

Raquel Braverman Korenfeld

LEVINAS DE LA MORADA A LA JUSTICIA



Prólogo de
Catherine Chalié



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

LEVINAS: DE LA MORADA A LA JUSTICIA

RAQUEL BRAVERMAN KORENFELD

LEVINAS: DE LA MORADA A LA JUSTICIA

Prólogo de Catherine Chalier



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

Levinas: de la morada a la justicia

Raquel Braverman Korenfeld

© Raquel Braverman Korenfeld, 2014

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2014

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Diseño de carátula: Interactiva Studio

Fotografía de Emmanuel Levinas: Salomon Malka, 2006. *Emmanuel Levinas.*

La vida y la huella. Madrid: Trotta

Diseño, diagramación, corrección de estilo

y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: agosto de 2014

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

ISBN: 978-612-317-013-4

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2014-11277

Registro del Proyecto Editorial: 11501361400741

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

A mi esposo Emilio (z'ℓ')
con eterno amor

*El mundo existe para que el orden ético tenga
oportunidad de cumplirse.*
Emmanuel Levinas, *Cuatro lecturas talmúdicas*

*El hombre libre está consagrado al prójimo;
nadie puede salvarse sin los otros.*
Emmanuel Levinas, *Humanismo del otro hombre*

El fundamento de la conciencia es la justicia.
Emmanuel Levinas, *De otro modo que ser,
o más allá de la esencia*

*Por encima del orden que incluye guerra,
impuestos, expropiaciones, se ubica la Ley de lo Absoluto,
que no desaparece luego de haber instaurado la autoridad política
para dejar incondicionalmente al César lo que le confió al César.*
Emmanuel Levinas, *Más allá del versículo*

Índice

AGRADECIMIENTOS	13
PROLOGUE	15
PRÓLOGO	23
INTRODUCCIÓN	31
 PRIMERA PARTE. LA MORADA Y LA RESPONSABILIDAD	
CAPÍTULO I. LA MORADA	47
1. LA EXISTENCIA ECONÓMICA	48
2. LA HOSPITALIDAD	51
3. EL OTRO	60
4. «NO MATARÁS»	69
CAPÍTULO II. LA RESPONSABILIDAD	79
1. LIBERTAD Y RESPONSABILIDAD	79
2. RESPONSABILIDAD COMO RESPUESTA AL MANDATO	82
3. CARÁCTER IN-FINITO DE LA RESPONSABILIDAD	90

SEGUNDA PARTE. LEVINAS Y LA JUSTICIA

CAPÍTULO III. LA JUSTICIA: ASIMETRÍA Y SIMETRÍA	113
1. TORAH COMO DEMANDA DE JUSTICIA	116
1.1. <i>Torah</i>	116
1.2. <i>Torah</i> como instrucción y camino de vida	119
1.3. <i>Torah</i> como Ley: <i>Tzedaka</i> (justicia social)	124
1.4. <i>Torah</i> y otras formas de justicia	131
2. ASIMETRÍA Y SIMETRÍA	138
2.1. Asimetría de la moralidad	141
2.2. Simetría de la justicia	148
CAPÍTULO IV. LA JUSTICIA COMO EL NUEVO ESPACIO AN-ÁRQUICO	157
1. JUSTICIA ECONÓMICA	161
2. JUSTICIA SOCIAL	175
2.1. Asimetría: morada y maternidad	175
2.2. Simetría: amistad, amor, individualismo	181
2.3. Asimetría en la simetría: fraternidad	193
3. JUSTICIA POLÍTICA	202
3.1. Simetría: democracia y totalitarismo	204
3.2. Asimetría en la simetría: rostro, instituciones y profetismo	216
CONCLUSIONES	249
BIBLIOGRAFÍA	251

AGRADECIMIENTOS

Quisiera agradecer, en primer lugar, a una persona ausente pero presente en mí y en todo este estudio, mi esposo Emilio, quien desde el principio me brindó su infinito y permanente apoyo, sus amables y rigurosas observaciones. A él, con todo mi amor y añoranza. Quisiera agradecer también al doctor Salomón Lerner Febres, por haberme guiado con entusiasmo en esta investigación y por haberme enseñado con su conducta como persona, maestro y ciudadano la primacía de la responsabilidad por el Otro y los otros, tan difícil de entender y aceptar. A Catherine Chalier, quien, con sus visitas a Lima, sus conferencias, su obra y la fraternal correspondencia que hemos mantenido durante estos años, ha sido y sigue siendo una fuente de estímulo e inspiración para mí. Al doctor Miguel Giusti, quien con sus lecciones de ética siempre me alentó a seguir investigando acerca del sentido de la justicia en Levinas. A Dante Dávila, para quien no encuentro palabras de agradecimiento, por su amistad, su guía, las lecturas y discusiones en torno a la obra de Levinas, su esfuerzo por alentarme en mi duelo mediante el pensamiento de este autor y la ilusión compartida de llegar a una justicia de otro modo. Finalmente, a Rocío Reátegui, por su delicada e inteligente labor de corrección y edición.

PROLOGUE

Les chemins de la justice et de la paix semblent à beaucoup d'hommes et de femmes du XXI^e siècle privés d'orientation et d'horizon. La lucidité, dit-on, voudrait qu'on s'accommode de ce constat et qu'on cesse d'entretenir des illusions morales et politiques à ce sujet. Comment en effet envisager la justice et la paix alors que l'ombre massive des malheurs du siècle précédent n'en finit pas de lancer au loin ses ondes de choc ? Comment entrevoir une clarté pour ce monde alors qu'on constate, presque partout, l'emprise de la misère et de la violence face à l'impitoyable arrogance de ceux que la puissance matérielle et le goût de la domination enivrent ? Comment espérer donc en l'absence de raisons d'espérer ?

Cette espérance existe pourtant et, comme le souligne Emmanuel Levinas, elle constitue une persévérance humaine remarquable et digne de notre plus intense attention. Elle abrite en effet, surgie du plus profond de la psyché humaine, une force qui prend à rebours la démission morale et politique. Elle redonne au monde une orientation et un horizon qui ne peuvent plus être ceux des philosophies de l'histoire durablement ravagées par les catastrophes qui ont scandé le XX^e siècle, mais qui sont ceux qu'une fragile conscience est appelée à faire naître et rayonner.

C'est de cette conscience et de sa tâche immense dont nous parle Raquel Braverman Korenfeld dans le livre qu'on va découvrir.

Avec patience et pédagogie, l'auteure nous permet de comprendre comment la philosophie d'Emmanuel Levinas n'est pas une éthique dénuée de dimension politique, une éthique qui abandonnerait le monde à son sort injuste et serait alors un échec, comme certains commentateurs ont cru pouvoir le lui reprocher. Raquel Braverman Korenfeld réfute ces conclusions trop hâtives en analysant, avec minutie et perspicacité, comment l'éthique de Levinas, et singulièrement le rôle central qu'y joue la responsabilité, donne le sens profond de sa réflexion sur la politique. Or, comme elle le montre, la politique, pour le philosophe, reste avant tout une obligation de justice et de paix. Elle est liée au souci de nourrir la faim des hommes, de vêtir leur nudité, de rendre justice aux offenses qu'ils subissent et d'œuvrer pour une paix toujours inquiète de leur sort. Elle ne repose jamais sur le désir de dominer d'autres hommes et de les asservir sous prétexte de telle ou telle idéologie, fût-elle censée les libérer. Telles sont pour Levinas les idées qui doivent orienter la politique dans une cité humaine, elles précèdent toutes les autres. Par contre, là où la mise en œuvre de ces idées devient impossible, la politique perd alors sa légitimité.

Dans le but d'édifier une cité humaine la politique a besoin d'institutions qui veillent sur le respect de ces obligations. Elle ne peut toutefois pas, comme le montre l'auteure de ce livre, se passer de la responsabilité de chaque subjectivité humaine. Les institutions sont indispensables car, au même titre que la liberté, la justice et la paix doivent s'inscrire sur des Tables où se préservent les lois, les grands droits humains et les devoirs des citoyens. Mais ces institutions dépendent aussi de ce que valent ceux et celles qui les font vivre. Elles peuvent défaillir, comme ce fut le cas lorsque des gouvernements totalitaires décidèrent de soustraire certaines catégories de leur population à toute protection juridique et à toute aide morale, les livrant peu à peu à l'extrême désolation, puis au meurtre. Le fait que le monde puisse ainsi « se casser » comme le dit Levinas à propos de la France sous l'occupation nazie, alors que le gouvernement de l'époque collaborait au destin funeste des juifs, atteste que les institutions seules ne suffisent pas. Ces terribles circonstances nous rappellent que

c'est d'abord la conscience des hommes qui doit veiller sur la morale et sauver ce qui reste d'humanité quand le chaos menace. La conscience, cette fragile demeure, est le premier et le dernier rempart de la moralité.

Ce faisant, à l'appui de son interprétation, Raquel Braverman Korenfeld donne un poids décisif à la source juive dans la pensée de Levinas. Elle explique très clairement pourquoi le rôle central de la loi dans le judaïsme et l'appel des prophètes à la justice sont indispensables pour apprécier cette philosophie. Levinas estime en effet que si les versets bibliques ne constituent évidemment pas une preuve ou un argument en philosophie, ils « témoignent d'une tradition et d'une expérience »¹. Tradition et expérience qui peuvent encore orienter la philosophie, contribuer à reformuler certains de ses concepts et de ses problèmes ; tradition et expérience qui augurent d'une façon nouvelle de penser l'éthique.

Bien que marquée par le pressentiment puis par le souvenir de l'horreur nazie, la philosophie de Levinas ne se laisse pourtant jamais aller au désespoir, au cynisme ou encore, comme c'est si souvent le cas de nos jours, à la pose victimaire. Pose qui semble parfois autoriser, voire justifier des actes de violence et qui s'adosse à des idéologies qui ne permettent pas d'analyser les raisons profondes de l'injustice subie par les hommes. Le philosophe ne prend jamais prétexte de la persécution subie par les juifs pendant la guerre pour se placer du côté des victimes, au contraire, il se place d'emblée du côté des responsables. De ce que le monde est devenu, de ce que nous le laissons devenir, chaque subjectivité humaine — en tant qu'elle reste humaine — est responsable. En exergue de son grand livre *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, le philosophe cite d'ailleurs le prophète Ezéchiel : « quand le juste se sera détourné de sa vertu, je mettrai

¹ Levinas, Emmanuel. *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier : Fata Morgana, 1972, 108.

un obstacle devant lui et il mourra ; parce que *tu* ne l'auras pas averti » (3:20 ; je souligne)².

Levinas ne donne pas de leçons de morale, il *ne prescrit pas* de se comporter de telle ou telle façon, il *analyse* comment cette responsabilité hante la subjectivité humaine, comment elle s'impose à elle, sans qu'elle l'ait choisie volontairement. La responsabilité est la vocation humaine par excellence, elle ne dépend pas de notre libre choix de prendre ou de ne pas prendre soin d'autrui. « L'homme libre est *voué au prochain*, personne ne peut se sauver sans les autres »³. Il ne s'agit pas là d'une prescription du philosophe : c'est la modalité par excellence de la vie de la psyché humaine. Évidemment, chacun peut refuser cette vocation, s'enfermer dans sa demeure mais, comme l'analyse Raquel Braverman Korenfeld, la demeure est pourtant faite pour s'ouvrir sur le monde, sur ceux qui s'y trouvent et crient secours : elle a vocation à devenir hospitalité. A l'heure où l'humanité périclète, à l'heure du déluge, c'est-à-dire maintenant, on ne peut se réfugier dans sa propre demeure, ou dans une intériorité uniquement soucieuse de préserver sa paix intérieure, en attendant comme Noé dans son arche, des temps meilleurs. Ou plutôt on le peut, mais c'est alors au prix de l'abandon de sa vocation humaine.

Levinas n'a évidemment pas la naïveté de croire que cette thèse sur la responsabilité constitue une description du comportement spontané et habituel des humains. Il sait bien que l'égoïsme est la plupart du temps de mise, chacun cherche à persévérer dans son être, fût-ce dans l'indifférence au sort d'autrui ou pire, à son détriment. Mais le philosophe soutient que même celui qui est tombé dans la dépravation humaine la plus sidérante reste capable de *comprendre* la force de cette responsabilité infinie. D'où nous vient alors cette compréhension ? Comment expliquer l'emprise sur nous de cette responsabilité si l'on admet qu'elle n'est ni spontanée ni l'objet d'un choix ?

² Il poursuit : « je te demanderai des comptes ».

³ Levinas, Emmanuel. *Humanisme de l'autre homme*, 109 (je souligne).

La moralité ne provient en effet pas pour Levinas d'un désir de s'accorder avec l'ordre du monde (Stoïciens), elle ne présuppose pas l'existence de sentiments qualifiés de moraux (Adam Smith), elle n'écoute pas « la voix d'airain » de la raison pratique (Kant) et elle ne se contente pas d'un pacte autonome passé entre les hommes pour bien vivre ensemble. Elle est éveillée en moi par le visage du prochain, visage qui, dans sa faiblesse et dans sa hauteur, m'appelle et m'élite comme responsable. Le visage, partie la plus nue et la plus vulnérable d'une personne car exposée sans protection aucune à l'agressivité des éléments et à la violence des hommes, n'est pas décrit par le philosophe pour sa beauté, sa douceur ou sa sérénité éventuelles. Jamais il n'éveille en nous l'amour de la beauté comme dans *Le Phèdre* de Platon, mais il a pourtant, malgré sa misère et sa fragilité, une qualité et une force singulières : il parle. C'est même sa seule qualité et sa seule force. Le visage ne relève pas de la visibilité mais de l'invisibilité puisque le voir c'est toujours l'entendre. Percevoir un visage ne signifie jamais le décrire mais être touché, au cœur de sa propre sensibilité, par sa parole directe et impérative. Le visage ne sait pourtant pas lui-même qu'il émet cette parole, il n'en a pas conscience. Cette parole le traverse incognito, venue d'une hauteur invisible, pour me faire mémoire du commandement biblique : « Tu ne tueras pas ». Ce qui signifie aussi positivement : « Tu feras tout pour que l'autre vive », même si tu es naturellement préoccupé par tes propres soucis ou par ton ardeur à persévérer dans ton être.

Cet impératif venu du visage de mon prochain est donc à la source même de ma responsabilité, une responsabilité asymétrique car elle ne dépend jamais de ce que l'autre fera à mon égard. Le sort d'autrui me regarde, c'est même ce qui me regarde en première personne.

Tout l'intérêt du livre de Raquel Braverman Korenfeld est alors de montrer que cette structure éthique ne disparaît pas dans la politique et dans le souci de justice due à chacun. Politique et justice font certes intervenir le tiers, et ce tiers impose des limites à ma responsabilité envers autrui : je ne peux être responsable de l'un au détriment de l'autre. Je dois

par exemple réfléchir à l'attitude d'autrui vis-à-vis du tiers et non pas, sous prétexte de ma responsabilité envers le premier, négliger la justice à l'égard du tiers. Si autrui a volé le tiers, je dois exiger justice pour le tiers et non pas, en alléguant que le voleur est aussi mon prochain, me tenir prêt à lui trouver toutes les excuses pour lui épargner de rendre des comptes et corrompre ainsi ma responsabilité. Certaines communautés catholiques qui, au lendemain de la Seconde Guerre Mondiale, cachèrent des nazis en fuite pour les soustraire à la justice, sous prétexte de charité envers eux, pervertirent complètement le sens de la responsabilité dont nous parle Levinas. La responsabilité envers autrui ne signifie jamais une irresponsabilité envers le tiers : « la justice, la justice tu la poursuivras afin que tu vives » (Deutéronome 16:20).

L'asymétrie foncière de la responsabilité demeure certes — c'est essentiel afin que la politique ne se prenne pas pour une fin en soi — mais elle ne peut faire l'économie d'une réflexion sur la symétrie de la justice ; le visage continue de m'imposer ma responsabilité, mais il ne peut me faire oublier qu'à tous les citoyens justice est due. Toutefois, inversement, cette justice et les institutions politiques qui, dans un État de droit, la mettent en pratique, ne peuvent négliger cette dimension première, ou plutôt cette dimension pré-originelle, de la moralité sans faire courir aux hommes le péril du « tout politique » si fréquent quand on veut éviter de se questionner soi-même sur sa propre responsabilité dans les événements du monde. Or avec ce « tout politique » disparaît l'ancrage dans un « ailleurs » qui seul permet de juger une politique et de l'améliorer plutôt que de se résigner à l'état des choses ou d'en prendre prétexte pour s'autoriser des actes violents et irréparables envers les hommes.

C'est en évoquant le prophétisme de l'esprit, que Levinas parle de cet « ailleurs » ou encore de cette dimension « métapolitique » comme juge du politique. La « métapolitique » ne s'oppose pas au politique, elle n'est pas séparée de lui mais, comme le montre si bien Raquel Braverman Korenfeld, elle se lie à lui de façon subtile et indispensable. Il faut donc comprendre l'État politique, la justice et la paix sur la base des institutions,

Prologue

de la comparaison entre les hommes, d'une organisation raisonnable et, *en même temps*, il faut maintenir la relation asymétrique de ma responsabilité pour autrui comme s'il s'agissait de la source prophétique encore à l'œuvre aujourd'hui dans la politique.

Catherine Chaliar

PRÓLOGO

A muchos hombres y mujeres del siglo XXI los caminos de la justicia y la paz les parecen privados de orientación y horizonte. La lucidez —se dice— aconsejaría que uno se conforme con este hecho y que deje de mantener ilusiones morales y políticas respecto a este asunto. En efecto, ¿cómo vislumbrar la justicia y la paz cuando la sombra masiva de las desgracias del siglo pasado no termina de lanzar lejos sus ondas de espanto? ¿Cómo entrever un atisbo de claridad en este mundo cuando en casi todas partes vemos el dominio de la miseria y la violencia frente a la despiadada arrogancia de aquellos a quienes el poder material y el gusto de la dominación embriagan? ¿Cómo esperar, pues, ante la ausencia de razones para esperar?

Sin embargo, esta esperanza existe y —como lo subraya Emmanuel Levinas— constituye una perseverancia humana notable y digna de nuestra más profunda atención. En efecto, ella alberga una fuerza que surge de lo más profundo de la *psyché* humana, una fuerza que se enfrenta a la resignación moral y política. Ella vuelve a dar al mundo una orientación y un horizonte que ya no pueden ser más los de aquellas filosofías de la historia permanentemente cuestionadas por los desastres que sacudieron el siglo XX. Orientación y horizonte que constituyen una frágil conciencia llamada a hacer nacer y brillar.

Es de esta conciencia y de su inmensa tarea de lo que nos habla Raquel Braverman Korenfeld en el libro que vamos a descubrir. Con paciencia y pedagogía, la autora nos permite entender cómo la filosofía de Emmanuel Levinas no es una ética desprovista de dimensión política, una ética que abandonaría el mundo a su suerte injusta y estaría destinada al fracaso, como algunos comentaristas han creído poder reprochárselo. Raquel Braverman Korenfeld refuta estas conclusiones demasiado apresuradas y analiza, con minuciosidad y perspicacia, de qué manera la ética de Levinas —y en particular el rol central desempeñado en ella por la responsabilidad— brinda el sentido profundo a su reflexión sobre la política. Ahora bien, como ella lo muestra, para Levinas, la política debe permanecer ante todo como una obligación de justicia y de paz. La política está unida a la preocupación de satisfacer el hambre de los hombres, vestir su desnudez, hacer justicia frente a las ofensas a las que están sometidos y de esforzarse por una paz siempre inquieta por su destino. Nunca descansa en el deseo de dominar a otros hombres o de esclavizarlos, bajo el pretexto de una ideología particular, aunque se suponga que ella fuese a liberarlos. Tales son, para Levinas, las ideas que deben orientar la política en una ciudad humana y que preceden a cualquier otra idea. Por el contrario, ahí donde la puesta en obra de estas ideas se torna imposible, la política pierde su legitimidad.

Con el fin de edificar una ciudad humana, la política necesita de instituciones que velen por el cumplimiento de tales obligaciones. Ella no puede nunca —como lo muestra la autora de este libro— pasar por encima de la responsabilidad de cada subjetividad humana. Las instituciones son indispensables porque, de la misma manera que la libertad, también así la justicia y la paz se inscriben en las Tablas en las que se preservan las leyes, los grandes derechos humanos y los deberes de los ciudadanos. Sin embargo, esas instituciones dependen también de aquellos y aquellas que les dan vida. Ellas pueden fallar, como fue el caso de gobiernos totalitarios que decidieron eximir de toda protección jurídica y de toda ayuda moral a determinadas categorías de su población, y las entregaron poco a poco a

la extrema desolación y, por tanto, a la muerte. El hecho de que el mundo pueda «romperse» así —como lo dice Levinas a propósito de la Francia bajo la ocupación nazi, mientras el gobierno de la época colaboraba con el destino funesto de judíos— nos demuestra que las instituciones solas no son suficientes. Estas terribles circunstancias nos recuerdan que es, en primer lugar, la conciencia de los hombres la que debe velar por la moral y salvar lo que resta de humanidad cuando el caos amenaza. La conciencia, esta frágil muralla, es el primer y el último refugio de la moralidad.

En apoyo de su interpretación, Raquel Braverman Korenfeld otorga un peso decisivo a la fuente judía en el pensamiento de Levinas. Ella explica muy claramente por qué el rol central de la ley en el judaísmo y el llamado de los profetas a la justicia son indispensables para apreciar esta filosofía. En efecto, Levinas considera que si los versículos bíblicos no constituyen obviamente una prueba en filosofía, ellos «dan testimonio de una tradición y de una experiencia»¹. Tradición y experiencia que pueden todavía contribuir a orientar a la filosofía, contribuir a reformular algunos de sus conceptos y sus problemas. Tradición y experiencia que anuncian de una manera nueva el pensar la ética.

Aunque marcado por la sensación que le trae el recuerdo del horror nazi, la filosofía de Levinas no se deja, sin embargo, llevar jamás por la desesperanza, el cinismo o —como suele ser el caso de nuestros días— por la actitud victimista. Actitud que a veces parece autorizar e, incluso, justificar actos de violencia y se apoya en ideologías que no permiten examinar las razones profundas de la injusticia sufrida por los hombres. Levinas no toma jamás como pretexto la persecución sufrida por los judíos durante la guerra para ponerse del lado de las víctimas; por el contrario, él se coloca en primer lugar al lado de los responsables. Cada subjetividad humana —en tanto que permanece humana— es responsable de lo que el mundo ha llegado a ser y de lo que nosotros le hemos dejado llegar a ser.

¹ Levinas, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*. Trad. Graciano González R. Arnaiz. Madrid: Caparrós, 1998, 92.

En uno de los epígrafes a su gran obra *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, el filósofo cita además al profeta Ezequiel: «Cuando el justo se aparte de su justicia para cometer injusticia, yo pondré un obstáculo ante él y morirá; por no haberle advertido *tú*» (3:20; las cursivas son mías)².

Levinas no da lecciones de moral *ni prescribe* que nos comportemos de una manera u otra: él *examina* cómo esta responsabilidad acompaña a la subjetividad humana, y cómo aquella se impone a esta sin que la haya elegido voluntariamente. La responsabilidad es la vocación humana por excelencia; ella no depende de nuestra libre elección de hacernos cargo o no del cuidado del otro: «El hombre libre está *consagrado al prójimo*; nadie puede salvarse sin los otros»³. No se trata de una prescripción del filósofo: es la modalidad por excelencia de la vida de la *psyché* humana. Evidentemente, cualquiera puede rechazar esta vocación y encerrarse en su morada. Sin embargo —como lo analiza Raquel Braverman Korenfeld— la morada está hecha para abrirse al mundo, a los que se encuentran en él y claman auxilio: ella tiene vocación de convertirse en lugar de hospitalidad. A la hora en que la humanidad perece, a la hora del diluvio, es decir, ahora, uno no puede refugiarse en su propia morada o en una interioridad únicamente preocupada de preservar su paz interior, esperando, como Noé en su arca, tiempos mejores. O mejor dicho, se puede. Pero esto sería a costa del abandono de su vocación humana.

Levinas, evidentemente, no tiene la ingenuidad de creer que esta tesis sobre la responsabilidad constituya una descripción del comportamiento espontáneo y habitual de los hombres. Él sabe bien que el egoísmo está instaurado la mayor parte del tiempo: cada uno busca mantenerse en su ser, ya sea en la indiferencia de la suerte del otro o, peor aún, en su perjuicio. Pero el filósofo sostiene que incluso aquellos que cayeron en la depravación humana más despiadada son capaces de *comprender* la fuerza de esta responsabilidad infinita. Entonces, ¿de dónde nos viene

² El pasaje sigue: «Yo te pediré cuentas».

³ Levinas, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*, 93 (las cursivas son mías).

esta comprensión? ¿Cómo explicar el dominio de esta responsabilidad sobre nosotros, si admitimos que ella no es ni espontánea ni un asunto de elección?

En efecto, para Levinas, la moralidad no proviene de un deseo de estar en concordancia con el orden del mundo (estoicos), no presupone la existencia de sentimientos calificados de morales (Adam Smith), no escucha «la voz de bronce» de la razón práctica (Kant), ni se contenta con un pacto autónomo hecho entre los hombres para vivir bien en comunidad. La moralidad despierta en mí por el rostro del prójimo, rostro que, en su debilidad y en su altura, me llama y me elige como responsable. El rostro —la parte más descubierta y más vulnerable de una persona, pues se halla expuesta sin protección alguna a la agresividad de los elementos y a la violencia de los hombres— no es descrito por el filósofo a causa de su eventual belleza, su dulzura o su serenidad. El rostro nunca despierta en nosotros el amor a la belleza como en *Fedro* de Platón, pero tiene, sin embargo, a pesar de su miseria y su vulnerabilidad, una cualidad y una fuerza singulares: el rostro habla. Esta es, incluso, su única cualidad y su única fuerza. El rostro no se reclama de la visibilidad sino de la invisibilidad, puesto que el ver es siempre un escuchar. Percibir un rostro no significa jamás describirlo sino ser tocado, en el corazón de su propia sensibilidad, por su palabra directa e imperativa. Sin embargo, el rostro no sabe por sí mismo que es él quien emite esta palabra: él no tiene conciencia de ello. Esta palabra, venida de una altura invisible, lo atraviesa de incógnito para hacerme recordar el mandato bíblico: «No matarás». Y esto significa también de manera positiva: «Harás todo para que el otro viva», incluso si tú estás naturalmente preocupado por tus propios intereses o por el deseo de mantenerte en tu ser.

