón universal permitiría desentrañar las leyes naturales inscritas en el orden del mundo; la revelación, en cambio, no pretende desentrañar nada: constituye una inmediatez, sí, pero no de un conocimiento, sino de un mandato; inaugura no un saber, sino un gesto de fraternidad. Al entrar el tercero en esta inmediatez hecha sólo de respuesta y de llamado, el ámbito en el que el Otro expresa sin querer la verdad de su fractura se abre a la objetividad: al lenguaje y la pregunta. La justicia irrumpe, entonces, como problema; inaugura la problematicidad, dice Levinas. Y el problema implica instancias que resuelvan el problema, implica leyes e instituciones; leyes que medien y resuelvan con rigor, pero también con bondad; con bondad, pero también con rigor, entre los distintos reclamos. Es la justicia del tercero, comienzo de la legalidad y de la institución. Levinas no elabora más sobre este asunto. A lo largo de su obra, sin embargo, está siempre presente la idea de una excedencia respecto a todas las formas de lo dicho, de lo expresado en el lenguaje o en la institucionalidad misma. Todo lo expresado, lo que toma y lo que fija una forma, se ve puesto en cuestión por lo otro inexpresable (el decir), esto es, por la huella del desvalimiento que nos constituye. El desvalimiento del otro ser humano interroga, pone en cuestión o fractura el discurso —todo discurso— en aras de la bondad que solicita, de la bondad que hace brotar en mí. La ley se ve puesta en juego por la injusticia o el sufrimiento.

Apertura o excedencia, respuesta sin dialéctica frente a la expresión del rostro; expresión que no miente, rostro que está expuesto, sin más, que revela su estricta desnudez. Pero cuando el tercero entra en escena y cada uno de mis prójimos limita la demanda que puede hacerle a los demás, la bondad no es suficiente, hace falta el juicio. ¿Qué sucede cuando los dos reclamantes sufren, cuando cada uno puede hacer reclamos válidos a los demás? Levinas no aborda esta discusión: algunas veces lo dejará en manos de la objetividad o de la institucionalidad legal, otras apelará a la excedencia del decir sobre lo dicho, del llamado inscrito en el rostro de mi prójimo sobre cualquier forma de mediación, de dilación. Inadvertidamente Levinas sugiere una lectura positivista de la ley o de la legalidad a la que se le opondría el infinito de una justicia no mediada, de una



justicia que es ante todo el heme aquí de la responsabilidad. El decir excede lo dicho tanto como la justicia excederá la ley. Evidentemente una no tiene lugar ni posibilidad sin la otra, pero su oposición se presenta como irreductible.

Derrida continúa en esta línea de pensamiento, deshace la ambigüedad que el pensamiento levinasiano mantiene siempre en relación con la justicia del tercero, y subraya la tradicional oposición positivista/naturalista. La aporía de la relación ley-justicia y la excedencia de esta última sobre la primera no es otra cosa. Paradójicamente, la revelación judía no es un momento de epifanía, sino un libro de prescripciones, reglas y mandamientos, un sistema legal (*halajá*) junto a otro de enseñanzas y narraciones (*aggadá*). Levinas nunca se refiere a la Torah como a un sistema de leyes cuya clausura haya que romper para abrir al infinito, acaso porque da por supuesta la ley dinámica, una ley animada y estructurada en función de tal aspiración: aspiración a la perfección moral en los códigos religiosos (en este caso la ley de Moisés), a la libertad, o a la reciprocidad en el sistema legal anglosajón. No serían leyes que se cumplen por miedo a las sanciones o castigos, sino como ejercicio permanente de responsabilidad, ejercicio de elevación que siempre apenas ha empezado. Levinas dice que no es tan importante referirse al contenido de la revelación sino a la epifanía, al hecho mismo de la revelación. Y tiene razón: la ley a la que se refiere es una ley particular atravesada de prácticas rituales y disposiciones religiosas particulares.

Pero el conjunto de la Torah, de la Ley en cuanto tal —salida del orden del Ser para nacer al orden del lenguaje y el mandamiento— está vista en la obra de Levinas como llamado a la responsabilidad. Los personajes de la ley escrita tanto como los sabios de la ley oral aparecen ejerciendo su vocación de heteronomía, pues sólo así conciben su libertad; una heteronomía que consiste en preguntar, en cada momento, cómo estamos llamados a actuar para cumplir el mandato de la integridad al que me conmina el Otro. No se trata, sin duda, de una dogmática; por el contrario, cada una de las disposiciones legales, cada una de las narraciones o de los textos de sabiduría, requieren de los estudiosos (y de hecho de todo aquel que se acerca al Libro —y todos están obligados a hacerlo—) la disposición de aportar sus propias preguntas, la manera propia en la que puede echarse nueva luz sobre las prescripciones. Queda, en todo caso, el hecho de que la Revelación para el judaísmo es la Ley; y es ya, desde el principio, el punto de vista del Otro y del Tercero. Junto a las leyes de prácticas rituales (que en la



mayoría de los casos se sostienen sobre cierto sustrato ético que los rabinos se dedican a explorar), encontramos los mandamientos que fundan el orden de una justicia objetiva, de una justicia universal: “No oprimirás a tu prójimo ni le robarás. No retendrás el salario del jornalero en tu casa hasta la mañana”. “No maldecirás al sordo y delante del ciego no pondrás tropiezo”. “No harás injusticia en el juicio ni favoreciendo al pobre ni complaciendo al rico; con justicia juzgarás a tu prójimo (Lev. 19:13-15)” “No hagáis injusticia en juicio, en medida de tierra, en peso ni en otra medida. Balanzas justas, pesas justas y medidas justas tendréis. Yo Yahvé vuestro Dios, que os saqué de Egipto” (Lev.19: 35, 36). La ley de Moisés no es un sistema de derecho positivo sino que pertenece al universo de los derechos aspiracionales. Dicha ley no establece tan sólo las normas de convivencia que garanticen un estado de paz y de orden social (desligados de las consideraciones últimas en torno a la justicia), sino que instituye el orden de elevación al que se orienta. “La ley nos dice qué debemos desear y cómo debemos vivir”. Al menos la ley dinámica.

Si bien Arthur Jacobson plantea tres tipos diferentes de sistemas legales dinámicos según el tipo de ideal social o de humanidad plena que conciben, Levinas construye su pensamiento acerca de la primacía de la respuesta ética sobre todo pensamiento y sobre todo sistema legal. El deseo de justicia, el deseo del Otro estaría ya en la base del lenguaje en tanto momento instituyente y expresión de humanidad. La ética como deseo del bien constituiría la condición sin la cual sería imposible la libertad a la que aspiran los sistemas jurídicos de derecho (*jurisprudence of rights*), tanto como la reciprocidad a la que aspiran ciertos códigos comunitarios y el sistema legal anglosajón (*Common Law*). En los sistemas dinámicos o aspiracionales, la ley no se concibe como conjunto de prohibiciones ni su observancia es el resultado de un temor al castigo; el sistema legal se utiliza como vehículo de perfeccionamiento del individuo y de la sociedad, y como guía para su actuación cotidiana. El ejercicio de la justicia tampoco resulta en una aplicación más o menos automática del código, sino que abre el espacio para considerar lo particular dentro de lo general; la ley no se aplicaría en lo fundamental para conservar cierta institucionalidad existente, sino a partir del atisbo de un orden más deseable, de participar en la construcción colectiva de una forma más elevada de sí misma: de tomar parte en la tarea de completar el universo a la que nos conmina nuestra condición de humanidad.

Estamos obligados a completar el universo, parece dispuesto a conceder Levinas, aunque dicha construcción tome diferentes formas, formas que todavía impliquen odiar el poder y la autoridad. Colaborar en la construcción de un universo de paz y de justicia, de un universo que sostenga el orden amoroso del mundo a través de la justicia, tal es la parte reservada al ser humano según el pensamiento místico pero también rabínico de Israel. Y construir el universo es también colaborar en su transformación. Estamos obligados a transformar el universo con miras al mandato del cuidado del otro; a ese mandato que da cuenta de ese poco de humanidad que adorna la tierra.<sup>79</sup>

---

<sup>79</sup> Emmanuel Levinas, *De otro modo que...*, *op. cit.*, p. 266.



## IV. JUSTICIA Y PORVENIR

“A promise that the rock of the world is  
founded firmly on a fairy’s wing”.

S. FITZGERALD

### LA ÉTICA COMO CAMINO

La justicia, la ley entendida como orientación hacia las mejores o más altas posibilidades de lo humano, semejanza de Dios, elevación a la responsabilidad y al cuidado del prójimo y del lejano, contiene en sí la semilla de una promesa, la promesa del orden amoroso del mundo —eso que la tradición rabínica llama redención—. La justicia constituye la condición de dicho horizonte: tanto en su aspecto de responsabilidad inmediata o preoriginaria frente al otro, como en el de mirada de objetividad ética que incluye al tercero, a los terceros; la justicia instituye los lineamientos que transforman la alegre tiranía del orden natural en el marco de significaciones donde echan raíces la confianza y la buena fe. En esta perspectiva, la justicia se plantea como finalidad y sentido último de la aventura humana: ser para la justicia, ser para el Otro, condensa la noción de que el ser humano, a diferencia de otros seres naturales, está llamado a sostener con su entereza y razón el orden de valores que inaugura en el mundo la dignidad, la confianza y el agradecimiento. No es, en este sentido, la justicia, una naturaleza, pues si algunas cosas se entregan conforme a nuestra inclinación, otras requieren juicio y templanza y aún otras quedan bajo la bruma de una ambigüedad ineludible.

El juego y la tensión que se establece en el orden humano entre dicha naturaleza (o leyes necesarias, o destino), y el campo abierto por la libertad del juicio y de la voluntad, constituyen lo que hemos analizado bajo la figura del desdoblamiento del Nombre, la oposición entre Elohim y Yahvé. Tal vez en esta tensión se cifre el drama y la grandeza de lo humano. La tarea de la justicia jamás está cumplida; recomienza siempre como el hambre, como el día; cada acción, cada diálogo o intercambio inscrito en lo social —en el lenguaje— es una nueva puesta en escena de su llamado.

Ser para la justicia, para la acción ética, para el amor; ser para que haya en el mundo esperanza y buena fe: en eso consistiría la marca de una condición que nace como afán y voluntad de Altura, para decirlo en el lenguaje levinasiano. El fin último de la justicia (si lo necesitara, si no fuera ella misma ese fin último) sería entonces la inscripción de la humanidad toda en este orden. Si en cada acto individual se juega la impronta y el objeto de la especie, el designio que cumple idealmente tal destinación (la humanidad atravesada por el compromiso de respuesta y de bondad) se plantea aquí como horizonte: trazo donde se atisba una orientación, un significado. No es éste un recorrido utópico; la humanidad inscrita en la justicia plena constituye apenas el telón de fondo sobre el que vivimos nuestras vidas. El acto individual no basta, parecería suponer esta mirada. La parte que le corresponde a cada uno es ciertamente intransferible y cargada de un apremio que nos apela en primera persona; pero sólo el concierto de una humanidad que vive su vida a la luz de la benevolencia y la justicia del corazón puede evitar el desgarramiento del sentido que ocurre cuando unos seres humanos le infligen daño a otros.

Sobre este fondo de reflexión hay que entender los debates que trenzan el horizonte mesiánico. Es éste el horizonte de significados últimos que ha atravesado el universo occidental judeocristiano e incluso moderno, aunque en cada etapa y en cada tradición cobre matices particulares. No se trata de una utopía sino de un fondo de significados. Es cierto, por otro lado, que el impulso utópico no le es del todo ajeno, y que por momentos estas dos corrientes han llegado a confundir sus cauces. Así, si cierta visión del mundo redimido, mundo al final de los tiempos o mundo por venir aparece esbozada en la visión de los profetas, la literatura talmúdica, el pensamiento moderno y contemporáneo y, por supuesto, la corriente mística de la tradición judía, la han llenado de nuevas coloraciones e

interrogantes. A pesar de Maimónides (y habría que entender a qué se refiere este docto pensador), no es un dogma de fe el que anima la creencia en lo mesiánico. En el conjunto de discusiones que aquí presentamos, hay que entender la llegada del Mesías como adhesión, como apuesta por un mundo cumplido en el amor. Adhesión a la esperanza, apuesta por aquello que en el ser humano es capaz de entereza y de ternura.

Quisiera introducir en este apartado una visión muy general de las diferentes lecturas y comprensiones que el tema del mesianismo ha inspirado en los estudiosos contemporáneos, con el fin de llevar el tema de la justicia a la fuente de su movimiento. Intentamos con esto mostrar la conexión, el puente que vincula la justicia como tarea individual e intransferible al horizonte en el que la humanidad entera realiza su más alto destino en la ética. Se trata, pues, de una meditación, en lenguaje de símbolos e imágenes, en torno a aquello que cumple la vocación y la tarea de nuestra condición compartida; una condición que se muestra eternamente paradójica (y muchas veces desesperada), pero anclada, si bien precariamente, en la fuente del encuentro fraterno y del más transitible significado.<sup>1</sup>

¿Cómo se presenta esa justicia que ha de cumplir la voluntad que la anima? ¿Cómo entenderemos su promesa? El horizonte mesiánico, tiempo abierto al por-venir de una humanidad adscrita a tal justicia, da pie a diferentes interpretaciones y también a distintas maneras de entender el fin último de nuestros afanes. Desde cierta lectura, la promesa mesiánica consistiría en el pacto mismo hecho entre Dios e Israel: compromiso de comportamiento moral hecho entre la humanidad y la Altura a la que se debe. La idea de redención apunta aquí al orden de significación en el que dicha humanidad se erige desde la vida desnuda, hacia la vida justa, según la formulación benjaminiana. La ética constituye no sólo el sustrato a partir del cual el ser natural del egoísmo y la lucha por la autoafirmación pospone la urgencia del instinto en obediencia al llamado de la responsabilidad; descubre también el horizonte en el que dicha inversión le infunde a los seres una razón de existencia, pues el orden del ser en sí mismo, dirá Levinas, es incapaz

---

<sup>1</sup> Me circunscribo aquí a la lectura judaica del mesianismo por la inscripción del trabajo de Levinas en la tradición veterotestamentaria, y a las conexiones que en torno a la ley se han venido planteando a partir de los trabajos de Jacobson. Dejo de lado, por lo tanto, la igualmente rica tradición cristiana en torno a la figura del Mesías.

de proveerla. La promesa mesiánica, entonces, consistiría en la promesa de una humanidad que asume plenamente el mandato de la ética. La ética sería el lugar donde la existencia se reviste de sentido. En este como en otros puntos fundamentales, la filosofía levinasiana se plantea como discusión y alternativa a la filosofía del ser. Dice por ejemplo:

Que una divinidad todopoderosa, en su deseo de crear y de proteger a los seres o a los mundos asociándose con ellos, se vea obligado a depender de la obediencia de los hombres a los mandamientos de la Torah, muestra no sólo la humildad de Dios, sino al mismo tiempo —o contribuyendo a ella— su grandeza. También expresa, de manera bastante radical, la incapacidad del ser (*être*) *qua* ser puro, de proporcionarle a los seres (*étants*) una razón de ser apropiada. La onto-logía, es decir, la inteligibilidad del ser, sólo es posible cuando la ética —el principio de todo significado— se toma como punto de partida.<sup>2</sup>

Ser deja de expresar la condición feliz o desafortunada de toda inmanencia para convertirse en el ir-hacia de la justicia: ser para el otro, ser para la justicia, para la promesa. Este ser en movimiento o movimiento del ser hacia el Otro revela tanto su anclaje en la ética como su dimensión existencial: el ser abandona su pretensión de totalidad para que el ente, el ser humano concreto, pueda adherirse a la justicia que le impone la Altura. A su vez, esa elevación, ese ser respuesta más que libertad, le imprime un rumbo, una destinación a su existencia en tanto asignación y tarea.

Nos proponemos explorar aquí algunos de los significados y maneras de entender esta dimensión escatológica de la justicia: si la ética descentra al ser para imponerle el mandato de elevación al Otro, dicha elevación constituye la razón que lo justifica y le otorga dignidad —grandeza o gloria— a su condición de criatura. Como todo pensamiento de los fines últimos, éste habla también un lenguaje de metáforas y símbolos. Acaso sea posible aplicarle la consideración que le valió a Platón el mito de Er, pues tratándose de un poema, solicita, más que criterios objetivos de verdad, adhesiones que descubran y multipliquen sus, de por sí, ricos significados. Concluye Platón en su República: “[...] esta historia,

---

<sup>2</sup> Seán Hand, *op. cit.*, p. 231.



Glaucon, ha sido salvada (del olvido), y si pudiéramos atender su palabra a nosotros también nos salvaría”.<sup>3</sup>

Quisiéramos revisar brevemente las maneras en que se ha entendido el concepto de justicia en su relación con el horizonte mesiánico u horizonte de la redención, así como el espacio de significación que esclarecen. Como todas las discusiones —y más tratándose de temas tan sensibles— ésta se ve expuesta a múltiples puntos de vista, ninguno concluyente, por supuesto. Pues no es el afán de sus intercambios encontrar una respuesta definitiva, sino abrir el abanico de sus intuiciones. Así, en medio de los matices y réplicas que conforman el diálogo entre sabios y entre pensadores, esperamos mostrar el núcleo iluminador de sus motivos.

### **Asignación del ser humano a la justicia**

En la tradición de Israel el sentido final de la existencia en tanto existencia creada se despliega, como hemos dicho, sobre la promesa de un mundo justo, mundo redimido, anunciado por el Juicio Final. Ahora bien, como todas las figuras, la del Juicio Final genera incontables lecturas y significados. Para Benjamin, tanto como para Rosenzweig e incluso para Levinas, el Juicio Final se asocia al juicio absoluto de la ética, instante eterno en que el sentido se prodiga como si resplandeciera en el ojo de Dios: más allá del juicio de la historia —del reconocimiento o el castigo que haya impuesto su lógica mundana— las acciones de toda humanidad son miradas desde un punto ajeno o externo a dicha historia, es decir, desde la perspectiva absoluta de la Altura. Sólo la perspectiva divina puede hacer justicia absoluta, puede aquilatar cada acción noble o generosa en su incalculable valor; desde este lugar, igualmente, el sufrimiento del ser humano se muestra irreductible y rehúsa ser asimilado a una estación en la aventura del Espíritu.

Una perspectiva divina —absoluta—. ¿Pero quiere decir esto que sólo Dios, que sólo Elohim puede hacer justicia, y que desde la perspectiva humana nada puede considerarse absolutamente bueno ni malo? En la medida en que nunca

---

<sup>3</sup> Cfr. la última consideración de *La República*, en Allan Bloom (ed.), *The Republic of Plato*, The Perseus Books Group, 1968 (Basic Books).

conoceremos todas las coordenadas y consecuencias de nuestros actos, ¿es posible hacer descansar la humanidad en una moralidad inasible? ¿O debemos suponer una teleología de la razón, de las relaciones de producción o de la naturaleza (como en algunos textos de Kant) que se hagan cargo de la justicia al margen o por encima de la siempre dudosa acción humana? Las condiciones del mundo se hacen cargo de sí mismas, el universo decide la recompensa o el castigo que le corresponde a nuestras acciones más allá de la débil voluntad de la especie. Puesto que las consecuencias de los actos son incognoscibles, nada hay que dicha humanidad pueda hacer para acercar el día de la redención; de hecho, nada hay en los actos humanos que garanticen su bondad y, por lo tanto, nada que instituya el mundo como bienaventuranza. Frente a esta figura inapelable, encontramos en el cuerpo textual del Talmud otras que sostienen lo contrario: la responsabilidad de la justicia descansa en los seres humanos. Dios necesita a los seres humanos para cumplir los mandamientos que harán de este mundo la creación plenamente digna de alabanza que está destinada a ser. Hombres y mujeres, por lo tanto, están llamados a traer y a sostener la justicia con sus limitados recursos; a sostenerla de cara los unos a los otros, pero al mismo tiempo en diálogo, en respuesta, a ese orden trascendente que por comodidad llamamos Dios, según la fórmula de Gilberto Owen que ya mencionábamos anteriormente. En esta perspectiva, el advenimiento de la era mesiánica —mundo anclado en la bondad y en la rectitud— constituye la asignación moral del ser humano.

Ahora bien, mirar desde el lugar de la justicia absoluta no supone la intención —aunque tal vez sí el peligro— de tomar en nuestras manos alguna violencia que apele a justificaciones trascendentes. Quiere decir, a mi entender, actuar bajo el criterio de lo que constituye la forma más justa de un proceder que puede ser llamado en todo momento a dar cuenta de sí frente al Otro. Dicha exigencia de comportamiento moral presupone el sustrato de un universo de significaciones comunes, de un sustrato arraigado en una fractura y en un deseo. La revelación del rostro del otro hace del yo una respuesta, hace que el yo se manifieste como respuesta, deseo de justicia —o más bien, que su ser respuesta se estructure como subjetividad—. No hay ningún asomo de misticismo, ni la trascendencia inscrita en el rostro invita a una fuga del mundo hacia un orden perfecto ajeno a él: el único acceso a la divinidad, dice Levinas, es la responsabilidad a la que me obliga la vulnerabilidad y la desnudez de mi prójimo. Pero la justicia, cuya trascenden-

cia aparece inscrita en el rostro, se torna al mismo tiempo presentable; es decir, que aun en la medida limitada de las mortales facultades humanas, el mundo se sostiene sobre el entendido de que es posible responder: es posible acudir al llamado de mi prójimo. Acudir, y de esa manera sostener el orden ético, el orden de elevación; hacerse cargo del lenguaje (en tanto puente hecho de justicia y buena fe) y participar en la creación de un mundo justo. El mundo se sostendría sobre el entendido de que es factible ser testigo del esfuerzo genérico que representa posponer la determinación que nos ata a las necesidades del egoísmo en aras de la responsabilidad que nos liga a los demás.