Este imperativo que proviene del rostro de mi prójimo está en la fuente misma de mi responsabilidad, una responsabilidad asimétrica que jamás depende de lo que el otro hará con respecto a mí. La suerte del otro me incumbe y es aun lo que me incumbe en primera persona.

Todo el interés del libro de Raquel Braverman Korenfeld consiste, entonces, en mostrar que esta estructura ética no desaparece en la política ni en la preocupación por la justicia debida a cada uno. Política y justicia, en efecto, hacen intervenir al tercero, y este tercero impone límites a mi responsabilidad hacia los demás: yo no puedo ser responsable de uno en detrimento del otro. Por ejemplo, yo debo pensar en la actitud del otro cara-a-cara al tercero, y no, bajo el pretexto de mi responsabilidad hacia el primero, descuidar la justicia respecto al tercero. Si otro ha robado al tercero, yo debo exigir justicia para el tercero y no, alegando que el ladrón es también mi prójimo, prestarme a encontrarle todas las excusas para ahorrarle rendir cuentas y corromper así mi responsabilidad. Ciertas comunidades católicas que después de la Segunda Guerra Mundial escondieron a los nazis en fuga para salvarlos de la justicia, bajo el pretexto de caridad hacia ellos, pervirtieron completamente el sentido de la responsabilidad de la que nos habla Levinas. La responsabilidad hacia el otro no significa jamás una irresponsabilidad hacia el tercero: «Justicia, justicia perseguirás para que vivas» (Deuteronomio 16:20).

Ciertamente, la asimetría básica de la responsabilidad permanece —esto es esencial a fin de que la política no se tome como un fin en sí—, pero ella no puede ahorrarse una reflexión sobre la simetría de la justicia; el rostro continúa imponiéndome mi responsabilidad, pero no puede hacerme olvidar que la justicia es debida a todos los ciudadanos. No obstante, de manera inversa, esta justicia y las instituciones políticas que en un Estado de derecho la ponen en práctica no pueden descuidar esta dimensión primordial o, más bien, esta dimensión pre-originaria de la moralidad, sin que los hombres corran el peligro de «toda política»: peligro tan frecuente cuando se quiere evitar que uno se cuestione a sí mismo sobre su propia responsabilidad en los acontecimientos del mundo. Ahora bien, con esta «toda política» desaparece el anclaje en un «otro lugar», lo cual es lo único que permite juzgar una política y mejorarla, antes que resignarse al estado de las cosas o a tomarlo como pretexto para autorizar actos violentos e irreparables contra los hombres.

Es evocando el profetismo del espíritu que Levinas habla de este «otro lugar» o, más precisamente, de esta dimensión «metapolítica» como juez de la política. La metapolítica no se opone a la política, pero tampoco está separada de ella, como bien lo muestra Raquel Braverman Korenfeld; la metapolítica está unida a la política de manera sutil e ineludible. Es necesario, pues, comprender el Estado político, la justicia y la paz sobre la base de las instituciones, de la comparación entre los hombres, de una organización razonable y, *al mismo tiempo*, es necesario mantener la relación asimétrica de mi responsabilidad por el otro, como si se tratara de la fuente profética aún vigente en la política.

Catherine Chaliier

(Traducción de Leisly Cubas Avendaño)

INTRODUCCIÓN

El siglo XX fue próspero en muchos aspectos y tenebroso en otros. Nos dejó grandes logros en las ciencias, la tecnología y las comunicaciones, así como eminentes progresos en la industria, las artes y la cultura; sin embargo, también se le considera el siglo más sangriento de la historia. Fue testigo de dos guerras mundiales, en la segunda de las cuales se aplicaron todos los adelantos conseguidos para convertirla en la «industria de la muerte», en la que la meta era poder aniquilar de la forma más inhumana a la mayor cantidad de seres humanos. Todo esto no tuvo su centro en un lugar apartado del adelanto y de la cultura; paradójicamente, en la misma época y en el mismo lugar donde se dio el esplendor de la Ilustración, donde la ciencia, la filosofía y la música estaban en todo su apogeo, se produjo la peor barbarie humana. Las mismas personas que disfrutaban de las artes, la literatura, la historia, la filosofía y la música daban a su vez órdenes para la ejecución de acciones que condujeron a la peor deshumanización. Sus metas irracionales los llevaron al extremo de convertir a los seres humanos en animales, quitándoles toda dignidad y enviándolos así a la muerte sin oponer ninguna resistencia. Los campos de concentración nazis se convirtieron en verdaderas «industrias de la muerte». Se premiaba la eficiencia de quienes exterminaban al mayor número de personas en menor tiempo y con menor costo; esta eficiencia significó la aniquilación

de millones de vidas humanas. ¿Qué sucedió en la cultura y en el espíritu de Occidente para que permitieran esta deshumanización?, ¿qué sucedió en la filosofía, la política y la moral para que Occidente terminara en la barbarie?, ¿qué sucedió con la indiferencia del resto del mundo?; en otras palabras, ¿cómo debemos entender la condición humana?

Muchos pensadores que vivieron y lograron sobrevivir a esta barbarie humana se dedicaron a un profundo estudio y un gran cuestionamiento de la condición humana que permitió que esto sucediera. Dedicaron sus vidas para que esto no se olvide, ya que en la actualidad algunos irresponsables se atreven a decir que el Holocausto no existió y que no hubo ni verdugos ni víctimas. Estos pensadores, además de asumir el «Nunca más», se dedicaron a estudiar qué sucedió en la filosofía, la moral y la política para que fueran capaces de permitirlo. Entre estos pensadores se encuentra Emmanuel Levinas, cuyo cuestionamiento se distingue del formulado por otros estudiosos en que él no solo interpela a la Ilustración o a la Modernidad occidental, sino a toda la tradición metafísica occidental, desde los griegos hasta Heidegger. Cuestiona, a la filosofía, la primacía del ser; y a la ontología, la autonomía del individuo y el egoísmo. En lugar de la totalidad, Levinas postula la apertura al Infinito; y en lugar del primado de la ontología, privilegia la ética como filosofía primera. Esto significa una transformación radical de la filosofía, que del «amor a la sabiduría» se transforma en «sabiduría del amor». La suya es una filosofía de la alteridad, una ética que se inicia con el mandato an-árquico del «No Matarás» y crea un nuevo espacio donde se interpela radicalmente al individuo autónomo, egoísta y soberano de sí.

Este planteamiento radical se expresa desde los mismos títulos de sus obras. Así, en *Totalidad e infinito* (1961) plantea de entrada un contraste dramático entre, por un lado, la totalidad, que es el ámbito del ser, el individuo egoísta, la tiranía y la guerra; y por otro lado, el Infinito, que es el ámbito de la alteridad, la responsabilidad, la ética y la justicia. La obra plantea una crítica a la filosofía occidental entendida como una explicación racional de la totalidad real; esta crítica se plantea desde la

idea de Infinito, que no es un concepto propio de la ontología, sino una idea moral: el cara-a-cara, el encuentro con el Otro, el «No Matarás» que es el Mandato de la Bondad antes que de la verdad.

En *Humanismo del otro hombre* (1972) cuestiona el humanismo occidental, centrado en la conciencia, el Mismo y la representación. El título del libro concentra el contenido: no se trata de otro humanismo centrado en el sujeto, ni del antihumanismo que, como el humanismo al que se opone, sería formal y abstracto; se trata del humanismo del Otro, humanismo centrado en la pasividad originaria que recibe al Otro y no en la intencionalidad, humanismo anterior a la conciencia, en suma, humanismo de la responsabilidad infinita por el Otro. Levinas insiste en que el fracaso del humanismo y del antihumanismo centrados en la libertad se puede superar cuestionando la primacía de la conciencia y del yo; el sentido de lo humano no surge de una decisión tomada por el yo, sino de un principio an-árquico que precede a la conciencia, la subjetividad y la libertad, de una pasividad insuperable que se abre al Bien, y esta apertura significa la responsabilidad por el otro hombre, que le otorga el sentido real a lo humano. El humanismo del otro hombre significa que el núcleo del hombre no está en el *para-sí* sino en el *uno-para-otro*, pues uno —más que un mero contemporáneo al lado del otro— es un guardián de su hermano, no indiferente ante su proximidad que lo interpela. Solo así se puede entender el fondo de socialidad que existe entre los hombres, que no es una unidad del género humano sino la relación interhumana de la fraternidad. En *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* (1974), Levinas no se refiere al no-ser ni a ser de otro modo, sino a lo totalmente distinto del ser, lo que se encuentra más allá de la esencia y la determinación. El título es problemático, contradictorio y desafiante para el pensamiento racional. «De otro modo que ser» es una referencia y una crítica explícita a la tradición de la filosofía occidental, que postula que entre el ser y el no-ser no cabe un tercer término. El autor intenta pensar de una manera distinta; lo hace desde la experiencia ética que desborda lo ontológico, y este desborde de la filosofía seguirá siendo filosofía.

«Más allá de la esencia» no significa desacreditar los grandes logros de la razón ni ir contra la ontología para abolirla, sino contra su primacía. Levinas pretende orientar a Occidente hacia una vocación superior a la búsqueda de la verdad o a la comprensión del ser; pretende orientarlo hacia el llamado de la Bondad, que no es otra verdad, sino una altura, una elevación que hace posible la verdad y la esencia. La experiencia ética no se piensa desde la disciplina ética o la filosofía moral, sino desde la responsabilidad por el sufrimiento del otro, desde el lenguaje imperativo del Decir originario que es anterior al lenguaje predicativo de lo Dicho.

Otra obra importante que nos permite entender el pensamiento de este autor es *Ética e infinito* (1982). El título sugiere que la ética no debe enfocarse desde la totalidad y la ontología (tal como lo hace la tradición occidental), sino desde la idea de Infinito. La ética no es una disciplina filosófica entre otras, sino filosofía primera; es decir, es anterior a la ontología, lo cual significa que antes que el problema de la verdad está la experiencia de la justicia, y antes que el temor al error y a la contradicción está el rechazo de la iniquidad y la injusticia. Esto no significa un rechazo de la ontología ni su negación, sino la inauguración de otro modo de pensar, desde el orden del Bien y de la alteridad, a partir de la cual las abstracciones metafísicas y sus juegos retóricos adquieren significado y eficacia. Por eso, Levinas piensa que la interrogación primera no debe ser ¿por qué hay algo y no más bien nada?, sino ¿por qué existe el mal?; es decir, cuestionarse e interrogar a la realidad no desde la claridad del ser, sino desde la irrupción y el estallido del Bien. El sentido de lo humano no es concebido desde la economía de la esencia, sino desde la acogida del Infinito; no desde el inter-és que está en el orden del egoísmo y la totalidad, sino en el des-interés, que pertenece al orden de la responsabilidad frente al mandato del «No Matarás» presente en el rostro del Otro.

Finalmente, su obra *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro* (1991) sugiere que se piensen las relaciones humanas no como intersubjetividad del uno con otro, sino como interhumanidad del uno-para-otro, transcendencia que instauro el sujeto ético desde la ruptura de la indiferencia. La relación

que guardo con el otro y con el otro del otro no es una relación de un yo, un tú y un él, sino la relación entre el Mismo, el Rostro y el tercero. Por tanto, no se trata de una relación simétrica de seres que pertenecen al mismo género y que luchan por afirmarse cada uno en su ser, sino de la relación asimétrica con un Rostro que, al aparecer el tercero, me obliga a sopesar, comparar, juzgar, de modo que se instaura la simetría de la justicia sin que desaparezca la asimetría inicial. «Entre nosotros» es una relación de socialidad basada en la no-indiferencia, un orden de sujetos éticos que guiados por el mandato del «No Matarás» fundan un Estado que vela por la singularidad de los rostros y unas instituciones que salvaguardan la proximidad de los ciudadanos.

La cultura occidental, al postular que el origen de la filosofía es el asombro ante las cosas y no las dificultades de la convivencia, prefigura el dominio del Mismo. Con ello se hace comprensible que la civilización europea secularice la idolatría con sus técnicas, su ciencia y su ateísmo¹. La crisis de Europa es el resultado de la ambigüedad en la tradición europea, en la que se intenta encontrar un orden político de paz en la «sabiduría griega» de autonomía y reciprocidad. La ambigüedad consiste en una conciencia que reconoce cómo el orden político se ha convertido en la legitimación de la violencia del imperialismo, el colonialismo y el genocidio: vemos cómo Europa, al encerrarse en la tradición helénica del logos, se vuelve contra sí misma y es forzada a reconocer la deficiencia de sus recursos éticos. Si la crisis europea se explica porque está basada en el predominio de la herencia griega, entonces Levinas sugiere que esta herencia necesita el suplemento de la tradición bíblica, que está enraizada en el reconocimiento de la paz como responsabilidad con el otro. No es cuestión de mover el paradigma de Atenas a Jerusalén, sino de reconocer que ambos son modelos simultáneamente necesarios para la constitución de una política justa².

¹ Cf. Levinas, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*. Trad. María Luisa Rodríguez Tapia. Madrid: Cátedra, 1994, 195-199.

² Cf. Levinas, Emmanuel. *Alterity and Transcendence*. Trad. Michael B. Smith. Nueva York: Columbia University Press, 1999, 133-134.

Levinas llega a la conclusión de que ambas herencias, la de Atenas y la de Jerusalén, son simultáneamente necesarias para suspender la violencia. No se trata de rechazar el logos occidental, sino de enraizarlo en la tradición ética de la Biblia. En su pensamiento existe un acuerdo esencial entre la Biblia y Occidente, que se expresa en la noción de civilización humana. El humanismo judío da sentido al perseguido, al extranjero, a la viuda, al huérfano y a los que sufren miseria e injusticia; aporta valores necesarios para la convivencia. Ahora bien, el sufrimiento es una noción clave en el judaísmo, ha dado lugar a una «ética del sufrimiento», en la que priman las virtudes pasivas de la humildad, la paciencia y el espíritu pacífico. Levinas ha señalado que el dolor de la persecución antisemita solo se puede relatar en la lengua de las víctimas. El prójimo se convierte en prójimo; en palabras de Levinas, esto significa que la extensión de las obligaciones al cuidado de los hombres no tiene límites. Toma las palabras del rabino lituano Israel Salanter: «Las necesidades materiales de mi prójimo son necesidades espirituales para mí»³. El yo no puede desinteresarse de lo que le sucede al otro y a los otros. Es necesario asumir la responsabilidad en la que ya estamos sumidos; es necesario preocuparse por el otro; es necesario dar. Solo así puedo satisfacer plenamente mis necesidades espirituales y en esta responsabilidad consiste el auténtico sentido de la vida, sentido que, por tanto, no habría que buscar en mí, en nosotros, ni en las cosas, sino en el Otro. Este enfoque de responsabilidad aparece en todas las obras de Levinas. Con este enraizamiento en la tradición ética de la Biblia, el logos no se anula sino que adquiere su real dimensión. Este es el tema central de su filosofía. Su pensamiento está profundamente enraizado en el judaísmo, pero es importante recordar que lo básico de su trabajo creativo es su carácter filosófico. Como filosofía, su obra se mantiene independiente, pero se inspira profundamente en su relación con el judaísmo y con el

³ Levinas, Emmanuel. *De lo sagrado a lo santo: cinco nuevas lecturas talmúdicas*. Trad. Soedade López Campo. Barcelona: Riopiedras, 1997, 24.

pensamiento judío. Su obra enseña en qué medida las fuentes judías pueden hacerse vitales para la civilización global de Occidente⁴.

La filosofía occidental es el pensamiento acerca de la totalidad, ya sea considerada desde el ser, la sustancia o el sujeto; pero esta totalidad llevada a sus últimas consecuencias se convierte en totalitarismo y muerte, tal como se vio en el siglo XX. Frente a la totalidad y la muerte, Levinas postula el «No Matarás», mandato an-árquico que inicia la ética. «No Matarás» es decir no a la totalidad, no al totalitarismo, no a la barbarie, no a la muerte, no a Occidente. Ahora bien, esto no significa negar la cultura occidental, sino negarle su primacía y, con ello, negar la primacía del ser, del logos, de la esencia, del sujeto y de la ontología. El «No Matarás» se distingue claramente de dos máximas clásicas del pensamiento occidental: el «Conócete a ti mismo» de Sócrates y el «Pienso, luego existo» de Descartes. Por un lado, si bien el «No Matarás» y la máxima socrática son mandatos, la diferencia está en que el «Conócete a ti mismo» es un mandato racional, ontológico, con un fin moral; mientras que el «No Matarás» es un mandato an-árquico y absolutamente moral. El primero privilegia el sí Mismo, la conciencia y la interioridad; el segundo privilegia la alteridad y el rostro del Otro. El uno suscita una introspección; el otro, una obediencia; el uno apela a la claridad de la razón; el otro, a la responsabilidad por el prójimo. Por otro lado, el «No Matarás» también se distingue del «Pienso, luego existo». El «Pienso, luego existo» funda la metafísica de la subjetividad; el «No Matarás» funda el orden de la moralidad y la justicia. En Descartes, el infinito es una idea puesta por Dios en mí; en Levinas, el Infinito es una fuerza moral que me interpela: existo, no en cuanto pienso, sino en cuanto obedezco el mandato; y esto significa que no soy yo el que constato mi existencia, sino que en el encuentro con el Otro se revela mi existencia.

El «No Matarás» funda la ética y la justicia. La ética es el acontecimiento que consiste en el encuentro con el Otro; pero este encuentro es una

⁴ Cf. Cohen, Richard. *Elevations. The Height of the Good in Rosenzweig and Levinas*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994, 121-132.

relación asimétrica, porque el otro no es un sujeto sino un Rostro que, al ser huella del Infinito, me interpela y me ordena el «No Matarás». La relación social no solo es encuentro con el otro sino también con el otro del otro, es decir, con el tercero. Por ello, debo comparar, sopesar, juzgar. Si solo existiera el otro, yo tendría que responsabilizarme por él y darle todo; con la aparición del tercero, debo discriminar lo que le doy al otro, al tercero y a mí mismo, dado que no puedo hacer justicia con las manos vacías. Así, la justicia se convierte en una relación simétrica entre los individuos. Ahora bien, ¿qué sucede con la asimetría originaria presente en mi relación con el otro? La hipótesis de este libro consiste en que la asimetría originaria se mantiene en la simetría de las relaciones humanas. Esto significa que la justicia simétrica debe mantener en su base la asimetría originaria del «No Matarás». El «No Matarás» no es un mandamiento cualquiera, sino un mandato anterior a todo principio y a toda cronología. A esta justicia la llamamos *justicia an-árquica del «No Matarás»*, la cual no es solo simetría ni tampoco solo asimetría, sino que es la justicia de la asimetría en la simetría; es decir, la no-indiferencia del «No Matarás» debe iluminar toda ley positiva.

En esta investigación rastreamos esta hipótesis desde la morada, pasando por la responsabilidad hasta llegar a la justicia. El hilo conductor que nos guía es el mandato an-árquico del «No Matarás». En la primera parte, conformada por dos capítulos, desarrollamos la morada y la responsabilidad. En el capítulo I explicamos que la morada no es la casa física sino el lugar de recogimiento y hospitalidad. Como lugar de recogimiento, la morada es el ámbito de la existencia económica donde predomina la vida, el gozo, el trabajo y el egoísmo. Pero, en virtud de lo femenino y la maternidad, la morada es también el ámbito de la hospitalidad, lugar de recibimiento, ruptura de la totalidad y entrada del Infinito. Es la relación asimétrica con el Otro, cuyo rostro me ordena el «No Matarás». Este mandato demanda de nosotros la fuerza ética de la responsabilidad. En el capítulo II, siguiendo a Levinas, postulamos que la responsabilidad no surge de la libertad, sino que soy libre

en la medida en que respondo al mandato presente en el rostro del Otro. La responsabilidad es ex-posición al Otro, vulnerabilidad ante el sufrimiento, obediencia al mandato originario, relación asimétrica no intencional con un rostro. Al ser una relación asimétrica con el Infinito, la responsabilidad tiene un carácter infinito. Así, somos responsables del presente, tanto de las situaciones visibles como no visibles; somos responsables del pasado, de despertar una memoria no resentida que nos permita vincularnos con el pasado inmemorial; y somos responsables del futuro, del hijo que significa un nuevo comienzo, de inculcar la sensibilidad ética a las generaciones venideras, y educarlas en la fraternidad y en el *Libro*.

En la segunda parte, conformada también por dos capítulos, estudiamos la justicia en Levinas. En el capítulo III, enfocamos la *Torah* como demanda de justicia y explicamos algunas ideas que inspiraron el planteamiento ético de Levinas. *Torah* significa, en primer lugar, 'instrucción' y, en segundo lugar, 'ley'. La *Torah* enseña un camino de vida en el que se da una unidad esencial entre creencias y acciones, vida personal y vida comunitaria. Enseña y manda la *Tzedaka* ('justicia social'), que significa vivir de acuerdo con la Ley y de esta manera reparar, arreglar y completar el mundo (*Tikun-Olam*). Este mandato exige proteger, dar seguridad y ayuda económica a la viuda, al huérfano, al extranjero y al pobre. La *Tzedaka*, que es la mayor demanda de la *Torah*, presenta tres aspectos interrelacionados: la justicia económica, la justicia social y la justicia política. Solo el cumplimiento de estas tres dimensiones nos puede conducir a la paz. Sobre esta base explicamos el enfoque que hace Levinas de la justicia, el cual se distingue de las diferentes discusiones tradicionales y los debates actuales. El punto de partida es la asimetría originaria de la moralidad; luego se da el tránsito a la simetría de la justicia; y, finalmente, a la justicia del «No Matarás». La hipótesis consiste en que la asimetría originaria de la moralidad se mantiene en la justicia del «No Matarás» y esto significa que la asimetría originaria y an-árquica no desaparece en la justicia simétrica sino que está en su base vigilándola y guiándola. La moralidad es el ámbito de la desigualdad originaria en la cual el vínculo

con el Otro es una relación «para-el-otro», expresada en el «heme aquí», en la que, al mismo tiempo, soy anfitrión y rehén del Otro. Esta relación inicial se ve cuestionada con la aparición del tercero. Aparece la justicia simétrica; la proximidad se convierte en distancia; aparece el Estado, con sus leyes y el dinero, en el que el Rostro se convierte en máscara y la sociedad en una interacción de máscaras. Los problemas que aparecen con la justicia simétrica muestran que esta no es suficiente para la convivencia humana. Ahora bien, la justicia simétrica con todo su poder no logra hacer desaparecer del todo la asimetría originaria. Y este es el punto de partida para concebir la justicia *de otro modo*.

En el capítulo IV, estudiamos la justicia como el nuevo espacio anárquico del «No Matarás». Para Levinas, lo anárquico no es el desorden o el caos, sino lo anterior a la totalidad, al ser y al logos: es la relación con el Otro que consiste en una responsabilidad infinita sin comienzo. La justicia simétrica de la totalidad debe estar guiada por el mandato anárquico del «No Matarás»; esto significa que en la simetría de la totalidad se abre un nuevo espacio anárquico fundado en la no-indiferencia y que debe invadir e iluminar las diversas esferas de la justicia simétrica, que son la justicia económica, la justicia social y la justicia política. La justicia económica tiene como fin erradicar la pobreza; para ello, debe luchar contra el egoísmo y basarse en la no-indiferencia, en la proximidad y en la responsabilidad infinita para con el otro. En diversas claves, esta idea ha sido desarrollada actualmente por algunos pensadores. Así, Bernardo Kliksberg piensa que se requiere una ética de la urgencia, una ética para el otro, que vuelva a vincular la ética con la economía y de esta manera tendremos una ética con Rostro. Amartya Sen propone desarrollar una economía de las capacidades, en la que lo más importante es la capacidad de hacer (y no la de tener), que nos conduce a un desarrollo económico sostenido, dentro de la democracia y amparado por valores éticos. Por su parte, Thomas Pogge le da a la pobreza una dimensión moral; con esto apela a la responsabilidad y a la no-indiferencia frente a la pobreza del mundo. Siguiendo a Levinas, se puede decir que los tres pensadores

tratan de instaurar una justicia económica en la simetría, abriendo un espacio an-árquico (moral) que permita la erradicación de la pobreza. Estas serían diferentes maneras de realizar el espacio an-árquico entre los seres humanos. Pero el espacio an-árquico tiene otros dos aspectos relacionados e interdependientes con la justicia económica: la justicia social y la justicia política.

Con respecto a la justicia social, la simetría de la totalidad tiene como fin la autonomía del individuo: se crea una convivencia con-los-otros. Según Levinas, esto lleva a una humanidad de hombres intercambiables, de relaciones recíprocas: falta de respeto original que hace posible la explotación⁵. Es necesaria una relación social basada en la asimetría an-árquica de la responsabilidad del uno-para-el-otro. Este nuevo espacio social caracterizado por la asimetría en la simetría es la fraternidad. Pero es preciso distinguir la fraternidad simétrica de la asimétrica. La fraternidad simétrica parte de la idea de que los hombres son iguales y libres; se trata de una relación de unos-con-otros. Es una fraternidad positiva pero insuficiente, pues no conduce a la justicia social, ya que en ella habita o bien la tentación del fratricidio o bien el egoísmo excluyente de la confraternidad. No obstante, la fraternidad no puede verse en el contexto del género sino en la relación interhumana de un *Nosotros*, en la que se produce el encuentro entre rostros únicos e irremplazables. Por ello, la fraternidad asimétrica es la relación interhumana que asume la singularidad y unicidad del rostro de cada uno, es una forma de mantenerse en la huella an-árquica e inmemorial que nos demanda una responsabilidad anterior a la esencia y los compromisos libremente adquiridos. La fraternidad asimétrica debe guiar la libertad para que no termine en egoísmo y debe iluminar la igualdad para que no se convierta en indiferencia. Por tanto, se trata de introducir la fraternidad asimétrica en la libertad y la igualdad que rigen la simetría, de abrir el espacio en que pueda fluir una nueva relación

⁵ Cf. Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Trad. Daniel Guillet. Salamanca: Sígueme, 1999, 302.

entre los seres humanos. Pero la justicia social an-árquica, que siempre debe buscarse, requiere de un Estado y sus instituciones: la justicia política.

Al igual que en los otros dos planos, la justicia política consiste en instaurar la asimetría del «No Matarás» en la simetría de la totalidad, es decir, moralizar y vigilar desde la asimetría al Estado y sus instituciones para que cumplan sus auténticas funciones, respetando la singularidad irremplazable de los rostros. No es suficiente la simetría de la democracia, en la que impera la igualdad y la libertad de los individuos sin rostro, ni menos la simetría del totalitarismo que aplasta los rostros y los convierte en una masa indiferenciada y desechable. Democracia y totalitarismo son formas de la totalidad. Ahora bien, siguiendo nuestra hipótesis, la simetría de la democracia y la del totalitarismo, que son formas de la totalidad, son cuestionadas radicalmente por la asimetría an-árquica del «No Matarás», que es expresión del Infinito. Y esto es la asimetría en la simetría de la justicia política. También en la simetría política es necesario introducir la asimetría moral an-árquica, así como en la justicia es necesario introducir la Bondad. Siguiendo a Levinas, podemos decir que se trata de la obligación y la responsabilidad de moralizar el espacio político, y esto se logra tomando en cuenta tres elementos que se relacionan entre sí: el Rostro es anterior a la ciudadanía; la moralización de las instituciones; y los profetas como la voz moral de la justicia an-árquica del «No Matarás». Con respecto al primer elemento, el concepto de ciudadanía con toda su evolución y sus logros se encuentra dentro de la totalidad, pues se rige por la simetría y defiende los derechos por sobre los deberes. Para Levinas, que postula la idea del Otro como singularidad única e irrepetible, el Rostro es anterior a la ciudadanía, es decir, la ciudadanía asimétrica de la no-indiferencia es anterior a la ciudadanía simétrica de la justicia positiva. El Rostro irrumpe y exige su propia Ley, cuestiona la lógica de la totalidad centrada en los universales, desordena los horizontes de mi mundo y establece su mandato sobre mi mismidad; manda oír y obedecer la Ley del Decir por sobre la ley de lo Dicho. El orden interhumano de la no-indiferencia es anterior al orden de la reciprocidad impersonal de los ciudadanos; por ello, el origen

de los derechos humanos no está en el individuo ni en el Estado, sino en el Otro que me mira, me reclama y me ordena el «No Matarás». Con respecto al segundo elemento, la moralización de las instituciones, Levinas considera que la tarea esencial del Estado y sus instituciones consiste en salvaguardar la justicia e instaurar la asimetría an-árquica del «No Matarás», lo cual significa velar para que la singularidad concreta de los rostros no sea absorbida por la lógica impersonal de la totalidad. Es preciso moralizar las instituciones sobre la base de la justicia del «No Matarás», tanto en la educación como antes del juicio y después del juicio. Así, es preciso educar en la no-indiferencia y en la apertura al sufrimiento del otro; antes del juicio, instaurando tribunales justos con jueces competentes e incorruptibles, y con ciudadanos que vigilen constantemente el funcionamiento de las instituciones; y, después del juicio, velando para que las condiciones materiales y espirituales de los sentenciados no sean infrahumanas. Esto significa que la justicia simétrica sola pierde su sentido y es ciega si no está orientada por la justicia an-árquica del «No Matarás». Ninguna ley simétrica ni el conjunto de ellas son suficientes para la justicia política del «No Matarás»: se requiere de lo que Levinas llama «sabiduría del amor», concreción de la idea del Infinito en el rostro del Otro. En suma, la justicia simétrica debe estar guiada e iluminada por la asimetría an-árquica del «No Matarás». Finalmente, la justicia política se relaciona con el profetismo. Levinas piensa que el profetismo concierne a todos los hombres, pues es el «psiquismo del alma». Es el llamado a la responsabilidad, es una invocación que cuestiona la interioridad de cada uno en primera persona. El alma humana siempre está cuestionada por una Voz que le obliga a responder: no es una voz humana, sino que es el mandato an-árquico del «No Matarás». El psiquismo profético significa el despertar de la subjetividad por el Otro y para el otro, y no solo se realiza en la relación asimétrica con el Otro, sino que abarca siempre al tercero, es decir, invoca radicalmente la justicia y tiene una dimensión profundamente política. Esto significa que busca instaurar la asimetría en la simetría, la moralidad en la política, lo an-árquico en la socialidad y

todo esto mediante las voces proféticas que constantemente nos recuerdan vigilar las instituciones y salvaguardar la singularidad de los rostros. El profetismo, por ello, tiene una dimensión política que consiste en el cuestionamiento constante de la justicia simétrica. Las voces proféticas constituyen los intersticios morales del Estado, dentro del Estado y contra el Estado; sin tales intersticios, el Estado sería una totalidad cerrada, celosa de su hegemonía que impediría la singularidad de los rostros y la convivencia humana. Las voces proféticas, por tanto, constituyen una permanente revisión de la justicia simétrica desde el horizonte moral de la asimetría y, con ello, la esperanza de una justicia mejor.

En suma, nos hemos acercado al pensamiento de Levinas siguiendo la hipótesis según la cual la asimetría originaria de la morada se mantiene en la responsabilidad y llega hasta la justicia an-árquica del «No Matarás» en forma de no-indiferencia, de asimetría que debe fundamentar, sostener e iluminar a la justicia simétrica. Si la simetría de la totalidad es ciega y conduce a la barbarie, la pura asimetría es ilusoria. Con Levinas postulamos un nuevo espacio an-árquico, en el que la justicia es pensada y puede ser esperada y vivida *de otro modo*.

PRIMERA PARTE

LA MORADA Y LA RESPONSABILIDAD

CAPÍTULO I

LA MORADA

Desde los griegos hasta Heidegger, la tradición filosófica no le ha prestado mayor atención al tema de la morada. Así, para los griegos, el *oikos*, la 'casa', era el lugar de la satisfacción de las necesidades básicas, pero la aldea y, sobre todo la polis, era el lugar de su realización plena. Y en Heidegger, la casa es un utensilio, es decir, algo a la mano y disponible para satisfacer nuestras necesidades; la casa es un útil entre otros y con ellos forma parte de una totalidad de referencias que adquieren su sentido desde el *Dasein*. Pero se podría decir que no solo estamos en el mundo, sino que estamos en una morada, esto es, desde un inicio estamos situados, enraizados y encarnados en el espacio privado de la morada. De allí la importancia que Levinas, siguiendo la tradición bíblica, le da a la morada como primer espacio físico y espiritual de la convivencia humana. Ella no es la casa física ni los bienes que contiene: es un núcleo espiritual de intimidad, aprendizaje y enseñanza; lugar de afectos y valores desde el cual los bienes materiales adquieren su sentido. Por tanto, se trata de la experiencia de la morada: el individuo no solo habita la morada, sino que tiene el compromiso de construirla y mantenerla constantemente. En este sentido, la morada es una experiencia y al mismo tiempo un imperativo de la condición humana. Pero como la morada comienza con la satisfacción de las necesidades materiales básicas su primera dimensión es económica. Es lo que Levinas llama la *existencia económica*.

1. LA EXISTENCIA ECONÓMICA

La existencia económica es la primera dimensión en el orden temporal, pues sin alimentación, vivienda, salud, protección, no sería posible la vida humana. En la morada, no solo se satisfacen necesidades materiales sino también espirituales. Por ello, cuando nos quedamos solo en la satisfacción de las necesidades materiales, estamos en la mera existencia económica, caracterizada por la vida, el gozo y el trabajo egoístas. La vida es ante todo afirmación de vivir, es la motivación básica de todo ser, por la que busca existir y afirmarse a toda costa en el ser. La vida está hecha de la satisfacción de todas mis necesidades y en este sentido es realización de mi egoísmo, en el que el yo es soledad por excelencia. La vida es amor a la vida, amor que se realiza en relación con contenidos que no son mi ser y, sin embargo, son más queridos que mi ser, tales como: comer, dormir, pensar, leer, trabajar, etcétera¹. Es el egoísmo de la vida como separación, en el que el yo se afirma y se realiza en la totalidad. Pero en la existencia económica la vida no es solamente supervivencia, sino que vivir es gozar de la vida; la vida es originariamente gozo y felicidad:

Vivimos de «buena sopa», de aire, de luz, de espectáculos, de trabajo, de ideas, de sueños, etc... No se trata aquí de representaciones. Vivimos de ellos. Esto de lo que vivimos, no es tampoco «medio de vida». [...] ni un fin de la vida. [...] Las cosas de las que vivimos no son instrumentos, ni aún utensilios [...] Son siempre, en cierta medida [...] objetos del gozo, que se ofrecen al «gusto», ya adornados, embellecidos².

Lo importante de vivir no es solo el hecho de vivir, sino gozar de la vida. El gozo no es un estado psicológico, «[...] sino el estremecimiento mismo del yo»³. Sentir, disfrutar o aguantar me revelan mi yo y me permiten ser la sustancia que soy. Soy único por mi asimilación de todo:

¹ Cf. Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, 131.

² Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, 129.

³ Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, 132.

me constituyo por esta actitud receptiva de gozar y aguantar. Aquí se muestra la soberanía paradójica del yo, pues mi independencia vive de una dependencia, esto es, vive de mis necesidades y esto hace posible el trabajo. Gozo de mi necesidad, me gusta la dependencia, lo cual me lleva a una aparente independencia. El yo solitario es un yo que goza en primera persona y, en esta medida, se separa de los demás individuos. El gozo abraza todas las relaciones con las cosas, a tal punto que las cosas, más que útiles, llegan a ser objetos de mi gozo:

En el gozo, soy absolutamente para mí. Egoísta sin referencia al otro, estoy solo sin soledad, inocentemente egoísta y solo. No contra los otros, sino en mi «reserva personal» —pero enteramente sordo al otro, fuera de toda comunicación y de todo rechazo de comunicar— sin orejas como vientre con hambre⁴.

La vida acontece en el nivel del gozo y la felicidad, ajena a toda ontología. A diferencia de Heidegger, que concibe las cosas como útiles y para quien la habitación es un útil perteneciente a los instrumentos necesarios para la vida del hombre; para Levinas, la habitación y la casa son cosas que se refieren a mi gozo, por eso, son condiciones previas para toda actividad humana. Ahora bien, el gozo de vivir se vincula con otro elemento que es el trabajo. Si bien el trabajo sirve para vivir, no solo se trabaja para vivir y mantenerse en la existencia. El trabajo se apropia del mundo y esta apropiación es un movimiento del yo hacia el Mismo, y no una trascendencia⁵. La morada hace posible el trabajo. Mediante el trabajo la cosa es sacada de su indeterminación y su oscuridad por el poder de la mano que la toma, la arranca o la transforma⁶. Por el trabajo la materia se presenta como una resistencia, como algo que no tiene rostro, y es llevada a la morada. La cosa teje relaciones con el cuerpo de quien dispone de ella. De esta manera, se produce una ambigüedad: el gozo que se había

⁴ Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, 153.

⁵ Cf. Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, 177.

⁶ Cf. Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, 177.

mostrado autosuficiente comienza a ser determinado por lo que él no es, es decir, el gozo autosuficiente desplazado por el gozo por las cosas que se resisten y son transformadas por el trabajo⁷. A partir de la morada, el trabajo se apropia de un mundo; eso significa que lo primero no es la conciencia, sino la interioridad que mediante el cuerpo se relaciona con el mundo y esta relación primera es de vida, alimento, gozo, felicidad y trabajo. Como hemos visto, la morada hace posible la adquisición y el trabajo. Pero ella también hace posible que el hombre no quede encerrado en la soledad de su conciencia, en una conciencia encarnada en un cuerpo. Mediante el trabajo se revela que el cuerpo está referido al mundo, habita el mundo, en el sentido de que está constantemente invitado a franquear distancias inexploradas; y esto revela a su vez la dimensión de la interioridad de un ser separado⁸. Pero, si bien mediante el trabajo soy capaz de poseer y transformar algo que es otro, existe un ente que escapa a mi posesión, pues no es una piedra, un árbol, un mueble o un río. Es el Otro que se manifiesta como rostro y con su epifanía me aborda, me cuestiona, me habla.

La existencia económica es el reino de la simetría egoísta dentro de la totalidad. En efecto, el mundo es un mundo gozado y vivido por cada yo. Cada yo se afirma en cuanto goza y vive de su alimento: es autónomo en su gozo. Desde esta perspectiva, los demás son los otros yoes que tienen que estar al servicio de mi gozo y alimento. En la existencia económica este gozo egoísta llega a todas las relaciones con las cosas y con los otros. La relación del yo y el otro es una relación simétrica en la que cada yo se vale del otro para alcanzar su propio gozo. El otro, al igual que yo, tiene necesidades, apetitos, deseo de gozo, de alimento, de vivir. El yo ve las necesidades de los otros como una posible fuente de sus propios beneficios egoístas. En este nivel social de la existencia económica, el otro no es el necesitado al cual yo pueda ayudar desinteresadamente, sino el

⁷ Cf. Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, 181-182.

⁸ Cf. Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, 185.

necesitado al cual interesadamente yo puedo vender algo, alquilar, prestar algo, querer, siempre pensando en mi propio beneficio. En esta simetría propia de la existencia económica, resalta una vez más el egoísmo. No hay espacio moral para que el individuo pueda realizar una vida digna. Por otro lado, la existencia económica nos conduce a la injusticia, puesto que se basa en el gozo egoísta y no en la moral. Y es por la moral por la que podemos salir de la totalidad y la existencia económica, y acceder a la responsabilidad y la justicia económica. Ahora bien, la existencia económica solo se concreta y realiza en la casa, en la habitación, es decir, en la morada: «el recogimiento, obra de la separación, se concreta como existencia en una morada, como existencia económica»⁹.

2. LA HOSPITALIDAD

Al abrir la puerta de la morada y dejar entrar al Otro comienza la hospitalidad y se produce una trascendencia. Esta trascendencia significa una ruptura con la totalidad y un acceso al Infinito. Toda morada tiene puertas y ventanas. Por medio de las puertas podemos entrar y salir de la morada, y por medio de las ventanas podemos ver el exterior. La morada es el centro de recogimiento, intimidad y gozo de las personas. Pero las mismas puertas que nos permiten entrar y salir nos permiten acoger a otros. La morada es el lugar de recogimiento del sujeto y, al mismo tiempo, de recibimiento del otro. Es el paso y la apertura del yo, aislado y separado, a la socialidad. Y con ello, a la ética. Las ventanas nos permiten relacionarnos con el exterior desde la intimidad de la morada. A través de ellas vemos las cosas, los árboles, los animales, el cielo, y también hombres; tenemos una vista panorámica del exterior. Es decir, los humanos que vemos están al mismo nivel que las cosas que contemplamos. Los hombres no se singularizan, son no-yoes cosificados desde mi morada y son objetos tanto de mi contemplación como de mi gozo. Las ventanas

⁹ Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, 171.

de la morada privilegian la visión. Lo único que podemos hacer entrar por las ventanas es un poco de luz para iluminar el interior de la morada o de aire para ventilarla y refrescarla. Las ventanas marcan un límite y una separación del sujeto con respecto al exterior. Por su parte, las puertas de la morada hacen posible un contacto distinto con el exterior. Por las puertas salimos a trabajar, a pasear, a divertirnos, y cuando hemos terminado nuestros quehaceres afuera, volvemos a la intimidad de nuestra morada y entramos por ellas. La puerta es nuestro vínculo con el exterior, pero es un vínculo cuyo fin es suministrar lo necesario para nuestro gozo. En el recogimiento de la morada, el ser vive con una ignorancia absoluta de tal manera que, encerrado en una conciencia sin problemas, ignora el mundo exterior¹⁰.

Pero no es suficiente que yo viva encerrado en mi morada, contemplando el exterior desde mi ventana y saliendo y entrando por la puerta, viviendo aislado y centrado en mí mismo, dedicado a alimentar mi gozo. Utilizamos también las puertas para protegernos del exterior, para protegernos de los otros. Ponemos puertas de madera, de fierro, con llaves, candados y alarmas. La puerta nos protege, pero nos da también la posibilidad de hacer entrar a los otros a la intimidad de nuestra morada. La puerta es posibilidad de recogimiento, pero también de recibimiento; es acogida y hospitalidad. Levinas se inspira en la *Torah* para mostrar que este recibimiento y acogida en la intimidad de la morada es el rasgo femenino por excelencia.

Y el Otro, cuya presencia es discretamente una ausencia y a partir de la cual se lleva a cabo el recibimiento hospitalario por excelencia que describe el campo de la intimidad, es la Mujer. La mujer es la condición del recogimiento, de la interioridad de la Casa y de la habitación¹¹.

¹⁰ Cf. Levinas, Emmanuel. *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*. Trad. José Luis Pardo. Valencia: Pre-Textos, 1993, 28.

¹¹ Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, 172-173.

¿Qué hace que el yo cuestione su egoísmo satisfecho y su soberanía de gozo? ¿Qué sucede en la morada, donde el recogimiento del Mismo es pleno y su separación de lo exterior completa, para que la morada se abra y reciba al otro? Levinas responde a estas preguntas desarrollando el concepto de lo femenino. La morada no solo es el lugar de la pura existencia económica, del egoísmo y el gozo, tiene también el rasgo de lo femenino. Lo femenino es el primer contacto con el Otro, es el elemento por el cual la morada no solo es gozo sino recibimiento hospitalario por excelencia, y produce en el sujeto vulnerabilidad, ansiedad de contacto con el Otro. Lo femenino es, en primer lugar, saber dar.

Es necesario que haya estado en relación con algo de lo que no vivo. Este acontecimiento es la relación con el Otro que me acoge en la Casa, la presencia discreta de lo Femenino. Pero para que me pueda liberar de la posesión misma que instauro el recogimiento de la Casa, para que pueda ver las cosas en ellas mismas, es decir, representármelas, negar el gozo y la posesión, es necesario que sepa *dar* lo que poseo. Solo así me podría situar absolutamente sobre mi compromiso con el *no-yo*¹².

Pero lo femenino presenta un segundo aspecto: la maternidad. La maternidad no solo consiste en dar vida, sino en ser afectado y vulnerado por esa vida que se da, de tal modo que se responsabiliza por ella. La madre se responsabiliza de su hijo totalmente, al punto de quitarse el pan de la boca e incluso dar la vida por él. Su responsabilidad nunca termina, siempre está en deuda. La relación entre la madre y el hijo es asimétrica. El hijo es indefenso, necesitado y depende de la madre; pero, al mismo tiempo, ella lo coloca por encima de sí misma, le da todo desinteresadamente. La maternidad es vulnerabilidad, es la capacidad de ser afectado por todo lo que sucede al Otro¹³. Por ello la maternidad es proximidad. Nos conduce al deseo de contacto,

¹² Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, 188.

¹³ Cf. Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Trad. Antonio Pintor Ramos. Salamanca: Sígueme, 1999, 135.

a la necesidad de contacto con una piel, a la caricia¹⁴. En un sentido absoluto, la proximidad propia de la maternidad supone «humanidad». La morada, por obra del rasgo femenino y de la maternidad, no solo es acogimiento, sino también recibimiento del Otro. Esto nos conduce a la hospitalidad y a la trascendencia. Pero ¿en qué consiste la hospitalidad? El yo encerrado en sí mismo y en la morada, por el contacto con lo femenino y la maternidad, abre la puerta de su morada y deja entrar al Otro. En este proceso desaparecen el egoísmo y el puro interés individual por todo lo que puede servirle de gozo, y aparece la hospitalidad. La hospitalidad es no-indiferencia. Esto significa un cambio total en el sujeto, producido por un cuestionamiento que se ha realizado en él, a causa de la presencia del otro. La no-indiferencia consiste en que el sujeto, desde su morada, ya no ve a los otros como cosas u objetos, como no-yoes que están a un mismo nivel confundidos en el exterior, sino que los ve ahora a cada uno en su individualidad. Pero la hospitalidad no solo es no-indiferencia sino, al mismo tiempo, proximidad: la individualidad propia del otro que se me presenta. Para esta idea de proximidad Levinas se inspira en la *Torah*, en la que Abraham se muestra hospitalario con el extranjero. La tradición del Sinaí nos enseña a identificar y asociar a Abraham con la virtud: *hesed*¹⁵, benevolencia hacia aquellos que necesitan ayuda. Su conducta, dice la Escritura, fue un modelo de virtud. Se sabe que siempre se preocupó por el extranjero, que hizo mucho por el necesitado, que pasaba grandes dificultades para dar la mejor hospitalidad que un viajero pudiera encontrar (Génesis 18). Abraham es el símbolo de hospitalidad, recibimiento del otro y responsabilidad. Por otro lado, la hospitalidad significa el cuestionamiento de la existencia económica centrada en el gozo individual y es la apertura a las necesidades del otro. Finalmente, la

¹⁴ Cf. Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 135, n. 10.

¹⁵ La palabra hebrea *hesed* es interpretada por algunos estudiosos como ‘el deber de amar al prójimo como a nosotros mismos’. Otros la ven como el mandamiento *Imitatio Dei*. En general, se la considera ‘la hospitalidad incluida en la obligación general’.

hospitalidad es palabra de acogida, palabra de bienvenida¹⁶, es el salirse de uno Mismo hacia el Otro. En esta apertura se inicia una relación diferente: el uno-para-el-otro.

Por lo anterior, podemos decir que la morada no es la casa física, aunque comienza con ella, sino una espiritual; es la actitud de apertura infinita hacia el Otro. Por ello, no salgo de mi morada para encontrarme con el otro, sino que abro mi puerta para recibirlo. En esta apertura, que es la hospitalidad, recibo lo Infinito. En la hospitalidad se produce una ruptura con la totalidad y un acceso al Infinito. Esta ruptura y este acceso son una trascendencia. La relación con el Otro es un constante cuestionamiento del mundo del gozo, poseído por el individuo. Esta relación es la trascendencia. La trascendencia no es una visión o una aprehensión del Otro, sino una donación original. No consiste en ver al Otro, sino en entregarse, abrirle las puertas de mi morada, acogerlo¹⁷. Como señala Levinas: «La trascendencia no es una óptica, sino el primer gesto ético»¹⁸. El Otro no es una tematización, no es objeto de un ver ni de un tomar: esto pertenece a la sensibilidad del gozo y la posesión. Más bien, está en la trascendencia. Esta trascendencia no está fuera del mundo ni de la economía:

Ninguna relación humana o interhumana podría desarrollarse fuera de la economía, ningún rostro podría ser abordado con las manos vacías y la casa cerrada: el recogimiento en una casa abierta al Otro

¹⁶ Derrida resalta el pensamiento levinasiano en el cual había una equivalencia entre fraternidad, humanidad y hospitalidad. El orden mismo de lo humano implica fraternidad y la idea de género humano. La humanidad es la fraternidad del prójimo, es una implicación fundamental y omnipotente, tiene un origen imborrable; este origen es, a la vez, griego y bíblico. La hospitalidad (el asilo, el albergue) se refiere a la morada abierta; Levinas también la llama «lugar ofrecido al extranjero». Él reúne los tres conceptos, fraternidad, humanidad y hospitalidad, en la acogida del Otro o el rostro como prójimo, como extranjero, en tanto que extranjero, hombre y hermano. Cf. Derrida, Jacques. *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida*. Trad. Julián Santos Guerrero. Madrid: Trotta, 1998, 39-44.

¹⁷ Cf. Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, 191.

¹⁸ Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, 192.

—la hospitalidad— es el hecho concreto e inicial del recogimiento humano y de la separación, coincide con el Deseo del Otro absolutamente trascendente. [...] La posibilidad de la casa de abrirse al Otro es tan esencial a la esencia de la casa como las puertas o las ventanas cerradas¹⁹.

La trascendencia, por tanto, no consiste en salir de mí mismo para buscar sentido; no parte del sujeto. Es una relación con el Otro por la cual el sentido me viene de Él en forma de reclamo ético, de prohibición, de responsabilidad. La trascendencia tiene un sentido ético; es la forma esencial como un yo logra romper la totalidad y vincularse con el Infinito. El Infinito entra en la morada a través del Otro. Pero ¿a qué se refiere Levinas cuando habla de Infinito? Para responder a esta pregunta, estableceremos la diferencia entre totalidad e Infinito. La totalidad ha sido concebida por la tradición occidental como el conjunto de cosas o la suma indiferenciada de objetos que, para su comprensión, tienen que remitirse a una unidad esencial. Pero, si se concibe al hombre desde la totalidad, se le toma como si fuera un ente entre otros entes, que no se distingue de ellos; y la relación entre seres humanos se convierte también en una relación indiferenciada entre entes. La totalidad define una pretensión de la filosofía occidental que se caracteriza por sacrificar lo individual en provecho de lo general y lo Otro en provecho del uno. En la totalidad, el individuo queda subordinado al todo y la moral es vista desde un absoluto que suprime lo individual. La muerte y la totalidad son conceptos correlativos, pues la totalidad supone la muerte del individuo o la injusticia despiadada contra él; lo cual es, en cierto sentido, el tributo que se paga por la alienación que se produce al concebir al hombre desde la totalidad. La relación del yo con la totalidad consiste en que el yo encuentra en el mundo una casa y un lugar desde donde se relaciona con las cosas y los otros. Todo le pertenece: el cuerpo, la casa, el trabajo; la totalidad es el ámbito de la existencia económica en el cual el yo realiza plenamente su egoísmo. Las cosas y los

¹⁹ Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, 190-191.

otros son, indistintamente, entes u objetos destinados a satisfacer su mero gozo individual. Por ello, la pregunta que habíamos formulado, ¿cómo el yo soberano y satisfecho en su egoísmo abre la puerta de su morada para recibir al Otro?, se convierte ahora en el cuestionamiento de la totalidad. ¿Qué significa romper la totalidad? La ruptura de la totalidad consiste en un Deseo metafísico: «El deseo metafísico tiende hacia lo *totalmente otro*, hacia lo *absolutamente otro*»²⁰.