### Ética versus política

Ahora bien, actuar éticamente, impartir o luchar por la justicia con los elementos que tenemos a la mano, ¿no supone la obligación de participar en la historia, de ensuciarse con la política, como entraña la postura de Rabbi Eliezer<sup>4</sup> tan temida por Levinas? ¿O habría que deslindar la política en sentido estricto —como acción realizada en los términos del Estado o contra él— del actuar simplemente en un orden público que no implica necesariamente el orden estatal?<sup>5</sup> En este segundo sentido planteamos que negarse a la acción, a la posibilidad de participar en el mundo con actos que inciden también en lo colectivo, sería abandonar la justicia en manos de una divinidad oscura —del lado oscuro de la divinidad— situada al margen de la responsabilidad ética que nos obliga frente al Otro. Si sólo Dios (Elohim) hace justicia, el ser humano no tiene participación en la economía del universo. Si por el contrario, como insiste Jacobson, Yahvé colabora con el ser humano, se establece una forma de participación y responsabilidad de este último en la continuidad de la creación.

Colaborar con Yahvé en la construcción de un universo justo; ser colaboradores de Dios, no sólo sus criaturas ni sus siervos, he allí uno de los mayores atre-

---

<sup>4</sup> Rabbi Eliezer, uno de los sabios de Talmud, cuya problemáticas y altamente criticadas actitudes de colaboración con el Estado romano discutíamos en el capítulo anterior.

<sup>5</sup> *Actuar* entendido en el sentido en el que lo utiliza Hannah Arendt, como veremos más adelante.

vimientos del pensamiento mesiánico, de un pensamiento que interroga sobre el sentido último. En los “Textos mesiánicos” de Levinas, en la trama de sus vericuetos y sutilezas, parece estar en juego la pregunta, nada superflua, de si la historia tiene alguna significación positiva (camino de liberación o de progreso) o si, por el contrario, dicha historia no es más que un cúmulo de ruinas y catástrofes. La pregunta se articula alrededor de la cuestión de si es necesario entrar en la historia, participar en sus luchas y polémicas, o si la ética exige atenerse estrictamente a la referencia absoluta del rostro y eludir la generalización que impone la política. ¿Hay verdad y justicia en el reclamo de unas víctimas que inevitablemente salen de su concreción palpable y específica para fundirse y hacerse parte de un grupo? Algunos de estos textos (en particular el antes aludido “Judaísmo y revolución”) se proponen explorar la cuestión fundamental de si es necesario actuar en la historia para participar en la creación de un universo justo, o si Dios se encargará de hacer justicia por propia mano mientras uno puede mirar la historia desde el lugar privilegiado de la ética, ajeno a los crímenes y destrucciones realizados en nombre de los grandes ideales, en nombre de las más nobles intenciones. Se trata, en fin, de la pregunta por la relación que han de guardar la ética y la política. Aun cuando Levinas contempla la legitimidad de escapar de la política y concentrarse en la acción moral individual —de no arriesgarse a cometer injusticia en el intento de hacer justicia— las interrogantes que acechan este asunto encuentran un lugar en su comentario: “La incertidumbre permanece. El instinto por seguro que sea, no comporta su propia justificación [...] Entre la postura de de Rabbi Eliezer y la de Rabbi Joshua bar Karhah, ¿qué debe elegir uno?”<sup>6</sup>

Levinas prefiere retirarse al ámbito de lo privado y abstenerse de incursionar en la política. Nuestro autor rechaza toda acción que toma el camino de la violencia para combatir el mal: “Uno no debe ingresar en el camino de la violencia política para combatir el mal. Es posible rechazar el ámbito de lo político. Es posible huir a Laodicea”,<sup>7</sup> dice. Aunque sabemos que la política no consiste solamente en colaborar con el Estado, sino que se refiere a cualquier acción —incluso virulentamente antiestatal (revolucionaria, dice nuestro autor)— que pretenda cambiar las condiciones sociales de vida de una comunidad tomada en su conjunto.

<sup>6</sup> Emmanuel Levinas, *Nine talmudic...*, *op. cit.*, p.118.

<sup>7</sup> *Idem.*

Encontramos de nuevo en la identificación de política y violencia: toda actividad política nos remite a la guerra y a la lucha. Levinas prefiere mantenerse dentro del ámbito de lo privado, ése que le permite actuar desde el lugar de la certeza palpable, de la revelación directa de un rostro particular, allí donde el espacio se adivina menos propicio al error fatal. En esto también —pues ha confesado la inmensa deuda que tiene hacia su trabajo— Levinas parece adoptar la posición de Franz Rosenzweig: el punto de vista que reclama la dimensión metahistórica de la ética. Rosenzweig se coloca en el lugar donde es posible pensar un punto de mira desde el cual la historia no representa la referencia final; un punto de mira desde donde es posible juzgar la historia. La preeminencia de la ética sobre la política recobra aquí su significado. La historia no tiene la última palabra, insiste Rosenzweig contra Hegel. La historia, de suyo un campo de batalla, no tiene la última palabra sobre la significación de los actos humanos; ella misma debe ser juzgada: juzgada desde la razón ética, desde el sufrimiento que inflige y desde la justicia a la que se debe. La ética es trascendente respecto a la acción política porque hay un referente absoluto: la expresión que me convoca desde la cara desnuda de mi prójimo. En su famoso estudio sobre el pensamiento de estos tres autores centrales para el pensamiento filosófico de raíz judía (Franz Rosenzweig, Walter Benjamin y Gershom Scholem), Stéphan Moses señala: “Lo que la (primera) guerra mundial enseña a Rosenzweig, a Benjamin y a Scholem es la imposibilidad de mantener la idea de progreso histórico, o de sentido de la historia frente a la realidad irreductible del sufrimiento humano. La guerra, vivida como comienzo absoluto, no se deja reducir a un episodio de la historia del Sentido”.<sup>8</sup>

No hay una Historia que siga su curso hacia cierta culminación gracias a un conjunto de crisis o guerras que utiliza a los hombres para sus fines. A esta idea de la historia de Hegel, pero que también encontramos en Marx y en distintos momentos del estructuralismo; a esta teleología de la historia entendida como el acontecer del Todo, (como “totalidad en marcha” dirá Sartre posteriormente), se opone férreamente Rosenzweig, quien contrapone al devenir de la historia la singularidad de la conciencia subjetiva:

---

<sup>8</sup> Stéphan Mosès, *El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin Scholem*, Madrid, Frónesis, Cátedra, Universidad de Valencia, 1997, p. 22.

El terror de lo mundano sólo le será arrancado (al ser humano) con lo mundano mismo. Mientras viva en la tierra, lo acompañará el terror de lo mundano. Y la filosofía quiere engañarlo sobre esta condición urdiendo a su alrededor la azulada bruma de su ideal del Todo. Pues en verdad, un Todo no podría morir, y nada puede morir en el Todo. Sólo lo singular muere y todo lo mortal es solitario. La filosofía quiere librar al mundo de lo singular y en este des-hacer lo que es “algo” se encuentra la razón por la que se vuelve idealista.<sup>9</sup>

Nada muere en el Todo, de allí la poderosa seducción de este concepto. Pero el Todo es incapaz de escuchar el llanto de las víctimas. El Todo, todo lo absorbe y lo sofoca, y así elude responder de la muerte y el sufrimiento. Para Rosenzweig la posibilidad de ubicarse en el punto de vista de una ética metahistórica permite concebir la redención —el fin o la finalidad (feliz) de los tiempos— no como desenlace último, sino como algo que se realiza en cada presente, a través de lo que llama la anticipación mesiánica: cumplimiento de la paz y la armonía del mundo prometido en el aquí y ahora del momento, en los ritos, en la liturgia, en el estudio de los textos sagrados.<sup>10</sup> El tiempo suelta el peso de ese mañana siempre pospuesto; la historia deja de ser un proceso en el que arrastramos la enorme roca hacia un futuro inalcanzable para cumplir su promesa con cada nuevo comienzo. Así las fiestas, los ritos y el estudio marcan el pulso de un tiempo que

9 Franz Rosenzweig, *La estrella de la redención*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1997.

10 Cfr. Stéphane Mosès, *op. cit.*, p. 43. Haciendo referencia al intercambio epistolar que mantuvieron Rosenzweig y Eugen Rosenstock en torno a la significación del judaísmo y del cristianismo, al tradicional antijudaísmo de la civilización cristiana y a la manera en que Rosenzweig consideraba el ámbito propio de lo judío: “La idea judía de elección no designa, como imagina Rosenstock, la transmisión casi hereditaria de un ‘derecho inalienable’, sino la unicidad de un pueblo que se sustrae al determinismo de la historia para vivir, como por anticipación, a través del simbolismo de sus ritos y de su tiempo litúrgico propio, la utopía de la Redención [...]”. Y más adelante: “El número irracional ilustra, en cada una de sus propiedades, la descripción del pueblo judío y de su visión de la historia, tal como la propone *La estrella de la Redención*. En la experiencia religiosa judía, la meta ideal de la historia se vive anticipadamente, en cierta medida, a través del simbolismo de los ritos. Para los que comparan esta experiencia, el fin, es decir, el Reino de Dios, ha comenzado ya, está aquí; para cada judío está presente desde este momento en su relación inmediata, definitiva con el propio Dios, en su aceptación cotidiana del yugo del Reino de los Cielos, es decir, en que se cumpla la Ley” (Mosès, 1997: 73).



escapa al vacío de su eterna dilación. Frente a la historia entendida como ese penoso camino hacia la libertad, Rosenzweig veía en la aparente pasividad de una vida centrada en la celebración y el ritual, el asomo de una “opción filosófica distinta, de una epistemología alternativa”.<sup>11</sup> Y en verdad poco podía (o puede) esperarse de una historia entendida como historia de guerras y dominaciones. A este cansancio de la repetición disfrazada de novedades cada vez más veloces, esa opción filosófica distinta le opone la experiencia del ahora como momento autocontenido y armonioso: celebración donde la tensión de la lucha se detiene, donde el tiempo se suspende y recomienza. Una opción filosófica que busca romper el cerco de la totalidad y la razón desde la conciencia del sufrimiento irreductible del individuo, de la frágil singularidad de la criatura cuya vulnerabilidad abre —o en todo caso desarticula— dicha totalidad.

A pesar de lo sugerente que parecía la noción de un tiempo metahistórico, y aunque la crítica radical al concepto de totalidad que abordó Rosenzweig fructificara a su vez en el trabajo de Benjamin y de Levinas, la idea de una anticipación mesiánica como ámbito ajeno a las luchas de los pueblos, concentrado en la eternidad del tiempo presente y el ciclo de las festividades, generó más de una reacción. Una opción filosófica —una forma de vida— que se concibiera a sí misma contenida en el tiempo circular del rito y (voluntariamente) ajena al desarrollo de la historia, no podía sino despertar pasiones encontradas. Gershom Scholem fue uno de los que repudió con intensidad esa propuesta, y el diálogo vehemente entre dos amigos que habían elegido caminos teóricos y opciones de vida tan opuestas, terminó en una amarga ruptura.<sup>12</sup> El concepto de una anticipación

---

<sup>11</sup> Susan Handelman, *Fragments of Redemption*, Bloomington, Indiana University Press, 1991, p. 102. “Rosenzweig’s intense anti-Hegelianism led him—in contrast to Scholem—to perceive the strength of Jewish thought within the seemingly ahistorical world of Jewish ritual, life, *halakha*, Talmud and *Midrash*. He saw in Judaism a positive autonomous alternate philosophical option, an alternate epistemology”.

<sup>12</sup> *Cfr.* Stéphane Mosès, *op. cit.*, pp. 208-210. “La historia de las relaciones entre Scholem y Rosenzweig es la de un desencuentro fundamental. A pesar de la estima que estos dos hombres se tenían mutuamente, sus concepciones del judaísmo y las opciones personales que de ellas se derivaban eran demasiado divergentes, y sus personalidades demasiado enteras como para que pudieran llegar a un acuerdo [...]. Scholem resume perfectamente este desacuerdo ideológico cuando escribe en su autobiografía: ‘Nuestras opciones tomaban direcciones absolutamente opuestas. Él trataba de reformar o revolucionar [...] el judaísmo alemán desde



mesiánica en el ritual y el estudio, retirado de las luchas comunes de los pueblos, de los esfuerzos por alcanzar formas de organización social más felices, escandalizaba a Scholem, quien había puesto su intento y su esperanza en la construcción de un estado para el pueblo judío, el estado de Israel. Si, como podía colegirse de la propuesta de Rosenzweig, la felicidad que cabía esperar de nuestros empeños debía entenderse dentro del marco estricto de la repetición, no habría nada nuevo que esperar del paso de las generaciones. La historia mostraba ser un campo baldío. Así, el costo de sostener una posición ética metahistórica resultaba demasiado alto; la rica noción de lo mesiánico en la tradición judía perdía todo el filo de su dinamismo histórico y se convertía en una pura piedad.<sup>13</sup> Dice Scholem: “Es indudable que al plantear la doctrina de la anticipación mesiánica en la vida judía —concepto tan fascinante como problemático— Rosenzweig toma una posición decididamente hostil contra la única ventana abierta en la casa demasiado bien ordenada del judaísmo”.<sup>14</sup>

Con todo, más que una defensa de la historia como tal —y ciertamente de la idea de la historia como progreso—, Scholem quiere rescatar los elementos apocalípticos de dicha tradición, aquellos que permiten romper la repetición (del ciclo ritual, pero también de las violencias reiteradas de la historia) en favor de lo inesperado, de lo absolutamente nuevo y esperanzado, de lo salvífico imprevisible. Posteriormente, y acaso a raíz de las discusiones con sus críticos, Rosenzweig matiza su postura y reconoce que la idea de un punto de vista metahistórico no supone la radical exclusión de un pueblo —de cualquier pueblo— de la participación en los acontecimientos de su propia historia y la de los demás, sino que ha de

---

el interior. En cuanto a mí, ya no tenía esperanza en esa amalgama conocida con el nombre de *Deutschjudentum* (judeidad alemana) y no esperaba más renovación del judaísmo que su renacimiento en Israel’. En realidad, Rosenzweig reprochaba a Scholem que pensara que el judaísmo de la diáspora estuviera ‘clínicamente muerto’ y que sólo allá recuperaría la vida. A sus ojos, el sionismo, como ‘forma laica del mesianismo’ podía privar al judaísmo de su identidad religiosa tratando de ‘normalizarlo’ a cualquier precio”.

13 *Ibid.*, p. 195. “Scholem, que tenía una profunda admiración por *La estrella de la redención* (‘es raro ver una estrella de tanta grandeza aparecer en el horizonte’, había escrito en 1931), considera, no obstante, que la idea de una anticipación simbólica de la Redención priva al mesianismo judío de su dinamismo histórico, reduciéndolo a una pura piedad”.

14 Gershom Scholem, *The Messianic Idea in Judaism*, Nueva York, Schocken Books, 1971, p. 323.

entenderse como “una idea reguladora, la del límite impuesto a cualquier política”. Desde ese momento, escribe Moses, Rosenzweig entenderá la vocación religiosa del pueblo judío “no como una ausencia de la historia, sino como una distancia respecto a ella, no como una negación de lo político, sino como una crítica de lo político. Su papel no consistirá en ponerse al servicio de la historia, sino, por el contrario, en someterlo, en cada uno de sus momentos, a un juicio de carácter ético”.<sup>15</sup>

El hecho de que fuera el judaísmo, el pueblo judío, el que habitara característicamente ese lugar metahistórico, se debía, ante todo, al lugar relegado y extranjero al que había sido arrinconado durante siglos en las naciones europeas donde vivía. Más allá de esta circunstancia, sin embargo, lo definitivo es que dicha posición de desventaja o marginación histórica permitía articular, como también señala Levinas, el punto de vista de todos los marginados, excluidos y victimizados por la historia de los poderes dominantes. El punto de vista metahistórico que entrevé Rosenzweig es el que permite hablar en nombre del sufrimiento de las víctimas; el que le permite oponer a la historia como historia de los vencedores, el llanto, el reclamo y la resistencia de lo que deja a su paso; de oponer al devenir de la historia una resistencia anclada en la razón ética e imposible de ignorar.

### **Benjamin y las *Tesis sobre la historia*: la memoria como redención**

Tal vez sea Walter Benjamin, sin embargo, quien fija de manera permanente la crítica al devenir de la historia como progreso. El progreso toma la forma de un vendaval que va dejando ruina sobre ruina mientras un ángel mira hacia atrás atónito e impotente. Es la imagen del Ángel de la historia que este autor inmortalizó. Benjamin, sin duda, sigue en esto a Rosenzweig; también él manifiesta su rechazo a la idea de la historia como camino del progreso. “Nada hay más parecido que la humanidad de todos los tiempos”, dice. La tesis número IX de las *Tesis sobre la historia* resulta más que elocuente:

---

<sup>15</sup> Stéphane Mosès, *op. cit.*, pp. 59-60.

Hay un cuadro de Klee que se titula *Angelus Novus*. Se ve en él un ángel, al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su rostro está vuelto hacia el pasado. En lo que para *nosotros* aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. *Este* huracán es lo que nosotros llamamos progreso.<sup>16</sup>

El ángel de la historia contempla las ruinas que el progreso va dejando a su paso. Quisiera detenerse y recomponer la destrucción que ha presenciado. Quisiera despertar a los muertos, volver a empezar, o al menos hacerles justicia, redimirlos. Redimir a las víctimas, ¿de qué? ¿del sufrimiento? Al menos del olvido, de la insignificancia: restituir el valor de su causa perdida, de su pasión o entrega, de su amor fallido. Intentaría impedir que la significación de su destello fuera absorbida o negada por el remolino de la historia triunfante; devolverle a dicha historia la densidad de aquellas vidas desconocidas o relegadas. “El cronista —dice Benjamin— que hace la relación de los acontecimientos sin distinguir entre los grandes y los pequeños, responde con ello a la verdad de que nada de lo que tuvo lugar alguna vez debe darse por perdido para la historia”.<sup>17</sup> La Historia es narrada siempre desde el lugar de los vence-

<sup>16</sup> Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, trad. de Bolívar Echeverría, México, Contrahistorias, La otra mirada de Clío, 2005, p. 23. La misma idea puede encontrarse en el fragmento XIII: “La idea de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la representación de su movimiento como un avanzar por un tiempo homogéneo y vacío. La crítica de esta representación del movimiento histórico debe constituir el fundamento de la crítica de la idea de progreso en general” (2005: 26-27).

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 18. Tesis III. Cito el fragmento in extenso: “El cronista que hace la relación de los acontecimientos sin distinguir entre los grandes y los pequeños responde con ello a la verdad de que nada de lo que tuvo lugar alguna vez deba darse por perdido para la historia. Aunque, por supuesto, sólo a la humanidad redimida le concierne enteramente su pasado. Lo que quiere decir: sólo a la humanidad redimida se le ha vuelto citable su pasado en cada uno de sus mo-

dores: haría falta “cepillar la historia a contrapelo” (Tesis VII), mirar desde el lugar de los oprimidos del pasado, permitir que brille la conjunción de significados en el que el flujo uniforme de los acontecimientos se detiene; el *Jetztzeit* o “tiempo del ahora” es el punto de síntesis, momento en que la memoria articula un nuevo sentido.

El tiempo del ahora condensa momentos distantes en la historia y alcanza a iluminar los hechos desde la perspectiva de sus olvidados; las opresiones de hoy echan luz sobre las opresiones de ayer y fijan una especie de constelación que de pronto fulgura en su verdad. Cada una de estas constelaciones constituye una oportunidad revolucionaria, según Benjamin, irrupción del pasado en el presente, memoria involuntaria, retorno de un recuerdo punzante “tal como aparece en el momento de peligro”. Ese tiempo del ahora, relámpago de luz, hace saltar el *continuum* de la historia, hace estallar la noción de historia como encadenamiento de hechos, y se hace testigo de la oportunidad revolucionaria que se abre allí para redimir a los muertos en el presente. Esa posibilidad de comprensión instantánea y radiante es la que resulta accesible a las clases revolucionarias en el instante de su acción. “Articular históricamente el pasado no significa conocerlo tal como verdaderamente fue. Significa apoderarse de un recuerdo tal como éste relumbra en un momento de peligro” (Tesis VI).