Este deseo metafísico no consiste en ir más allá de las cosas a buscarles un sentido, ni más allá de lo físico hacia lo meta-físico; no consiste en ir más allá de los entes hacia el ser. No es un deseo que se satisface cuando logra conseguir su objetivo. Este deseo no debe abordarse desde la totalidad ni desde el ser. Debe concebirse desde una dimensión distinta a la del ser y a la totalidad, desde más allá de toda determinación y esencia; debe concebirse *de otro modo que ser*. Es un Deseo de lo Infinito y, por ello, va más allá de toda satisfacción:

El Deseo es deseo de lo absolutamente Otro. Fuera del hambre que se satisface, de la sed que se calma y de los sentidos que se aplacan, la metafísica desea lo Otro más allá de las satisfacciones, sin que sea posible realizar con el cuerpo algún gesto para disminuir la aspiración, sin que sea posible esbozar alguna caricia conocida, ni inventar alguna nueva caricia. Deseo sin satisfacción que, precisamente, espera el alejamiento, la alteridad y la exterioridad de lo Otro²¹.

Por otro lado, la ruptura de la totalidad no es una función u operación del pensamiento. Es un cuestionamiento, un gran vacío que siente el Mismo y lo hace vincularse con lo absolutamente Otro²². Esta relación no es como con un objeto o alguna forma de la totalidad; es una relación metafísica, en la que el Mismo sale de sí. Levinas dice que se establece

²⁰ Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, 57.

²¹ Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, 58.

²² Cf. Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, 62-63.

una relación que no constituye una totalidad²³. El Deseo metafísico es ruptura de la totalidad y, por tanto, una trascendencia. La trascendencia no designa una negatividad, por la cual el hombre rechaza su condición de finito y aspira a lo infinito²⁴. Tampoco designa un enfoque cartesiano por el cual desde la idea de lo finito se concibe la idea de lo infinito, que no solo es trascendente, sino también perfecto y real²⁵. Pensar lo infinito, lo trascendente, lo extraño no es pensar un objeto. Hay diferencia entre la objetividad (representación del objeto, teoría) y la trascendencia que consiste en vincularse con lo absolutamente Otro. La trascendencia solo es posible con el Otro. A esta relación Levinas la llama *metafísica*²⁶. Hasta aquí podríamos decir que lo Infinito es lo absolutamente Otro²⁷. Por tanto, la idea de infinito no parte de mí, sino que el movimiento parte de lo pensado: «La idea de lo infinito no parte pues de Mí, ni de una necesidad en el Yo que mide exactamente sus vacíos»²⁸. La idea de lo Infinito no se puede ver desde la intencionalidad de la conciencia, según la cual toda conciencia se refiere a un objeto. La intencionalidad se dirige a algo, a un tema: el ser, el cual es lo tematizable, lo aceptable. La intencionalidad es apertura del pensamiento a su objeto; apunta a su objeto, pero no lo desborda. Por el contrario, la idea de lo Infinito desborda todo tema y todo ser, consiste en pensar más de lo que piensa:

Lo infinito no es «objeto» de un conocimiento —lo que lo reduciría a la medida de la mirada que contempla— sino lo deseable, lo que suscita el Deseo, es decir, lo que es abordable por un pensamiento que en todo momento *piensa más de lo que piensa*²⁹.

²³ Cf. Levinas, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*, 44.

²⁴ Cf. Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, 64.

²⁵ Cf. Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, 65.

²⁶ Cf. Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, 65.

²⁷ Cf. Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, 65.

²⁸ Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, 85.

²⁹ Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, 85.

La idea de lo Infinito consiste, pues, en comprender lo incomprensible, garantizando su carácter de incomprensible. El Infinito, más que explicarse por la intencionalidad, se explica a sí mismo. El Infinito, en sentido estricto, está más allá de toda idea, desconcierta la idea. Pero, si no hubiese el pensamiento ni lo incomprensible, no habría idea de lo Infinito³⁰. Por otro lado, la trascendencia es un Deseo de lo Infinito. Este Deseo es distinto de la necesidad, pues la necesidad es necesidad de algo, es búsqueda de un objeto, que una vez conseguido, logra satisfacer y aplacar su hambre; mientras que el Deseo no apunta hacia un objeto o un algo, sino hacia lo Infinito, que está más allá de toda determinación. El Deseo es una aspiración animada por el Infinito y por ello es insaciable³¹. Ahora bien, el Deseo de lo Infinito establece una relación con lo totalmente Otro, lo que es *de otro modo que ser*, lo que es distinto de la esencia, es decir, el Otro. Por tanto, el Deseo de lo Infinito nos instala en el ámbito de la moral: «La idea de totalidad y la idea de lo Infinito difieren precisamente en esto: la primera es puramente teórica, la otra es moral»³².

El acto que va hacia el Infinito es una relación del sujeto con el Otro: es una relación moral. Por tanto, no es una relación teórica, no es una reflexión, no es una intencionalidad. La pura reflexión no puede tener la primera palabra, lo cual significa que la idea de ser no basta. El ser —y toda reflexión— debe estar iluminado por la idea de lo Infinito que le da sentido³³. Hasta aquí hemos explicado la idea del Infinito, la cual nos conduce al Otro y, con ello, a la ética. Pero ¿a quién se refiere Levinas con Otro?

³⁰ Cf. Levinas, Emmanuel. *La realidad y su sombra. Libertad y mandato, Trascendencia y altura*. Trad. Antonio Domínguez Leiva. Madrid: Trotta, 2001, 101-102.

³¹ Cf. Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, 85.

³² Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, 106.

³³ Cf. Levinas, Emmanuel. *La realidad y su sombra. Libertad y mandato, Trascendencia y altura*, 104.

3. EL OTRO

En *Totalidad e infinito*, Levinas señala: «Pero poseer la idea del infinito es ya haber recibido al Otro»³⁴. El Otro no es un no-yo, es decir, no es la parte de la totalidad que no soy yo; tampoco es otro yo, pues no es una subjetividad idéntica o semejante a la mía; no es un objeto, como si fuera algo en el mundo, un instrumento o una cosa; tampoco es un sujeto con el cual podría yo establecer una relación simétrica de intersubjetividad. Menos aún, el Otro es un concepto con el cual yo me podría relacionar intelectualmente o mediante una definición. Al poseer yo la idea de Infinito me relaciono con un exceso y un sobrepasamiento: tal exceso se presenta como Otro. El Otro:

[...] no posee ese existir como el sujeto lo posee; su poder sobre mi existir es misterioso; no ya desconocido sino incognoscible, refractario a toda luz. Pero esto es precisamente lo que nos indica que lo otro no es de ningún modo otro yo, otro-sí-mismo que participase conmigo en una existencia común. La relación con otro no es una relación idílica y armoniosa de comunión ni una empatía mediante la cual podamos ponernos en su lugar: le reconocemos como semejante a nosotros y al mismo tiempo exterior; la relación con otro es una relación con un Misterio³⁵.

Nuestra relación con el Otro es una relación con un Misterio que, por tanto, no se puede comprender como una relación cognoscitiva. El mayor acontecimiento es el encuentro con el Otro, el cual es por ello mismo una trascendencia. Ahora bien, la relación con el Otro es, al mismo tiempo, recibimiento y revelación. Mediante el recibimiento, dejo entrar al Otro en mi morada, lo miro, lo escucho, le hablo, lo acojo. Levinas, para explicar esta relación con el Otro, toma como fuente la Biblia y extrae

³⁴ Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, 116.

³⁵ Levinas, Emmanuel. *El tiempo y el otro*. Trad. José Luis Pardo Torio. Barcelona: Paidós, 1993, 116.

los ejemplos de la atención al extranjero, la viuda y el huérfano. Ellos representan las necesidades ante las cuales yo no puedo estar impasible, ni dar la espalda, sino que debo responder. Recibir al Otro es acoger sus necesidades y hacerlas mías. En esta acogida el yo, que en su morada se sentía soberano y gozaba en su egoísmo, se siente cuestionado. Abrir la puerta de mi morada y dejar entrar al Otro es ponerme al servicio de él, y más precisamente y en palabras radicales de Levinas, es convertirme en rehén del Otro³⁶. La presencia del Otro cuestiona la tranquilidad egoísta de mi morada, es decir, la existencia económica que se funda en el gozo individual. Las necesidades del Otro cuestionan mi libertad y mi bienestar a tal punto que yo me siento atado al Otro, dependo de él; mi libertad adquiere sentido en cuanto respondo del Otro: soy su rehén. Esto significa que mi relación con el Otro no es de simetría sino de a-simetría: «[...] la relación intersubjetiva es una relación asimétrica. En este sentido, yo soy responsable del otro sin esperar la recíproca, aunque ello me cueste la vida»³⁷.

Hay una transferencia del sentido: se trata de que yo paso a un segundo plano, me veo a partir del Otro, me expongo al Otro y tengo que rendirle cuentas. El Yo se hace secundario frente al otro. Pero ¿en qué consiste más exactamente la relación del Mismo con el Otro? El Otro es menos que yo y el Otro es más que yo. El otro es menos que yo en el sentido de que es el necesitado por el cual yo siempre puedo hacer algo. Levinas, inspirado en la *Torah*, señala que es el huérfano, la viuda y el extranjero. El huérfano representa al desvalido, al niño que queda solo, sin protección, sin guía, sin los recursos materiales ni afectivos para sobrevivir. Representa la desprotección y una cierta falta de conciencia con respecto a su propia situación. La niñez desvalida es la imagen de la desprotección en la que muchos seres humanos están sumidos. La viuda representa

³⁶ Cf. Levinas, Emmanuel. *Ética e infinito*. Trad. José María Ayuso Díez. Madrid: Visor, 1991, 94.

³⁷ Levinas, Emmanuel. *Ética e infinito*, 92.

el desamparo espiritual, es la situación de quien experimenta la ausencia del ser máspreciado, que es la compañía más íntima; esta ausencia produce inseguridad y falta de sentido. La viuda es la imagen del desamparo no solo material, sino sobre todo espiritual en el que se encuentran tanto mujeres como varones en la humanidad; es la imagen de la soledad que conlleva al sinsentido. Por su parte, el extranjero es aquel que carece de los medios materiales mínimos para sobrevivir en un lugar extraño: casa, comida, trabajo; es aquel que carece de los medios espirituales básicos para actuar: idioma, conocimiento de lugares, usos, costumbres y creencias, y, por tanto, carece de seguridad. Y es aquel que, aun teniendo los medios materiales y espirituales para actuar en un lugar distinto, siempre se siente extraño y ajeno. El extranjero con gran fuerza da la sensación de extrañeza espiritual que uno experimenta y que nos conduce a una gran inseguridad. El huérfano, la viuda y el extranjero representan, como hemos visto, la desprotección, el desamparo y la inseguridad del otro con respecto a mí. En este sentido, el otro es menos que yo. Pero la situación desvalida produce un cuestionamiento en el Mismo de modo tal que yo asumo su situación, le abro la puerta de mi morada física y espiritual y me pongo a su servicio. Desde este punto de vista, el Otro es más que yo. Levinas expresa esta idea con dos imágenes: la imagen del anfitrión y la imagen del rehén. La idea de anfitrión viene desde la idea de hospitalidad que Abraham presenta en la Biblia. Yo me preocupo de hospedar, dar comida y seguridad al extranjero, pero también de hacer todo lo posible para que el otro se sienta seguro y no extraño en mi morada. El anfitrión abre su morada al otro, es decir, recibe al otro. Recibir al otro es recibir al Otro. Al recibir y responsabilizarme por el huérfano, la viuda, el extranjero, por el necesitado en general, estoy acogiendo al Infinito que es el Otro, presente en el rostro indefenso y adolorido del otro. Esto significa una ruptura de la totalidad, es decir, de la concepción cosificante del otro, y el acceso al Infinito:

La relación con el Otro me cuestiona, me vacía de mí mismo y no cesa de vaciarme al descubrir en mí recursos siempre nuevos. No me sabía tan rico, pero ya no tengo derecho de guardarme nada.

¿Es el deseo del Otro un apetito o una generosidad? Lo Deseable no satisface mi Deseo, sino que más bien lo ahonda, nutriéndome, de alguna manera, con nuevas hambres. El Deseo se revela como bondad³⁸.

El anfitrión recibe al otro desinteresadamente, y no espera ninguna retribución de él. Aquí se anuncia la idea de asimetría entre el Mismo y el Otro. Y esto se puede ver mejor en la imagen del rehén. ¿Qué significa que yo sea rehén del otro? Significa que existe una relación de dependencia. El rehén está sujeto y bajo las órdenes del otro. La satisfacción de sus necesidades básicas (alimentación, salud, descanso) dependen de la voluntad de otro; su vida se encuentra en manos de otro. Pero esta dependencia material y física, Levinas la transforma en una dependencia espiritual. Que yo sea rehén del Otro significa que mi existencia más plena no depende de mí sino de otro. Por tanto, mi libertad no depende de mí, me viene del otro. Mi libertad no es la capacidad que yo tengo de decidir hacer o dejar de hacer algo, no nace en mí. Nace del otro y llega hacia mí; consiste en la forma como yo respondo y asumo el mandato del Otro. Ser rehén del otro significa la imposibilidad de huir. No es que en algún momento yo me haya convertido en rehén y, por tanto, que en ciertas circunstancias podría dejar de serlo. No se trata de un estado, sino de una condición: es *mi* condición frente al otro; condición tan fuerte en mí que nadie puede reemplazarme. Es como si yo y solo yo hubiera sido elegido para asumirla. Esta imposibilidad de huir me da mi unicidad:

Unicidad significa aquí imposibilidad de hurtarse y hacerse reemplazar en la que se teje la propia recurrencia del *yo*. Unicidad del elegido o del requerido que no es elector, pasividad que no se convierte

³⁸ Levinas, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*, 44.

en espontaneidad. Es una unicidad no asumida, no sub-sumida, traumática; una elección en medio de la persecución³⁹.

Ser rehén del otro significa también que mi condición es, al mismo tiempo, de pasividad y de vulnerabilidad. La pasividad no consiste en la aceptación de una voluntad previa ni una sumisión a los designios arbitrarios del otro. La pasividad es, más bien, mi condición de ser para-el-otro. No resulta de una aceptación, de un compromiso o una condena en un momento dado, sino que supera todo presente y se ubica en un tiempo sin comienzo⁴⁰. La pasividad significa la apertura al otro, hasta el punto de que soy vulnerable por todo lo que le sucede. La vulnerabilidad consiste en la capacidad de ser afectado sin mediación alguna por la condición del otro⁴¹. Además, mi condición de rehén significa una alienación. Si yo soy una conciencia cerrada o un sujeto, mi alienación consistiría en determinarme por criterios ajenos a mi subjetividad. Levinas enfoca la alienación en un sentido distinto. Yo soy apertura, exposición al otro, vulnerable ante su condición, dependo de él. Solo adquiero sentido desde el otro y no desde mí. Paradójicamente, el yo no está alienado en cuanto atiende el llamado del otro. Este es el sentido positivo que Levinas le da al término. La alienación consiste en que yo no me pertenezco sino que pertenezco al otro; el sentido de mi ser no surge en mí, sino que me viene del otro: «Paradójicamente es en tanto que *alienus* —*extranjero y otro*— como el hombre no está alienado»⁴².

De lo anterior se puede decir que yo soy anfitrión y rehén del Otro, porque el otro es la huella del Otro, es la presencia del Infinito en los hombres. La huella no es un signo o, en todo caso, no es un signo cualquiera. Significa más allá de todo objeto, más allá de todo proyecto, más allá de todo concepto. No pertenece al aparecer de los objetos ante la conciencia y

³⁹ Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 112.

⁴⁰ Cf. Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 105.

⁴¹ Cf. Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 134.

⁴² Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 115.

por ello no pertenece a la fenomenología. La huella se presenta y se impone de una manera diferente: no quiere decir nada, pero gracias a ella el Infinito tiene un sentido⁴³. La huella es la sumisión anárquica al Infinito, es decir, la subordinación sin comienzo y sin explicación argumentativa de la vida individual y colectiva a un sentido que las precede. Esta huella, a pesar de la existencia económica y del constante olvido, es imborrable. Y, en este sentido, es la raíz del Deseo metafísico a partir del cual se logra romper la totalidad y acceder al Infinito mediante el otro⁴⁴. Si el Otro es la huella del Infinito, entonces su situación no es una condición cualquiera sino que me afecta. La condición del Otro me concierne directamente. Soy afectado por el Otro y, por tanto, mi relación con él es de proximidad. La proximidad no es una relación física ni geométrica; no es un estado ni un reposo, sino *inquietud*, acercamiento que implica fraternidad. Su sentido absoluto y propio supone «humanidad». La proximidad y el acercamiento se dan como un vínculo espiritual, no tematizado y anárquico, sobre la base de la fraternidad⁴⁵. En la proximidad yo me encuentro sujeto a la afección por el otro: esta afección es una relación irreversible, no recíproca; es responsabilidad por el otro, sin esperar nada a cambio; es el uno-para-el-otro y no el otro para uno mismo⁴⁶. En la proximidad el otro se convierte en prójimo. Proximidad es projimidad. El prójimo no es otra conciencia u otro idéntico a mí; es una presencia que se me impone y me concierne, antes que todo compromiso. Me ordena antes de ser reconocido⁴⁷, es Otro. Se me presenta de modo tal que me emplaza sin que yo lo designe y de tal manera que yo soy de golpe su servidor, siempre demasiado tarde

⁴³ Cf. Urabayen, Julia. *Las raíces del humanismo de Levinas: el judaísmo y la fenomenología*. Pamplona: Eunsa, 2005, 147-150.

⁴⁴ Cf. Chalier, Catherine. *La huella del infinito: Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*. Trad. María Pons Irazazábal. Barcelona: Herder, 2004, 199-200.

⁴⁵ Cf. Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 143.

⁴⁶ Cf. Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 147.

⁴⁷ Cf. Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 148.

y culpable del retraso⁴⁸. El prójimo no se me presenta como un objeto o un fenómeno, sino como rostro:

En la proximidad se escucha un mandamiento que procede de algo como un pasado inmemorial, un pasado que jamás fue presente, que no ha tenido comienzo en ninguna libertad; este *modo* del prójimo es el rostro⁴⁹.

¿A qué se refiere Levinas con *rostro*? Tradicionalmente se ha entendido el rostro como la parte del cuerpo que se muestra y se expone; desde este punto de vista, el rostro es lo manifiesto y visible de la otra persona. Con este enfoque, el rostro es algo para ver, contemplar, objetivar y, por tanto, no se distingue de las cosas que nos rodean. Levinas le da un sentido distinto al rostro⁵⁰. El rostro no es un objeto sensible que puede ser visto, tocado o indicado. Pero tampoco es un objeto inteligible que puede ser englobado por un concepto; no es objeto de definición sino que señala una trascendencia. La relación con un rostro es de entrada una relación con una in-determinación, con lo in-finito, con algo inabarcable, con una trascendencia. El rostro es abstracto en el sentido de que está *más allá*: no en otro mundo ni en un mundo detrás del que conocemos. Su abstracción y su maravilla provienen de *otra parte*, provienen de lo absolutamente ausente. El *más allá* y la *otra parte* de los que proviene el rostro es una huella⁵¹. Es un acceso al Infinito y, por tanto, una ruptura de la totalidad: «El rostro detiene la totalización»⁵². Por otro lado, el acceso al rostro, más allá de toda totalización, de toda cosificación, de toda objetividad, es la relación con una huella. ¿Qué significa la huella? Como ya se ha dicho, la huella es la presencia de un pasado inmemorial en el rostro del otro. La huella es la presencia del Otro en el otro. El pasado

⁴⁸ Cf. Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 148.

⁴⁹ Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 150.

⁵⁰ Cf. Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, 207.

⁵¹ Cf. Levinas, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*, 55-56.

⁵² Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, 288.

inmemorial propio de la huella no se refiere a un momento del tiempo ni a un pasado histórico: se refiere a un pasado absoluto, el pasado de lo Otro en el que se perfila la eternidad, un pasado originario. Ningún estudio, ninguna memoria, ningún acercamiento cronológico podrían captar el pasado inmemorial de la huella. La huella significa más allá de toda cronología⁵³; más allá del ser y más allá de toda determinación y, por tanto, no pertenece a la fenomenología ni a la ontología⁵⁴. La huella es como una herida. Pero hay diferentes heridas: la que cierra y no deja cicatriz; la que cierra y deja cicatriz; y, finalmente, la que no cierra nunca: herida no cicatrizante. La huella que nos describe Levinas es una herida no cicatrizante⁵⁵, siempre abierta, dolorosa, traumática y que demanda de nosotros atención perpetua, cuidado obsesivo y sacrificio. Se distingue de la herida física en que esta se refiere al cuerpo; y, de la herida espiritual, en las causas y el tratamiento. La herida de la huella no es una herida física ni espiritual sino originaria, y por más que yo quiera borrarla o desentenderme de ella, no puedo. La presencia del rostro del otro como herida significa que por más que yo quiera borrar, corregir, desentenderme de la situación del otro, no puedo; inclusive si trato de disfrazar la situación, la herida permanece. Además, el rostro se presenta como epifanía y esta epifanía es, de entrada, ética. La epifanía del rostro se refiere a una manifestación. No se trata, como hemos visto, de una manifestación de algo sensible, visible o tocable; pero tampoco se trata de una manifestación fenomenológica, por la cual el otro aparece ante mi conciencia dadora de sentido: se trata de una manifestación ética, de la presencia del pobre, del huérfano, de la viuda y del extranjero. El rostro es indefenso porque siempre está expuesto y amenazado: «La epifanía del rostro es ética»⁵⁶. La relación directa con un rostro no es la relación con una cosa o un objeto, sino que nos pone

⁵³ Cf. Levinas, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*, 55-56.

⁵⁴ Cf. Levinas, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*, 57.

⁵⁵ Cf. Chalier, Catherine. *La huella del infinito: Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*, 196.

⁵⁶ Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, 213.

en contacto con un ser despojado de su forma y sus categorías, un ser que llega hasta la desnudez, una sustancia sin cualidades⁵⁷. En su aparición, en su epifanía, el rostro tiene un sentido en virtud de sí mismo y no en virtud de sus relaciones. En esto consiste la *expresión*, en que el rostro significa por sí mismo; esa expresión no informa nada sino que invita a hablar a alguien, instaura una relación social con él y con ello se instaura la ética. Al aparecer el rostro como epifanía del Otro se presenta, al mismo tiempo, como una trascendencia inabarcable en conceptos y por ello tiene más fuerza que mi subjetividad. Esto significa que estamos más allá de todo subjetivismo, antropología y fenomenología⁵⁸. Por tanto, la epifanía del rostro constituye una presencia que cuestiona mi gozo y mi bienestar en la morada. Este cuestionamiento se corresponde con el Deseo metafísico que hay en mí con respecto al Otro y rompe la totalidad de tal modo que la apertura de mi morada es, al mismo tiempo, la visitación del Otro. Finalmente, el rostro se refiere a la visitación del Otro, es decir, a la entrada del Infinito. Esto se produce en el interior de la morada. La morada, como vimos, es fuente de recogimiento y de satisfacción del gozo individual, fuente del egoísmo. El primer otro en la morada es el elemento femenino. Con la epifanía del rostro se produce un cuestionamiento metafísico del gozo individual, que lleva a la apertura de la morada y al recibimiento del Otro. El otro se me presenta como visitación del Infinito: «El rostro del otro en la proximidad, más que representación, es huella irrepresentable, modo del Infinito»⁵⁹. El rostro del otro no es una proyección del mío, no es una confirmación de mí mismo, no es una determinación, no es un tú; es más bien huella del Infinito, impronta de lo divino. Con la visitación del Otro, mi conciencia deja de ser mera conciencia vital y de estar centrada en sí, y se convierte en una conciencia moral, abierta y susceptible al Otro en sus necesidades, requerimientos, su miseria y su condición precaria:

⁵⁷ Cf. Levinas, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*, 107.

⁵⁸ Cf. Levinas, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*, 107.

⁵⁹ Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 185.

[...] el rostro se me impone sin que yo pueda permanecer haciendo oídos sordos a su llamada, ni olvidarlo; quiero decir, sin que pueda dejar de ser responsable de su miseria. La conciencia pierde su primacía.

La presencia del rostro significa, pues, una orden irrecusable —un mandato— que detiene la disponibilidad de la conciencia. La conciencia es cuestionada por el rostro⁶⁰.

La visitación es cuestionamiento del Mismo y acogida de lo absolutamente Otro; es la aceptación en mi morada del huérfano, del extranjero y de la viuda. En virtud de la visitación, de su desnudez e indigencia, el rostro del Otro me interpela y me revela la injusticia de la totalidad a tal punto que no solo me cuestiona sino que también me avergüenza de mí mismo ante él⁶¹ y me ordena. El rostro del Otro se me presenta como mandato.

4. «NO MATARÁS»

El rostro del otro se me presenta como un mandato: «No Matarás». Pero ¿qué significa el «No Matarás»?; ¿por qué es la primera palabra del rostro?; ¿por qué este mandamiento y no otro? Para explicar esta frase clave en Levinas, mostraremos que el rostro no es visto sino oído; que lo que se oye es un mandato; y la relación entre el «No Matarás» y el lenguaje. Con respecto al primer aspecto, se puede decir que mi relación con el rostro del otro no es de visión sino de audición⁶². El rostro no es visto ni conceptualizado. A pesar de que suele pensarse o representarse un rostro tomando en cuenta un par de ojos, una nariz o una boca, no es nada

⁶⁰ Levinas, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*, 47.

⁶¹ Cf. Levinas, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*, 47-48.

⁶² Cf.: Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, 202: «Como lo ha hecho notar Heidegger a partir de San Agustín, usamos el término visión indiferentemente para toda experiencia, aun cuando implica otros sentidos distintos a la vista». Según esto, la tradición ha privilegiado la visión.

físico. Tampoco es una representación con un significado; por ejemplo, un personaje con un nombre, un título, un cargo, una función o una manera de vestirse. El rostro habla antes de ser visto⁶³. La audición precede al *eidós*. Ver un rostro es ya escuchar «No Matarás» y, por tanto, escuchar «justicia social». Desde la percepción, el rostro está desnudo, indefenso y, por tanto, muestra una inferioridad que despierta violencia y abuso. Pero, desde el punto de vista social, esa desnudez es una elevación que apela a mi responsabilidad, es una prohibición de matar⁶⁴. El rostro se me presenta como un mandato y una imposición; sus ojos se presentan como la parte más desprotegida que clama por mi asistencia y, al mismo tiempo, se ofrecen como una absoluta resistencia a la posesión. En el rostro del Otro está inscrita la tentación de matar, la tentación de la negación absoluta:

Solo el homicidio pretende la negación total [...] Matar no es dominar sino aniquilar, renunciar absolutamente a la comprensión. El homicidio ejerce un poder sobre aquello que se escapa al poder [...] Yo solo puedo querer matar a un ente absolutamente independiente, a aquel que sobrepasa infinitamente mis poderes y que por ello no se opone a ellos, sino que paraliza el poder mismo de poder. El otro es el único ser al que yo puedo querer matar⁶⁵.

Pero esta tentación es al mismo tiempo imposibilidad de matarlo. Esto constituye la gran visión del rostro, que no es mera percepción cosificante, sino la correspondencia a la epifanía que se me presenta como mandato⁶⁶. El rostro significa, pero su significación no es algo visto o conceptualizado; es significación sin contexto, significa desde sí mismo y no porque cumpla una función o esté relacionado con algo distinto. El rostro mismo es significación y sentido; es distinto de toda representación que para ser

⁶³ Cf. Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, 208.

⁶⁴ Cf. Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, 213-214.

⁶⁵ Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, 211-212.

⁶⁶ Cf. Levinas, Emmanuel. *Difícil libertad: ensayos sobre el judaísmo*. Trad. Juan Haidar. Madrid: Caparrós, 2004, 25-28.

entendida necesita de un contexto. Mi primera relación con el rostro no es de visión sino de audición: el rostro me habla⁶⁷. La epifanía del rostro se corresponde con la audición y la visión: consiste en la revelación del Otro en el otro; es la manifestación del Infinito en el rostro. Por eso el rostro, en primer lugar y ante todo, me habla y me ordena, a pesar de su inferioridad y desnudez. Solo por esto es que yo puedo oír y ver el rostro: oigo su clamor como un mandato y veo sus ojos como una apelación a mi responsabilidad⁶⁸.

Ahora bien, el rostro me habla y lo primero que me dice es un mandato: «No Matarás». Pero ¿qué significa este mandato?, ¿cómo interpretar el «No Matarás»? ¿por qué este mandato y no otro? Ante todo, debemos explicar que hay una relación entre Infinito y «No Matarás». El Infinito es in-finito, es la negación de lo finito, es la negación y ruptura de la totalidad y, desde este punto de vista, es un abandono de la concepción metafísica de la realidad. Pero el Infinito no es mera idea de infinito, ni el infinito matemático, ni la simple negación de lo finito. El Infinito tiene un sentido moral. El Infinito es el Otro: es el rostro del Otro. Por su parte, el «No Matarás» se presenta como una negación: No-Matarás. No es una negación cualquiera, ni alude a una negación lógica. Es una negación moral. Tanto el Infinito como el «No Matarás» tienen carácter moral. La mera existencia económica es afirmación ciega de la vida y del gozo particular que lo único que busca es la afirmación y la prolongación del bienestar dentro de la totalidad. Pero, si vivir consiste solo en afirmar la vida y el gozo individual, la convivencia humana sería imposible, pues los hombres estaríamos sumidos en la lucha salvaje por afirmarnos y satisfacer cada uno sus propios instintos. Es necesaria una ley que regule los instintos y los deseos infinitos de gozo. Esta sería la ley positiva que funda la sociedad y la coexistencia humana. Levinas piensa que esta ley positiva no es suficiente, porque lo único que hace es limitar el goce individual

⁶⁷ Cf. Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, 211.

⁶⁸ Cf. Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, 213-214.

y sigue centrada en el egoísmo. Es necesaria una ley que nos vincule con el In-finito: esa Ley es el «No Matarás». «El “No Matarás” es la primera palabra del rostro»⁶⁹. Esta orden no solo es un mandamiento escrito en las Tablas de la Ley, ni un mandato propio de una tradición. Significa, más bien, una ley originaria: la aparición del otro como Otro, la epifanía del rostro, la aparición del prójimo. A pesar de que esta ley está formulada en forma negativa como si fuera una prohibición cualquiera, tiene tanto un aspecto negativo como uno positivo. Su aspecto negativo está en la prohibición de matar y la prohibición de destruir tanto la vida del otro como la mía. Pero esto me define solo como un ser pasivo cuya virtud es simplemente no matar. Por ello, la Ley tiene también un aspecto positivo:

La imposibilidad de matar no tiene simplemente una significación negativa y formal; la relación con lo infinito, o la idea de lo infinito en nosotros, la condiciona positivamente. Lo infinito se presenta como rostro en la resistencia ética que paraliza mis poderes y se erige dura y absoluta desde el fondo de los ojos sin defensa con desnudez y miseria⁷⁰.

No matar al otro es responsabilizarme por su situación, hacerme cargo de su desnudez y su miseria: preocuparme por el huérfano, la viuda y el extranjero y buscar los medios por revertir la injusticia social. Este aspecto positivo me define como agente moral. Tomar solo el aspecto negativo es insuficiente, puesto que me quedo en el egoísmo. Pero tomar solo el aspecto positivo también es insuficiente, puesto que me quedo en la buena voluntad. El aspecto positivo hunde sus raíces en el negativo y se alimenta de él. Y el aspecto negativo sustenta y guía en cada acto y en cada decisión al positivo. Asumir el «No Matarás» es vincularse con el Otro, haciendo justicia a su carácter de rostro, es decir, de Infinito⁷¹. El aspecto positivo que se guía por el negativo del «No Matarás» se encuentra

⁶⁹ Levinas, Emmanuel. *Ética e infinito*, 83.

⁷⁰ Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, 213.

⁷¹ Cf. Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, 212.

en la responsabilidad por el Otro y en la proximidad con respecto a él. No matar al otro es responsabilizarme por él y hacer mía su condición. Por tanto, el «No Matarás» no se refiere a una prohibición fáctica, pues siempre podré matar al otro, sino a una prohibición moral. No matar es no-indiferencia con respecto a la condición del Otro. Finalmente, el «No Matarás» está vinculado con el ser-contra-la-muerte. En *Ser y tiempo*, Heidegger señala que uno de los rasgos originarios del *Dasein* es su vínculo con la muerte, por ello dice que el *Dasein* es un ser-para-la-muerte. La existencia inauténtica es aquella que huye de la muerte y busca ocultarla por todos los medios posibles; la existencia auténtica, por el contrario, asume la muerte, empuña el carácter finito del hombre, y desde ella le da sentido y sobrelleva su existencia, sin olvidar su carácter precario⁷². Levinas se inspira en esta idea heideggeriana, pero la reinterpreta⁷³. El hombre no es un ser-para-la-muerte, sino un ser-contra-la-muerte. Ser-contra-la-muerte es asumir en su amplitud y su profundidad el «No Matarás». El ser-para-la-muerte de Heidegger tiene un carácter descriptivo ontológico, mientras que el ser-contra-la-muerte del «No Matarás» es una prohibición moral, es un mandato y tiene carácter ético. El ser-para-la-muerte de Heidegger vincula al *Dasein* consigo mismo, con su posibilidad extrema que es la muerte. El ser-contra-la-muerte del «No Matarás» vincula al uno-con-el-otro, no en una relación intersubjetiva, sino en una relación asimétrica como un mandato que me viene del Otro; me impide matarlo con mi indiferencia y me obliga a responder:

[...] el uno-para-el-otro en tanto que uno-guardián-de-su-hermano, en tanto que uno-responsable-del-otro. Entre el uno que soy yo y el otro del que respondo, se abre una diferencia sin fondo, que es,

⁷² Cf. Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Trad. José Rivera Cruchaga. Santiago de Chile: Universitaria, 1997, §§ 46-53.

⁷³ Cf. Levinas, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*, 46-68.

también, la no-indiferencia de la responsabilidad, significatividad de la significación, irreductible a cualquier sistema⁷⁴.

Con esto pasamos al tercer aspecto, en el que explicaremos la relación del «No Matarás» y el lenguaje, y con ello se aclarará el carácter de este mandato. Desde la lógica formal y la gramática, el lenguaje es concebido como un sistema de signos gobernados por leyes y que transmiten significaciones. Este es el ámbito de lo Dicho, el ámbito en el que se da una sedimentación lingüística codificada, que se rige sobre un código cerrado y comprende mensajes gobernados por reglas. Por su parte, el Decir se refiere al fondo de significatividad o contexto anterior en que se dan las significaciones. El Decir es anterior a lo Dicho, en cuanto genera los significados establecidos con sus leyes, los desborda y produce las fisuras que permiten romper el lenguaje para llevarlo a sus últimos límites.

Precisamente el Decir no es un juego. Anterior a los signos verbales que conjuga, anterior a los sistemas lingüísticos y a las cosquillas semánticas, prólogo de las lenguas, es proximidad de uno al otro, compromiso del acercamiento, uno para el otro, la significancia misma de la significación⁷⁵.

Anterior a lo Dicho, entendido como el sistema de signos del lenguaje, es el Decir. Ahora bien, así como existe una anfibología, es decir, un doble sentido entre ser y ente, también hay una ambigüedad entre Decir y Dicho. La distinción entre ser y ente pertenece a la ontología, al ámbito de la esencia, a lo Dicho, y de lo que se trata es de aclarar el Decir que es anterior a todos ellos⁷⁶. Por otro lado, en el lenguaje entendido como lo Dicho, lo central es la designación de los entes y los acontecimientos, la tematización; mientras que en el lenguaje entendido como Decir, lo central

⁷⁴ Levinas, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*, 14-15.

⁷⁵ Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 48.

⁷⁶ Cf. Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 87-88.

es la significación, anterior a toda esencia y a toda ontología⁷⁷. Levinas señala que es necesario reducir lo Dicho a su significación de Decir y mostrar la anterioridad del Decir respecto a lo Dicho⁷⁸, una anterioridad que no es ontológica como la de la tradición que se remonta a los griegos, sino ética como la tradición que se remonta a la Biblia. El Decir tiene un sentido previo a la verdad que desvela, previo al saber y a la información que comunica⁷⁹. El Decir que precede a lo Dicho es un modo de significar que precede a toda experiencia y es testimonio de la proximidad de lo Infinito⁸⁰. Más radicalmente, se trata de pensar el Decir sin lo Dicho y de explicar esta anterioridad ética. Esta anterioridad, referida a la proximidad del otro, al prójimo, se puede pensar como responsabilidad para con el otro y se puede llamar *humanidad, subjetividad o sí mismo*⁸¹. En palabras de Levinas: «Un decir sin palabras, pero no de manos vacías»⁸². El Decir no se agota ni se comprende desde la fenomenología como una donación de sentido, ni desde la intencionalidad de la conciencia, sino que se entiende desde una relación con el prójimo. Decir significa responder al otro, señala una relación de uno-para-el-otro⁸³, relación que yo no elijo sino que me viene como un mandato, me ordena: «No Matarás». Esto significa que el Decir es comunicación, pero no como transmisión de mensajes entre hablantes, sino como condición de toda comunicación⁸⁴. Esto nos lleva a la distinción entre logos apofántico y logos ético. Aristóteles señaló que el logos apofántico es aquel que puede ser verdadero o falso, es decir, el que tiene la función de establecer la verdad y la falsedad

⁷⁷ Cf. Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 86-90.

⁷⁸ Cf. Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 264.

⁷⁹ Cf. Levinas, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*, 90.

⁸⁰ Cf. Levinas, Emmanuel. *De Dios que viene a la idea*. Trad. Graciano González R. Arnaiz y Jesús María Ayuso Díez. Madrid: Caparrós, 2001, 109.

⁸¹ Cf. Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 97.

⁸² Levinas, Emmanuel. *De Dios que viene a la idea*, 109.

⁸³ Cf. Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 99-100.

⁸⁴ Cf. Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 100-101.

de las proposiciones acerca del mundo. Esta función es privilegiada por la ciencia y el conocimiento, de modo tal que se dejan de lado otras formas de expresión como las órdenes, las preguntas o las exhortaciones⁸⁵. La tradición occidental ha mantenido esta idea aristotélica. Levinas, con su distinción entre Decir y Dicho, muestra que el logos apofántico, logos veritativo, al estar en el nivel de la esencia y de la ontología, se encuentra encerrado en lo Dicho y no llega al Decir⁸⁶. Pero la inteligibilidad como logos racional se opone a la inteligibilidad como proximidad⁸⁷. Más precisamente, el logos como proximidad es anterior al logos racional. Si el logos apofántico es el logos racional y argumentativo, privilegiado en Occidente, existe un logos anterior, el logos de la proximidad, el logos de la inteligibilidad moral, del mandato: es lo que podríamos llamar *logos ético* o *logos bíblico*. El término *logos*, aparte de significar ‘palabra’, ‘dicho’, ‘proposición’, ‘definición’, ‘razón’, puede significar: ‘orden’, ‘mandato’. Con Levinas podríamos decir que el logos ético es anterior al logos racional. El logos ético, que sería el Decir, es anterior al logos racional, que sería lo Dicho. No se trata de una anterioridad cronológica o simplemente de origen, sino que el Decir sería completamente originario, antes de toda cronología⁸⁸, y de toda historia: es razón pre-original, razón an-árquica o, más radicalmente, el logos del pró-logo⁸⁹. Se trata de la experiencia originaria del *encuentro con el Otro*, antes que de la experiencia del conocimiento. Con esto se reafirma la idea de que la obra de Levinas consiste en encontrar palabras griegas para decir la experiencia bíblica. Además, la justificación de esta situación se encuentra en que la base cultural y espiritual de la civilización occidental no tiene una única fuente, sino dos: la griega y la hebrea.

⁸⁵ Cf. Aristóteles. *Sobre la interpretación*, capítulo 5. En *Tratados de lógica (Órganon)*. Introducción, traducción del griego y notas de Miguel Candel Sanmartín. Volumen 1. Madrid: Gredos, 1982.

⁸⁶ Cf. Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 94.

⁸⁷ Cf. Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 247.

⁸⁸ Cf. Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 247.

⁸⁹ Cf. Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 48.

Hasta aquí hemos explicado que la morada es el lugar de recogimiento y también de hospitalidad. Como lugar de recogimiento, es el ámbito de la existencia económica, caracterizada por la vida, el gozo, el trabajo y el egoísmo. Como lugar de la hospitalidad, es el ámbito del recibimiento, ruptura de la totalidad y entrada del Infinito, acogida del Otro en cuyo rostro se presenta el mandato originario del «No Matarás». Este mandato exige de nosotros una obligación, que no es ciega ni arbitraria, sino que es la fuerza ética de la responsabilidad.

CAPÍTULO II

LA RESPONSABILIDAD

1. LIBERTAD Y RESPONSABILIDAD

Siguiendo a Levinas, podemos decir que la responsabilidad no debe entenderse desde el individuo libre y autónomo, sino como respuesta infinita al mandato originario del «No Matarás». En lo que sigue desarrollaremos este planteamiento tomando en cuenta la relación entre libertad y responsabilidad; luego, la responsabilidad como respuesta al mandato; y, finalmente, el carácter in-finito de la responsabilidad.

La libertad ha sido enfocada a través de la historia de la filosofía en tres sentidos fundamentales que se han intercalado entre sí: la libertad como autodeterminación, la libertad como necesidad y la libertad como posibilidad o elección¹. Según la primera concepción, la libertad es absoluta e incondicionada, no tiene grados ni sufre limitaciones: es libre lo que es causa de sí mismo. Esta concepción fue analizada por primera vez por Aristóteles, cuando explica que lo voluntario es principio de sí mismo². En general, se trata de que el hombre es el principio de sus actos y por

¹ Para la explicación de los significados de *libertad*, cf. Abbagnano, Nicola. *Diccionario de filosofía*. Trad. Alfredo N. Galletti. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1989, 738-747.

² Cf. Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, III, 5. Traducción y notas por Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1985.

tanto principio de sí mismo. Con variantes y reconsideraciones, esta idea se encuentra en Orígenes, Santo Tomás y, entre los modernos, en Leibniz y Kant. La segunda concepción identifica la libertad con la necesidad, pero esta libertad no es atribuida a la parte sino al todo: no al hombre en particular, sino al orden cósmico o divino, al Absoluto, la sustancia o el Estado. Esta concepción tiene su origen en los estoicos, quienes pensaban que solo el sabio es libre porque sigue una vida en concordancia con la naturaleza y el orden del mundo. Con variantes, esta idea está presente en Spinoza, quien postula que es libre lo que existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina a obrar por sí solo. Dios es causa libre, pues solo Él existe y obra por la necesidad de su naturaleza; mientras que el hombre está determinado por la necesidad de la naturaleza divina, y es libre solo si obra y piensa como parte de la sustancia infinita. La idea está también presente en Hegel, quien piensa que la libertad concreta del hombre se realiza en el Estado. El Estado es el centro de las acciones humanas y en él se realiza la libertad individual. La tercera concepción entiende la libertad como posibilidad, es decir, como elección motivada o condicionada. La libertad no es autodeterminación absoluta, sino un problema siempre abierto que consiste en determinar la medida, la condición o forma de la elección que puede garantizarla. La libertad posee un grado, una medida y determinadas posibilidades de realización. Esta concepción fue formulada por primera vez por Platón en la *República* y *Las leyes*, pero quedó totalmente olvidada tanto en la antigüedad posterior a él como en la Edad Media, por el predominio del concepto de libertad como auto-determinación. Reaparece, con variantes, en Hobbes, Locke y autores posteriores. De estas tres formas de libertad, podemos decir que la libertad como auto-determinación y la libertad como necesidad son poco sostenibles. Actualmente se insiste en que la libertad es una cuestión de medida, de condiciones y de límites en cualquier ámbito, sea metafísico, económico o político. Ahora bien, los tres enfoques de la libertad (autodeterminación, necesidad y libertad condicionada) se encuentran, en palabras de Levinas, en el ámbito de la totalidad. Si bien

no hay razones para sustentar y hacer plausibles las dos primeras, la tercera nos conduce a aporías teóricas y prácticas: el sujeto queda atrapado en sí mismo y en sus elecciones, lo cual lo conduce al desarraigo cultural y lo atrapa en un estilo de vida narcisista; con ello puede llegar a desentenderse de las cuestiones públicas urgentes como son la miseria, la injusticia, el analfabetismo y otras degradaciones humanas. Esta libertad, por tanto, puede resultar encubridora. Levinas va mucho más lejos y señala que esta libertad es un olvido del Otro: es ateísmo.

Se vive fuera de Dios, en lo de sí, se es yo, egoísmo. El alma —la dimensión de lo psíquico—, realización de la separación, es naturalmente atea. Por ateísmo, comprendemos así una posición anterior a la negación o afirmación de lo divino, la ruptura de la participación a partir de la cual el yo se implanta como el mismo y como yo³.

Por tanto, la tercera forma de libertad nos lleva a un problema: la libertad desemboca en individualismo y ateísmo. Tradicionalmente, la forma de hacer frente a este problema ha sido mediante la idea de responsabilidad. La responsabilidad se entiende como la posibilidad que el individuo tiene de prever los efectos del propio comportamiento y corregirlo a partir de tal previsión. La responsabilidad se basa aquí en la noción de elección por parte del individuo. Yo soy responsable de mis actos, mis elecciones, mis decisiones, mis omisiones, mis logros y mis faltas. Es una responsabilidad intencional, en el sentido de que yo soy responsable ante mí de todo lo que hago; configuro el sentido de lo que soy y de lo que hago a partir de mis elecciones. Pero con este enfoque de responsabilidad no se soluciona el problema del egoísmo, entendido como ateísmo, sino que se le prolonga. Esta responsabilidad puede encubrir y enmascarar el egoísmo: me responsabilizo de mí, de mi familia, de mis amigos, de mi trabajo, de mi vida; pero la pobreza, la miseria, la injusticia en el mundo

³ Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, 82.

no son de mi responsabilidad porque no las he causado; es más, cuando vine al mundo todo eso ya existía y, cuando me vaya, seguirá existiendo. Esta idea de responsabilidad enraizada en la libertad individual puede conducirnos a una trampa: yo soy libre y responsable de lo que hago y no tengo que dar cuenta a nadie, sino solo a mi conciencia, lo cual me puede llevar al extremo de que no pueda juzgar al otro, ni pueda ser juzgado por él. En esta responsabilidad fundada en la libertad, incluso el altruismo y la filantropía son encubridores, porque son posibilidades que uno puede elegir o no, y no se podría criticar a quien no las elige.

Frente a esto, Levinas piensa que esta forma de responsabilidad es propia de la existencia económica, de la morada con puertas cerradas, del gozo individual y el egoísmo. Por eso, él postula *otra forma* de responsabilidad: responsabilidad como respuesta al mandato, no basada en la libertad individual, sino en la presencia del Otro; no en la intencionalidad, sino en la inter-humanidad. Pero ¿en qué consiste esta responsabilidad como respuesta al Mandato?

2. RESPONSABILIDAD COMO RESPUESTA AL MANDATO

La responsabilidad como respuesta al Mandato consiste, en primer lugar, en exposición, vulnerabilidad y pasividad. En la existencia económica el yo estaba encerrado en sí mismo y en su morada, satisfaciendo su gozo y su egoísmo. Pero hemos visto que la morada no solo es lugar cerrado de recogimiento sino también de apertura y hospitalidad. No podemos concebir al hombre como una conciencia cerrada en sí misma, una sustancia autosuficiente o un sujeto que se basta a sí mismo; el yo está desde el principio expuesto, es vulnerable y pasivo. Sobre la exposición, Levinas señala:

La exposición tiene aquí un sentido radicalmente distinto al de la tematización. El *uno* se expone al *otro* como una piel se expone a aquello que la hiere, como una mejilla ofrecida a quien la abofetea. Al margen de la ambigüedad del ser y del ente y *antes de lo Dicho*,

el Decir descubre al *uno* que habla, no como si fuese un objeto encomendado a la teoría, sino como se descubre en el momento de descuidar las defensas, de abandonar el abrigo, de exponerse al ultraje; en suma, como ofensa y herida⁴.

La naturaleza del yo consiste en estar expuesto al Otro. No soy primero un yo y luego me expongo al Otro, sino que mi ex-posición, el estar referido al Otro, el estar volcado al Otro, configura mi subjetividad no sustancial. Esto nos conduce a la vulnerabilidad. La vulnerabilidad es la condición del sujeto por la cual él es afectado por la presencia del Otro. La vulnerabilidad es la posibilidad por la cual yo soy afectado por el Otro, y tal afección es ofensa y herida. Esta afección es lo que constituye nuestra subjetividad. Por eso: «La subjetividad del sujeto es la vulnerabilidad»⁵. La subjetividad, más que un salirse del sí mismo para ir hacia el otro o constituir su sentido, es una recepción. Soy sujeto porque soy vulnerable al Otro, recibo al Otro, soy afectado por su presencia, ya sea como herida o como gozo. La vulnerabilidad está vinculada a la maternidad: la madre es vulnerable y durante toda su vida es afectada por su hijo, sea como herida o como gozo. En la maternidad se muestra la vulnerabilidad a tal punto que: «[...] yo estoy anudado a los otros antes de estarlo a mi cuerpo»⁶. Esto nos conduce a la idea de pasividad. La pasividad consiste en sufrir o padecer por la presencia del otro. Es lo contrario de la intencionalidad de la conciencia, porque el sujeto no da ni constituye sentido, sino que su sentido es constituido por la presencia sufrida del Otro. Por tanto, hay que distinguir dos sentidos de pasividad: la intencional y la no-intencional. La pasividad intencional es propia de la actividad representativa del sujeto: la conciencia recibe ciertos datos o estímulos que son procesados por su actividad constitutiva de sentido. La conciencia recibe y constituye sentido al mismo tiempo, desde su propia actividad. Por su parte, la pasividad

⁴ Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 102.

⁵ Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 103.

⁶ Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 135

no-intencional es una exposición del sujeto al Otro; es una necesidad que va más allá de la constitución de sentido, del gozo de la vida, del reposo y del sentido de la vida⁷. La pasividad no-intencional es una necesidad de servicio, es un ofrecerse al Otro y, por tanto, una referencia del uno-para-el-otro: «La pasividad del “para-el-otro” expresa en este “para el otro” un sentido en el que no entra ninguna referencia, sea positiva o negativa, a una voluntad previa»⁸. Esta pasividad no-intencional no pertenece al ámbito de la representación, la libertad individual o la voluntad subjetiva, sino al ámbito del Decir, de lo an-árquico, anterior a toda decisión o elección, a toda historia, a todo lo Dicho y a toda subjetividad⁹. Es la pasividad que el Sí Mismo no puede asumir porque está encerrado en su propio egoísmo. Esta pasividad no-intencional no consiste en una quietud o tranquilidad con respecto a la exterioridad del sujeto; tampoco es una relación física o geométrica, ni es la cercanía de parentesco o amistad. Es más bien una proximidad que consiste en una relación del uno-para-el-otro, en la cual la presencia del otro me inquieta, me obsesiona, me obliga. La proximidad del Otro significa una orden, un mandato para servirle. La proximidad consiste esencialmente en ser responsable del Otro¹⁰.

Por otro lado, la responsabilidad como respuesta al Mandato es también obediencia y libertad. La responsabilidad consiste en obedecer al Mandato originario que es el «No Matarás». El rostro del Otro se me impone sin que yo pueda eludirlo o darle la espalda, es decir, se me impone y me obliga a hacerme cargo de su miseria¹¹. Su presencia me interpela y me ordena, pues «El Infinito me ordena al “prójimo” como rostro»¹². La conciencia no se define por constituir sentido, sino porque está obligada a responder. Esta obligación no pertenece al ámbito del diálogo

⁷ Cf. Levinas, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*, 15.

⁸ Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 105.

⁹ Cf. Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 107-108.

¹⁰ Cf. Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 152.

¹¹ Cf. Levinas, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*, 47-48.