En la medida en que la historia es vista como texto, y el historiador como buscador de perlas en los fondos perdidos de la significación, la acción revolucionaria se construye sobre todo como memoria. “El método histórico —dice Benjamin— es un método filológico cuyo motivo es el libro de la vida”. En este sentido la redención, momento de felicidad y de justicia esperada, no se dirige hacia el futuro abierto sino que interrumpe su paso devastador. Se vuelve, como el ángel de la historia hacia el pasado, y rescata, en medio de las ruinas, las chispas de significado en las vidas de los que ya no están para ser restituidas en su verdad y su hermosura. La redención, pues, no consiste en el momento de justicia y bienaventuranza al final de los tiempos, sino en resistir, en desacelerar el vendaval de la catástrofe para sacar entre las ruinas los fragmentos y recuerdos a partir de los cuales las generaciones de

---

mentos. Cada uno de sus instantes vividos se convierte en un punto en la orden del día, día éste, que es, precisamente, el día del Juicio Final”.

hoy se encuentran con sus antepasados.<sup>18</sup> “Éramos esperados en la tierra”, porque cada nueva generación ha sido investida de una “débil fuerza mesiánica” (Tesis II), de una misión redentora ineludible respecto a los que vinieron antes, respecto a los muertos o los antepasados cuyas opresiones o fracasos nos han sido entregados para su salvación: las faltas o privaciones de nuestros antepasados constituyen la llaga y la tarea de nuestro tiempo; recuperarlas o redimirlas de su fracaso y de su olvido desata los nudos de nuestra propia historia. “Solidaridad con los hermanos muertos más que con los hermanos por venir”; es éste, dice Benjamin, el verdadero y más poderoso nervio de la acción revolucionaria (Tesis XII). Por eso la redención no ocurre al final de la historia, sino a través de los recuerdos fecundos: rememoración, actividad que rescata de la sucesión homogénea, de la narración historiográfica, la densidad de las vidas que yacen silenciadas; aquella que cristaliza, en una constelación de memoria y de sentido, los ultrajes del pasado que aun claman la justicia de la mirada. La tarea de la salvación o de la redención consistiría en ofrecer el recuerdo, la perla hallada de aquel pasado, a la justicia presente. Resistencia ante el descuido prepotente de los vencedores.

Pero también la redención se refiere a la posibilidad misma de suspender el orden ineludible de la catástrofe para aguardar el momento por donde “a cada instante puede entrar el Mesías” (Tesis Ap. B). El Mesías vendría de manera inesperada por la puerta de cualquier instante, para desatar, para deshacer el daño que los seres humanos se infligen entre sí, y revertir el curso de los acontecimientos. La historia no puede ir hacia su perdición. En el momento menos esperado ocurrirá lo inesperado; el momento en que las cosas vuelvan sobre sus pasos y cumplan su vocación más dichosa. La redención quiere transformar el pasado a través de esos actos de justicia que constituyen el legado de los herederos. A causa de su amor o solidaridad con los antepasados, las nuevas generaciones buscan deshacer la inevitabilidad de aquel pasado, mostrar las riquezas o posibilidades que ofrecía; cambiar el pasado es hacer incompleto el fracaso de esas generaciones idas, salvarlos del juicio de la historia que los condenó, a través de una transfiguración y reinterpretación de su destino. Así, rememorar es una forma de la acción, por-

---

<sup>18</sup> Vale la pena recordar que Benjamin era un gran coleccionista: los objetos más inverosímiles de un pasado cercano o remoto establecían el puente hacia las posibilidades liberadoras del presente.

que actualiza el pasado en el presente. También el presente aparece como tiempo liberado al entrar en conjunción con el pasado que acude a dicha redención. La débil fuerza mesiánica, adjudicada a cada nueva generación hace entonces brillar en el presente chispas de un tiempo redimido. Chispas, siempre chispas.

Ciertamente no hay mucho en esa noción benjaminiana de redención —e incluso de momento revolucionario— que se asemeje a la idea de un avance victorioso del Espíritu hacia su cumplimiento. Mesianismo judío y utopismo occidental, dice Bolívar Echeverría.<sup>19</sup> Si el materialismo histórico descansaba más bien en el utopismo occidental (el mundo como forma inadecuada de su mejor posibilidad), Benjamin “quiere sacar de su escondrijo” al “enano teológico” y atestiguar o aseverar que la historia está en busca de su “razón de ser”, de su más alto sentido. Pero no es ésta una relojería maquina —simbolizada en el autómeta

---

<sup>19</sup> Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia...*, *op. cit.*, pp. 13-14. “El utopismo occidental, en el sentido último de la palabra, consiste en una determinada manera de estar en el mundo en que vivimos; de vivirlo como un mundo en que normal o efectivamente es imperfecto, incompleto, ‘inauténtico’, pero que tiene en sí mismo, coexistente con él, una versión suya, perfecta, acabada o auténtica; una versión, además, que debería estar siempre en el lugar o la dimensión de lo real, pero que no está allí, que no tiene lugar más que en aquellos momentos en el que el ser humano merece su status ontológico excepcional, es decir que está a la altura de su destino. Este mundo perfecto que está allí como posibilidad del mundo actual, y que es coextensivo a él, constituye el fundamento de una crítica espontánea de lo establecido; es, en cierta medida, una especie de exigencia objetiva que le pide transformarse radicalmente o quitarse del lugar de lo realmente existente para ponerse él allí. La percepción el mundo como esencialmente perfectible es propia del utopismo occidental.

Algo similar a esto, pero en un registro mítico completamente diferente encontramos también en el espíritu mesiánico. De estirpe oriental, capaz de percibir una lucha permanente entre el bien y el mal como determinante del ser de lo real, mira en la vida humana, lo mismo en la pequeña de todos los días como en la vida grande de los pueblos, una victoria parcial del mal sobre el bien. Culpable de haber roto el equilibrio perfecto del ser por el pecado original de existir a su manera, el ser humano tiene prohibido el acceso al disfrute del mundo en su plenitud o autenticidad; por ello en principio, el sentido de la marcha histórica es desastroso. En la historia, que se muestra dominada por el mal, vislumbra sin embargo la posibilidad de que aparezca algún día el momento de la redención, del acto o del sacrificio mesiánico capaz de integrar el mal humano en el bien universal, revertir ese sentido desastroso de la historia y (re)abrir las puertas del paraíso para el ser humano. En el planteamiento de la posibilidad de un momento mesiánico de inflexión en el decurso de la creación, encontramos también, aunque de otra manera que en la tradición occidental, la percepción de que la realidad dada posee en sí misma la potencia de ser una realidad diferente, radicalmente mejor que la efectiva o establecida



de la Tesis I—, no un sentido inherente o teleológico, sino uno en el que algunos actos son “capaces de revertir el sentido desastroso de la historia y de (re) abrir las puertas del paraíso para el ser humano”. La felicidad está siempre en el horizonte de la reflexión de Benjamin, señala con agudeza Susan Handelman, y ciertamente es éste el núcleo de la espera mesiánica, de la redención. No se refiere la autora, como es evidente, a aquel concepto de felicidad degradada que usaba Kant al referirse a ella como “la satisfacción de todas nuestras apetencias”. Se refiere a que cada uno de los actos o acontecimientos del mundo cumpla, sea por la agencia humana o por determinación divina, la potencia de amor y de bondad que lleva consigo; que dichos actos sostengan, al manifestarse, las condiciones de posibilidad de la confianza, de la bondad, el agradecimiento y la alegría, que abren la existencia a una especie de retorno al Paraíso.

Si bien la crítica de Benjamin a la idea de progreso no deja lugar a dudas, su noción de la memoria como lugar de redención es compleja y está sujeta a múltiples acercamientos: si unos ponen el énfasis sobre los fragmentos que permiten recobrar el significado de unas vidas enterradas bajo los escombros de un pasado sometido, otras destacan la débil fuerza mesiánica con la que los vivos destraban —transforman— dicho pasado volviendo sus fracasos incompletos: la memoria, y a veces, la acción ligada a ella en el presente, logra rescatar dicho pasado, hacerle justicia a aquellos muertos y salvarlos de sus propias derrotas. Otra más quiere encender la chispa de la acción a partir del relámpago en la que dos momentos alejados en el tiempo, dos experiencias de opresión se funden para clamar: “el pasado pudo haber sido distinto. Y aún ahora puede serlo”. Lo cierto es que el movimiento de la redención, siempre vinculado a la justicia, se cumple en asociación con el pasado más que en complicidad con lo que vendrá (los que vendrán) después.

### **La capacidad para la acción, el poder de la promesa y el concepto de nacimiento en Hannah Arendt**

Como se ve, la noción de lo mesiánico en estos autores dista mucho de tener una raíz dogmática. En cada uno de ellos lo mesiánico apunta a un horizonte de cumplimiento ético y la redención a la posibilidad (siempre pospuesta, y al mismo tiempo siempre actual) de ver cumplida, en los actos del presente, la vocación



moral que le imprime forma a eso que llamamos nuestra humanidad. La disquisición en torno a lo mesiánico nos refiere a la pregunta por el sentido de la aventura humana, a la interrogación por el objeto de nuestros afanes y a la medida de su valor.

En Benjamin, el concepto de redención busca escapar al progreso y a la idea de una historia lineal por medio del recurso a la memoria y a la solidaridad con los muertos. Y aunque el *Jetztzeit*, tiempo del ahora, no excluye, sino que por el contrario implica la acción política —su elemento de lucha y de transformación—, la insistencia con la que Benjamin mira hacia el pasado parece dejar en segundo término el otro polo del movimiento mesiánico: el polo que recobra la promesa de un mundo por venir. En este sentido, en el talante general de su discurso, en su apelación a la memoria y su rechazo de la historia, Benjamin parece dar la espalda a las posibilidades que dicho porvenir trae consigo. Salir del círculo de las repeticiones por la vía de la memoria; ése es el aire de esperanza que hace vibrar su reflexión. Pero la redención no llega y el mañana está vacío. El porvenir se asimila al pasado, se vuelve retrospectivo.

Así, en tanto que Benjamin sigue, a su manera, el camino abierto por Rosenzweig, la tradición parece reclamar para sí el viento fresco del mañana. Hannah Arendt, entre los filósofos del siglo xx, ha hecho de la idea de la promesa, de la noción de nacimiento, un elemento central de su discurso. Si la memoria es constitutiva del pensamiento que concibe la redención como recuperación y transformación del pasado, Arendt se ubica en el lugar de la acción, fuente de los inicios, como punto de mira. “Actuar, dice, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar (como indica la palabra griega *archein*, ‘comenzar’, ‘conducir’ y finalmente ‘gobernar’), poner algo en movimiento (que es el significado original del *agere* latino)”.<sup>20</sup> La acción consistiría en esa capacidad humana de introducir en la historia algo no previsto o contenido en su lógica, en romper justamente su automatismo, su calidad de repetición ineluctable.

La facultad de la acción es la que [...] interrumpe el inexorable curso automático de la vida cotidiana, que a su vez, como vimos, interfería e interrumpía el ciclo del proceso de la vida biológica. El lapso de vida del hombre en su carrera hacia

---

<sup>20</sup> Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2005, p. 207.

la muerte llevaría inevitablemente a todo lo humano a la ruina y destrucción si no fuera por la facultad de interrumpirla y comenzar algo nuevo, facultad que es inherente a la acción a manera de recordatorio siempre presente de que los hombres, aunque han de morir, no han nacido para eso, sino para comenzar.<sup>21</sup>

La actividad del ser humano, entendida como la palabra o el acto que se ofrece a la luz pública, da cuenta de la permanente innovación que caracteriza los asuntos humanos; pero es también, y por ello mismo, impredecible e incierta en sus consecuencias. La acción (que Arendt opone a la labor y a la fabricación) hace que la historia escape al orden de lo previsible y a la repetición circular del tiempo que define los procesos naturales. Esta capacidad de actuar, diferente de la labor que reproduce las condiciones de la vida, tanto como del fabricar los instrumentos que la hacen más cómoda o más hermosa, consiste en influir o afectar las condiciones de nuestro entorno en tanto relaciones con otros seres humanos. Actuar no es fabricar, incluso si estas fabricaciones son obras de arte; actuar es colaborar con nuestros semejantes en las decisiones que afectan nuestra vida en común. Las consecuencias de nuestros actos, sin embargo, efectos que se suceden en cadena o en círculos concéntricos, resultan de suyo incontrollables e ilimitados, pues nadie puede prever la deriva de los efectos de sus obras o palabras, sean éstas benéficas o infaustas. En esa capacidad de actuar veía la filosofía antigua y particularmente Aristóteles lo propiamente humano, pues en la acción se pone de manifiesto lo específico de cada ser; la acción constituye el lugar donde se manifiesta esa especificidad absoluta de cada individuo, la que lo hace diferente de todos los seres que ha habido y de todos los que vendrán.<sup>22</sup>

Nuestros actos son inciertos porque no podemos controlar la infinita reverberancia de sus efectos, y con esta incertidumbre nos vemos obligados a vivir. Frente a dicho desconcierto, la capacidad para el perdón (que no abordaré aquí) y la capacidad humana para hacer promesas se erigen como límites parciales a la

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 264.

<sup>22</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 236. En relación con la distinción entre actuar y hacer: “La única buena cualidad de los dones realmente grandes es que las personas que los tienen siguen siendo superiores a lo que han hecho, al menos mientras está viva la fuente de la creatividad; porque esta fuente surge de *quien* son y permanece al margen del verdadero proceso de trabajo, así como independiente de *lo que* realice”.

imprevisibilidad absoluta de tales consecuencias. Gracias a la promesa, los seres humanos logran construir una red al mismo tiempo precaria e inquebrantable de previsión y de expectativas que permite “disponer del futuro como si fuera el presente”, dice Arendt. La promesa permite prolongar el presente en el futuro y crear islas de confianza fundadas en la buena voluntad; la promesa y el perdón, basados ambos en la buena fe, se constituyen así en la única posibilidad de limitar la imposible confusión de todo intercambio humano: “En la medida en que la moralidad es más que la suma total de mores, de costumbres y modelos de conducta solidificados a lo largo de la tradición y válidos en el terreno de los acuerdos [...] no tiene, al menos políticamente, más soporte que la buena voluntad para oponerse a los enormes riesgos de la acción mediante la aptitud de perdonar y ser perdonado, de hacer promesas y mantenerlas”.<sup>23</sup>

Pero no se trata solamente —y aquí podríamos expandir o dilatar la idea—, no se trataría tan sólo de controlar la incertidumbre inherente a todo acto, de proteger las relaciones sociales de la imposibilidad de prever sus consecuencias: la promesa como lugar privilegiado de la buena fe constituye la condición para establecer dichos vínculos sociales, para trazar esos puentes inmateriales que hacen posible el conjunto de las relaciones. La promesa, la expectativa de que la palabra entregada sea palabra verdadera, de que aquel que ha empeñado su palabra la sostenga con sus actos, instituye la confianza que le sirve de sostén al lenguaje, red de promesas y de confianza sin la cual la comunicación se haría imposible. En este sentido puede decirse que el lenguaje ocurre ya como promesa, puente tendido y sostenido sobre la confianza; y que es dicha confianza la que anuda nuestra expectativa de futuro, de ese mañana vivido como apertura y nuevo comienzo.

Gracias a la promesa, los seres humanos pueden romper el ciclo de la repetición e iniciar algo, actuar con miras a un futuro. Por eso no han nacido sólo para morir, sino para comenzar, insiste Hannah Arendt, para introducir nuevos comienzos; gracias a la capacidad de acción del ser humano es posible que lo infinitamente improbable suceda: en la medida en que es capaz de suspender lo ineluctable, la acción como tal (la capacidad de introducir algo inesperado, de poner en movimiento algo nuevo) aparece como un milagro.

---

<sup>23</sup> *Idem.*

En la propia naturaleza del comienzo radica que se inicie algo nuevo que no puede esperarse de cualquier cosa que haya ocurrido antes. Este carácter de lo pasmoso inesperado es inherente a todos los comienzos y a todos los orígenes... Lo nuevo siempre se da en oposición a las abrumadoras desigualdades de las leyes estadísticas y de su probabilidad, que para todos los fines prácticos y cotidianos son certeza; por lo tanto, lo nuevo siempre aparece en forma de milagro.<sup>24</sup>

El milagro que introduce la acción —o la acción como posibilidad de lo milagroso— ocurre, según este pensamiento, por el fenómeno de la natalidad. Gracias a la natalidad se renueva el mundo, gracias a la natalidad el mundo se conforma como inacabamiento y esperanza. El recién nacido, recién llegado, traerá, gracias a su capacidad de acción, la aventura y la expectativa de lo inesperado, de lo extraordinario. No sólo la memoria rige las posibilidades de la redención (entendida como fidelidad y capacidad para reparar); el nacimiento, el milagro de la natalidad, hace que el mundo aparezca como espacio de posibilidades siempre inexploradas, de gestos y de acciones potencialmente redentoras. “El nacimiento de nuevos hombres y un nuevo comienzo es la acción que son capaces de emprender los humanos por el hecho de haber nacido”. La natalidad trae al mundo fe y esperanza, “características esenciales de la existencia humana que la antigüedad griega ignoró por completo” dice Arendt.<sup>25</sup> Frente a la necesidad de la memoria se abre entonces la expectativa del mañana, del porvenir. La noción de natalidad no introduce una idea de progreso lineal ni mucho menos predeterminado, sino

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 207.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 265. La cita completa dice así: “El milagro que salva el mundo, la esfera de los asuntos humanos, de su ruina normal y ‘natural’ es, en último término, el hecho de la natalidad en el que enraiza ontológicamente la facultad de la acción. Dicho con otras palabras, el nacimiento de nuevos hombres y un nuevo comienzo es la acción que son capaces de emprender los humanos por el hecho de haber nacido. Sólo la plena experiencia de esta capacidad puede conferir a los asuntos humanos fe y esperanza, dos características esenciales de la existencia humana que la antigüedad griega ignoró por completo, considerando el mantenimiento de la fe como una virtud muy poco común y no demasiado importante, y colocando la esperanza entre los males de la ilusión en la caja de Pandora. Esta fe y esperanza en el mundo encontró tal vez su más gloriosa y sucinta expresión en las pocas palabras que en los Evangelios anuncian la gran alegría: ‘Os ha nacido hoy un Salvador’ ”.

que descubre el lugar donde todo recomienza, el lugar del principio inesperado, borbollón donde se nutre nuestra capacidad de asombro, apuesta por el mundo y su bondad —o más precisamente, por el triunfo de la bondad en el mundo.

Este fondo de significados, que en la tradición de Israel es el horizonte de la redención o la salvación mesiánica, nos permite palpar el caudaloso venero que atraviesa la justicia. Como sabemos, la reflexión en torno a la justicia no se reduce a una cuestión jurídica ni sus repercusiones son solamente políticas; su sentido se gesta en una matriz teológica, pues la extensión entera de la aventura humana se ve permeada por ella. Sin duda, cada tradición espiritual y filosófica le imprime un sello distinto, pero la justicia ha sido la gran interrogante del pensamiento humano y su espolón constante. En la línea que hemos estado siguiendo, quisiéramos presentar una lectura sumaria de los “Textos mesiánicos” de Levinas, para mostrar el punto de encuentro, el punto en el que la justicia se entrevera con el impulso escatológico que la anima.

### **Levinas y los “Textos mesiánicos”**

Si Benjamin mira hacia el pasado y Arendt a la promesa del mundo por venir, Levinas, reinterpretando el ánimo de Rosenzweig quiere ver en lo mesiánico el tiempo del presente: un tiempo redimido—cumplido en su sentido plenamente humano (santo)— a través de la acción ética. Lo mesiánico en Levinas no apuntaría a la esperanza de una humanidad justa y bondadosa al final de los tiempos, sino, como hemos venido diciendo, a la eterna, reiterada necesidad de respuesta puntual en el cara a cara de cada presente. Su lectura es ética antes que política. De todas las lecturas que hace la tradición talmúdica del concepto de redención como acontecimiento, Levinas, como Rosenzweig, ha privilegiado la que se presenta como responsabilidad individual sobre la que se refiere la emancipación o liberación de las colectividades. Conviene volver a señalar en este punto —y ninguna insistencia será excesiva, me parece— que lo que aquí está puesto en juego no atañe a ninguna doctrina religiosa ni relativa a un orden que exceda esta existencia concreta en la que habitamos y debatimos junto a los demás. Lo que Levinas propone es una lectura filosófica, una lectura de los textos bíblicos que pone la ética en el centro de la estructura misma de lo humano. Los nombres del Mesías y toda

la demás alegoría por así llamarla, interesa en la medida en que su significado nos habla con la voz de nuestro presente, de lo que hoy nos incumbe respecto al ejercicio siempre renovado de entender el significado y sentido de nuestra vida al lado de los otros. La lectura que hace Levinas de la tradición no tiene una intención teológica; su medio, su atmósfera, se encuentra en todo momento (incluso en sus textos sobre religión) anclado en la filosofía.

Pero no solamente Levinas lee en los nombres del Mesías el sentido ético de la asignación humana; los mismos sabios, cuyas palabras quedaron registradas para los siglos en el Talmud, le conferían ese mismo alcance a su reflexión. Preguntar por el Mesías es preguntar por aquello que cumple las posibilidades más felices —más enaltecidas y nobles— de una condición que, si bien ancla en el ser, puede elevar la mirada al Otro. Y, por supuesto, las diferencias de opiniones no pueden sino abundar. Si es verdad que prácticamente todo lo que toca al Mesías en la tradición de Israel concierne al conjunto del pueblo en tanto unidad política (pues se refiere ante todo a la liberación de los poderes extranjeros, según la famosa escuela de Samuel), Levinas encuentra entre los nombres del Enviado, uno que no aborda al pueblo en su conjunto, sino a cada individuo en particular.

Este Mesías particular de cada persona, o digamos, este Mesías que se aproxima a cada persona en lo particular es llamado *Menajem*, “el que trae consuelo”. Cada uno de los nombres representa, por supuesto, un aspecto, una de las distintas caras con las que aparece su poder salvador: salvador del sufrimiento, del abuso, la crueldad o la injusticia; de todo aquello que impide elevar nuestros actos y nuestros vínculos cotidianos a la alegría y al florecimiento de su virtud. Porque esa alegría no es vista como satisfacción propia, sino como aquello que establece las condiciones para que el mundo compartido pueda vivirse y celebrarse como bienaventuranza. Mucho, demasiado, hay de doloroso e insufrible en el acontecer del mundo; la historia misma parece una larga cadena de guerras y desastres. Pero cada momento, cada segundo, esconde la puerta por donde puede entrar el Mesías, cada segundo trae la posibilidad de su propia redención: irrupción de aquello que hace estallar el momento de aflicción para liberar las posibilidades de júbilo que encierra.

Esta alegoría sólo puede comprenderse en términos del gesto puntual —sea éste acostumbrado o heroico— que atañe a un individuo o individuos concretos; al gesto con el que un ser humano específico acude al llamado que se lo apela

directamente. Más que una redención general y única (última), el instante por donde entra el Mesías evoca el acontecimiento feliz (acaso literalmente salvador) en la vida pequeña y específica de un ser humano concreto. Levinas revisa las discusiones talmúdicas en torno a los nombres del Mesías para llegar a la sorprendente formulación que toma de otro gran sabio, Nachman: cada uno de nosotros es el Mesías; cada acto de responsabilidad ética, cada vez que alguien acude al llamado del otro, allí se anuncia —no, allí se presenta— el Mesías. La acción de responsabilidad individual es irrenunciable, pero es sobre todo eficaz, dice Levinas. “Las buenas acciones son eficaces. El Mesías es eso”.<sup>26</sup>

¿Será necesario recordar en este punto que el Mesías, lo mesiánico en estos textos, no se refiere a la acepción común del Mesías como un hombre (o incluso una clase social) que llevará la historia a su fin último, a su culminación? El mesianismo en Levinas se refiere “al poder para soportar el sufrimiento de los demás”, es decir, para hacerlo mío, para aliviarlo: “La verdadera luz radica en servir al universo. Se llama mesianismo. Consiste en el universalismo de servir a todos, a diferencia de comprenderlo todo en el discurso o el conocimiento”.<sup>27</sup> Como ya hemos mencionado a lo largo del trabajo, Levinas se propone, incluso en lo que se refiere a estos textos talmúdicos y su lenguaje teológico (o especialmente en ellos), descubrir los significados que apelan a la razón, que se muestran fecundos para la tarea de significar nuestro tiempo y nuestra común civilización.

Mi esfuerzo consiste siempre en extraer de este lenguaje teológico, significaciones que van dirigidas a la razón. El racionalismo del método no consiste, a Dios gracias, en reemplazar a Dios por Ser Supremo o por Naturaleza, o —como hacen ciertos jóvenes en Israel—, por Pueblo Judío o Clase Obrera. Consiste, en primer lugar, en desconfiar de cuanto en los textos estudiados puede pasar por ser una información sobre la vida de Dios, una teosofía; en ocuparse, frente a cada una de estas aparentes informaciones sobre el más allá, de lo que esas informaciones pueden significar en la vida del hombre y para su vida.<sup>28</sup>

---

26 Emmanuel Levinas, *Difícil libertad...*, *op. cit.*, p. 96.

27 Susan Handelman, *op. cit.*, pp. 334-335.

28 Emmanuel Levinas, *Cuatro lecturas...*, *op. cit.*, p. 30.



Como se ve, lo que Levinas entiende por racionalidad apunta al esfuerzo por extraer de los textos de una tradición particular, sus significados universales. ¿Qué es lo que encuentra en estos “Textos mesiánicos”, entonces?, ¿qué es lo que está por decidirse en ellos? Hay toda clase de discusiones conducidas a partir del método talmúdico, tan distinto del dialéctico griego, pero no menos arduo y preciso. Presentaremos brevemente algunas de estas discusiones.

La espera mesiánica, discutirán los sabios, felicidad anhelada, suspensión del horror y reinicio dichoso, ¿será producto de la voluntad y de las acciones de los seres humanos, o llegará al margen (o incluso en contra) de toda nuestra paradójica actividad? Esto podría reformularse en términos de si la acción moral individual y voluntaria es suficiente para que el mundo llegue a cumplir su promesa de paz y de justicia, o si es necesaria una intervención exterior, un cambio que no depende sólo de la voluntad individual para que la arbitrariedad y la opresión cedan. ¿Es suficiente la ética, la acción individual, para acercar la era mesiánica, o la política (acciones que afectan a las colectividades) es igualmente indispensable? Como se ve, la discusión en torno al significado de la era mesiánica no tiene nada que ver con otro mundo, sino que se juega enteramente en lo que nos importa en éste: atañe a la política, a la moralidad y a la tarea que asume el ser humano como propia.

Aunque cada uno de los rabinos que discuten en el Talmud (siempre se menciona su nombre) expone distintas facetas del problema en cuestión, las dos escuelas principales en las consideraciones y decisiones que los ocupan están representadas por Samuel y Yohannan, o por Samuel y Rav como interlocutores y contendientes principales. En relación con qué haya de entenderse por era mesiánica, Yohannan distingue entre la era mesiánica misma y el mundo por venir, y se representa a este último como un estado donde las necesidades básicas han dejado de ser un problema, donde los seres humanos viven en armonía y paz social. Samuel, por su lado, insiste en que la única diferencia entre nuestro tiempo y la era mesiánica será la liberación que le traerá al pueblo (a Israel) de los poderes extranjeros. La única diferencia será política en lo que ésta tiene de opresión flagrante. Y acaso económica en lo que las relaciones económicas de dominación conllevan de despojo y opresión. Pero la responsabilidad que nos obliga al otro en tanto pobre, en tanto ser vulnerable o fracturado, estará presente eternamente. Levinas cita el texto talmúdico donde aparece la clara diferencia de visión:

Rabí Chiya ben Abba, en nombre de Rabí Yohanan, sostiene en primer término una tesis judía clásica (no siempre del todo familiar a los judíos) según la cual existe una diferencia entre el mundo futuro y la época mesiánica. Agrega luego que ésta, eje de articulación entre dos épocas, y no precisamente cierre de la historia, consiste en la realización de todas las profecías políticas y sociales, promesa de una humanidad aliviada y mejor. Es posible, en efecto, agrupar las promesas de los profetas en dos categorías: políticas y sociales. La injusticia y la alienación introducidas por la dimensión arbitraria de las potencias políticas en todo emprendimiento humano, habrán de desaparecer; pero la injusticia social, el dominio ejercido por parte de los ricos sobre los pobres, desaparecerán al mismo tiempo que la violencia política. La tradición talmúdica, representada por Rabí Chiya ben Abba, hablando en nombre de Rabí Yohanan, ve en los tiempos mesiánicos la realización simultánea de todas esas promesas políticas y sociales.<sup>29</sup>

Frente a lo que la escuela de Samuel observará: “Existe sobre este punto una opinión contraria, la de Samuel, quien afirma: ‘Entre este mundo y la época mesiánica, no hay más diferencia que el fin del yugo de las naciones’, de la violencia y de la opresión política”.<sup>30</sup>

De manera que ¿la era mesiánica no acabará con la injusticia?, pregunta Levinas. “Los pobres nunca desaparecerán de la tierra”, dice Samuel. Con toda seguridad un doctor del Talmud, y especialmente alguien como Samuel, no puede ignorar las imprecaciones y las promesas de los profetas respecto a la paz social y a la justicia en el mundo por venir. ¿A qué se refiere entonces? Para Levinas, la opinión de Samuel cobra todo su peso en la medida en que consideramos que dar al otro es el principio absoluto de la espiritualidad. La espiritualidad no consiste, dice este autor, en concentrarse o sanarse a uno mismo, ni en la experiencia mística de fundirse en alguna forma del Todo. Por el contrario, Dios sólo aparece y se hace presente en la forma de bondad: en la bondad con la que el ser egoísta —ser concentrado en su gozo y en su interioridad— sale de sí para dirigirse al otro que lo solicita. El llamado del otro es al mismo tiempo el llamado de Dios, el Otro,

---

<sup>29</sup> Emmanuel Levinas, *Difícil libertad*, *op. cit.*, p. 283.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 86.

principio espiritual por excelencia. El ser se hace ser espiritual, ser humano, en tanto acude al llamado de su prójimo. Y ese llamado es siempre un dar: dar bienes materiales, dar protección, dar consuelo. El otro, el prójimo, es siempre el pobre.

Por más justicia social que haya —y desde luego una parte importante de la tarea espiritual consiste en luchar con acciones (en los hechos, no sólo con buenos pensamientos o intenciones) por dicha justicia—, más allá de esa justicia está siempre el Infinito del rostro que todavía me llama, que todavía me solicita. Ninguna justicia social o política acabará con el llamado que viene del rostro, con su vulnerabilidad y su desprotección metafísica. Y es esto, interpreta Levinas, lo que está en la base de la afirmación de Samuel. La justicia social y la paz entre los pueblos remite a la dimensión pública o política de la redención, al aspecto determinante de darle a otros, de compartir con otros los dones de este mundo. Pero el infinito que mira desde la vulnerabilidad radical del rostro supone ya no solamente una redención colectiva, sino la posibilidad anhelada y siempre milagrosa de la paz —de ese testimonio de Dios— que acontece cuando un ser humano dice “heme aquí” frente a ese rostro único que lo solicita.

### *¿Para quién fue creado el universo?*

¿Para quién fue creado el mundo?, se preguntan los sabios; ¡como si hubiera sido creado para alguien! (¡como si hubiera sido creado, y no un mero accidente!, dirán otros). La cuestión nos remite nuevamente a la significación de la existencia como tal y al significado de la existencia humana, al papel o lugar del ser humano en la economía del cosmos. El texto introduce claramente tres visiones (distintas, pero no opuestas) en torno a lo que hace que la vida sea digna de alabanza, en torno a lo que exige nuestro mayor compromiso y nuestra adhesión más decidida. “Dijo Rav: ‘El mundo sólo fue creado teniendo en cuenta a David’. Y Samuel dijo: ‘Teniendo en cuenta a Moisés’. Y Rabí Yohanan dijo: ‘teniendo en cuenta al Mesías’ ”.<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> Talmud, Sanedrín 98b-99a, citado en Emmanuel Levinas, *Difícil libertad*, op. cit., pp. 312-313.

Ser para el Otro, ser para la justicia o ser para la promesa. Cada uno de estos sabios ve un matiz distinto en el significado de la creación. “El Rey David —dice Levinas—, aquí se distingue del Mesías. Es el autor de los salmos —donde la poesía se une a la plegaria, donde la plegaria se vuelca en la poesía”. Crear el mundo en consideración de David significa que el mundo ha sido creado para la alabanza y la plegaria; un mundo cuyo significado se cumple en la alegría de una humanidad que contempla con asombro la grandeza de la creación; el ser humano que se regocija de estar vivo y agradece, amoroso, la obra de Dios. ¿No es esto lo que todos los dioses han pedido siempre del ser humano? Pero Samuel dice “en consideración de Moisés”, lo cual querría decir, en este lenguaje de alusiones, en honor de la Torah, de la moralidad, de la Ley que nos eleva hacia el cuidado y el amor a nuestro prójimo; de la Torah que convierte el mundo, marcado por la violencia y la codicia, en ese lugar de consideración, de justicia y responsabilidad digno de tal alabanza. Para Samuel y para Rav, señala Levinas, el mundo alcanza su cumplimiento sin necesidad del Mesías. Sólo Rabi Yohannan siente que es necesaria la promesa de paz y justicia universal en un mundo donde ya existen la alabanza y la Ley; que todavía es necesaria la promesa de restitución y dignidad, la promesa de una dicha que emana de la justicia plena para que el mundo alcance la cabal fecundidad de su sentido. Acaso más allá de esta espera, de esta esperanza siempre pospuesta, hallemos en la afirmación de Yohanan la intuición de que la misma incompletud del universo, su mismo “estar en proceso” y en espera de redención, constituye una parte fundamental de su estructura, una parte fundamental de la alegría y razón de ser que el horizonte mesiánico es capaz de aportar a las criaturas.

### *El mesianismo como horizonte*

La pregunta por el mesianismo constituye, entonces, en el pensamiento de raíz bíblica y talmúdica, la pregunta por la dignidad y el valor de la vida humana. En el universo levinasiano (o al menos en la lectura que hace este autor del legado talmúdico), la justicia puntual, la capacidad de respuesta al sufrimiento o al llamado de mi prójimo anudaría el lenguaje y se postularía como anclaje radical de la ética. Así, la pregunta en torno a la destinación del ser humano en su con-

junto se revela como la interrogante medular para el pensamiento. La polémica acerca del Mesías —de cuál sea su sentido, cuál su nombre, su naturaleza, el lugar o la condición de su llegada— presenta y desarrolla esta meditación. Pero se trata en todo momento de una perplejidad, no de una dogmática. Poco guarda el anhelo mesiánico en su carácter de inquietud y pregunta acuciante, con la idea de un héroe o un santo destinado a cierta tarea perfectamente determinada. En la manera en que la tradición aborda esta polémica, se esboza un lenguaje poético y simbólico ajeno, sí, al de la filosofía occidental, pero, como ya decía, no menos complejo o rico en significaciones. Estos debates medievales, por otro lado, tampoco son extraños a las inquietudes intelectuales y vitales más contemporáneas, y vuelven a hacerse oír en el lenguaje y el pensamiento de los autores que hemos revisado así como de Paul Ricoeur, Miguel Garcia-Baro, Susan Handelman, y una larga lista.

El mesianismo inaugura, nos atreveríamos a decir, un horizonte en el que el porvenir no aparece como repetición de lo ya dado, como una vuelta sobre sí misma de la eternidad, sino que intuye en el presente las potencialidades más felices de su realización. Para unos, eso es sólo pensable como acto de adhesión a la Altura, como gesto capaz de contener el anhelo feroz inscrito en lo biológico, para anteponer a su propia necesidad el beneficio de otro. Otros, en cambio, consideran que el triunfo de la bondad debe ser tenido por incondicional porque, en su opinión, dicho anhelo estructura el orden de las significaciones e intercambios humanos. El mesianismo constituiría, entonces, la apuesta categórica por el triunfo del bien, o —habría que decir mejor— por el valor sin cortapisas de la bondad y de la justicia.

Si el mesianismo de Rosenzweig, si la noción de anticipación mesiánica encuentra que la ética y el ritual son suficientes para justificar la existencia, Benjamin pone su esperanza en la irrupción externa y trascendente que vuelve el infame desorden de la historia sobre sus pies. Sólo una intervención extraordinaria podría lograr que lo que sigue un curso normal hacia su ruina detenga su carrera y encuentre el camino de la salvación, el camino a través del cual la vida vuelve a constituirse como orden de sentido. Difícilmente será posible esperar una desmesura de tal magnitud en el discurrir de los pueblos o de la humanidad entera, es cierto; pero no es imposible —y ni siquiera improbable— esperar un advenimiento salvífico cuando se refiere a los hitos y momentos de una vida indi-

vidual. Benjamin quiere apostar a esta posibilidad, interrupción de la adversidad o de la fatalidad; acontecimiento o presencia que llega como fuerza de rescate, esperanza que trae el aroma de un instante redimido. Frente a la visión griega donde, como recordaba Arendt, la esperanza no es sino uno de los males de la ilusión en la medida en que el ser humano está sometido al curso inevitable de los acontecimientos, el pensamiento de raíz bíblica y talmúdica apuesta denodadamente por la dichosa posibilidad de la justicia y el amor.

En este sentido el horizonte mesiánico corre simultáneamente por dos vías: una que abre una ventana hacia el futuro, hacia el porvenir (en la forma de una humanidad que ha superado la destructividad de los conflictos políticos y sociales), y otra como promesa de un mundo donde el otro es permanentemente el hermano a quien me debo, el prójimo de quien soy guardián: meta y felicidad prometida dentro la historia y, al mismo tiempo, principio eternamente renovado de la responsabilidad. La redención mesiánica habría que entenderla entonces, simultáneamente, como advenimiento de una liberación imprevisible bajo las condiciones que nos someten, y como la condición misma de una humanidad que se cumple como respuesta a ese otro ser humano cuyo rostro le conmina a la bondad. Ser-para-el-otro, ser-para-la-justicia y ser-para-la-promesa serían, así, vocaciones apenas diferenciadas; matices en las formas de concebir el alcance de esa misma voluntad ética que se realiza como cuidado y amor hacia los demás.

### *Utopismo y mesianismo*

Como vemos, la significación de lo mesiánico es todo menos homogéneo. En la medida en que traza una imagen del sentido del tiempo y esboza el fin último de la existencia, su reverberación alcanza los rincones más inesperados, ciertamente. La literatura rabínica, sin embargo, no le dedica demasiado tiempo. Gershom Scholem, en el siglo xx, es acaso quien ha traído el tema del mesianismo a la atención del pensamiento. Si lo mesiánico había sido absorbido por la dogmática cristiana, secularizada después en la figura del redentor político, Scholem decide inquirir sobre su historia para mostrar las visiones aun contradictorias que están en la base de su contextura. Su mérito consiste, sin duda, en fracturar el concepto

endurecido de la figura mesiánica para convertirla en flujo de nuevos significados. Tal vez convenga, aunque sea brevemente, recuperar las líneas generales de este recorrido.

Si bien el mesianismo se comprende primeramente como superación de los conflictos políticos, fin de la opresión y tiempo de justicia social, habría que decir que el aliento profético de Amós e Isaías guarda cierta afinidad —o al menos se cruza— con lo que en el pensamiento occidental cristaliza en la forma de utopismo. La aptitud para la perfectibilidad del mundo actual en el pensamiento utópico, distinto, según Bolívar Echeverría, de la lucha entre el bien y el mal del mesianismo, se toca en el horizonte con el triunfo del bien sobre el mal al final de los tiempos.<sup>32</sup> (Me pregunto si el énfasis en esta lucha entre el bien y el mal que plantea Echeverría como eje de la noción de mesianismo no sobrevalora cierto elemento gnóstico que si bien por momentos penetra en el judaísmo, constituye, al mismo tiempo, su más permanente adversario).

Por otro lado, hemos visto la prolongada discusión entre los Doctores del Talmud respecto al papel que puede tener la actuación humana (las obras buenas) en la llegada del Mesías. Así, no es ajena al pensamiento de Israel la idea de que el ser humano incide con sus obras sobre la posibilidad de que el decurso de la historia se encamine a su destino esperado. La historia no sería entonces un puro automatismo ni una pura catástrofe; entrañaría un significado: el significado del estatuto ontológico excepcional del ser humano, capaz de erguirse sobre sus pies y de responder a la Altura.<sup>33</sup> Comportarse como Dios manda consiste, según la fórmula lexicalizada, en convertirse propiamente en un hombre, es decir, en un hombre justo.<sup>34</sup> Y será gracias a que el ser humano se comprometa

<sup>32</sup> Stéphan Mosès, *op. cit.*, pp. 13-14.

<sup>33</sup> Esta elección, quisiera repetirlo, no autoriza al ser humano a la destrucción de las demás criaturas y del medio ambiente, como es costumbre decir ahora. Por el contrario, su estatus excepcional apunta a que es el único, entre todos los otros seres, que está obligado a rendir cuentas; que sólo él es responsable de sus actos ante Dios y ante los demás seres humanos. Sólo él tiene que responder por sus actos de crueldad o devastación, sólo a él se le exige una conducta ética.

<sup>34</sup> Es particularmente significativo que en idish (lengua derivada del alemán que hablaban los judíos de la diáspora europea) la palabra *mensch*, hombre, tenga al mismo tiempo el sentido de ser humano digno, noble, correcto, justo. Ser un *mensch* es ser un hombre cabal, es ser cabalmente humano.



en su corazón y en sus actos con la justicia, que algún día advendrá, por fin, ese mundo prometido.

En este inciso final quisiera presentar una última discusión respecto a la noción de lo mesiánico, es decir, respecto a la manera de comprender, entre estas distintas lecturas e interpretaciones, la tarea reservada a la actuación humana; una última discusión (no del todo distinta, por cierto) en torno a la pregunta por el destino de las ambiciones, arrosos y anhelos en los que nos empeñamos colectiva e individualmente.