¹² Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 227.

o del conocimiento sino al de la ética. Vivir es estar obligado a responder. Antes de escuchar la orden y deliberar si respondo o no, yo estoy obligado a obedecer el Mandato. La obligación a responder está inscrita en mí antes que toda representación, que todo comienzo, que todo lenguaje y toda cronología¹³. Solo al obedecer y responder al Mandato se logra la libertad. La libertad en Levinas está interrelacionada con el Decir y, con ello, con la responsabilidad. El Decir nos relaciona con un pasado que es anterior a toda historia: este pre-original es el acontecimiento de mi responsabilidad que responde por la libertad del otro:

La libertad del otro jamás podría comenzar en la mía, esto es, asentarse en el mismo presente, ser contemporánea, serme representable. La responsabilidad para con el otro no puede haber comenzado en mi compromiso, en mi decisión. La responsabilidad ilimitada en que me hallo viene de fuera de mi libertad [...] de lo anárquico¹⁴.

La idea tradicional de la libertad es la de una libertad que parte del sujeto, tiene su centro y encuentra sus límites en la subjetividad. Es la libertad que postula que ella está en las elecciones que hace el sujeto y sus límites están allí donde empieza la libertad del otro: estamos condenados a ser libres y de esta libertad surge la responsabilidad. Por el contrario, Levinas entiende la libertad desde la responsabilidad. No estamos condenados a ser libres, sino a ser responsables de la situación del Otro. Esto supone una incomodidad para el sujeto, pero una incomodidad divina¹⁵. Antes que la libertad o no-libertad, antes que la elección, antes que todo egoísmo o altruismo, está la responsabilidad entendida como un compromiso ineludible con el Bien. Esto significa que no estamos en una neutralidad axiológica que nos permite elegir entre los dos polos, el del bien y el del mal, sino que desde el comienzo inmemorial estamos dominados

¹³ Cf. Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 228.

¹⁴ Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 54.

¹⁵ Cf. Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 194.

por el Bien¹⁶. Esta anterioridad del Bien, que es propia del Decir, no es teórica ni fenomenológica, es una anterioridad ética. Ser responsable en la bondad es ser responsable antes o al margen de la libertad. La ética se desliza en mí antes que la libertad. Es la anterioridad de la responsabilidad como «Mandato»:

Esta anterioridad de la responsabilidad con relación a [sic] la libertad significaría la Bondad del Bien, la necesidad para el Bien de elegirme el primero antes de que yo esté en condiciones de elegir, es decir, de acoger su elección. Es mi originaria susceptión, pasividad anterior a toda pasividad, trascendente. *Anterioridad anterior a cualquier anterioridad representable*, inmemorial¹⁷.

Solo desde la responsabilidad entendida como compromiso con el Bien es que adquiere sentido y nos llega la libertad. La libertad no surge de mí, sino que me llega en cuanto yo obedezco el Mandato. La responsabilidad es anterior a toda decisión y a todo compromiso libre. Lo primeramente humano, por tanto, no es la libertad individual: lo propiamente humano es la obediencia¹⁸. Soy libre en cuanto obedezco. Mi responsabilidad es infinita y, al no haberla elegido, mi libertad es finita, no por la aparición del otro que me limita con su presencia, sino por la presencia del Otro que me encadena a una responsabilidad que no he elegido¹⁹. No elijo el Bien ni la responsabilidad, sino que el Bien y la responsabilidad me han elegido antes de que yo los pueda escoger. El Bien me elige en primer lugar y es anterior a toda elección subjetiva: su anterioridad es la de la pasividad del tiempo inmemorial, de un tiempo que jamás fue presente²⁰.

¹⁶ Cf. Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 194.

¹⁷ Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 194.

¹⁸ Cf. Levinas, Emmanuel. *Cuatro lecturas talmúdicas*. Trad. Miguel García-Baró. Barcelona: Ropiedras, 1996, segunda lección, 84-85.

¹⁹ Cf. Levinas, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*, 72-73.

²⁰ Cf. Levinas, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*, 211-212.

Por tanto, el Bien y la responsabilidad son lo primero, y solo desde ellos se entiende la libertad como libertad limitada²¹.

Hay otro aspecto de la responsabilidad como respuesta al Mandato: la no-reciprocidad. Existen tres clases de relaciones humanas: el egoísmo, la reciprocidad y la no-reciprocidad. El egoísmo consiste en un vínculo social por el cual el yo se preocupa solo por sí mismo y lo único que domina es la búsqueda y la satisfacción de su interés personal. Es la esfera de la existencia económica, en la cual el yo se encierra en su morada, y desde ella tiene una visión panorámica cosificante por la cual tanto las demás personas como las cosas se encuentran en un mismo nivel, pues son vistas desde el provecho personal. El egoísmo es, por tanto, la esfera de la existencia económica y de la totalidad. Por su parte, la reciprocidad consiste en la correspondencia mutua entre las personas. Es el ámbito de la intersubjetividad y la interpersonalidad, por la cual el yo sale de su morada al intercambio comercial y económico. Todo está nivelado por una equidad de valores: yo doy mi trabajo y recibo una recompensa, compro y pago, vendo y cobro, doy y espero recibir, incluso, si hago el bien también espero recibirlo. En la reciprocidad tengo que limitar mi egoísmo, porque en la lógica de la reciprocidad, al limitar mi egoísmo, también obtengo un beneficio. En la reciprocidad, que es la esfera de la socialidad, estamos en el intercambio económico y, por tanto, también en el ámbito de la totalidad. Finalmente, la no-reciprocidad es la relación social que concibe Levinas. A diferencia del egoísmo, cuyo núcleo es el sujeto, y de la reciprocidad, cuyo núcleo es la intersubjetividad, en la no-reciprocidad el núcleo está en el Otro. El yo es afectado por el Otro, sin haberlo elegido: esta afección no ha tenido comienzo, pues es an-árquica. Soy en cuanto me comprometo y me preocupo por la situación del Otro. No soy un sujeto egoísta que me vinculo con el otro buscando mi provecho, ni espero una reciprocidad en mi relación con él: estoy al servicio del Otro²². En el

²¹ Cf. Levinas, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*, 214.

²² Cf. Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 145.

egoísmo el uno es para sí mismo; en la reciprocidad tenemos que el uno es para el otro, buscando que el otro sea para uno; en la no-reciprocidad se produce una relación sin correspondencia: el uno-para-el-otro. El uno-para-el-otro y la responsabilidad no surgen del individuo libre que elige y se responsabiliza de su elección, sino que surgen como respuesta al llamado del Otro. No se trata de una actitud individual ni de una subjetividad que se compromete, sino de una respuesta al llamado sin comienzo. Se trata de un acercamiento que tiene un sentido ético, de bondad, y no ontológico, de ser. No es un fenómeno intersubjetivo ni intencional, sino una proximidad del compromiso sin elección. No se trata, por tanto, de una relación egoísta, ni de reciprocidad, sino de una relación interhumana²³. Es la responsabilidad del uno-para-el-otro, anterior a todo compromiso libre y a toda reciprocidad, sin presente: «Relación sin correlación o amor al prójimo que es amor sin eros»²⁴.

Finalmente, la responsabilidad como respuesta al Mandato es obsesión. Tradicionalmente se ha concebido la obsesión como una idea fija que se apodera del espíritu independientemente de la voluntad y la elección, y a la cual se vuelve continua y compulsivamente. Pero en Levinas no se trata de una idea, de un concepto ni de un objeto, sino de la presencia del Otro en mí. La obsesión consiste en que la presencia del Otro se apodera de mí, a tal punto que me convierte en su rehén. En palabras de Levinas: el hombre es rehén de todos y sin esta condición la moral no empezaría en ningún sitio²⁵. Mi relación con el otro no es una configuración que se produce en el alma; es más bien una obsesión bajo la forma de responsabilidad. Por tanto, es una obsesión anterior al alma y a todo *a priori*: es la obsesión de la proximidad²⁶. La obsesión no es un fenómeno psicológico ni una perturbación de la conciencia,

²³ Cf. Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 210-215.

²⁴ Levinas, Emmanuel. *De Dios que viene a la idea*, 15.

²⁵ Cf. Levinas, Emmanuel. *Cuatro lecturas talmúdicas*, cuarta lección, 147.

²⁶ Cf. Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 147-148.

pero tampoco es una forma de intencionalidad: «El yo obsesionado por todos los *otros*, soportando todos los otros, es la inversión del éxtasis intencional»²⁷. La obsesión consiste en que el rostro del Otro me golpea con su proximidad antes de que yo sea capaz de elegir o decidir algo. En este proceso yo me siento ordenado desde fuera por el llamado que me llega y me ordena. Esta obsesión, previa a la conciencia, me compromete a responder y a responsabilizarme. En el acercamiento del prójimo, yo soy de golpe su servidor y culpable de mi retraso: estoy ordenado obsesivamente desde el principio a asumir este compromiso, como si estuviese perseguido por él. La obsesión es persecución²⁸. Pero ¿qué es lo que me obsesiona del Otro? No me obsesiona su mera presencia física, ni su presencia entendida como un contenido de la conciencia; tampoco su posición social privilegiada o sus bienes materiales. La relación con el otro no es una relación armoniosa de comunión ni de empatía: la relación con otro es la relación con un Misterio²⁹. Me obsesiona su rostro o, más precisamente, su miseria, su mortalidad, su situación indefensa: «[...] el rostro del prójimo me obsesiona mediante esa miseria. “Me mira”, todo en él me mira, nada me es indiferente»³⁰. La miseria del Otro me obsesiona como una herida que no cierra y a la que debo cuidar permanentemente y sin demora. Se trata de lo que Levinas llama: «la herida incicatrizable del Sí mismo en el Yo acusado por el otro»³¹. No se trata de una herida física, sino de una herida moral y, más precisamente, de una herida originaria. Ahora bien, toda herida produce sufrimiento, ya sea físico o moral. Sufrir consiste en llevar una herida: si la herida es incicatrizable, sufrir consiste en vivir con la herida. Mientras que la existencia económica es la esfera del placer, podemos decir que la responsabilidad es la esfera del sufrimiento por el Otro.

²⁷ Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 149, n. 24.

²⁸ Cf. Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 166.

²⁹ Cf. Levinas, Emmanuel. *El tiempo y el otro*, 116.

³⁰ Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 156.

³¹ Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 199.

En la felicidad y en el placer uno busca el bien en primera persona: uno busca su satisfacción. En la justicia se busca el bien de una colectividad, el beneficio es para un *nosotros*. En el sufrimiento por el Otro se busca el beneficio del Otro por encima del beneficio propio. Se trata de una relación con el Bien. Levinas se pregunta: ¿cómo escoger el Bien? Y responde que no escogemos el Bien, sino que el Bien nos escoge y abraza antes de que hayamos tenido tiempo de elevar los ojos hacia él³². El sufrir por-el-otro convierte mi existencia en un vivir para-el-otro, es decir, en sufrir-para-el-otro. El sufrimiento por el Otro humaniza hasta el punto que mi responsabilidad se convierte en expiación³³.

Pero ¿por qué tengo que sufrir por la condición del otro y hacerme cargo de su situación?, ¿en qué momento se originó este estado y hasta cuándo durará? Estas preguntas nos llevan a otro rasgo de la responsabilidad: su carácter in-finito.

3. CARÁCTER IN-FINITO DE LA RESPONSABILIDAD

Como hemos señalado, el rostro es huella del Infinito, por ello es inabarcable en un concepto. El rostro me mira: con su mirada me interpela y al mismo tiempo me mira toda la humanidad. El rostro me habla y con su voz me ordena «No Matarás»: es una voz que me paraliza. La mirada del rostro y su voz son in-finitos, a tal punto que me cuestionan en lo más profundo de mí mismo y me paralizan. El rostro del Otro es un misterio que se me impone con su fuerza originaria, infinita, an-árquica y me obliga a responder: «El Infinito me ordena al “prójimo” como rostro, sin exponerse a mí y tanto más imperiosamente cuanto más se estrecha la proximidad»³⁴. La idea de Infinito presente en el rostro consiste en una fuerza tal que imposibilita el que yo me sustraiga a mi responsabilidad. No tengo la posibilidad de evadir ese rostro, ni de esconderme en mi

³² Cf. Levinas, Emmanuel. *De lo sagrado a lo santo: cinco nuevas lecturas talmúdicas*, 81.

³³ Cf. Levinas, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*, 216-217.

³⁴ Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 227.

interioridad para desentenderme de él. Yo recibo una orden y mi respuesta es de obediencia. Puesto que el mandato me viene del Infinito, mi respuesta debe ser infinita. Mi «responsabilidad infinita es la respuesta a una superioridad que se impone absolutamente»³⁵. Pero ¿qué significa que mi responsabilidad sea infinita? No olvidemos que Levinas se refiere a la responsabilidad como «la estructura esencial, primera, fundamental, de la subjetividad»³⁶. Esta estructura de la subjetividad no es cognoscitiva ni ontológica, sino radicalmente ética. No se trata ni de la percepción ni de la intencionalidad de la conciencia, ni tiene carácter existencial. Es una relación con el Otro en la que el sujeto pierde su identidad si la busca en sí mismo, pues deja de ser un ser para-sí y se convierte en un ser para-el-otro. El sujeto no funda su yo, sino que lo obtiene al responsabilizarse del Otro: «El sujeto es para el otro, su ser desaparece para el otro, su ser muere en significación»³⁷. Esta significación es apertura hacia lo que me da sentido. Es apertura al Infinito y por ello es apertura infinita al otro. Es responsabilidad infinita. El carácter in-finito de la responsabilidad lo podemos concentrar en la siguiente pregunta: ¿de qué soy responsable? Y la respuesta de Levinas es: soy responsable de todo. Pero no de la totalidad metafísica, la totalidad de las cosas o los meros acontecimientos del mundo. Soy responsable de todo lo que le sucede al Otro, de lo que le ha sucedido y lo que le sucederá. Soy responsable de su presente, de su pasado y de su futuro. Esta responsabilidad de todo lo que le sucede al Otro no es descubierta por la razón y sus causas no son reveladas por el conocimiento. Su carácter es moral y consiste en responder a una situación y un llamado que el sujeto no ha elegido ni ha causado. Pero ¿qué significa que yo sea responsable de todo: del presente, del pasado y del futuro?

³⁵ Levinas, Emmanuel. *La realidad y su sombra. Libertad y mandato, Trascendencia y altura*, 104.

³⁶ Levinas, Emmanuel. *Ética e infinito*, 89.

³⁷ Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 106.

Soy responsable de su presente: de la miseria, el hambre, la injusticia, el olvido; pero también de la violencia, las guerras, los genocidios; y también de la contaminación, las enfermedades, el calentamiento global. Todos estamos preocupados y somos causantes de estas situaciones. El hecho de que todos seamos responsables no me resta responsabilidad frente a estos hechos. En forma radical, Levinas señala que yo más que todos soy responsable de todo y de todos. La universalidad de estos problemas, en vez de diluir mi responsabilidad, la intensifica en grado sumo. Soy responsable de todo. Pero mi responsabilidad no se reduce a los hechos, situaciones o acontecimientos visibles, como las enfermedades, el calentamiento global, la explosión demográfica y otros, sino que se extiende a aquellos hechos en los que pareciera que no tengo responsabilidad alguna, como son la injusticia, la miseria, el hambre, el analfabetismo, la soledad o el olvido, las guerras, etcétera. Preocuparme, responder por todo lo que le sucede al Otro es un deber que no puedo eludir. Con respecto a la responsabilidad para con el Otro, Levinas señala:

La responsabilidad es lo que, de manera exclusiva, me incumbe y que, *humanamente*, no puedo rechazar. Esa carga es una suprema dignidad del único. Yo no intercambiable, soy yo en la sola medida en que soy responsable. Yo puedo sustituir a todos, pero nadie puede sustituirme a mí. Tal es mi identidad inalienable de sujeto³⁸.

Soy responsable de todo. Pero existen casos en los que mi responsabilidad es visible y patente. Para explicar esta idea tomamos en cuenta tres casos de plena actualidad: el sida, el calentamiento global y la explosión demográfica mundial. En un comienzo el sida fue considerado una enfermedad de minorías. Pero este enfoque ha cambiado, pues al haberse expandido por todo el mundo, nos hemos dado cuenta de que el peligro no afecta solo a las minorías, sino a todos. Somos responsables de todo lo referente a esta enfermedad: su aparición, su difusión y, sobre

³⁸ Levinas, Emmanuel. *Ética e infinito*, 95-96.

todo, de las medidas preventivas para enfrentarla y erradicarla. Somos responsables no solo de reorientar nuestras prácticas sexuales y sanitarias sino también de educar e informar acerca de este mal, no solo sobre sus causas y consecuencias individuales o sociales, sino, especialmente, siendo conscientes de que todos estamos involucrados en el problema, y podemos y debemos hacer algo al respecto. Unos desde la ciencia, otros difundiendo información, pero sobre todo educando para replantear nuestros hábitos y nuestras prácticas. Otro ejemplo es el actual problema del calentamiento global. Se puede explicar el problema de la siguiente manera: la energía del sol penetra en la atmósfera en forma de ondas de luz y calienta la tierra. Parte de esta energía eleva la temperatura del planeta y después es devuelta al espacio, en forma de radiación infrarroja. En condiciones normales, una porción de esa energía es atrapada por la ionósfera para mantener la adecuada temperatura del planeta. Ahora bien, la atmósfera es una capa delgada que fácilmente puede ser alterada en su composición molecular. Y esto es lo que está sucediendo: la delgada capa de la atmósfera se está haciendo más gruesa a causa de las enormes cantidades de dióxido de carbono producidas por los humanos y con ello atrapa mucha energía solar que debería volver al espacio. Como resultado, tenemos la elevación de la temperatura en el planeta³⁹. Es un problema en el que todos estamos involucrados y somos responsables de todo lo referente a él. Somos responsables de sus causas, de lo que está sucediendo, pero también y, sobre todo, de lo que podemos hacer para enfrentar el problema.

La crisis climática también nos ofrece la oportunidad de experimentar lo que muy pocas generaciones en la historia han tenido el privilegio de conocer: *una misión generacional*; el estímulo de un poderoso propósito moral; una causa compartida y unificadora; la intensa sensación que proviene de estar obligados por las circunstancias a dejar de lado la mezquindad y el conflicto que tan a menudo ahoga

³⁹ Cf. Gore, Al. *Una verdad incómoda: la crisis planetaria del calentamiento global y cómo afrontarla*. Trad. Rafael González del Solar. Barcelona: Gedisa, 2007, 24-27.

la inquieta necesidad humana de trascendencia; *la oportunidad de ponernos de pie*⁴⁰.

La crisis climática es un auténtico peligro planetario. Estamos desestabilizando la gigantesca capa de hielo de Groenlandia y de las islas de la Antártida, con lo cual amenaza un incremento mundial de los niveles del mar. Estamos emitiendo tal cantidad de dióxido de carbono a tal punto que hemos modificado la relación entre la tierra y el sol. El cambio climático, el calentamiento, la tala y la quema de bosques, así como otros hábitos, están causando la extinción de especies vivientes, acontecimiento solo comparable con la extinción de los dinosaurios hace sesenta y cinco millones de años. La diferencia es que este acontecimiento fue producido por el choque de un asteroide con la tierra, mientras que la crisis que estamos enfrentando ha sido causada por nosotros. El problema del calentamiento global y de otros peligros vinculados a él nos involucra a todos. No se trata solo de un problema científico ni de un problema político. En realidad, es un problema moral, ético y espiritual⁴¹. Podríamos decir que la responsabilidad infinita postulada por Levinas es una responsabilidad por el Otro y por el tercero, que nos lleva a la justicia; esta responsabilidad infinita involucra también la responsabilidad por lo otro, en este caso, nuestra gran morada, el planeta. Y un tercer ejemplo en el que nos damos cuenta de que somos responsables de todo lo referente a él es el problema de la explosión demográfica mundial. A fines del siglo XVIII, la población mundial era de 1000 millones; a mediados del XX era de 2000 millones; a comienzos del XXI somos 6500 millones; y se espera que dentro de pocas décadas seamos 10 000 millones. A pesar de que las tasas de natalidad y mortalidad han descendido y las familias en promedio se han reducido, la inercia del aumento poblacional en el mundo es tan

⁴⁰ Gore, Al. *Una verdad incómoda: la crisis planetaria del calentamiento global y cómo afrontarla*, 11.

⁴¹ Cf. Gore, Al. *Una verdad incómoda: la crisis planetaria del calentamiento global y cómo afrontarla*, 11-12.

poderosa que se ha convertido en una explosión⁴². Esta explosión se da sobre todo en países en desarrollo, donde a su vez se concentra la mayor pobreza. Por otro lado, el aumento poblacional crea mayor demanda de alimentación, agua, energía y conlleva al aumento de basura en el planeta, con la consecuente contaminación del medioambiente. Como vemos, es un problema que nos involucra a todos, y es obligación de todos asumirlo no solo como un problema estadístico sino como una responsabilidad educativa y moral. Somos responsables de haber llegado a esta cantidad de seres humanos y estamos obligados moralmente a tomar medidas políticas, sanitarias y educativas para detener esta explosión y asegurar un futuro habitable y digno para las generaciones futuras. Siguiendo la idea de responsabilidad infinita de Levinas, se trata de forjar y asegurar un mundo, no a la medida del individuo, sino un mundo justo, habitable para todos.

Estos tres ejemplos, el sida, el calentamiento global y la explosión demográfica, son casos visibles en los que nos damos cuenta de que somos responsables de todo lo que a ellos se refiere, tanto en el nivel individual como en el colectivo. Son hechos que han producido preocupación mundial y nos han mostrado que la responsabilidad por todo es impostergradable en el aquí y en el ahora, que debemos asumir el pasado y mirar al futuro. Pero el pensamiento de Levinas es mucho más radical y amplio, pues él piensa que no solo somos responsables de hechos visibles, como los que hemos mencionado, sino también de las situaciones aparentemente menos visibles y más silenciosas, frente a las cuales tenemos la gran tentación de darles la espalda: la pobreza extrema que conduce a la miseria, la injusticia, el hambre, el analfabetismo, la marginación, la soledad, el olvido, las guerras, etcétera. Veamos algunos casos. Una de las grandes promesas de la época moderna fue que, al desarrollarse el conocimiento, la ciencia y la técnica, se podría dominar la naturaleza en beneficio de la especie y, por tanto, eliminar uno de los grandes flagelos de la humanidad que es la pobreza.

⁴² Cf. Gore, Al. *Una verdad incómoda: la crisis planetaria del calentamiento global y cómo afrontarla*, 216-220.

El resultado fue que el proyecto moderno produjo una gran masa de excluidos y de pobres que no se beneficiaron de este gran proyecto. En la actualidad, con el fenómeno de la globalización del conocimiento, la técnica y las comunicaciones, se ha logrado que el número de ricos en el planeta sea cada vez más reducido y el número de pobres e indigentes sea mayor. Existe un gran problema en la distribución de la riqueza. En el tema de la pobreza podemos distinguir dos niveles vinculados entre sí: la pobreza material y la pobreza espiritual. La pobreza material consiste en la falta de dinero y recursos para satisfacer las necesidades básicas, tales como: alimentación, habitación, salud, educación y seguridad. Pero, paralelamente, nos enfrentamos a la pobreza espiritual. Este nivel se refiere, por un lado, a la mentalidad con la que los pobres asumen su propia situación, como si fuera un destino o una naturaleza ante la cual no hay forma de luchar. Y, por otro lado, se refiere a la insensibilidad, desprecio e indiferencia con la que los ricos o los que tienen recursos ven a los pobres. La evaluación de la pobreza en las sociedades contemporáneas se guía solo por los criterios cuantitativos y no considera el nivel espiritual. Y es en este nivel moral en el que, siguiendo a Levinas, habría que poner énfasis. Si la pobreza solo fuera un problema material, bastaría con un mercado justo, una repartición más equitativa, o con fomentar la caridad y la filantropía de los poderosos, o llegar a los extremos de la expropiación para solucionarla. La historia nos ha enseñado que ninguna de estas medidas son verdaderas formas de erradicar la pobreza por ser irrealizables, inviables o efímeras. Con Levinas, podemos decir que la pobreza tiene raíces espirituales y morales: se trata de pensar las relaciones sociales, económicas y humanas, no desde nuestro egoísmo, sino desde la no-indiferencia por la situación del otro. El rostro de la pobreza en todas sus formas debe asumirse desde la responsabilidad del uno-para-el-otro que lleva a la fraternidad. Asumir esta responsabilidad con la pobreza es *dar*, en el sentido pleno de la palabra: no solo proporcionar momentáneamente los medios materiales, sino educar y prevenir para que al otro no le falten los recursos y las formas espirituales, de modo tal que se desarrolle como

humano y no recaiga en la situación de pobreza. Con este enfoque nos damos cuenta de que todos somos responsables de la pobreza y de que está en manos de todos erradicarla. Un segundo caso es el analfabetismo. Paradójicamente, en un mundo globalizado donde la información y el conocimiento se expanden a todos los rincones del mundo, siguen existiendo grandes masas humanas sumidas en el analfabetismo. Este fenómeno tiene bases económicas, políticas y sociales. Desde el punto de vista económico, el analfabetismo está unido a la pobreza: los analfabetos son los más pobres y a la vez con su situación de analfabetismo perpetúan su pobreza por generaciones. Desde el punto de vista social, la pobreza genera diversas formas de exclusión: el analfabeto está excluido de algunas formas del aparato productivo y laboral, y de las diversas formas del conocimiento y la socialización. Y, desde un punto de vista sociopolítico, el analfabeto no es capaz de comprender su situación ni como persona ni como ciudadano, por ejemplo, no entiende sus derechos. El analfabetismo es una forma de exclusión y de injusticia. Como nos enseña Levinas, todos somos responsables de esta situación y también de revertirla. Ante el desinterés y la indiferencia de los gobiernos, el analfabetismo que está unido a la pobreza extrema es el ambiente propicio para el surgimiento de caudillismos, totalitarismos o dictaduras que proponen soluciones violentas a las diversas formas de exclusión. Siguiendo a Levinas, podríamos decir que asumir la lucha contra el analfabetismo es asumir la no-indiferencia con respecto a la situación desvalida del Otro. Y el tercer caso que consideraremos es el de la soledad. La vida moderna ha traído bienestar, confort, adelantos científicos y técnicos que han beneficiado a millones de seres humanos. Todos estos beneficios se concentran en las grandes ciudades. Según las últimas estadísticas, en el año 2008, por primera vez en el ámbito mundial, la población que se concentra en las ciudades fue mayor que la que hay en el campo. Sabemos que todo lo anterior crea grandes problemas demográficos, de educación y de pobreza, pero además de esto crea un problema, paradójicamente poco perceptible, que es el de la soledad. Las grandes ciudades del planeta albergan grandes masas

de solitarios: personas que se dedican a trabajar, competir, sobrevivir y, en el poco tiempo libre que les queda, tratan de enmascarar y olvidar esta condición solitaria con diversiones, juegos, alcohol, drogas, etcétera. Esta masa humana se mueve dentro de un caos ordenado. La soledad se ha convertido en un problema crítico: las personas se sienten aisladas, aunque estén acompañadas, caen en la depresión, sienten miedo, angustia e incluso llegan al suicidio, al no encontrarle ningún sentido a sus vidas. Todo este fenómeno de soledad e incertidumbre ha hecho resurgir diversas formas de religiones, centradas en símbolos, ritos y liturgias, olvidando el esencial sustrato ético que es la responsabilidad por el otro y el amor. Con la globalización este fenómeno ha tomado nuevas características y con el auge de toda clase de comunicaciones el mundo está más interconectado que nunca. Tenemos radio, televisión, teléfono, celulares, computadoras, servicios de internet que nos conectan en cualquier momento con quien deseemos y donde esté; pero, a pesar de todo esto, la gente está más sola que nunca. Con Levinas, podemos decir que todos somos responsables de todo lo que está sucediendo. La soledad es una consecuencia del egoísmo, el cual consiste en ser-para-mí y no ser-para-el-otro. Esta soledad egoísta, propia de la sociedad contemporánea, se distingue de la soledad originaria, soledad de cuestionamiento, soledad de deseo metafísico que nos dispone a una apertura al Otro. Levinas nos recuerda que:

[...] solo un ser que haya alcanzado la exasperación de su soledad mediante el sufrimiento y la relación con la muerte puede situarse en el terreno en el que se hace posible la relación con otro⁴³.