### **Los vericuetos de la tradición: elementos apocalípticos, restaurativos y utópicos en la noción de mesianismo**

En lo que constituye probablemente el estudio más exhaustivo sobre el fenómeno de lo mesiánico en el judaísmo, *The Messianic Idea in Judaism*,<sup>35</sup> Gershom Scholem señala algunas disputas afines a las señaladas por Levinas, y añade otras que ponen en juego nuevos significados. Este autor resalta, en primer término, los elementos apocalípticos que acompañan la llegada del Mesías. Contra la idea más o menos aceptada entre críticos y estudiosos de que el mesianismo judío superó tempranamente su momento mágico y apocalíptico, Scholem sostiene que justamente dichos elementos apocalípticos constituyen el centro de toda idea de lo mesiánico y que ninguna racionalización hecha desde dentro o desde fuera de la tradición logrará purgarlos. Scholem quiere quitarle al advenimiento mesiánico el carácter pacífico, incluso evolucionista que había tomado en la tradición judía a través de algunos de los intérpretes talmúdicos, pero sobre todo en la versión ilustrada de Hermann Cohen y de Moses Mendelssohn. Este gran estudioso del misticismo judío emprende una batalla frontal contra las interpretaciones kantianas del fenómeno mesiánico que llegan a fusionar las visiones proféticas de la llegada del Mesías con el progreso de la humanidad, en su marcha hacia la felicidad racional.

Scholem insiste, por el contrario, en los augurios apocalípticos que acompañan muchos pasajes del Juicio anunciado, y hace hincapié sobre los elementos

---

35 Gershom Scholem, *op. cit.*

simultáneamente restaurativos y utópicos (particulares e universales) que contiene: si por momentos el Mesías aparece como Enviado para devolverle a Israel su tierra e independencia política, en otros se desborda sobre la promesa de un mundo redimido por la Ley y la adhesión a la responsabilidad ética de todos los pueblos. Los elementos restaurativos y utópicos están siempre presentes en el texto, señala Scholem, aunque no en proporciones iguales. A veces uno, a veces otro tomarán precedencia; utopía y restauración se entreveran continuamente de manera que incluso las utopías más fantásticas contienen elementos restaurativos, y el proyecto restaurativo nunca se ve exento de una dimensión utópica:

Ambas tendencias están íntimamente entrelazadas y, al mismo tiempo, son de naturaleza encontrada; la idea mesiánica cristaliza tan sólo en la conjunción de ambas [...]. Nunca ha habido en el judaísmo una armonía perfecta entre la tendencia restaurativa y la utópica. A veces una de ellas aparece con máxima fuerza mientras que la otra se reduce al mínimo, pero nunca encontraremos un “caso puro” de influencia o cristalización exclusiva de alguna de ellas.<sup>36</sup>

De manera que aun si el Enviado llegara en medio de los signos y amenazas del fin del mundo, dicha conmoción desembocaría en un mundo de paz y de justicia, así como en la liberación nacional del pueblo de Israel. Frente a las lecturas rabínicas o eruditas del advenimiento mesiánico como algo tan abstracto y sujeto a la interpretación simbólica que se torna irreal, Scholem insiste en el carácter de imagen viva que toma en los textos sagrados: imágenes barrocas en algunos de ellos, llenas de detalles explosivos y nada tranquilizadores. La visión mesiánica que prevaleció en el judaísmo a través de sus sabios y doctores ignoraba, por lo general, el elemento apocalíptico y catastrófico a favor de los significados simbólicos e incluso evolucionistas que hacían depender la era mesiánica y el mundo por venir de la obediencia a los mandamientos y el comportamiento ético de Israel. Esta tendencia llega a su culminación durante el periodo ilustrado del judaísmo en las figuras de Mendelssohn y, sobre todo, de Cohen contra las que Scholem emprende su batalla. Pues este autor ve en la vida judía guiada por la *halajá*, en la práctica ritual y en la ley, tan sólo un

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, pp. 3-4.

espacio de estancamiento y encierro. Donde Rosenzweig veía la anticipación mesiánica, la antesala del mundo redimido, Scholem ve una casa demasiado bien ordenada en espera de un vendaval que la ponga en movimiento.

### *Las corrientes antiapocalípticas*

Existen dos grandes corrientes antiapocalípticas que Scholem no deja de mencionar: por un lado, la ya mencionada lectura que acercaba el mesianismo al idealismo de Hermann Cohen —lectura que se había ido imponiendo a lo largo del siglo XIX bajo la influencia del liberalismo político—. Esta tendencia conseguía adaptar el mesianismo de los profetas a los ideales de la Revolución Francesa, y expresa la idea más común y extendida del impulso mesiánico en tanto afán de una humanidad empeñada en su eterno perfeccionamiento.<sup>37</sup> Ahora bien, esta lectura del mesianismo, asimilada totalmente a los imperativos de la razón, proviene (o al menos encuentra fuertes coincidencias) con la más delirante de las visiones místicas. Así, en el polo opuesto a la tendencia ilus-

37 Cohen consideraba que el idealismo kantiano con su énfasis en la perfectibilidad humana concentraba la esencia del espíritu alemán, y llegó a pensar que la cultura alemana y la judía coincidían o incluso se fundían en sus fuentes espirituales. Tan convencido estaba de esta afinidad germano-judaica, que durante la Primera Guerra Mundial se abocó a hacer un llamado a la comunidad judía norteamericana para que apoyara a Alemania. No deja de ser una ironía atroz que su esposa muriera en los campos de exterminio algunos años después durante la Segunda Guerra. Cfr. la introducción de Reyes Mate a Hermann Cohen, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2004, p. XI: “Para la gran sorpresa de amigos y enemigos resulta que ahora, cuando Cohen habla de religión está refiriéndose al judaísmo: la esencia de la fe judía en Dios —dice Gutman refiriéndose a Cohen— consiste en la esperanza del futuro mesiánico de los profetas que él interpreta, de acuerdo con el espíritu del liberalismo moderno, como un progreso continuo hacia el reino mesiánico de la ética. Cohen integra esta idea mesiánica con su ideal de la eternidad de la ética [...]”. Comparar con la formulación que hace Kant en “Theory and practice”, *Perpetual Peace and Other Essays*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1983, p. 55: “Esta esperanza de tiempos mejores, sin la cual nunca hubiera entusiasmado al corazón humano un deseo serio de hacer algo provechoso para el bien universal, también ha ejercido siempre su influjo sobre la labor de los bienpensantes”. Cfr. también Jacques Derrida, *Acabados: seguido de Kant el judío, el alemán*, Madrid, Trotta, 2004; Jürgen Habermas, “El idealismo alemán de los filósofos judíos”, en *Israel o Atenas*, Madrid, Trotta, 2004.

trada, encontramos otra corriente antiapocalíptica proveniente de la Cábala extática de Isaac Luria.

Las interpretaciones y expectativas mesiánicas de corte apocalíptico aparecieron y se desarrollaron durante la Edad Media. De raíz mística y popular, generaban de tanto en tanto movimientos sociales alrededor de alguna figura que supuestamente encarnaba al Enviado y que, se esperaba, llevaría a Israel de regreso a la tierra prometida, tiempo que anunciaba el fin de los días. Dichas corrientes alcanzaron su culminación en el movimiento encabezado por Sabbatai Zvi en el siglo XVII, movimiento de gran fuerza y arrastre que se extendió desde Jerusalén hacia las comunidades de Yemen y Persia, de Holanda a Rusia y a Polonia. Pero en 1666, Sabatai Zevi fue llevado ante el Sultán y obligado a elegir entre sostener sus pretensiones mesiánicas y sufrir martirio, o abandonarlas y convertirse al Islam. Él eligió la apostasía y la conversión, por lo que la burbuja de esperanza que se había desatado se colapsó y el movimiento terminó con un previsible y malhadado desencanto.<sup>38</sup> Desde ese momento, dice Scholem, la discusión en torno a si la liberación había que entenderla como una forma de libertad interna o como un movimiento objetivo de liberación se volvió inevitable.

Paralelamente, la institución rabínica que estudia, reinterpreta y autoriza el cuerpo de la ley oral, ve con gran desconfianza estos brotes populares. Allí prevalecen las lecturas de corte racional que hemos venido comentando, pero que algunos, como este mismo autor, consideran sobre todo expresión de intereses conservadores y de la necesidad de mantener un control social. Efectivamente, la institucionalidad rabínica mostraba no poca inquietud frente a las previsiones calamitosas y los llamados al abandono de las prácticas rituales de estos movimientos mesiánicos, pues, en su opinión, amenazaban la unidad del pueblo y ponían en entredicho la de por sí precaria situación de las comunidades diseminadas en la diáspora. A pesar de eso, no todas las interpretaciones antiapocalípticas pueden ser acusadas de conservadoras en el mismo sentido: en el seno de la tradición mística, de la tradición de la cábala que aparece al final del siglo XIII con el *Zohar* como libro fundacional, surge el innovador y fascinante concepto de la cábala luriánica. No es éste el único desarrollo místico posterior al *Zohar*,

---

<sup>38</sup> Cfr. Gershom Scholem, *op. cit.*, pp. 58-62; 77-141.

pero sí el que alcanzó mayor influencia en los círculos eruditos tanto como entre las masas. Rabbi Isaac Luria (1534-1572) desarrolló una concepción teológica, un mito inaugural y un sistema de símbolos que aún hoy resulta tan osado como pletórico de sugerencias y sentidos.

La diáspora o *galut* es considerada, en general, la condición desdichada del pueblo judío; el *galut* representa, al menos, hasta antes de la formación del Estado de Israel, todo lo precario y desamparado de la condición de exilio del pueblo judío sometido a innumerables persecuciones y oprobios. En la cábala luriánica, sin embargo, dicha condición no se adjudica tan sólo a Israel en tanto pueblo específico, sino que simboliza la condición de toda humanidad, de una humanidad no redimida, sujeta a toda clase de opresiones y desconsoles. El universo entero está en el exilio; la presencia divina (la *Shejinah*) está en el exilio: cuando el Creador pensó en hacer el universo, tuvo primero que contraerse, esconderse o encerrarse en sí con el fin de hacer un espacio para la Creación; sin dicha retracción, sin dicho movimiento a partir del que Dios se vuelve sobre sí mismo, el universo no hubiera podido existir, pues su lugar estaría ocupado por su presencia infinita. Este movimiento hacia adentro, movimiento de autolimitación y contracción se llama *tzimtzum*. De manera paralela a su retraimiento, Dios crea los vasos, vasijas (*sefrot*) que pudieran contener la luz de su emanación creadora, vasos a través de los cuales los atributos divinos (justicia, misericordia ante todo) se manifestarían exteriormente permitiendo que lo creado tomara cuerpo y forma. La creación ocurriría por la mezcla feliz y armónica de esos atributos divinos. Esos vasos son las esferas del Árbol de la Vida por cuya mediación el universo vendría a su existencia, receptáculos gracias a los cuales la energía divina toma pie en el mundo. Pero las vasijas creadas para contener la luz divina no pudieron soportar, no pudieron sostener la fuerza de tal emanación creadora y se rompieron, de manera que la energía divina cayó en forma de chispas al abismo y se dispersó desordenadamente. Es la etapa conocida en la cábala luriánica como la ruptura de los vasos. Esta ruptura, dice Scholem, introduce un aspecto dramático en la Creación, y explica o da cuenta del exilio, del *galut*: “Desde entonces nada es perfecto. La luz divina que debió haber subsistido bajo formas específicas y en lugares asignados en el principio, se halla fuera del lugar que le corresponde porque los vasos se rompieron, y todo desvió su curso, Nada quedó a salvo de

la ruptura. Nada está en el lugar correcto; todo está por encima o por debajo, pero no donde debe estar. En otras palabras, todo ser está en el exilio”.<sup>39</sup>

Por eso la divinidad está también en el exilio. Estas chispas caídas de luz aspiran a regresar, a elevarse de nuevo a la fuente de donde provienen, pero como se encuentran atrapadas en la dureza, encadenadas a la condición del mundo donde fueron despeñadas, no pueden hacerlo por sí mismas, sino que necesitan ayuda. Así llegamos al tercer momento de esta gran épica, el momento de *tikkun*, de la reparación. Pues la ruptura puede ser reparada. Dios inició inmediatamente esta reparación y muchas chispas regresaron a su fuente. De hecho la reparación estaba casi completa cuando Adán (genérico del ser humano) pecó y el proceso que estaba en curso se detuvo (o incluso impactó sobre los vasos recién restituidos quebrándolos de nuevo). Muchas de estas chispas quedaron esparcidas y aprisionadas en las corazas del mal, en el sufrimiento y la dureza del mundo, incapaces de elevarse e irradiar su luz. Por eso Dios necesita al ser humano. El ser humano está llamado a ser colaborador de Dios en la tarea de completar la reparación de los vasos rotos (*tikkun olam*, reparación del mundo). Las chispas de luz aprisionadas no pueden lograr su liberación por sí mismas, ni Dios, que tuvo que retraerse para que la creación tuviera lugar, puede hacerlo. Sólo el ser humano, en tanto semejanza y colaborador de Dios —en tanto capaz de obedecer sus mandamientos y orientarse hacia su Altura— está llamado a hacerlo.

¿Y cómo ha de cumplir tan extraordinario destino? A través de los mandamientos y de las obras de bondad, son éstas las que permitirán la regeneración del mundo, las que sanarán el dolor y liberarán las chispas. Entonces, la luz de aquellas energías encerradas en su prisión de bajeza o sufrimiento brillarán y ofrecerán el amor que guardan en su seno. Cada una de esas chispas aprisionadas en el endurecimiento del mal ha de ser liberada por separado; no se trata de una redención única o universal. Cada acto de amor o responsabilidad dirigido a un hecho específico de sufrimiento u opresión libera una luz y devuelve su energía a la fuente del amor, a Dios de donde brotara en el principio. Por eso nadie puede terminar la tarea; nadie puede constituirse en el Mesías universal y único, sino que cada quien ha de cumplir la parte pequeña, pero irrenunciable, que le corresponde. Sólo entonces, cuando ya no sea necesario, cuando la tarea haya sido ter-

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 45.

minada por todas las generaciones que han sido y que vendrán, sólo entonces el Mesías anunciará su llegada, señal de una redención ya concluida. ¿No hay algo de esto también en la propuesta de Levinas, quien suele rechazar y huir de las imaginaciones místicas? Al liberar la luz divina de las chispas atrapadas, los mandamientos y los actos de bondad completan la figura del Creador, le restituyen su figura plena, una figura cuya perfección se encuentra ahora disminuida u opacada por la condición de exilio de todo lo existente, y que depende del ser humano para alcanzar la culminación de su brillo y su esplendor.

(La Torah y los mandamientos) son los remedios secretos cuya acción espiritual moviliza las cosas hacia su región asignada, libera la luz divina de su encarcelamiento y la eleva al nivel que le corresponde; (la Torah y los mandamientos) desprenden las chispas de la *Shejinah* del dominio de las escorias, y completan la figura del Creador al restituirla a su dimensión plena, pues actualmente se encuentra disminuida en su perfección a causa del exilio de la *Shejinah*.<sup>40</sup>

Este concepto, esta idea de la redención ya no es catastrófica ni apocalíptica. Por primera vez, dice Scholem, el mesianismo no se plantea como un tiempo o una época que interrumpe de raíz lo hasta entonces conocido; un tiempo que revierte el proceso de la historia para ponerlo al fin sobre sus pies, sino que se presenta como continuidad de lo que vino antes, de lo que generaciones previas alcanzaron, y delegan a la siguiente como copartícipes de esa tarea común. No se trata de una persona que se hace cargo de la liberación del otro u otros, sino que cada uno de los seres humanos encarna esa fuerza mesiánica en el acto de bondad y responsabilidad por el otro; cada acto de generosidad comprometida libera las chispas atrapadas del mal, la crueldad o el dolor, y ayuda a perfeccionar la creación: ayuda a que la imagen de Dios alcance su completud y la plena dimensión de su grandeza.

Estas dos maneras de entender la redención, la ilustrada y la de la cábala luriánica, reservan en el marco de la historia también un espacio para la redención. La redención ocurrirá en la historia, no contra ella, pues la historia vuelve a ser el lugar donde los seres humanos interactúan en forma colectiva, con el

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 46.



afán de vislumbrar o construir un destino común. Cada uno, cada ser humano está llamado a participar en la continua tarea del mesianismo, en la tarea colectiva de cocreación venturosa. Sólo el ser humano puede cumplir este destino, pues sólo él puede ser llamado a cuentas. Y nadie puede terminar la tarea; ésta rebasa el espectro de toda vida individual. Pero todos estamos llamados a hacer lo que nos corresponde para que el mundo sea un lugar sostenido en la fractura sensible que nos hace eco de la bondad, y en la fidelidad al llamado cabal de la justicia. Esa bondad y esa justicia gestan y sostienen el orden de un lenguaje y de un sentido (sentido precario, intermitente, siempre al filo) donde echan raíces la exaltación y el júbilo; un lenguaje en cuya estela prospera al mismo tiempo la belleza, el juego, el júbilo y el arte, y todas las actividades cotidianas que ofrecemos como afirmación incontestable de la existencia.

## ÉTICA Y MESIANISMO

¿Qué podemos esperar, entonces, de una noción de justicia que se plantea como posibilidad y como tarea la (co)creación de un mundo plenamente humano, de un mundo sostenido por la bondad inherente en la responsabilidad? ¿Es posible sostener un horizonte de comprensión en el que la justicia, en el que el ser-paralel-otro de la justicia se erige como encuentro y como diálogo, como sustento de la confianza y de la aceptación primaria de la vida? Introducir la bondad en el orden del ser, sugiere Levinas, transformar al ser en creación introduce en la exuberante vacuidad de lo existente la posibilidad de investir a los seres con una razón de ser, con un sentido. Ser sujeto al Otro; sujeto al mandamiento de justicia: en eso consiste la heteronomía planteada por Levinas, punto nodal de la discusión con Kant: frente a la autonomía de la razón, ésa que conduce a la dimensión autogestiva del ser humano, la heteronomía es siempre respuesta, respuesta a la vulnerabilidad inscrita en el rostro del prójimo, llamado a la rectitud y a la equidad, afirmación del mundo y aspiración al Infinito.

¿Es posible, desde el lugar de esta heteronomía, sostener la idea de una justicia que quiere proyectarse hacia el porvenir? Una promesa de justicia que es compromiso y apuesta por la mejor parte de la empresa humana; por esa parte (pequeña acaso, y empequeñecida siempre más hasta la repugnancia por nuestras

representaciones colectivas) en la que un ser herido por la trascendencia aspira al Bien. Es éste sin duda el núcleo del horizonte mesiánico. Dicho horizonte, lo hemos visto, puede tomar la forma privada y ritual en el que cada gesto cotidiano de generosidad se convierte en la anticipación del paraíso prometido; o puede expresarse como afirmación a ciegas, categórica, del valor incontestable de la bondad y de la aspiración a la justicia social (a pesar de los legítimos cuestionamientos, tanto como del asedio continuo de la sofistería). En cualquiera de sus formas, sin embargo, el horizonte mesiánico debe leerse como ejercicio y como compromiso con el otro; debe leerse como orden de significación en el que la ética se revela instituyente, en que la ética se pone en el centro de los empeños humanos y se descubre la filosofía primera. Tanto en su formulación profética de responsabilidad colectiva y justicia social, como en su forma de respuesta ética individual, el horizonte mesiánico constituye siempre una preocupación y una responsabilidad por el otro ser humano como condición y razón de ser de nuestra misma humanidad. Ser es ser llamado por otro, ser arrojado, antes que a la muerte, al Deseo, esa abertura a la trascendencia. “El ser humano es indispensable para los designios de Dios o, más exactamente, no es otra cosa que el designio divino en relación al ser”, dice Levinas.<sup>41</sup> La humanidad cumple el plan de Dios respecto a la creación, pues su capacidad para el compromiso y el cuidado elevan la existencia a su pleno valor y dignidad.

¿Podemos hoy asumir tal optimismo? Hoy, cuando los tiempos parecen contemplar a “esa obra extraordinaria que es el hombre”<sup>42</sup> desde un lugar que se encuentra más allá de la esperanza, herida por el desencanto; convencidos como estamos de la pertinaz obcecación (cuando no de la maldad inherente) de aquella criatura llamada a la razón y a la grandeza, ¿podemos insistir en el mandato que conmina al ser humano a la altura, que le ordena al ser humano despreciar el mal e inclinarse al bien? Nada es totalmente bueno ni totalmente malo, ni bueno o malo en sí mismo, claman las voces de un escepticismo tan antiguo como contemporáneo. Lo que para unos es bueno para otros no lo es, y las consecuencias de nuestros actos son impredecibles. En uno de sus extremos, se deja sentir el retorno a cierta

---

<sup>41</sup> Emmanuel Levinas, *Difícil libertad*, *op. cit.*, p. 118.

<sup>42</sup> “¡Qué obra maestra es el hombre! ¡Cuán noble en su razón! ¡Cuán infinito en facultades!”, Hamlet en Acto II, *cfr.* William Shakespeare, *op. cit.*

mística Totalidad contra la que nos advertía Rosenzweig: ninguna exigencia, ningún rigor ético es necesario en un campo donde todo depende del cristal con que se mira, donde todo se funde en una unidad fluida que integra los límites y demarcaciones y por lo tanto, exime de la obligación de dar cuenta, de rendir cuentas, porque la responsabilidad se dispersa en la unidad indiferenciada. Universo en el que sólo rige la ley inapelable de Elohim: las criaturas se convierten en engranajes de una maquinaria cósmica que las rebasa, que las despoja y libera de su responsabilidad única, singular, pues el sentido de toda vida se encuentra más allá de la inteligencia individual, en el destino del Todo misterioso.

En el otro extremo, los golpes de una cultura posmoderna y escéptica nos advierten contra todo principio de universalidad, contra todo criterio que busque anclar la dimensión práctica del ser humano. El pensamiento posmoderno radicaliza, si no la razón, la racionalización de nuestra condición de existencia en aras de una vasta amalgama que busca maridarse con la voluntad creadora de uno mismo —ejercicio de autoafirmación e individualidad—. Aunque tal vez criterio no exprese la naturaleza del llamado con el que el otro nos apela, con el que la desnudez radical del otro se revela en su carne, en su fragilidad simultáneamente sublime y temblorosa.

La posibilidad de una progresiva moralización del ser humano se encuentra gravemente puesta en entredicho; la idea de Mendelssohn contra la que Kant denodadamente alega —la aseveración de que “siempre ha habido la misma cantidad de bien y de mal en el mundo”,<sup>43</sup> y que por lo tanto el ser humano demuestra ser renuente al afán de perfeccionamiento— nos enseña a no esperar demasiado (a no esperar nada) del curso de los tiempos en el sentido que le da Hegel a la historia. Igualmente los trabajos de Franz Rosenzweig y de Levinas nos enseñan a no esperar nada de las grandes hazañas colectivas que se proponen la liberación de las masas a costa de la vida de los individuos. Estos autores advierten contra una noción de mesianismo que consiste en cumplir, en general por la vía de la violencia, cierto orden político de paz y justicia social. Insisten por el contrario, cada

<sup>43</sup> Cfr. Immanuel Kant, “Teoría y práctica”, *op. cit.* Mendelshson sostiene dicha idea frente a la apuesta kantiana —por cierto no del todo ajena a los talmudistas— del triunfo definitivo del bien sobre el mal. La diferencia estaría, me parece, en que Kant lo cree simultáneamente como principio y como dato de la historia, mientras que los talmudistas lo afirman sólo en principio, como imperativo de la razón al margen de que fuera demostrado o rebatido empíricamente.

uno a su manera, en que el horizonte mesiánico se finca en la tarea permanente e insuperable de sostener con nuestros actos el orden moral, de sostener esa vocación moral del ser humano que es simultáneamente su condición y su asignatura: la condición de ser asignado, elegido para la responsabilidad y a la justicia.

El mesianismo, entonces, no debe entenderse en función de una idea o movimiento a partir del cual se alcanza un orden social idóneo, sino del ejercicio continuo de la acción ética, de la respuesta justa y bondadosa con la que nuestros actos cotidianos, pero también nuestras decisiones colectivas, buscan elevarse a la Rectitud; la rectitud a la que nos conmina la vulnerabilidad inscrita en la fractura. En ese sentido, el ser humano no sería una más entre las criaturas del Todo, sino la criatura que tiene el mandato de responder al llamado de la Ley: de elevarse a una justicia que instituye el mundo como orden amoroso, como orden de confianza, entrega y agradecimiento (y que no excluye, por cierto, sino por el contrario integra el equilibrio ecológico y la sensibilidad ante todo lo viviente).

El mesianismo daría cuenta, expresaría los términos de tal asignación, así como de la apuesta contumaz por el triunfo de la bondad: aseveración sin reservas de que el ser humano es capaz de la bondad; que es capaz y por lo tanto, está obligado —está llamado— a ella. ¿La promesa mesiánica no consistirá justamente en esa proclama y en esa obligación? El ser humano está obligado a cumplir la promesa de la que es depositario, pues, seguir siendo humano es mantenerse anudado al anhelo de esa justicia y de esa bondad. Ser humano sería estar inscrito en dicha aspiración. El Juicio Final y la llegada del Mesías están allí para garantizar el triunfo del sentido sobre el sinsentido: Dios es el garante de la moralidad. Sabemos del bien y del mal más allá o más acá de la imposibilidad de definir con precisión, racionalmente, los términos de tal conocimiento, pero comprometidos con la discusión que la haría posible. En ese sentido, la promesa mesiánica consiste en tal apuesta —en la apuesta por la frágil humanidad que nos constituye.

### **La ética como óptica espiritual**

La promesa mesiánica no ha de entenderse, entonces, como alguna forma de insurrección envuelta en la violencia de la historia en aras de un orden social pretendidamente más perfecto pero que creará ineludiblemente nuevas víctimas.

Consistiría, más bien, en el llamado de la ética como ejercicio continuo de cuidado por el otro. La ética se encuentra en el centro de la aventura humana como aquello que la orienta y la sostiene. Si humano ha de entenderse en esta perspectiva como ser para el otro o para la justicia, dicha intención se abre también hacia su ser para el porvenir. La promesa es el aliento que espolea la justicia; la promesa de un mundo fincado en el cuidado y en la ley conforma el núcleo mismo de un mundo entendido como orden amoroso, como un orden en el que el ser humano encuentra su razón de ser.

No quisiera, por supuesto, sobresimplificar un asunto tan profundamente espinoso. Bien y mal no se darían de una vez y para siempre, sino que constituyen tan sólo un sustrato de sensibilidad impuesta por el llamado que desde su fractura me conmina a la bondad. Si dicho sustrato aparece como punto de partida, la justicia introduce el problema, introduce la complejidad inherente a la misma condición de ser llamado por otro(s). La justicia como tal orden, momento en el que se rompe la sujeción yo-Tú e irrumpe la presencia de un tercero (es decir, la relación social), se ve cercada por todas las contradicciones. Pero el llamado al ejercicio de la justicia que emana de la radical y universal desprotección de esos seres que llamamos humanos constituye la tarea permanente, la tarea que consiste en mantener vivo ese diálogo entablado en buena fe, en sostener y prolongar el orden del sentido.

El Otro como lugar de la trascendencia y camino hacia la Altura; el Otro como ancla de la significación y razón de ser de la existencia hace de la responsabilidad y de la ética la tarea espiritual por excelencia. La única verdadera elevación es el acto que se cumple como bondad, en eso coinciden las distintas tradiciones espirituales. Ser para el Otro es inscribir la existencia propia en la tarea colectiva de sostener una justicia que hace posible el amor y la alabanza; y promover con nuestros actos, no sólo individuales, sino también sociales e incluso políticos, un orden social donde prive sobre todo la amistad, donde el otro deje de ser un enemigo para volverse un prójimo. Así, el mesianismo se realiza como cuidado del otro en el nivel individual y cotidiano, pero también en el nivel de nuestra colectiva responsabilidad con la justicia social, con todo aquello que inscribe la generosidad y la entereza en la trama del mundo. La interioridad no es suficiente, ha dicho Levinas, es necesario que la simpatía se convierta en solidaridad, que el deseo de elevación se traduzca en acciones que transformen, que afecten el orden

de las cosas; la interioridad no basta, hace falta que el otro sea también aquel que me interpela y a quien me debo: ese pobre, ese huérfano que somos todos, pero cuya desprotección se vuelve más lacerante en las innumerables víctimas de nuestros desiguales u opresivos sistemas. El horizonte mesiánico, la justicia como centro de la significación, abertura al por-venir de un universo amoroso, quiere hacer descansar la creación misma en la capacidad para la respuesta y para la bondad en la que consiste el llamado de la trascendencia. La creación entera descansa en el candor de un corazón sensible; de un corazón de carne aunado a la entereza de una voluntad que orienta sus actos hacia la justicia. Sólo éstos pueden sostener la ley que hace posible la existencia, y permitir que la creación alcance la riqueza feliz de su designio. Sólo el ser humano puede completar la creación, colaborar en la titánica empresa de sostener en el mundo la significación; de sostener el mundo como lugar de vínculos fraternos, de cuidado, de alegría, de ternura; sólo él puede sostener, con su mirada, el mundo como creación, y la creación como inscripción en la gratitud y en el amor.





## BALANCE Y CONCLUSIONES

Si la ética, como sugiere Levinas, es el movimiento a partir del cual la criatura humana abandona el orden del ser para responder a la trascendencia e instituir su morada en el lenguaje, entonces la justicia que surge de la sociabilidad anuda su condición de humanidad. En la medida en que nacemos siempre a la situación social, la pregunta insoslayable es la pregunta por esa justicia que Levinas llama justicia del tercero, orden de la diversidad, de las visiones y reclamos encontrados, justicia propiamente dicha. La respuesta al otro constituye, según la propuesta levinasiana, la entrada de la bondad en el mundo, respuesta in-mediata al desvalimiento inscrito en el rostro de mi prójimo, movimiento de la bondad, elevación al mandamiento de la ética. La Ley, en cambio, la altura de la Ley, interrumpe dicha inmediatez para instituirse como orden de comparación, deliberación y justicia. Más allá de la responsabilidad sin límites que nos impone el rostro del otro (de la bondad a secas en la que consiste la respuesta a ese llamado), la justicia estructura las exigencias de nuestra condición en tanto seres obligados o conminados a la elevación del comportamiento moral, a responder al llamado de todos nuestros prójimos. La justicia es la tarea del ser humano *qua* humano, la interrogante en torno a lo que sostiene la significación del mundo, el horizonte a partir del cual su exuberante confusión se traduce o se convierte en un universo con sentido. ¿Es esto justo? ¿Cómo podemos estar seguros de que nuestra justicia no implicará nuevos atropellos? La misericordia es, sin duda, el punto de partida, pero todavía es necesaria la sabiduría que rige la medida y la ponderación del límite.

El pensamiento de Levinas parece haberle dado un giro poco común a la tradición filosófica de Occidente —sobre todo en su momento ilustrado—. En la medida en que dicha tradición se construye esencialmente sobre la base de la razón como categoría central del pensamiento y en contra de la especulación religiosa fundada en la fe, la obra levinasiana irrumpe en el pensamiento desde el lugar de una otredad bastante extrema: desde la tradición del pensamiento de raíz bíblica procedente del judaísmo. Es verdad que en ocasiones el pensamiento religioso ha logrado hacerse oír en la tradición filosófica, pero Levinas quiere recuperar las voces que emanan de un saber fundado en la revelación y la heteronomía, y hacerlas dialogar con aquella razón que anhela sólo libertad; quiere contraponer a la tradición filosófica de Occidente el saber de una inteligencia disímil. Por eso Levinas busca traducir la Biblia al griego como él mismo anuncia, es decir, conseguir que la larga tradición del pensamiento revelado, las discusiones talmúdicas, las historias y significaciones de esa otra forma de pensamiento, interpelen a la ontología en sus propios términos. Así, la obra levinasiana constituye un desafío, un intento de interlocución o diálogo, una puesta en entredicho de ciertos presupuestos básicos del pensamiento emanado de Atenas. Y sin embargo, en la medida en que el centro de dicha tentativa era desplazar la pregunta por el Ser hacia la pregunta por el Otro, la espinosa cuestión de la justicia del tercero quedó hasta cierto punto relegada. Este trabajo intenta elaborar con mayor detenimiento dicha cuestión, y plantear que si bien no se trata de una imposible cuestión de precedencia (de la ética sobre la justicia o viceversa), la elevación en la que se inscribe el orden de lo humano no puede escapar a la dimensión abierta por la sociabilidad.

Desde la perspectiva que hemos expuesto aquí, la justicia introduce en el mundo la medida —siempre frágil, siempre tentativa— capaz de transformar el instinto de la supervivencia (que sacrifica al débil a favor del más apto) en un lenguaje de presencias entrañables. Introduce la medida capaz de hacer que esa lucha a muerte por la vida que supone una ontología de la guerra se resuelva en un diálogo fraterno, en el diálogo que da cabida a la solidaridad. Pues la justicia que instituye el orden de lo humano —orden de normas a partir de las que los seres humanos buscan ser expresión de la Rectitud que los conmina— consiste, ante todo, en la trabazón de un lenguaje constituido como respuesta y abertura, sin la cual sería impensable la confianza fundamental en la bondad del mundo.

En este sentido podría decirse que la creación no se cumple todavía en el esplendor de la naturaleza; que si bien ésta es condición sine qua non y casa de todas las criaturas, es todavía necesaria la Ley (las proposiciones éticas generales y su discusión) para que en la extranjería del mundo se erija una morada; para que en nuestro exilio sepamos trenzar los lazos de amor que sostienen el mundo como sentido. Si la responsabilidad es el movimiento primero, es sobre todo la justicia la que cumple la elevación a la que nos conmina la Altura, elevación que ocurre como ponderación y equilibrio en respuesta al llamado que nos constituye. De esta manera —de la manera en la que dice Levinas que la bondad infinita se hace cómplice de la maldad ilimitada— se puede decir que la bondad por sí sola no basta; hace falta la justa medida de la justicia, hace falta la ley.

Por Ley, sin embargo, no entendemos cierto código religioso específico en tanto ordenamiento de prácticas rituales particulares y prohibiciones determinadas. Tampoco un código positivo que se aplica porque es la ley al margen de una justicia que ha sido dejada de lado en tanto que es inaprensible. La ley es simultáneamente la norma y el abanico de sus significados, palabra que hace posible, que hace operable la bondad en el conflictivo mundo de los humanos; y posibilidad de lectura, interpretación y discusión de los términos en los que se ejerce o se ha de ejercer dicho código: palabra que torna la justicia (al menos parcialmente) presentable. El derecho positivo ha tratado de limitar en lo posible la discusión de los estatutos en los que opera la justicia acaso con el afán de que esa rigidez elimine las arbitrariedades y potenciales actos de deshonestidad. Su perspectiva, como sabemos, consiste en que lo único que tenemos para ordenar la vida social es la normatividad que nos damos; la apelación a la justicia está vacía. Esto implica, por lo tanto, relegar las consideraciones particulares de cada caso, y sacrificar la flexibilidad necesaria y el impulso que anima nuestro noble anhelo. Tampoco es posible atenerse a una pura ley natural, porque ésta, si bien sirve para resolver los casos de desacuerdo sencillos o de injusticia flagrante, fracasa ante las cuestiones más sutiles, ante los reclamos encontrados de valor equivalente o determinación de circunstancias no detalladas en la generalidad de su proposición. La ley natural supone la inmediatez del juicio, la intuición directa de aquello que está inscrito en el alma de las cosas; la justicia del tercero pasa por el choque de perspectivas opuestas, por la deliberación y la mediatez, por la dilación de una mirada que sopesa.

## LOS SISTEMAS JURÍDICOS DINÁMICOS

Los sistemas jurídicos dinámicos (o habría que decir, la perspectiva dinámica sobre del orden legal) conciben la ley no como un código rígido de prohibiciones y sanciones al servicio de cierto *statu quo*, sino como un conjunto de proposiciones de distinto tipo que expresan y articulan el horizonte en el que se atisba la visión y el anhelo de humanidad de cierta colectividad. Hay al menos tres tipos de sistemas jurídicos dinámicos según lo que se sigue de los trabajos de Arthur Jacobson: los que conciben la libertad como el valor último y más digno de lo humano alcanzado a través del reconocimiento de unos por otros, como en la filosofía del derecho de Hegel; el derecho consuetudinario anglosajón, y los códigos religiosos, tales como la ley de Moisés, ejemplo de los sistemas jurídicos de deberes. En el primero, los ciudadanos tienen derechos más que deberes. En un sistema jurídico de este tipo, los miembros de una comunidad tienen derechos sólo limitados por los derechos de los demás, y persiguen la libertad y el reconocimiento como su afán y objeto. El sistema del derecho consuetudinario concibe la más alta humanidad en la forma de reciprocidad entre sus miembros, y busca promover y alcanzar la forma más completa de tal reciprocidad. En los sistemas jurídicos de deberes como la ley de Moisés (y otros sistemas jurídicos religiosos), los miembros se plantean como sujetos de deberes, antes que de derechos (frente a Dios o frente a la integridad que su Altura exige de los seres humanos). La manera en que dicho colectivo se concibe individual y colectivamente está dada por la relación de una heteronomía que consiste en interiorizar la exigencia moral para saber decidir en cada caso qué es lo que mejor la cumple; se trata de un movimiento espiritual muy diferente al de obedecer por temor a las sanciones, o de reclamar plena autonomía frente a la ley. Bajo la ley de Moisés, las personas se conciben como llamados o conminados por el mandato de bondad y de justicia que les es impuesta en la presencia ineludible del otro ser humano. En este sentido, el código mosaico constituye un mandato de respuesta ética, de integridad ética, cifrada en la fórmula que caracteriza al ser humano como “semejanza de Dios” (“Santos seréis, porque santo soy yo, Yahvé, vuestro Dios” [Lev.19: 2]). La dimensión de lo humano se constituye como aspiración al llamado de la ética, a la elevación que constituye la justicia.

La cuestión es que dicho mandato no puede abandonarse a una simple intuición, a una interpretación peligrosamente subjetiva; al tomar forma en un código de proposiciones (morales, rituales, legales) y de ciertas reglas asociadas a sanciones —es decir, en alguna forma de Ley— guía a los miembros de dicha comunidad hacia su objetivo. Así, aunque se trata de una ley heterónoma —respecto a Dios en este caso, o al rostro, según la lectura levinasiana— la interpretación y lectura última de qué sea lo santo, en un tiempo y lugar determinados, reside en las discusiones que se establecen entre seres humanos (y nunca bajo alguna intromisión sobrenatural, ya sea en forma de voces, oráculos u otros). La ley está siempre en manos de los seres humanos que se proponen alcanzar una vida moral digna de la dimensión de responsabilidad que les ha sido propuesta, que les ha sido asignada. Frente a la idea positivista —moneda corriente en filosofía— de la oposición entre ley y justicia (tal como aparece en *Fuerza de ley* de Jacques Derrida y en ciertos pasajes del mismo Levinas), Arthur Jacobson plantea una noción de ley que no se agota en el conjunto de leyes que rigen un Estado. Si bien dichas normas son necesarias y están, en principio, articuladas al sustrato de valores que rige a la sociedad en su conjunto, conforman apenas una parte del universo legal que rige la vida de las personas. Representan, dice Jacobson, la parte de esa ley que se configura como conjunto de prohibiciones asociadas a sanciones. Pero esta dimensión de la ley —correspondiente al ámbito en el que dicha ley se vuelve positiva— no agota el movimiento más amplio en el que las regulaciones constituyen orientaciones de vida en función de un ideal que la trasciende y atraviesa; de un ideal, en el caso de los sistemas jurídicos de deberes, de perfectibilidad y delicadeza moral.

Tales orientaciones de valor que conforman el código legal en sentido amplio afectan la vida privada tanto como pública, y aunque pudieran leerse, siguiendo a Kelsen, como simples normas morales (ajenas, por lo tanto, al orden del derecho), lo importante es que en los sistemas jurídicos dinámicos esas normas se encuentran reglamentadas o autoreglamentadas en función del anhelo de humanidad que las anima. En este sentido, podría decirse que la Ley es el instrumento de humanización por excelencia; en el caso de la ley de Moisés, la elevación pasa por la responsabilidad y por el deseo de actuar de acuerdo a lo que es recto y bueno. La pregunta por la justicia sería, en general, la pregunta por la humanidad propia de los seres humanos, pues constituye la interroga-

ción en torno a aquello que en cada caso, puntualmente, realiza la forma más digna o bondadosa de dicha condición. No es necesario, ni posible, que todas las leyes estén escritas en un código ni mucho menos sancionadas por el Estado; tendría que haber tantas leyes como casos, lo cual anula el sistema. Pero cuando Antígona se enfrenta a Creonte, por ejemplo, el objeto de la discusión gira en torno a quién detenta la justicia y por lo tanto qué es lo que responde a la forma verdadera de lo humano. Antígona está dispuesta a morir para sostener dicha justicia, pues en su sentir, la vida sólo está justificada cuando obedece a leyes fundantes (ley de los muertos), en este caso, la que obliga a enterrar a los muertos y a hacerles ritos funerarios. Estas leyes, leyes no escritas, dice Antígona, conforman el sustrato de valor que hace la vida digna de ser vivida, que la saca de la mera supervivencia y permite que se ennoblezca; leyes, pues, que sostienen la propia legalidad del Estado.<sup>1</sup>

En la perspectiva abierta por el reto que plantea Levinas, el anhelo de libertad y reciprocidad serían, en principio, de segundo nivel, es decir, derivaciones del gesto preoriginario de hospitalidad y respuesta al Otro. En este sentido, libertad y reciprocidad —en tanto valores que configurarían los sistemas legales de derechos y de reciprocidades— supondrían, según la lógica levinasiana, el orden de significación abierto por la respuesta del ser humano a la altura, y así, al lenguaje. Si la ética es el movimiento impensado que echa a andar la posibilidad misma del diálogo, la Ley es su instrumento y su guía: la respuesta al rostro, inmediatez de la ética, sólo con dificultad llega a ocupar el lugar que contempla simultáneamente el punto de vista del otro y del tercero. Se trata de la dificultad inherente a la ley, a la demora que supone la objetividad y la ponderación del juicio. Una vez que el tercero irrumpe en la escena (y el tercero está allí desde el principio, recordémoslo), es necesario el punto de mira de un principio que dicta orientaciones y permite interpretarlas, discutir las, precisarlas. La ley esboza el paradigma de lo que esa sociedad espera de sus miembros, esboza el paradigma de lo que tiene por más alto o más valioso, y con ella, la promesa de esa humanidad que somos.