La soledad no se puede superar ni por el conocimiento ni por el éxtasis, puesto que en ambos casos se da la absorción de uno de los términos de la relación sujeto-objeto por el otro; sino por las vías de trascendencia, como son el rostro, el eros, la fecundidad, la muerte y el sufrimiento. Somos responsables de todo y de todos, y yo más que ningún otro. Pero no solo de

⁴³ Levinas, Emmanuel. *El tiempo y el otro*, 117.

todo lo que sucede en el presente, como ya hemos explicado, sino también del pasado. Pero ¿cómo se relaciona *mi* responsabilidad con el pasado?

Para responder a esta pregunta, empecemos por distinguir el pasado histórico y el pasado inmemorial. El pasado histórico es el pasado cronológico, es medible por fechas y acontecimientos. Es un pasado que ha sido presente y por tanto está vinculado con el ser. Por ejemplo, en la vida de una persona existen ciertos momentos del pasado que se consideran relevantes: su nacimiento, ciertas acciones, su muerte. Para algunos pensadores y científicos, el tiempo pasado determina nuestro presente y explica nuestro futuro. En la vida de un pueblo sucede algo parecido. Hay momentos que siempre se recuerdan y en los cuales tal pueblo se reconoce como colectividad: su fundación, sus acciones heroicas, su esclavitud, su independencia, etcétera. A diferencia de este pasado histórico, se podría hablar de un pasado inmemorial. El pasado histórico es objeto de investigación, crítica y elección; en cambio, el pasado inmemorial se nos presenta como mandato. Levinas postula un pasado inmemorial, antes de toda cronología e historia, un tiempo anterior al tiempo, un tiempo no conceptualizable⁴⁴. Nos dice:

Pasado inmemorial, manifestado sin haber sido nunca presente, que adquiere sentido a partir de la responsabilidad respecto de otro y en el cual la obediencia es el modo adecuado de escucha de su mandato⁴⁵.

El pasado inmemorial se refiere a la responsabilidad del yo ante el otro, anterior a toda decisión racional. Se trata de la anterioridad ética de la responsabilidad. En esta responsabilidad yo asumo lo que nunca he hecho y de lo cual no guardo ningún recuerdo. Es un pasado an-árquico en el sentido de que no ha tenido ningún comienzo y por eso no tendrá ningún fin y, sin embargo, me concierne, me manda y me obliga

⁴⁴ Cf. Levinas, Emmanuel. *De Dios que viene a la idea*, 133-135.

⁴⁵ Levinas, Emmanuel. *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, 200.

en primera persona⁴⁶. Es un pasado anterior al logos y a lo Dicho, es el pasado del Decir y del Mandato. Me obliga a acoger la orden y obedecerla antes de que se formule: como si esta orden fuera anterior a todo presente posible y se ubicara en un pasado que no proviene ni de la memoria ni del recuerdo, y antecede a toda deliberación, decisión y libertad⁴⁷. El pasado inmemorial procede del rostro del otro. A este pasado inmemorial se refiere Levinas con lo pre-original. Lo pre-original es el acontecimiento de mi responsabilidad por la situación desvalida y por las faltas del otro. Se refiere a algo anterior a todo recuerdo, viene de algo no presente, de lo an-árquico, de algo que está más allá o más acá del ser. En lo pre-original de la responsabilidad se pierde el tiempo de lo Dicho y del ser, para dejar escuchar el Decir, que responde a la trascendencia⁴⁸. Tenemos la tendencia a olvidar u ocultar el pasado inmemorial y centrarnos solo en el pasado histórico. Y ¿cómo sucede esto? Esto sucede cuando enfocamos el pasado como objeto del conocimiento, recopilamos hechos, fechas, obras, héroes, etcétera, como si el pasado fuera una colección de datos relevantes recopilados y descritos por historiadores. Aprendemos la historia, la transmitimos y la recordamos a través de la memoria. Como nuestra memoria es selectiva y frágil, se convierte en falaz y poco fiable, y por ello actualmente encargamos la preservación de estos datos a los archivos y a las computadoras. Este pasado histórico se basa en nuestra memoria selectiva y nuestro olvido selectivo. Lo que aceptamos y aprobamos del pasado lo asumimos y tendemos a recordarlo; lo que negamos, lo que desaprobamos, lo que nos causa dolor o vergüenza tendemos a olvidarlo y ocultarlo. Por ejemplo, las tragedias del siglo XX como Auschwitz, Hiroshima, Vietnam, Camboya, Bosnia, Kósovo, Irlanda, Ruanda, Afganistán, Irak, Chechenia, etcétera, se han reducido a datos, a meros datos históricos y cifras, que pretenden hacernos creer que

⁴⁶ Cf. Levinas, Emmanuel. *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, 198-199.

⁴⁷ Cf. Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 54.

⁴⁸ Cf. Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 231-242.

los verdugos no mataron y que las víctimas no murieron. Estos hechos, al ser transmitidos como simples datos históricos y ser asimilados por la razón, lo único que producen en nosotros es indiferencia, producto de nuestro egoísmo. La razón en la que se ha confiado ciegamente termina convirtiéndose en instrumento de terror, olvido y encubrimiento.

Es necesario recordar; es necesaria la memoria de lo que ocurrió en el pasado. Pero existe el peligro de caer en una memoria resentida. Tomemos Auschwitz. Sabemos que allí asesinaron a casi dos millones de seres humanos, por lo que se le llama «la industria de la muerte». Auschwitz no nace en un lugar de analfabetos, sino en el corazón mismo de la civilización europea formada en la razón ilustrada. ¿Cómo se debe recordar Auschwitz? Una posibilidad peligrosa es la memoria resentida, es decir, recordar con odio lo que allí sucedió, recordarlo con resentimiento y con el único deseo de venganza. Viktor Frankl, que sobrevivió a cuatro campos de concentración, relata un caso. Después de la guerra, anualmente y en diferentes partes del mundo, él se reunía con sobrevivientes del Holocausto para tratar de ayudarlos a encontrar sentido a sus vidas luego de esa masacre humana. Ante la pregunta que solía formular a los sobrevivientes, ¿qué has hecho con tu vida después del Holocausto?, una señora del grupo enseñó su pulsera hecha de dientes de niños, y le dijo que esos dientes ella los recogió al lado de los hornos, en los cuales murieron sus dos hijos; ella no sabía si alguno de estos dienteitos era de sus hijos. Cada día, al ver su pulsera, que nunca se la quitaba, recordaba el horror vivido. Frankl le insistió con la pregunta: ¿qué has hecho con tu vida? Ella respondió que se volvió a casar, que tenía dos hijos y que como profesora se dedicaba a enseñar a los niños que puede existir un mundo mejor que aquel que vivieron sus hijos. Ante la misma pregunta, muchos relataron que la barbarie los marcó de tal manera que no podían recuperarse, no podían emprender nada, no podían encontrar sentido a su sufrimiento ni ánimo para rehacer sus vidas, temían a todo lo humano. En ese mismo grupo humano, Frankl se enfrenta a uno de los tantos casos de memoria resentida. Era el caso de un hombre que desde el fin de la guerra había

dedicado su vida exclusivamente a perseguir nazis en forma obsesiva. Su vida solo estaba dedicada a esta preocupación, y su resentimiento y odio paralizaron las demás áreas de su vida. La memoria resentida es aquella que nos sume en el odio, la tristeza y la búsqueda de venganza, nos impide reconciliarnos con el pasado y no nos deja vivir. Es una memoria que destruye el presente y anula toda esperanza de un futuro mejor.

Por otro lado, somos responsables de tener una memoria distinta de la resentida y capaz de despertar el pasado inmemorial. Pero ¿cómo podemos acceder al pasado inmemorial? Pongamos nuevamente un caso que marcó el siglo XX y que marcó el pensamiento de Levinas: Auschwitz. Se han cumplido 66 años de la liberación de Auschwitz. ¿Qué hemos podido extraer como lección humana y ética de este pasado de barbarie y horror? Auschwitz nos muestra los límites perversos de la razón ilustrada, cuando el logos y la tecnología no hunden sus raíces en la ética. Nos muestra a su vez la humanidad del mal, es decir, que el mal no es algo demoníaco o extrahumano, sino algo profundamente humano, y por ello el hombre es responsable de él. Lo triste es que nuestra civilización contemporánea parece que no ha aprendido esta terrible lección. Sabemos que fue un campo de concentración en el que se realizó uno de los más conocidos genocidios en masa durante la Segunda Guerra Mundial, desde 1940 hasta 1945. Fue un campo de concentración, pero es mucho más que eso: llegó a ser, como se ha señalado, la «industria de la muerte». Desgraciadamente, Auschwitz está demasiado presente en nosotros, por ejemplo, en los campos de concentración que actualmente existen en diversas partes del mundo. Auschwitz sigue siendo un peligro, porque las razones que lo hicieron posible siguen estando presentes: el racismo, la xenofobia, el fanatismo homicida (religioso o político); pero además y, sobre todo, porque hoy en día vivimos en una sociedad que cada vez está más regida por la tecnología y se encuentra totalmente administrada. Lamentablemente, Auschwitz se ha convertido en un dato más de un pasado histórico, y de aquí a algunas décadas no será más que un acontecimiento entre tantos otros del pasado histórico registrado en las enciclopedias.

Frente a esta situación de olvido progresivo, Levinas nos señala que somos responsables de despertar y asumir el pasado inmemorial. Pero ¿en qué consiste esta recuperación y este despertar? Recuperar el pasado inmemorial no significa encontrar datos de los primeros tiempos de la humanidad, ni ordenar los testimonios individuales o colectivos acontecidos en algún momento de la historia. El pasado inmemorial es un pasado que no está en mi recuerdo, ni en mi voluntad, ni en mi poder; nunca ha sido presente. A pesar de todo esto, es un pasado que tiene que ver conmigo. Me concierne y es mío, al margen de toda representación y reminiscencia⁴⁹. Recuperar el pasado inmemorial es escuchar un mandato presente en el rostro del Otro: «No Matarás». Es oír un mandamiento que es inmemorial, que no tiene momento ni fecha ni ninguna clase de cronología. Es anterior a toda historia y por eso se presenta como una fuerza que me obliga. Esta fuerza hace posible que el alma pueda salir de su sueño o de su encierro en sí misma, salir de su exilio egoísta y despertar al llamado del Infinito. Es un despertar del yo a su destino humano, más allá del interés y el egoísmo⁵⁰. Pero ¿dónde se encuentra este pasado inmemorial? Solo en el rostro del Otro. Al encontrarme con el Otro, trasciendo el presente cronológico y accedo al mandato originario presente en su rostro.

Se trata de un pasado que se articula —o «se piensa»— sin recurrir a la memoria, sin el retorno de los «presentes vividos»; un pasado que no está hecho de re-presentaciones. Un pasado que cobra sentido a partir de una responsabilidad irrecusable que incumbe al yo y que precisamente se le revela en un mandamiento y, por tanto, sin remitir a un compromiso que habría contraído en un pasado olvidado. Se trata de un pasado que significa una inveterada obligación, más antigua

⁴⁹ Cf. Levinas, Emmanuel. *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, 198.

⁵⁰ Cf. Chaliel, Catherine. *Levinas: la utopía de lo humano*. Barcelona: Riopiedras, 1995, 126-127.

que todo compromiso, un pasado que adquiere todo su sentido en el imperativo que, bajo la forma del rostro del otro, manda al yo⁵¹.

Asumir el pasado inmemorial, por tanto, consiste en asumir el cara-a-cara sin intermediarios y en escuchar el «No Matarás» presente en el rostro del Otro, lo cual nos enfrenta a su sufrimiento y nos fuerza a responsabilizarnos por su condición: la condición de la viuda, del huérfano y del extranjero. Somos responsables de recuperar el pasado inmemorial. Otro acercamiento a esta recuperación es lo que podríamos llamar la memoria no resentida. Frente a los acontecimientos y crímenes del pasado, ¿cuál debe ser nuestra actitud? No podemos olvidarlos, ni debemos olvidarlos, tampoco se trata de vivir con un exceso de memoria que nos lleve al resentimiento, odio y venganza. Debemos aprender a vivir con nuestros recuerdos, a vivir con lo irreparable, de modo tal que nos permita asumir el pasado, asumir el sufrimiento y nos conduzca a un nuevo comienzo. Volver a comenzar; pero no desde cero, sino comenzar de nuevo. Se trata de la memoria del «Nunca más». Un ejemplo cercano es el *Informe Final* de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, entregado en 2003, que investigó el conflicto armado en el Perú entre 1980 y 2000. Fue una investigación sobre el enfrentamiento entre Sendero Luminoso (PCP-SL) y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA), por un lado, y las fuerzas del orden del Estado peruano, por otro, y en el que se vio involucrada la ciudadanía. En el conflicto murieron aproximadamente 70 000 personas; hubo violencia masiva, terror, miles de desplazados, personas torturadas, desaparecidos y pérdidas materiales por la destrucción de la infraestructura productiva y vial. El *Informe* ha sido objeto de polémica y, como otros informes similares en el mundo, ha recibido opiniones encontradas, porque su resultado es una evaluación no solo de la acción asesina de los grupos terroristas, sino también de la acción del propio Estado, las fuerzas militares y la ciudadanía. La conclusión del *Informe*

⁵¹ Levinas, Emmanuel. *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, 199-200.

es que todos, en diversos grados, somos responsables de lo acontecido: en primer lugar, los grupos subversivos han sido los grandes violadores de los derechos humanos; pero no se desconoce la responsabilidad de los políticos, los militares, las fuerzas policiales, las universidades, las iglesias, los partidos políticos, los diversos gremios y la ciudadanía en general. Este drama, por los hechos ocurridos y por el olvido selectivo y sistemático del que ha sido objeto, nos muestra que sin el reconocimiento de las culpas y responsabilidades que a cada quien corresponden, sin la memoria no resentida que asume tales hechos, sin el esclarecimiento de la verdad de lo ocurrido y la consecuente justicia, estamos lejos de llegar a un nuevo comienzo. Un pueblo que olvida su historia está condenado a repetirla. Este nuevo comienzo que consiste en asumir el sufrimiento del Otro cara-a-cara y nos manda a responsabilizarnos por él es una forma de asumir nuestro pasado inmemorial. Los testimonios de las víctimas y los hechos de dolor no deben convertirse solo en documentos archivados en los volúmenes del *Informe*, no deben quedar solo como evidencias de un pasado histórico, sino que deben comprometernos con nuestro pasado inmemorial: un nuevo comienzo que asumiendo el «Nunca más» nos dé la posibilidad de construir un futuro con instituciones justas, en el que se privilegie nuestra responsabilidad por el Otro.

Como hemos visto, el pasado al que se refiere la responsabilidad no se reduce a un presente que ha sido: jamás ha estado en el poder del sujeto, ni en su libertad, ni en su recuerdo. Es un pasado originario, inmemorial, an-árquico, en el cual no hemos participado y que sin embargo ordena nuestro presente y redescubre nuestro futuro en forma de profecía. Esto nos conduce a preguntarnos: ¿cómo se relaciona nuestra responsabilidad con el futuro?

Somos responsables del presente y del pasado, pero también y, sobre todo, somos responsables del futuro. Pero ¿qué significa que seamos responsables del futuro? Esta relación con el futuro la podemos ver a partir de la fecundidad y la educación de la sensibilidad ética. Por la fecundidad el sujeto hace posible el futuro del hijo. Pero no se trata

de un futuro cronológico, proyectado desde el presente, sino de una temporalidad discontinua, un nuevo comienzo, un futuro auténtico. El hijo inicia algo nuevo temporalizando las posibilidades que hereda y la temporalidad de los progenitores sobrevive en la temporalidad discontinua del hijo: «La relación con el hijo, es decir, la relación con el Otro, no poder, sino fecundidad, pone en correspondencia con el porvenir absoluto o tiempo infinito»⁵². La relación con el hijo es la relación con otro. No se trata solo de una fecundidad biológica sino de una responsabilidad para con otro, que no es solo mi obra, sino yo mismo: «No tengo mi hijo, soy mi hijo»⁵³. El hijo significa un futuro que no me pertenece pero nace en mí y, en este sentido, el hijo es un nuevo comienzo. El hijo no es una separación absoluta con respecto a los padres, sino una continuidad: a pesar de aventurarse al futuro, permanece encadenado al pasado que lo ha generado; puede reinterpretar el pasado heredado, desligarse de él o acudir a él para diseñar su futuro. Gracias a la fecundidad, el futuro es infinito y la diacronía no es la duración anónima del «hay», sino el tiempo en el que un hombre nuevo puede renovar su historia al responsabilizarse de su hermano. La fecundidad muestra un futuro auténtico en que me responsabilizo por otro. El porvenir es la relación con el Otro en el que el sujeto rompe su egoísmo y se responsabiliza por él. Pero la fecundidad tiene también un aspecto esencialmente pedagógico y moral vinculado con la educación de la sensibilidad ética.

La educación ha privilegiado siempre el aprendizaje de contenidos cognoscitivos. Y en nuestra época, colonizada por la ciencia y la técnica, la educación ha olvidado más que nunca los contenidos morales y nos ha alejado de cuestiones profundas que es necesario incorporar en una época tan compleja como la nuestra: «La moral pasa pues por una educación que, en cada momento, intenta inscribir sus exigencias en

⁵² Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, 278.

⁵³ Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, 285.

la vida del sujeto»⁵⁴. El siglo XX nos ha mostrado que, junto a las bibliotecas, la música más elevada y los museos, pueden coexistir armoniosamente campos de concentración y centros de degradación humana, en el mismo tiempo, espacio y, cruelmente, en el mismo individuo. Incluso en los últimos tiempos se habla de múltiples inteligencias en el individuo, como la inteligencia cognitiva, la inteligencia emocional o la inteligencia social, cada una con sus características y posibles formas de desarrollo. Pero este enfoque nos sigue mostrando un gran vacío: la dimensión moral. Con el auge de la tecnociencia contemporánea estamos entrando en un nuevo totalitarismo y fundamentalismo que, al no asumirla críticamente, nos está llevando a una nueva forma de deshumanización. Frente a esta situación, podemos decir que Levinas propone una educación de la sensibilidad. Pero la educación no es un tema explícito en su pensamiento. ¿Por qué sucede esto?, ¿por qué en su obra no hay un tratamiento temático de la educación? Hay dos posibilidades: la primera, que sea un tema secundario y menor que no merece un tratamiento especial; la segunda, que toda su obra esté atravesada por un ideal educativo, de modo tal que su concepción ética se entrelace con la pedagogía, lo cual impide tomar distancia y tematizar la educación. Esta segunda posibilidad nos parece que es más coherente con su obra, pues en la relación educativa el Yo se configura como respuesta al llamado del Otro, y esto significa que su ética puede ser entendida como fundamento de una visión alternativa de la educación. Siguiendo esta idea, podríamos decir que solo a partir de una auténtica educación que sobre la base de la moral abarque al mismo tiempo conocimientos, tecnología y otras destrezas, podemos llegar al sentido más profundo de lo humano y proyectarnos al futuro. Ahora bien, ¿en qué consistiría esta educación? Consistiría en educar la sensibilidad frente al sufrimiento del Otro.

Educar la sensibilidad ética significa cuestionarnos por los fines de la educación y con ello por la dimensión futura de lo humano. No se trata

⁵⁴ Chalier, Catherine. *Por una moral más allá del saber: Kant y Levinas*. Madrid: Caparrós, 2002, 77.

de educar para conseguir la felicidad, ni la autonomía del sujeto, ni la libertad individual, sino para asumir el sufrimiento del Otro. ¿Qué significa asumir el sufrimiento del Otro? Las concepciones morales han tratado, por lo general, de alejar de nosotros el sufrimiento y el dolor; han privilegiado la búsqueda de la felicidad, el placer, el bienestar individual y colectivo. El sufrimiento, que es el estallido del absurdo, debe ser apartado de la conciencia porque nos perturba y nos intranquiliza. A pesar de que logramos comprender la naturaleza del mal, del sufrimiento y del dolor, solo sabemos que debemos apartarlos de nosotros. Levinas tiene una concepción diferente del sufrimiento, puesto que le da una carga positiva. El sufrimiento es un acontecimiento espiritual en el que el individuo experimenta la intensidad del vínculo consigo mismo, la intensidad de la soledad, pero también experimenta un vínculo con la muerte, que es lo desconocido, *lo otro*. Y va más allá, pues no solo se trata de asumir el sufrimiento propio sino el sufrimiento del otro; de lo que se trata entonces es de sufrir por el sufrimiento del otro⁵⁵. La auténtica educación surge con la sensibilidad frente al sufrimiento del Otro. La subjetividad y la trascendencia surgen debido a que hay otros que sufren y desde su condición sufriente me interpelan. Esto significa que el dolor del otro cuestiona mi libertad, mi felicidad y mi autonomía⁵⁶. El dolor y el sufrimiento son el comienzo de todo: hay otros que sufren y desde su dolor me interpelan y cuestionan mi felicidad y mi plenitud, obligándome a entrar en relación con el Otro. Podríamos decir que el sufrimiento es el verdadero imperativo categórico que nos mueve a responsabilizarnos por el Otro, sin poder delegar ni ser reemplazados en dicha responsabilidad. El sufrimiento nos conmueve, nos cuestiona y es en este cuestionamiento en que la educación adquiere su necesidad y su sentido. La educación debe tener como objetivo hacernos sensibles al sufrimiento del Otro. Pero ¿cómo educar esta sensibilidad? La sensibilidad

⁵⁵ Cf. Levinas, Emmanuel. *El tiempo y el otro*, 117.

⁵⁶ Cf. Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, 252.

ética se debe educar a lo largo de toda la vida, pero poniendo especial énfasis en la educación de los niños, que son el futuro de la sociedad. El niño se siente un pequeño tirano, que piensa que la totalidad del mundo está para satisfacer sus necesidades, cumplir sus deseos y con esto conseguir el gozo. La educación debe hacer ceder esta omnipotencia ante la presencia de la exterioridad, en la que, en primer lugar, aparecen el otro y la ley. Este aprendizaje es lento y difícil, porque el otro se presenta como un mandato y un misterio que jamás sé exactamente quién es. El niño debe aprender progresivamente a vincularse con el otro y a reconocerlo al mismo tiempo como semejante y distinto. El proceso educativo tiene como tarea básica la aceptación de la alteridad. Si solo concentramos la educación en la asimilación de contenidos cognitivos, técnicos y destrezas manuales e intelectuales, se produce un gran vacío en la educación: se descuida la dimensión moral, que es la clave para crear espacios de encuentro con el otro y de aprendizaje. La educación no debe desconocer este espacio ético humano que le da su real sentido. De esta manera, la educación y la democracia participan del mismo movimiento, pues buscan renunciar al narcisismo y a los intereses meramente individuales para buscar el bien colectivo. La escuela debe convertirse en una morada, en un lugar de acogimiento hospitalario, donde se aprende que la relación con el otro es la apertura de un espacio ético. Este espacio espiritual es la hospitalidad de la morada. La hospitalidad constituye el *ethos* en el que se forma para la alteridad, la democracia y la ciudadanía. Desde este punto de vista, podríamos decir que el niño entra a la escuela-morada y sale convertido en ciudadano. Sin la pedagogía de la hospitalidad, la educación se convierte en mera pedagogía tecnológica: la escuela se torna un lugar donde se fabrican sujetos competentes, bien instruidos, con ambiciones de progreso individual y para vivir en un mundo cosificado, pero sin mayor imaginación ni grandes esperanzas. Por el contrario, la pedagogía de la hospitalidad educa la sensibilidad frente al sufrimiento del otro, y genera las condiciones y espacios para el encuentro con los demás, para la acogida del otro, para la responsabilidad con respecto al futuro.