<sup>1</sup> Cuando Antígona y Creón se enfrentan, la batalla que se establece entre ellos atañe justamente a qué debe entenderse por *justicia*, y, en ese sentido, qué debe entenderse por *humano*. La famosa diatriba de Antígona contra Creón es más que explícita (*cfr.* este intercambio en el primer capítulo de este trabajo).



El Tercero —ese otro que es también otro de mi prójimo— introduce el ámbito de lo público y de lo social, introduce una justicia que arrastra desde el principio la tensión del conflicto, pero que al mismo tiempo guarda en su intimidad el mandato de significado y de armonía que instituye el mundo como orden de confianza. La justicia no se ha de posponer para el fin de los tiempos; la promesa de la justicia se cumple en cada ahora: cada acto de solidaridad o cuidado hacia nuestros semejantes actualiza dicha promesa y el horizonte de su realización definitiva. Sólo el acto puntual y cotidiano sostiene la promesa de su cumplimiento futuro, promesa abierta al porvenir; pero es dicho porvenir el que da forma, a su vez, al acto cotidiano. La justicia se ejerce desde el porvenir, desde el horizonte de dicha abertura, desde el esbozo de humanidad que se expresa en dicha ley, ley entendida, repito, no como código sancionado por un poder, sino como ese espacio de significación en el que nuestra vida individual y colectiva barrunta su más alto sentido: “cumplirás tus promesas”, “no serás cruel en palabra ni en acto”, “no retendrás el salario de tu empleado” etc. La justicia supone el porvenir, supone el mandato y la traza de expectativas que habitan la promesa. La Ley, en este sentido, no implica ese orden de sanciones al que nos ha acostumbrado el derecho positivo, sino que se constituye como el espacio de ponderación en torno a lo que cumple la manera más deseable de nuestro estar en el mundo; el espacio de reflexión en torno a cómo debe actuarse según lo que es justo y bueno, en cada caso.

Las proposiciones “actuarás con justicia” o “no serás cruel en palabra o en acto” son orientaciones generales. Faltan todavía las determinaciones, que habrán de definir los términos, las oposiciones y las consideraciones, los polos y el abanico de recursos que se abren en cada caso. Nadie está al margen de la Ley, pues ésta constituye la atmósfera de valores que nos habita, íntima interrogación en torno a lo que sostiene el valor de nuestra vida. Por eso la mayor parte del universo legal, sugiere Jacobson, está formado de regulaciones auto impuestas, asumidas por adhesión a la idea que rige la comprensión que tenemos de nosotros mismos.

Pero también dictar justicia incorpora una noción de porvenir, pues juzgar en caso de conflicto o incluso de intereses encontrados supone el principio de valor que orienta nuestro esfuerzo colectivo. En la medida en que es necesario decidir, ponderar, tomar partido; en la medida en que hay que tomar distancia y restable-



cer el balance que apuntala la armonía, el entendimiento busca en el asidero de la ley la promesa de humanidad ennoblecida que se encuentra en la base de sus intercambios. La justicia no se entiende ya solamente como aplicación de un castigo con el fin de mantener el equilibrio de una entidad política, sino como intento de robustecer el orden que da sentido a dicha convivencia. Sólo como diálogo establecido con la trascendencia de la Ley, los individuos y las sociedades elaboran y reelaboran los términos en los que entienden su destinación. Seguir una ley cualquiera estrictamente porque es la ley es idolatría; la justicia sólo es posible en tanto colaboración, es decir, en tanto lectura, interpretación y diálogo atravesado por el movimiento que aspira a lo más enaltecido de su condición. No se trata de planteamiento idílico. La insistencia a la conminación moral del ser humano supone que dicha tarea está siempre en peligro, siempre al borde del colapso, como un puente que se tiende sobre el abismo con el único soporte de la buena fe. Hermann Broch lo plantea en sus versos de manera descarnada: “No queramos engañarnos: / Nunca seremos buenos”, declara en su poema “Voces”.

Desde la perspectiva levinasiana, desde la perspectiva abierta por el pensamiento de raíz bíblica, la noción misma de nuestra humanidad apunta a la condición, sí, de haber nacido ya en un mundo con lenguaje; pero implica, al mismo tiempo, un arrojamiento permanente, individual y colectivo, esfuerzo intermitente, precario, ineludible, de sostener en el mundo la posibilidad del amor. Tal condición se constituye más bien como descentramiento de toda determinación “natural”, de toda “naturaleza”. Es una apuesta capaz de ser perdida a cada instante; golpe de la grandeza que abre las puertas de la ternura, golpe de un desamparo que conmueve, que estremece la interioridad.

## **LA JUSTICIA POSITIVA DEL ESTADO**

Si bien la ley no es solamente un estatuto que asocia prohibiciones a sanciones, una parte de ella consiste justamente en dicha reglamentación: es la parte de la ley que se articula como derecho positivo. Este aspecto o fracción de la ley sí implica prohibiciones asociadas a sanciones, y se constituye como orden sancionado por un poder, por el poder del Estado. Sin la posibilidad de hacer valer las sanciones y los decretos que organizan la vida en sociedad, tales decretos serían inútiles, y la

institución del mundo como orden amoroso sería imposible. Conviene recordar en este punto el brillante ensayo de Hannah Arendt en su crítica a la noción de los derechos humanos considerados al margen o por encima de un Estado que los haga válidos; al margen o por encima de un poder que los “ponga en vigor”.

No es la pérdida de ciertos derechos específicos lo que constituye la desgracia que afecta a un número cada vez más grande de personas, sino la pérdida de una comunidad con el deseo y la capacidad de garantizar un derecho cualquiera. El ser humano, parece, puede perder todos sus pretendidos Derechos del Hombre sin perder su calidad misma de ser humano, su dignidad humana. Sólo la pérdida de sus derechos políticos lo expulsa de la comunidad de los hombres.<sup>2</sup>

El Estado sería aquí el guardián de la integridad de las personas contra del abuso, incluido el ejercido por el propio Estado. Sólo en la medida en que tal instancia tenga la voluntad y la capacidad de hacer que esos derechos cobren vigencia, es decir, que haya alguna entidad capaz de ejercer la fuerza de su poder contra el que infrinja tales derechos, éstos se harán realidad en la vida de las sociedades. Sin el ejercicio de poder y la fuerza de una ley (avalada por una comunidad política) que garantice los derechos en general y los derechos del hombre, en particular, la justicia como orden del mundo se convierte en una burla. El Estado sería aquí el guardián de cierta justicia “acordada socialmente”. Las leyes del Estado o leyes positivas que se ponen en vigor gracias al poder del Estado constituyen la parte de la conversación social o comunitaria que ha de hacerse valer por la fuerza, en tanto registran las conductas que se juzgan obligatorias entre los miembros de esa comunidad. La conversación continúa dentro, fuera y al margen del Estado, pero son las leyes que se transforman en leyes positivas las que adquieren sanción legal.

La Ley en general representaría, así, el intento de construir en la naturaleza un espacio de abrigo; la ley que se cumple como prohibiciones sancionadas por un poder arraiga simultáneamente en la fuerza y en la representación de la justicia que le otorga legitimidad. De allí su carácter tan profundamente ambivalente. Pues el poder (del latín *posse*, “ser capaz de”) es ante todo poder de realizar, poder

---

<sup>2</sup> Peter Baehr (ed.), *The Portable Hannah Arendt*, Nueva York, Penguin Books, 2000, p. 38.

de actuar, de hacer. Si bien es cierto que todo poder colinda necesariamente con la soberbia, el impulso que lo pone en movimiento se ve interpelado por la aspiración que legitima su acción y su voluntad.

La posición de Levinas respecto al Estado despliega justamente esta ambigüedad. Por un lado, afirma que el Estado constituye la representación material de la justicia inaugurada por el tercero (la justicia que implica objetividad y distancia, comparación y juicio); y por otro, cuando aborda directamente la relación con el Estado —y de hecho con toda la dimensión pública de la justicia— se muestra más que reticente: en la medida en que la política es el lugar de lo problemático, atravesada y expuesta al cúmulo de las tentaciones, nuestro autor prefiere centrar su atención en la interacción individual, en la dimensión propiamente ética del encuentro con los otros.

El Estado como institución que detenta el poder está siempre bajo sospecha. Cuando en el Talmud se comenta una supuesta conversación entre Alejandro Magno y los sabios de Israel, éstos le recomiendan odiar el poder y la autoridad si todavía quiere ser amado por la gente. A su vez Alejandro, por única vez en aquella entrevista en la que les hace diez preguntas, responde que él tiene una respuesta mejor que la de los rabinos: usar el poder para beneficiar a la gente. Es decir: los sabios habrían recomendado mantener la ética como una instancia ajena y vigilante de la política; la política estaría allí vista como lugar de ineludible corrupción y abuso, mientras la ética se ejercería como crítica o acción externa, pero inseparable del poder. Alejandro, por su parte, quiere investir la política de un impulso ético; no rechazar la política, sino usar su poder con fines atravesados por la preocupación del otro. Como se ha dicho varias veces en este trabajo, las posiciones registradas en el Talmud no suponen una disputa donde alguno de los contendientes gane sobre los demás; aquí las posiciones planteadas tienden a sugerir las posibles maneras de acercarse a un problema de suyo imposible de saldar con un gesto único o de una vez y para siempre. En esa polaridad se mueve el pensamiento, en esa polaridad, donde ninguno de los términos anula la posición contraria, se despliega la acción misma.

Levinas reconoce al Estado cierta calidad ventajosa o benéfica: “Ora por el Estado, dice, pues si no fuera por el temor que provoca, cada hombre se tragaría entero al de junto” (¿implica esta sentencia cierta contradicción con la propuesta filosófica central de nuestro autor en el sentido de que lo que hace a la humanidad

del ser humano es el llamado de la bondad que lo conmina desde el rostro de su prójimo, más que la suspensión de las hostilidades a través del poder del Estado? Habría que recordar, simplemente, que para Levinas el Estado y el poder constituyen un momento segundo respecto a la revelación del rostro, y no que sea posible prescindir de ellos). En otro texto, sin embargo, el mismo Levinas asevera que vale más huir a Laodicea que colaborar con el poder.

Levinas parece negar validez a toda acción política, y siguiendo a Benjamin, suponer que la historia es sólo una larga cadena de catástrofes. También en eso se apega al horizonte abierto por Franz Rosenzweig, tan presente en su reflexión que no puede ser citado.<sup>3</sup> Rosenzweig sugiere que más que tratar de alcanzar el cumplimiento o la plenitud del Espíritu a través de la acción, siempre conflictiva, de los seres humanos en el escenario de la historia, hay que buscar la paz prometida del mundo por venir en los gestos privados, en el tiempo cíclico del ritual, en la anticipación mesiánica de la amistad y el afecto entre los seres, cuando los días entregan el fruto de su honradez y su lealtad (*Tikkun Atzmi*, dice la tradición: reparación o transformación personal, a diferencia de *Tikkun olam*, transformación y reparación del mundo como tarea compartida). Nadie como Rosenzweig, nos parece, ha hecho una crítica tan certera de la noción de totalidad y, con ella, de la filosofía de la historia de Hegel. Levinas secunda estas críticas y propone la ética como momento fundante. La política, orden de lo público y de lo colectivo, un orden naturalmente sembrado de conflictos, cede sus privilegios en favor de la ética. No es el progreso contenido en el futuro el que traerá el mundo por venir —mundo hecho de la promesa de solidaridad, responsabilidad y justicia— sino la acción ética puntual, el acto de generosidad específica que no se pregunta por la universalidad de los valores, sino que responde con sensibilidad ante el dolor, ante la vulnerabilidad expuesta de su prójimo.

En la obra de Levinas, el orden de la política se identifica con el orden de la justicia problemática, y ambos con la irrupción de lo conflictivo en la relación absoluta del cara a cara. Al identificar justicia y política, justicia y Estado, política y Estado, sin embargo, Levinas parece cerrarle la puerta a una justicia (en

<sup>3</sup> Cfr. Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, op. cit., p. 54. “La oposición a la idea de totalidad nos ha impresionado en el *Stern der Erlösung* de Franz Rosenzweig, demasiado presente en este libro como para ser citado. Pero la presentación y el desarrollo de las nociones empleadas lo deben todo al método fenomenológico”.

tanto justicia del tercero) que no constituya la simple imposición y dominio del poder del Estado (política) sobre los individuos (la ética). A pesar de que en la formulación original la justicia del tercero sugiere la introducción de lo social en formas no traumáticas, la postulación del Estado como expresión y extensión de dicha dimensión social, por un lado, y por el otro, como lo opuesto a la dimensión inmediata del cara a cara, genera contradicciones irresolubles. El problema de fondo, nos parece, consiste en el estatuto de la acción, de la acción pública o política de cara a la ética y a la dimensión escatológica asignada al ser humano; consiste, acaso, en negarle a esa acción política la posibilidad de contribuir en la creación de un mundo justo; de negarle la parte que le corresponde en la economía del mundo por venir.

Junto a Hannah Arendt quisiéramos plantear el papel central de la acción política en tanto soporte y puntal de la promesa del mundo por venir: no toda acción política es una acción del Estado; puede pensarse una acción política, en tanto acción organizada y pública, que constituya un cuestionamiento del poder del Estado y no ceda ella misma a la tentación de tiranía. Puede concebirse la acción pública como ejercicio, o incluso obligación de respuesta ética a pesar y en medio de todos los peligros, pues, como acaso suponía Rabbi Eliezer, estamos obligados a crear el mundo y, a veces, la justicia exige de nosotros realizar acciones que van más allá de la mera escucha. O, dicho de otro modo, una vez que el tercero entra en escena, la pasividad se ve obligada a ejercerse, a su vez, como límite. Es indispensable exigir una conducta ética al Estado, exigirle responsabilidad moral y cuidado de los desprotegidos. Si bien la respuesta casi íntima del cara a cara se encuentra circunscrita a lo individual e inmediato, la vigilancia ética del poder arraiga en ella.

Toda acción pública es ya verdadera acción y por lo tanto acción política. Nada hay que garantice absolutamente contra el peligro de una nueva injusticia, a pesar del necesario rigor y rectitud de la conciencia empeñados en mantener el diálogo con la Altura —diálogo que pasa por la conversación racional con los otros seres humanos—. Dicho diálogo y dicha conversación son facilitados por el instrumento o mediación de la ley. De hecho, esa conversación constituye y construye la Ley misma; la Ley se constituye en la forma de dicha conversación; una conversación que es a su vez principio y sostén de la acción ética, de la acción individual y colectiva de la justicia. Hace falta, sin embargo, ir más allá de la idea

de ley como sistema de prohibiciones sancionadas por el Estado para entenderla como la atmósfera compartida de significados y como el lugar de la deliberación en torno a lo que cumple nuestras posibilidades de generosidad y rectitud.

La justicia del Estado sería entonces tan sólo una parte de la Ley, la que garantiza la convivencia bajo las reglas de un orden social determinado. Pero esa instancia, esa ley, tiene, a su vez, sus propias limitaciones y procedimientos, condiciones que delimitan el margen de lo posible, el marco en el que aún se inscribe una humanidad hecha ella misma de anhelo, de tentativa, de búsqueda. La Ley ha de servir para darle curso a los conflictos, idealmente en forma de conversación que aspire a restituir la paz y la confianza. En este sentido no puede negar el aliento de infinito que la atraviesa; sólo en la medida en que se deja habitar por dicho aliento puede dar fruto el poderoso cometido que se le ha confiado.

## **LEY Y PORVENIR**

El puente de tránsito entre la ley positiva y la natural está tendido por la ley dinámica: ley oral o escrita que no renuncia a su carácter de orientación explícita (punto de partida para la reflexión, la interpretación y el juicio), pero que tampoco se limita a una fórmula mecánica de aplicación de algún código legal. Setenta y un jueces y estudiosos de la Ley forman el Gran Sanhedrín, pues eso supone que todas las facetas del problema que desgarran a la comunidad estarán presentes para el pensamiento. No hace falta sino revisar la parte de la Escritura que se refiere a las leyes contra el incesto, las leyes rituales y las leyes de justicia y santidad (la Escritura bíblica tomada como ejemplo, tan sólo, de tales códigos), para vislumbrar cómo cierta comprensión dinámica de la ley plantea la aspiración global de elevación ética que compromete al individuo en los distintos aspectos de su vida. El universo legal, entendido desde la óptica dinámica, compromete la noción de humanidad (potencial, deseada o intimada) que guía sus afanes. El porvenir estaría contenido en el presente como su elemento dinámico. La promesa es el aliento que inspira la ley.<sup>4</sup> Más que la objetividad

---

<sup>4</sup> También en lo que respecta a las decisiones económicas, Amartya Sen, reciente premio Nóbel de economía, preocupado sobre todo por la pobreza en el mundo, señala que las decisio-



entonces, como habría sugerido Levinas, o además de ella, la justicia inaugura el porvenir, resquicio que introduce la interrogación continuada en torno a nuestra existencia compartida: ¿qué debemos desear? ¿Cómo debemos vivir?

Muchas son las formas en que la tradición vislumbra su fin último, la promesa de justicia y humanidad plena que constituye, al mismo tiempo, la orientación de nuestros afanes y el significado de nuestro presente. A pesar de las importantes diferencias que hay entre ellos, el pensamiento que va de Rosenzweig a Levinas desespera de la posibilidad de la acción entendida como acción pública; desespera, digamos, de la posibilidad de la justicia en el orden de la historia. La historia, suponen, es siempre el escenario de la lucha y de la guerra, de manera que mientras menos ceda el ser humano a los llamados de sus nefandas promesas e ilusiones, mejor servirá a la más precisa y verdadera asignación de la Altura (el consejo de los sabios a Alejandro).

Hay otra corriente, sin embargo, muy viva en la tradición de Israel; una que, a decir de Scholem, llega a entrecruzarse con el pensamiento del idealismo alemán a través de la obra de Moisés Mendelssohn y de Hermann Cohen: el racionalismo o ilustración judía. El proyecto de la ciencia del judaísmo falsea, dice Scholem, la idea mesiánica entendida como irrupción (inesperada, acaso bruscamente renovadora) y promesa del triunfo de la justicia al final de los tiempos, para convertirla en una especie de camino gradual hacia un mundo redimido, hacia el mundo deseado o prometido, el mundo por venir. Este acercamiento al horizonte del idealismo alemán no es extraño en la medida en que Cohen era un reconocido admirador y seguidor de Kant. En su opinión habría cierta coincidencia entre dicho horizonte y el pensamiento mesiánico proveniente de Israel. Cohen se refería indudablemente a la obligación moral como fundante de nuestra condición racional y a la obligación de avanzar la felicidad de los otros como parte de nuestros propios fines, deberes o tareas, es decir, al deber de ser para el otro.<sup>5</sup>

---

nes económicas no son decisiones neutrales o estrictamente técnicas; están orientadas y definidas a partir de los valores que determinado sistema social o de relaciones políticas considera como el fin último del ser humano. Cfr. El artículo “¿Qué impacto puede tener la ética?”, presentación en la reunión internacional Ética y Desarrollo del Banco Interamericano de Desarrollo, que tuvo lugar el 7 y 8 de diciembre de 2000.

<sup>5</sup> Cfr. Immanuel Kant, *Fundamentación...*, op. cit., p. 430. “En cuarto lugar, por lo que atañe al deber meritorio hacia otros, el fin natural que todos los hombres tienen es su propia felici-



No es Cohen el único que ha señalado cierto paralelismo entre el pensamiento de Kant, específicamente, y el de raíz bíblica proveniente de Israel (incluida la propuesta filosófica de Levinas, a quien se le han encontrado numerosos puntos de contacto con ese autor).<sup>6</sup> Tampoco es ningún secreto que la obra kantiana se alimentara de la rama pietista del protestantismo alemán, donde probablemente encontró los fundamentos para oponerse a las éticas eudemónicas provenientes de Atenas. En la perspectiva de Cohen y de la tradición que de allí deriva, la acción ética, la búsqueda de la justicia en el ámbito de lo privado, pero también de lo público, constituyen una forma de participar de la promesa de un mundo redimido. La acción (que no tiene que ser estatal ni violentamente revolucionaria) recupera allí la posibilidad de incorporarse a la tarea de “completar la creación”, a la tarea, siempre parcial y limitada, de construir un mundo donde prevalezca la amistad. En esta tradición encontraríamos a Rabbi Eleazar al lado de Cohen, pero también a Hannah Arendt y al mismo Scholem (al menos en lo que se refiere a su determinación sionista y a su acérrima crítica a la idea de “un pueblo fuera de la historia” que proponía Rosezweig).

En cualquier caso, la idea de que el ser humano puede hacer algo para procurar un mundo basado en la comprensión y en la escucha más que en la guerra, puede rastrearse a todo lo largo de la tradición; la idea de que la redención no será obra estricta de la divinidad inescrutable (Elohim), sino que el hecho de obedecer los mandamientos y de estar presente para el Otro y para la justicia constituye la tarea última del ser humano en tanto socio y semejanza de Dios, está en el corazón de su poderosa corriente. Esa idea, dice Scholem, no proviene de la modernidad, sino de una fuente más antigua, de la tradición mística de la cábala —lugar de confluencia, por cierto, del judaísmo y del cristianismo medieval—. Ambas perspectivas, en este caso la que concibe la respuesta ética al otro como acción

---

dad. Ahora bien, la humanidad podría ciertamente subsistir si nadie contribuyese con nada a la felicidad del otro, pero que a su vez no sustrajese nada de ella a propósito, sólo que esto es únicamente una concordancia negativa y no positiva con la *humanidad como fin en sí misma*, si todo el mundo no tratase también, en lo que pudiese, de fomentar los fines de otros. Pues los fines del sujeto que es fin en sí mismo tienen que ser también, en lo posible, *mis fines*, si es que aquella representación ha de hacer en mí, *todo su efecto*”.

<sup>6</sup> Ver, para este punto, el notable libro de Catherine Chalié, *Pour une morale au-delà du savoir: Kant et Levinas*, París, Bibliothèque Albin Michel, 1998 (Idées).

puntual que trae consigo la brisa de una redención anticipada, tanto como la que quiere participar en la creación de un universo justo, emanan de la tradición cabalística y su delirio de historias y de imágenes.

A pesar de las miradas más ortodoxas, motivadas, entre otras cosas, por los peligros que amenazan con socavar la razón cuando se abre la puerta de las fábulas teológicas (los grupos mesiánicos políticos, nacionalistas religiosos y otros que hoy complican la vida nacional y secular de Israel tanto como de otras entidades estatales), la idea de redención inscrita en el judaísmo como promesa de amor y justicia en la tierra y entre seres humanos de carne y hueso en el mundo “tal como lo conocemos”, se hace presente en autores tan disímiles como los antes mencionados. Levinas, Benjamin y Rosenzweig son, entre nosotros, las figuras más notorias, así como Gershom Scholem, Hermann Cohen y la misma Hannah Arendt. De una u otra manera todos ellos avalan la idea de que la bondad en el mundo trae consigo aires mesiánicos; y que el ser humano está llamado a sostener, con su razón y sensibilidad, el conjunto de la significación que emana de ella. También Arthur Jacobson y una larga lista de autores menos estudiados consideran que el ser humano ha de pensar su más alta tarea, su tarea humanizadora, en función del imperativo de participar en la construcción de un orden bondadoso y justo que cumpla con la promesa de amor y de alegría inscrita “en el principio”.<sup>7</sup> Por eso, porque el camino de la justicia está sembrado de peligros a veces infranqueables, hace falta la Ley: la conversación y acción acordada razonablemente por seres humanos que buscan escucharse, que reconocen en el mandato-ruego de bondad que nos hace el otro ser humano, el punto de partida de todo juicio. Conversación entre seres humanos que se preguntan, desde el centro de su integridad, qué es lo más justo y más correcto, qué es lo que exige el llamado a la forma más elevada de nuestra condición conscientes de los peligros que acecha toda acción, incluso o sobre todo la que se quiere justa. Si la respuesta ética inmediata al otro es una referencia insoslayable, la deliberación que contempla al próximo y al lejano nos resulta contemporánea de la primera. El camino de “lo mesiánico” no se conforma con un llamado simple a la misericordia; si se empeña en

---

<sup>7</sup> Cfr. el mito de la creación según las fuentes cabalistas esbozado en el capítulo anterior de este trabajo (*Tikkun olam*).

apostar por la paz y la alegría, no elude, sino que por el contrario, se obliga, a ascender y descender por la escala de la Ley, a transitar los espinosos caminos de la justicia.

Somos “socios de Dios” en la tarea de completar la figura fragmentada de nuestra humanidad; de colaborar con nuestros semejantes para sostener el mundo como lugar de asombro y de entusiasmo; para enderezar (a pesar de todo) algunos entuertos, y entender en qué consiste “lo que la Altura exige de nosotros”. La creación no está terminada: si bien la parte nuestra que se inscribe en el orden de la naturaleza es fuente de gozo y regocijo y merece nuestra adhesión y gratitud, la parte (nada despreciable) de dolor e injusticia, de abuso, crueldad y soberbia, entre otros muchos males, debe ser todavía “devuelta a la fuente de ternura donde brotó”. La creación no está completa, todavía necesita al ser humano —lo mejor del ser humano— para hacer del universo el orden de amor y de agradecimiento que se encuentra siempre apenas esbozado. No se trata de un camino de progreso hacia la meta, sea éste terso o sembrado de obstáculos; se trata de sostener en cada momento, con nuestras obras y nuestros actos, en los contactos privados, pero también en las instituciones públicas, y fuera de ellas (en el trabajo que hacemos e incide sobre la vida de otros), de sostener una humanidad que no está simplemente dada como si fuera ella misma parte del Ser, sino que se realiza en cada momento como la posibilidad de escucha y afinación ética donde se lee el esfuerzo que nos constituye.

Hemos querido señalar, a lo largo de este recorrido, el paso que va de la ética a la política y a la filosofía del Derecho; mostrar, igualmente, cómo la filosofía del Derecho se conecta íntimamente con la pregunta por los fines últimos de la existencia humana, en la medida en que el anhelo de justicia forja nuestra más alta aspiración genérica y nuestros anhelos colectivos. La Ley deja de ser ese código de prohibiciones y castigos para ser entendida, hemos propuesto, como espacio de confluencia y juicio en torno a la permanente tarea de humanización en la que nos encontramos comprometidos. La justicia, en su doble articulación de ser-para el Otro del rostro y ser-para- el Otro de la justicia y del Tercero, hace brotar el manantial de donde nace el sentido, el orden de significación que sostiene nuestra confianza básica en los otros y el mundo sin el cual sería imposible la más elemental vida social. Ser para la justicia querría decir aquí que nuestra vida en tanto vida humana deja de ser tan sólo una casualidad

o un error para convertirse en una tarea, inacabada siempre, pero ineludible: la tarea de sostener con nuestros actos la confianza y la buena fe, la esperanza y el asombro. La ética como articulación de lo humano introduce en el mundo la palabra, ese puente de encuentro y certidumbre en el que arraiga y donde se despliegan nuestras adhesiones más fecundas.

## BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, Hannah, *Hombres en tiempo de oscuridad*, Gedisa, Barcelona, 1992.
- , *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2005.
- , *La vida del espíritu*, Buenos Aires, Paidós, 2002.
- Astrana Marín, Luis (trad.), *Hamlet. William Shakespeare*, Madrid, Espasa Calpe, 1980.
- Baeck, Leo, *La esencia del judaísmo*, Buenos Aires, Paidós, 1964.
- Baehr, Peter (ed.), *The Portable Hannah Arendt*, Nueva York, Penguin Books, 2000.
- Benjamin, Walter, *Illuminations. Essays and Reflections*, Nueva York, Schocken Books. USA, 1968.
- , *Discursos Interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1973.
- , *Para una crítica de la violencia*, México, Premia, 1978.
- , *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, trad. de Bolívar Echeverría, México, Contrahistorias. La otra mirada de Clío, 2005.
- Bernasconi, R. y S. Critchley, *Re-reading Levinas*, Bloomington, Indiana University Press, 1991.
- Bloom, Allan (ed.), *The Republic of Plato*, The Perseus Books Group, 1968 (Basic Books).
- Broch, Hermann, “Voces”, *Material de lectura 67*, Departamento de Humanidades, Dirección General de Difusión Cultural, UNAM, 1983 (Serie Poesía Moderna).
- Buber, Martin, *Eclipse de Dios*, México, Fondo de Cultura Económica, 1952 (Breviarios, 520).

- , *¿Qué es el hombre?*, México, Fondo de Cultura Económica, 1967 (Breviarios, 10).
- , *The Legend of the Baal Shem*, Princeton, Princeton University Press, 1995.
- , *Yo y tú, y otros ensayos*, Buenos Aires, Ediciones Lilmod, 2006.
- Candel Sanmartín, Miguel (int.), *Aristóteles, Política*, Madrid, Gredos, 1994 (Biblioteca Clásica Gredos).
- Cayuella Gally, Ricardo “Los enemigos de la cultura. Ricardo Cayuella Gally entrevista a Rob Riemen”, *Letras Libres*, enero de 2009, pp. 62-69.
- Carrillo Prieto, Ignacio, “Recuperar la memoria y procurar la justicia”, *Revista Nexos* 319, julio de 2004, pp. 17-26.
- Cohen, Arthur A., y Paul Mendes-Flohr (eds.), *Contemporary Jewish Religious Thought*, Nueva York, Londres, The Free Press, Collier Macmillan Publisher, 1988.
- Cohen, Esther, *La palabra inconclusa. Siete ensayos sobre cábala*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.
- Cohen, Hermann, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Barcelona, Anthropos, 2004.
- Chalier, Catherine, *Levinas: la utopía de lo humano*, Barcelona, Riopiedras Ediciones, 1993.
- , *Pour une Morale au-delà du Savoir. Kant et Levinas*, París, Bibliothèque Albin Michele, 1998.
- Chomsky, Noam y Michel Foucault, *La naturaleza humana: justicia versus poder. Un debate*, Buenos Aires, Katz Editores, 2006.
- De Mora J. M. y M. Jarocka, *El concepto de divinidad en el hinduismo*, México, UNAM, 2003.
- Derrida, Jacques, *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, México, Siglo XXI Editores, 1994.
- , *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, Madrid, Tecnos, 1997.
- , *Adiós a Emmanuel Levinas*, Madrid, Trotta, 1998.
- , *¡Palabra!*, Madrid, Trotta, 2001.
- , *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 2003.
- , *El siglo y el perdón*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2003.
- , *Fe y saber*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2003.
- , *Acabados: seguido de Kant el judío, el alemán*, Madrid, Trotta, 2004.

- y Elizabeth Roudinesco, *¿Y mañana qué?*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Dorff, Elliot, *To Do the Right and the Good*, Philadelphia, The Jewish Publication Society, 2002.
- Dussel, Enrique, *20 tesis de política*, México, Siglo XXI Editores, CREFAL, 2006.
- , *Política de la liberación*, Madrid, Trotta, 2007.
- Echeverría, Bolívar et al., *La mirada del ángel*, México, Era, UNAM, 2005.
- Errandonea, Ignacio (pres.), *Sófocles. Tragedias*, México, Ediciones Ateneo, 1963.
- Freidrich, Carl Joachim, *La filosofía del derecho*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002 (Breviarios, 179).
- Fuller, Lon, *The Morality of Law*, New Heaven, Yale University Press, 1964.
- García Maynes, Eduardo, *Introducción al estudio del Derecho*, México, Porrúa, 1994.
- Gibbs, Robert, *Correlations in Rosenzweig and Levinas*, Princeton, Princeton University Press, 1992.
- Gilly, Adolfo, *Historia a contrapelo*, México, Era, 2006.
- Habermas, Jürgen, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona, Paidós, 1991.
- , *Fragmentos filosófico-teológicos*, Madrid, Trotta, 1999.
- , *Israel o Atenas*, Madrid, Trotta, 2001.
- y Joseph Ratzinger, “Los fundamentos prepolíticos del estado democrático”, *Letras Libres*, junio de 2005, pp. 28-38.
- Hand, Seán (ed.), *The Levinas Reader*, Oxford/Cambridge, Blackwell, 1989.
- Handelman, Susan, *Fragments of Redemption*, Bloomington, Indiana University Press, 1991.
- Hernández Vega, Raúl, *Problemas de legalidad y legitimidad del poder*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1986.
- , *Lineamientos de filosofía del derecho*, Xalapa, Cultura de Veracruz, 1999.
- Hervada, Javier, *Introducción crítica al derecho natural*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2001.
- Heschel, Abraham J., *The Prophets*, vols. 1 y 2, Harper Torchbooks, 1962.
- , *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, Nueva York, Farrar Strauss & Giroux, 1996.
- , *Man Is Not Alone: A Philosophy of Religion*, Nueva York, Farrar Straus & Giroux, 1991.
- , *A Passion for Truth*, Nueva York, Nueva York, Farrar Straus & Giroux, 1973.



- , *Who Is Man?*, Standford, Stanford University Press, 1965.
- , *The Sabbath*, Nueva York, Farrar Straus & Giroux, 2000.
- Hirchs, Samson Raphael (trad.), *Chapters of the Fathers*, Nueva York, Feldheim Publishers, The Samson Raphael Hirsch Publications Society, 2006.
- Horkheimer, Max, *Anhelo de justicia*, Madrid, Trotta, 2000.
- Hobbes, Thomas, *Leviatán*, Madrid, Alianza Editorial, 1996.
- Idel, Moseh, *Mesianismo y misticismo*, Barcelona, Riopiedras Ediciones, 1994.
- Jacobson, Arthur, “Hegel’s Legal Plenum”, *Cardozo Law Review*, vol. 10, núms. 5 y 6, 1989.
- , “Autopoietic Law: The New Science of Niklas Luhmann”, *Michigan Law Review*, 87, 1989.
- , “The Idolatry of Rules: Writing Law According to Moses, with Reference to Other Jurisprudences”, *Cardozo Law Review*, vol. 11, núms. 5-6, 1990, pp. 1079-1132.
- , “Authority: Hommage to Jacques Derrida and Mary Quaintance”, *Cardozo Law Review*, vol. 27, núm. 2, 2005, pp. 791- 800.
- Jankélévitch, Vladimir, *La paradoja de la moral*, Barcelona, Tusquets, 1983.
- , *L’Imprescriptible*, París, Éditions du Seuil, 1986.
- , *Philosophie Morale*, París, Flammarion, 1998.
- Jewish Eyclopedia*, Jerusalén, Keter Publishing House, 1974.
- Kahana-Kagan, Koppel, *Three Great Systems of Jurisprudence*, Londres, Steven and Sons Ltd, 1955.
- Kaplan, Edward, *Holiness in Word. Abraham Joshua Heschel’s Poetics of Piety*, Nueva York, State University of New York Press, 1996.
- Kant, Immanuel, “Theory and practice”, en *Perpetual Peace and Other Essays*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1983.
- , “The end of all things”, en *Perpetual Peace and Other Essays*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1983.
- , *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona, Ariel, 1999 (Filosofía).
- , *Sobre la paz perpetua*, Madrid, Alianza Editorial, 2002.
- Katz, Steven et al., *Interpreters of Judaism in the Late Twentieth Century*, Washington, B’nai B’rith Books, 1993.
- Kelsen, Hans, *Teoría pura del derecho*, México, Ediciones Gernika, 1993.

- , *¿Qué es la justicia?*, México, Ediciones Fontamara, 1994.
- Kirschbaum, Aaron, *Beyond Equity*, Hoboken, Ktav Publishing House, 1991.
- Laclau, Ernesto, *Misticismo, retórica y política*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002 (Breves).
- Leibowitz, Yeshayahu, *La crisis como esencia de la experiencia religiosa*, México, Taurus, 2000 (La huella del otro).
- Levinas, Emmanuel, *El humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI Editores, 1974.
- , *Ethique et Infini. Dialogues avec Phillippe Nemo*, París, Librairie Artheme Fayard, Radio France, 1982.
- , *L'au delà du Verset. Lectures et discours talmudiques*, París, Les Éditions de Minuit, 1982.
- , *Autrement que Savoir*, París, Editions Osiris, 1988.
- , *Nine Talmudic Readings*, Bloomington, Indiana University Press, 1990.
- , *Ética e infinito*, Madrid, Visor, 1991.
- , *Cuatro lecturas talmúdicas*, Barcelona, Riopiedras Ediciones, 1996.
- , *Nouvelle Lectures Talmudiques*, París, Les Éditions de Minuit, 1996.
- , *Basic Philosophic Writings*, Bloomington, Indiana University Press, 1996.
- , *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1999.
- , *Totalidad e Infinito*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1999.
- , *La huella del otro*, México, Taurus, 2000.
- , *De Dios que viene a la idea*, Madrid, Caparrós Editores, 2001.
- , *Difícil libertad*, Buenos Aires, Ediciones Lilmod, 2005 (Colección Estudios y Reflexiones).
- Lila, Mark, “La seducción de Siracusa”, *Letras Libres*, 63, marzo de 2004.
- Lipovetsky, Gilles, *El crepúsculo del deber*, Barcelona, Anagrama, 1994.
- Locke, John, *The Political Philosophers*, Nueva York, Random House, 1947.
- Martínez García, Francisco Javier (ed.), *Protágoras, Gorgias, Carta Séptima. Platón*, Madrid, Alianza Editorial, 2004 (Clásicos de Grecia y Roma).
- Menassé, Adriana, *La Ley y la fisura*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1999.
- Mosés, Stephan, *El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Madrid, Cátedra, 1997.

- Stéphan Mosès, *El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin Scholem*, Madrid, Frónesis, Cátedra, 1997.
- Ouaknin, Marc-Alain, *El libro quemado*, Barcelona, Riopiedras Ediciones, 1999.
- , Jean Bottero y Joseph Moingt, *La historia más bella de Dios*, Barcelona, Anagrama, 1998.
- Orringer, Nelson, *Cohen*, Madrid, Ediciones del Orto, 2000.
- Quesada, Julio, *La belleza y los humillados*, Barcelona, Ariel, 2001 (Filosofía).
- Rabinovich, Silvana, “Heteronomía: el otro de la ley”, *Tópicos de Seminario, Revista de Semiótica*, 12, julio-diciembre de 2004, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Seminarios de Estudios de la Significación, pp. 123-133.
- , “Utopie, Lecture et Rédemption”, *Diogenes*, 209, enero-marzo de 2005, pp. 126-133.
- , *La huella en el palimpsesto. Lecturas de Levinas*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2005 (Historia de las ideas).
- , “Seréis santos: reflexiones en torno al ‘animal profético’ levinasiano”, ponencia presentada en el IV Coloquio de Filosofía “Filosofía, política y religión en la obra de Emmanuel Levinas”, Universidad Pontificia de México, 2006.
- , “Un lituano en París (en torno a un recorrido transfronterizo de la fenomenología)”, *Acta poética*, 29:2, otoño de 2008, pp. 461-478.
- Rawls, John, *La justicia como equidad. Una reformulación*, Madrid, Paidós Ibérica, 2002.
- Reichelberg, Ruth, “Arrabal y la inocencia el caos”, *El extramundi y los papeles de Iria Flavia*, núm. 41, primavera 2005, pp. 111-120.
- Reyes Mate, Manuel, *Memoria de Occidente*, Barcelona, Anthropos Editorial, 1996.
- , *De Atenas a Jerusalén. Pensadores judíos de la modernidad*, Madrid, Ediciones Akal, 1999.
- y José María Mardones, *La ética desde las víctimas*, Madrid, Anthropos Editorial, 2003.
- Ricoeur, Paul, *Amor y justicia*, Madrid, Caparrós Editores, 2001.
- Rorty, Richard, *Contingencia ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991.
- , *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra, 1988.
- , *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991.
- *et al.*, *Batallas éticas*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1997.

- Rosenzweig, Franz, *La estrella de la redención*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1997.
- , *El libro del sentido común sano y enfermo*, Madrid, Caparrós Editores, 2001.
- Royston Pike, Edgar, *Diccionario de religiones*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, *Ética y política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Santa Biblia, antigua versión de Casiodoro de Reina (1569), revisada por Cipriano de Valera (1602), y otras revisiones (1960), Nueva York, Sociedades Bíblicas de América, 1960.
- Scholem, Gershom, *The Messianic Idea in Judaism*, Nueva York, Schocken Books, 1971.
- , *La cábala y su simbolismo*, México, Siglo XXI Editores, 1986.
- , *Walter Benjamín y su ángel*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Snyder, Neil *et al.*, “Natural Law and Equity”, en Ralph A. Newman (ed.), *Equity in the World’s Legal Systems. A Comparative Study*, Bélgica, Établissement Emile Bruylant, 1973.
- Spinoza, Baruch, *Tractatus Theologico-Politicus*, Leiden, E. J. Brill, 1991.
- Sucasas, Alberto, *Memoria de la ley*, Barcelona, Riopiedras Ediciones, 2002.
- Therborn, Göran, “Después de la dialéctica. La teoría social radical en un mundo poscomunista”, *Este País. Tendencias y opiniones*, mayo de 2007.
- Villoro, Luis, *Los retos de la sociedad por venir*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Villoro Toranzo, Miguel, *Introducción al estudio del Derecho*, México, Porrúa, 1966.
- Weiner, Herbert, *9 ½ Mystics. The Kabbalah Today*, Macmillan, 1992.
- Wohlfarth, Irving, “Sobre algunos motivos judíos en Benjamin”, *Acta Poética*, 9:10 primavera-otoño de 1989, 1989, pp. 155-206.
- , *Hombres del extranjero*, México, Taurus, 1999 (La huella del otro).
- Wood, James, “La enfermedad vital”, *Letras Libres*, diciembre de 1999.
- Yovel, Yirmiyahu, *Dark Riddle. Hegel, Nietzsche and the Jews*, Londres, Polity Press, Schocken Books, 1998.

*Ley, otredad y sentido. Acercamiento  
levinasiano al problema de la justicia*

fue editado por la Biblioteca Digital  
de Humanidades de la Dirección General  
del Área Académica de Humanidades  
de la Universidad Veracruzana. Fecha  
de aparición: 11 de febrero de 2015



Universidad Veracruzana

Biblioteca Digital de Humanidades

Investigación Individual 12

Dirección General del Área Académica de Humanidades