La educación de la sensibilidad ética debe formar para asumir la heteronomía del cara-a-cara. Esto significa educar en la no-indiferencia de modo que se asuma el sufrimiento del otro. El sufrimiento por el otro, en vez de ser excluido, debe ser incorporado como parte esencial de la experiencia humana del aprendizaje. La experiencia del sufrimiento humaniza, tiempla el carácter y es fuente de una convivencia menos cruenta y más justa⁵⁷. La educación de la sensibilidad debe inculcar el auxilio de unos por los otros. Debe producir una infinita inquietud en los individuos, despertar su vulnerabilidad ante las necesidades del otro y enseñar que la subjetividad del individuo se constituye solo al atender el sufrimiento de los demás. Esta pedagogía ética no nos forma para la intersubjetividad sino para la interhumanidad. La intersubjetividad es una relación entre sujetos en la que existe el peligro de que cada uno se encierre en su propia individualidad y se desentienda de responsabilizarse por el otro.

Por el contrario, la interhumanidad consiste en el recurso de los unos en ayuda de los otros. Educar para la interhumanidad significa enseñar el valor de lo no útil, de lo gratuito, del dar sin ganancia, del dar sin esperar nada a cambio⁵⁸: significa educar para la fraternidad humana futura.

Por lo expuesto anteriormente, todos somos responsables de todo lo que sucede en el presente, de actualizar un pasado inmemorial y de educar en la sensibilidad ética para una fraternidad futura. Pero la responsabilidad infinita no solo tiene una dimensión ética y educativa sino también política. Esto nos conduce a la justicia.

⁵⁷ Cf. Levinas, Emmanuel. *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, 119.

⁵⁸ Cf. Levinas, Emmanuel. *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, 125.

SEGUNDA PARTE
LEVINAS Y LA JUSTICIA

CAPÍTULO III

LA JUSTICIA: ASIMETRÍA Y SIMETRÍA

La concepción tradicional de justicia está contenida en la idea de que es necesario darle a cada cual lo suyo. Sin embargo, esta concepción general aceptada hasta hoy plantea un problema: ¿qué le corresponde a cada cual?, es decir, ¿cuál es el criterio o principio que debe regir la distribución propia de la justicia? En la Antigüedad aparecen dos grandes enfoques: el de Platón y el de Aristóteles. Platón divide la ciudad en tres estamentos: los gobernantes, los guardianes y los artesanos¹. Los gobernantes son aquellos en los que predomina la parte racional del alma y tienen como virtud propia la sabiduría; aman a la ciudad más que los demás y por ello cumplen rigurosamente sus obligaciones basándose en el conocimiento y la contemplación del Bien. Los guardianes son aquellos en los que predomina la parte irascible del alma; son hombres que, como los perros de raza noble, están dotados a la vez de fiereza y mansedumbre; la virtud de ellos es la fortaleza o la bravura; vigilan y protegen a la ciudad de los peligros tanto externos (como las guerras) cuanto los internos a ella (evitar la excesiva riqueza de una clase o demasiada pobreza de otra). Los artesanos son aquellos en los que predomina el aspecto más elemental del alma: el concupiscible. Este grupo es bueno cuando en él prevalece

¹ Cf. Platón. *República*, II-IV. Trad. José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano. Madrid: Alianza, 1997.

la virtud de la templanza, que es una forma de dominio de los placeres y deseos, que le permite someterse a las clases superiores. La ciudad perfecta es aquella en la que predomina la sabiduría en los gobernantes, la valentía en los guardianes y la templanza en los artesanos. De este modo, la justicia es la armonía que existe en la ciudad cuando cada estamento cumple su propia función y actúa de acuerdo con lo que le corresponde por naturaleza y por ley². Por su parte, Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* considera que la investigación sobre la justicia debe mantenerse en el nivel de las interacciones humanas y tomar en cuenta la lógica interna de ellas. Un nivel meramente abstracto perdería la riqueza y la complejidad de tales interacciones. La justicia para Aristóteles es la virtud perfecta: su excelencia se debe a que proyecta más hacia el otro que hacia sí mismo, ya que es una virtud relacional³. Distingue dos formas de justicia: la distributiva y la correctiva. La justicia distributiva está vinculada con determinados méritos y se plantea el criterio de la distribución: así, los demócratas ponen el criterio en la libertad; los oligarcas, en la riqueza o en la nobleza; y los aristócratas, en la virtud⁴. Además, lo justo es lo proporcional y lo injusto lo desproporcional. La justicia correctiva es un término medio entre la pérdida y la ganancia. Por ejemplo, un juez hace justicia buscando establecer, en la medida de lo posible, la igualdad entre los involucrados. El juez es el mediador que busca restablecer el término medio en una circunstancia dada⁵. Como vemos, en Aristóteles se mantiene la idea de que la justicia requiere precisar los modos y los contextos en los que se ha de dar a cada uno lo suyo.

Con posterioridad a los griegos, la tradición ha centrado el problema de la justicia en la discusión del criterio de distribución de los diversos bienes sociales. Existen tres criterios que han sido considerados el comienzo y el

² Cf. Platón. *República*, IV.

³ Cf. Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, V, 1.

⁴ Cf. Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, V, 3.

⁵ Cf. Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, V, 4.

fin de la justicia distributiva: el intercambio libre, el merecimiento y la necesidad⁶. El intercambio libre crea un mercado en el que por medio del dinero se intercambian y convierten todos los bienes. El problema es que el dinero, que en teoría es un medio neutral, en la práctica se convierte en un bien dominante, monopolizado por un grupo de individuos, por lo cual los otros individuos exigirán, a su vez, una redistribución más equitativa de este. El otro criterio sería el merecimiento. Se puede distribuir los bienes dando más a quienes contribuyen más con la sociedad o a quienes son considerados agentes competitivos en el mercado. El problema es que, en la práctica, esta meritocracia se encuentra frente a algunas dificultades: quién o quiénes centralizan tal distribución, bajo qué criterios y en qué contextos o circunstancias. El tercer criterio es el de la necesidad. Podemos distribuir los bienes concentrando la atención en quienes se encuentran en una situación de precariedad social y de urgencia económica: los pobres, los desempleados, etcétera. Esto, en la práctica, iría en contra de la meritocracia y la libre distribución, y no tomaría en cuenta que existen diferencias relevantes en el momento de la distribución. Hay algunos pensadores que han formulado que en determinados contextos sociales se podrían combinar estos criterios⁷, pero, aun así, se plantea el problema de cuál de los tres tendría mayor jerarquía en el momento de la distribución de bienes⁸.

Desde el punto de vista de Levinas, no es suficiente la combinación de criterios, ni alguna clase de jerarquía entre ellos (intercambio libre, méritos o necesidad), pues esta discusión queda entrampada entre los límites de la totalidad. Él plantea un enfoque distinto de la justicia, que se inspira en la tradición que se remonta al Sinaí. La idea de justicia está

⁶ Cf. Walzer, Michael. *Las esferas de la justicia: una defensa del pluralismo y la igualdad*. Trad. Heriberto Rubio. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2004, 34.

⁷ Cf. Walzer, Michael. *Las esferas de la justicia: una defensa del pluralismo y la igualdad*, 34-43.

⁸ Cf. Gamio, Gonzalo. *Racionalidad y conflicto ético: ensayos sobre filosofía práctica*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas-Centro de Estudios y Publicaciones, 2007, 15-86.

contenida y atraviesa toda la *Torah*: enseñanza que Moisés recibió de Dios en el Monte Sinaí y que luego transmitió por escrito y oralmente al pueblo judío. El conjunto de los Mandamientos y la sabiduría de la *Torah* tienen su unidad en la idea de la justicia.

1. *TORAH* COMO DEMANDA DE JUSTICIA

1.1. *Torah*

La palabra hebrea *Torah* significa ‘instrucción’, ‘norma’, ‘ley’. El significado principal es el de ‘instrucción’, después el de ‘norma’, y finalmente el de ‘Ley’. *Torah* es un sustantivo femenino que deriva del verbo *yarah*, que significa: ‘lanzar’, ‘disparar’; ‘ser ejecutado’; ‘hacer llover’; ‘ser regado’; ‘enseñar’, ‘instruir’, ‘indicar’. El verbo *yarah* muestra por lo menos tres relaciones importantes con el sustantivo *Torah*: en primer lugar, lanzar y disparar. Así, como se lanza una flecha con un arco para acertar en un blanco, una de las funciones de la *Torah* es ser una ayuda para que el hombre en su vida acierte en el blanco, es decir, vaya en la dirección correcta, por el camino del Señor: «Dichosos aquellos de camino perfecto, que proceden en la ley [*Torah*] de Yahvéh» (Salmos 119:1). En segundo lugar, hacer llover y ser regado. Esta idea se relaciona con el agua, fuente de vida y de crecimiento: «La lección [*Torah*] del sabio es fuente de vida, para apartar de las trampas de la muerte» (Proverbios 13:14). Y, en tercer lugar, enseñar, instruir, indicar. El propósito principal de la *Torah* es la enseñanza que el Señor reveló al pueblo de Israel: «Recibe de su boca la enseñanza [*Torah*], pon sus palabras en tu corazón» (Job 22:22). Por tanto, podemos decir que la *Torah* nos instruye enseñándonos normas y a la vez prohibiciones para conducirnos por el camino correcto. El aspecto principal de la *Torah* es instrucción y, derivadamente, el aspecto de norma y el de Ley: «La ley [*Torah*, instrucción] de Yahvéh es perfecta, consolación del alma, el dictamen de Yahvéh, veraz, sabiduría del sencillo» (Salmos 19:8). En el contexto histórico del pueblo hebreo, *Torah* se relaciona directamente con las instrucciones dadas por el Eterno al pueblo

de Israel en el Monte Sinaí a través de Moisés. Según la tradición, Moisés las aprendió, las recopiló y las transmitió a su pueblo de dos modos, tanto por escrito como oralmente. La *Torah* es la enseñanza que el Eterno da a los hombres para que al observarla puedan vivir plenamente. «Un bien para mí la ley [*Torah*, instrucción] de tu boca, más que millones de oro y plata» (Salmos 119:72); «¡Oh, cuánto amo tu Ley [*Torah*, instrucción]! Todo el día es ella mi meditación» (Salmos, 119:97).

Para comprender con más exactitud el significado de *Torah* veamos cómo fue traducido el término al griego e interpretado por la tradición occidental. La palabra *Torah* ha sido traducida en nuestras Biblias por la palabra *ley* y esto viene desde la famosa versión de los Setenta. Según la tradición, en el año 250 a. C., el rey de Egipto, Ptolomeo II, emitió un decreto por el cual debían reunirse en Alejandría setenta sabios judíos para traducir las Escrituras hebreas al griego. Los setenta sabios fueron ubicados en distintas habitaciones e incommunicados entre sí, y el resultado fue que las versiones de los setenta coincidieron; por eso, a esta traducción de la Biblia se le llama la *Septuaginta* o *Versión de los setenta*. En esta versión, la palabra *Torah* fue traducida por las palabras griegas: *nómos*, ‘ley’, ‘regla’; *nóminos*, ‘de acuerdo con la ley’, ‘habitual’, ‘legal’; *entolé*, ‘encargo’, ‘orden’, ‘mandamiento’, ‘instrucción’; y *próstagma*, ‘orden’ y ‘mandato’. Desde estas palabras griegas se tradujo después a los diferentes idiomas modernos. Por eso, cuando leemos en nuestras Biblias encontramos la palabra *ley* y no *instrucción*, lo cual nos da una idea diferente y recortada del significado original del término *Torah*. No olvidemos que del hebreo se ha traducido al griego y de allí a los otros idiomas: *Torah* se tradujo por *nómos* y este término por *ley*. Sin embargo, una traducción más fidedigna sería del hebreo a las lenguas modernas, por ejemplo, del hebreo al español, y así tendríamos la traducción del término *Torah* por *instrucción*, *enseñanza*. Traducir *Torah* por *ley* ha llevado a inadecuadas interpretaciones en la tradición cristiana: así, *Torah* se ha interpretado como ley restrictiva, ley que esclaviza, que ata litúrgicamente y no permite libertad, en vez de ser entendida como una instrucción normativa buena para el hombre,

observada, obedecida y cumplida constantemente, siempre: «No penséis que he venido para abolir la Ley [*Torah*] y los Profetas. No he venido a abolir, sino a dar cumplimiento» (Mateo 5:17). «Sí, os lo aseguro: el cielo y la tierra pasarán antes que pase una i o un ápice de la Ley [*Torah*] sin que todo se haya cumplido» (Mateo 5:18). Por otro lado, el cristianismo sustenta la idea de que Jesús es el Mesías que abolió la Ley antigua e instauró una nueva Ley. Así, Pablo señala: «Porque el fin de la ley [*Torah*] es Cristo, para justificación de todo creyente» (Romanos 10:4). En este pasaje se traduce e interpreta la palabra griega *télos* como ‘fin’ y ‘término’; pero *télos* significa en primer lugar: ‘realización’, ‘cumplimiento’, ‘consumación’. De modo que Cristo no es la abolición de una ley sino el propósito, la consumación y la realización de la *Torah*. Por tanto, la *Torah* no es una Ley que debe ser seguida o abolida sino es la Instrucción que debe ser asumida como algo bueno y vigente para el hombre. La *Torah* tiene por función instruir al hombre y capacitarlo para seguir aquello para lo cual ha sido llamado por su Creador. Así: «Toda Escritura [*Torah*, Instrucción] es inspirada por Dios y útil para enseñar, para argüir, para corregir y para educar en la justicia; así el hombre de Dios se encuentra perfecto y preparado para toda obra buena» (2 Timoteo 3:16-17).

Hasta aquí hemos visto que *Torah* significa, en primer lugar, ‘Instrucción’ y, en segundo lugar, ‘Ley’ o ‘Mandato’. Ahora bien, la tradición judía denomina *Torah* a las instrucciones que recibió Moisés en el Monte Sinaí de parte de Dios. Estas instrucciones fueron de dos clases. Unas las recopiló por escrito y son conocidas como *Torah* escrita; y a otras instrucciones que recopiló memorizando lo que Dios le explicara y que luego transmitió oralmente se las conoce como *Torah* oral. La *Torah* escrita comprende los cinco libros atribuidos a Moisés, conocidos en el cristianismo con el nombre griego de Pentateuco: *Génesis*, *Éxodo*, *Levítico*, *Números* y *Deuteronomio*. En el contexto hebreo y en el judaísmo se nombran estos cinco libros por medio de las primeras palabras del texto original hebreo: *Bereshit* (‘En el principio’); *Shemot* (‘Nombres’); *Vaikrá* (‘Y llámó’); *Bemidbar* (‘En el desierto’); y *Debarim* (‘Palabras’).

Pero, Moisés, aparte de la *Torah* escrita, recibió también la *Torah* oral, es decir, las interpretaciones y la forma de realizar los preceptos (*Mitzvot*) de la *Torah* escrita. Estas interpretaciones y formas de vida las transmitió oralmente a los mayores de cada tribu para que ellos, a su vez, las transmitieran a todo el pueblo de Israel. Luego de varios siglos, para que esta tradición oral no se perdiera, el rabí Yehudá ha-Nasí la recopiló a fines del siglo II d. C. bajo el nombre de *Mishnah*. Posteriormente, el conjunto de interpretaciones y discusiones acerca de la tradición oral representada en la *Mishnah* dio origen al *Talmud*. El *Talmud* comporta dos versiones paralelas: una representa el trabajo de las academias rabínicas de Palestina y se la conoce como el *Talmud* de Jerusalén (380 d. C.); la otra consigna la actividad de las academias instaladas en Mesopotamia y es conocida⁹ como el *Talmud* de Babilonia (499 d. C.).

Una vez que hemos señalado que el término *Torah* significa, en primer lugar, ‘Instrucción’ y, en segundo lugar, ‘Ley’, y que hemos distinguido la *Torah* escrita de la oral, pasaremos a explicar la *Torah* como instrucción y camino de vida.

1.2. *Torah* como instrucción y camino de vida

La *Torah* es instrucción y eso significa que es, al mismo tiempo, aprendizaje por parte de los individuos. Por ello, se puede decir que la *Torah* no es solamente un texto escrito sino también leído, comprendido e interiorizado como conducta. Pero ¿qué es lo que enseña la *Torah*? La *Torah* enseña un conjunto de instrucciones sobre los actos que debemos realizar diariamente en todos los ámbitos de nuestra vida, de modo que se convierte en una guía en nuestras relaciones personales y sociales. La *Torah* enseña un camino de vida en el que se da una unidad esencial entre las creencias y las acciones. Este camino de vida está en la *Halajah*. La *Halajah* es una

⁹ Cf. Cohn-Sherbok, Lavinia y Dan Cohn-Sherbok. *A Popular Dictionary of Judaism*. Chicago: NTC, 1997, 118.

de las interpretaciones del *Talmud*; la otra es la *Haggadah*¹⁰. La *Halajah* comprende las interpretaciones prácticas de la *Torah*; reúne los elementos concernientes a las reglas de la vida personal, social, económica y ritual de los fieles. Esta instrucción que rige la totalidad de la vida es la que ha hecho posible la continuidad del judaísmo. *Halajah* significa ‘camino por el cual uno marcha’. Por ello, es el término general para referirse a la Ley judía. Está basada en las ordenanzas bíblicas, en los mandamientos de la *Torah* escrita y oral, pero también en todas las legislaciones y disposiciones rabínicas formuladas por los sabios en formas de respuestas y comentarios a través de las épocas. Se ocupa de la correcta aplicación de los preceptos (*Mitzvot*) en toda circunstancia y situación de la vida humana. En ella se destaca el aspecto del judaísmo como una forma de vida y no solo como un culto. La *Halajah* enseña la concepción judía de santidad: la santidad no consiste en una vida ascética, ni en la negación de los placeres humanos, ni en la represión de los deseos; por el contrario, consiste en la plena participación de los individuos en las diversas situaciones de la vida comunitaria y social, compartiendo las experiencias gratas y penosas que surgen en la vida, sin negarse a sí mismos ningún placer legítimo; pero, al mismo tiempo, consiste en el desarrollo del propio discernimiento para poder distinguir y elegir entre el bien y el mal, lo justo y lo injusto, lo verdadero y lo falso, lo sagrado y lo profano, lo puro y lo impuro, lo limpio y lo sucio. Cuanto mayor sea el discernimiento ético, moral y religioso, tanto mayor será la santidad del individuo. Por tanto, el objetivo de la *Torah* como instrucción es ayudar a que los individuos aprendan e incorporen la santidad personal para contribuir así a crear una sociedad más santificada. La *Halajah* nos instruye para tener presente siempre tres aspectos: primero, el dominio del mundo exterior al cual estamos sometidos, pues influye en nuestro comportamiento; segundo, que las ideas, aun las más elevadas, si no se convierten en acciones bien determinadas, terminarán por corromperse y corromper a sus agentes; y,

¹⁰ Cf. Levinas, Emmanuel. *Cuatro lecturas talmúdicas*, 11-15.

tercero, que la acción salvaguarda la pureza del sentimiento, mantiene la riqueza del conocimiento y preserva la vida interior. Se podría decir que el judaísmo pone especial énfasis en los actos humanos, en las formas de vida y, más precisamente, en el camino de vida que acerca al hombre a la justicia y a la santidad. Tanto la *Torah* escrita y oral, como la *Mishnah*, el *Talmud* de Jerusalén y el de Babilonia, y la recopilación que de la tradición hizo Maimónides en la *Mishneh Torah* en el siglo XII, dan normas de conducta y orientaciones claras que puedan guiar la conducta cotidiana y la vida comunitaria. Tales textos no dejan ni un solo aspecto de la vida y del quehacer del hombre sin guía y orientación. Están allí contempladas las relaciones del hombre con Dios, del hombre con sus semejantes, e incluso del hombre consigo mismo. Abarcan y guían la vida individual, la vida familiar y la vida social; determinan las relaciones, deberes y derechos entre marido y mujer, padres e hijos; determinan las relaciones jurídicas y transigen en cuestiones laborales y comerciales; dictaminan los asuntos del derecho secular como daños y perjuicios, fijan procedimientos judiciales en tribunales de primera instancia, segunda instancia y corte suprema; determinan los deberes del individuo con el Estado y del Estado con el individuo; rigen las festividades religiosas, las ofrendas, los diezmos, los juramentos y los sacrificios; dan reglas para la higiene del cuerpo, purificaciones, dietas, cuidados, enfermedades, lavados, etcétera. Por ejemplo, el *Shabbath* es sagrado, pero la vida lo es más: «Al igual que todos los demás preceptos, el *Shabbath* queda postergado cuando existe peligro para la vida humana. Así, si hay un enfermo grave, se le hace lo necesario en *Shabbath*, conforme a las instrucciones de un médico competente del lugar»¹¹. El problema de la relación entre fe y práctica que se planteó, por ejemplo, en la teología cristiana o en algunas corrientes filosóficas, no constituyó un problema para el judaísmo. Para la tradición judía

¹¹ Maimónides. *Mishné Tora (Iad Jazaká)*. Obra preparada por Abraham Platkin, Moisés Katznelson, Isidoro Niborski y Jacobo Isaías Lerman. Tomo I. Tel Aviv: El Árbol de la Vida, 1982, capítulo II, 1, 68.

el problema central no es ¿cuál es la acción correcta? ni ¿cuál es la intención correcta?, sino ¿qué es el vivir correcto? o ¿qué es vivir con justicia? Este vivir nunca está aislado de las actividades ni de las prácticas comunitarias. El judaísmo busca convertir las especulaciones en actos, interpretar las ideas como pautas para la acción y otorgar a los principios más elevados una encarnación en la conducta cotidiana. El judaísmo lleva al creyente a acomodar su vida a lo que ha recibido de la *Tórah*.

Como hemos visto, la *Tórah* es, en primer lugar, instrucción; es aprendizaje que comienza desde la niñez y sigue durante toda la vida. Pero la instrucción y el aprendizaje no sirven de nada si no son llevados a la práctica y encaminados a la justicia. La *Tórah* tiene al mismo tiempo un aspecto normativo: la *Tórah* es Ley. La Instrucción y la Ley constituyen los dos aspectos inseparables de la *Tórah*, y esta unidad constituye una síntesis, que es la *Tórah* como camino de vida orientado hacia la justicia. Como camino, es la totalidad de lo que tiene sentido para el judío en su existencia¹². Para iluminar mejor la idea de que la *Tórah* es Instrucción y camino de vida nos referimos al hombre de la *Halajah*.

El hombre de la *Halajah* es el que vive de acuerdo con la *Tórah*. Por un lado, en él hay una síntesis armoniosa entre el hombre del conocimiento y el hombre religioso, entre el hombre que busca el orden y lo estable de las cosas y el hombre que, al revelar el misterio de la existencia, acentúa el secreto de la creación¹³. Por otro lado, realiza la *Tórah* en la práctica y la materializa en las diversas acciones de su vida real, con lo cual se aproxima al nivel del «hombre de Dios» u hombre justo. A diferencia del hombre puramente religioso que busca trascender la realidad y olvidándola ascender a lo Divino, el hombre de la *Halajah* se sumerge en la realidad y hace lo posible para que Dios descienda y more en ella¹⁴.

¹² Cf. Herberg, Will. *Judaism and Modern Man: An Interpretation on Jewish Religion*. Woodstock: Jewish Lights, 1997, 286-303.

¹³ Cf. Soloveitchik, Rabino Dr. Y. D. *Filosofía de la existencia judía*. Trad. Daniel Karpuj. Israel: Eliner, 1991, 9-15.

¹⁴ Cf. Soloveitchik, Rabino Dr. Y. D. *Filosofía de la existencia judía*, 76-79.

El hombre de la *Halajah* se aferra a la existencia concreta y al mundo sensible, y para ello se apoya e ilumina en la *Torah*. Su idea es someter la realidad a la autoridad de la *Torah*.

El hombre de la Halajá no lucha contra sus instintos y no combate al Satán que intenta llevarlo por su camino. El hombre de la Halajá no se encuentra sometido a la seducción del instinto y del deseo y no libra contra ellos batalla alguna. El hombre de la Halajá se halla enraizado en este mundo y no sufre de dualidades espirituales o materiales, del alma que aspira a ascender a las alturas y del cuerpo a descender a las profundidades. No estamos frente a un hombre que desprecia las imposiciones morales y el reino de la norma, aceptándolas contra su voluntad, sino ante una relación armoniosa con la obligación y con intervención de su conciencia personal; la unión de la norma con el individuo, del imperativo con su conciencia y voluntad¹⁵.

El hombre de la *Halajah* no conoce el miedo ni el temor, porque al aproximarse al mundo se encuentra armado de principios y leyes, de modo tal que no ingresa a un mundo extraño y desconocido, sino a un mundo conocido por medio de los elementos que lleva en su conciencia¹⁶. Otra característica de él es que en todo momento y en toda circunstancia vive de acuerdo con el término medio y el equilibrio; este aspecto recuerda la idea del justo medio de Aristóteles y de la filosofía de Maimónides¹⁷. Finalmente, tiene lo que Maimónides llamaba «valentía de corazón», es decir, no se atemoriza ante nadie y protesta públicamente contra la injusticia, contra la explotación del pobre y la situación de los desamparados: es el padre de los huérfanos y el juez de las viudas¹⁸. La aspiración de su vida es la justicia: «La aspiración del hombre de la Halajá es transformar el universo en un reino de bondad y justicia

¹⁵ Soloveitchik, Rabino Dr. Y. D. *Filosofía de la existencia judía*, 55.

¹⁶ Cf. Soloveitchik, Rabino Dr. Y. D. *Filosofía de la existencia judía*, 61.

¹⁷ Cf. Soloveitchik, Rabino Dr. Y. D. *Filosofía de la existencia judía*, 65.

¹⁸ Cf. Soloveitchik, Rabino Dr. Y. D. *Filosofía de la existencia judía*, 76.

—la aplicación de la creación ideal *a priori*, cuyo nombre es *Torah* (o Halajá), en los dominios de la vida concreta»¹⁹.

Luego de explicar la *Torah* como instrucción y camino de vida, lo cual nos ha conducido al paradigma del hombre de la *Halajah*, pasemos ahora a explicar la *Torah* como Ley y justicia.

1.3. *Torah* como Ley: *Tzedaka* (justicia social)

Según la tradición judía, Dios creó el mundo y lo dejó sin concluir, de tal manera que el ser humano tiene la misión de llevar a término el proceso creador. A esto se lo denomina *Tikun-Olam*, que significa: ‘reparar’, ‘arreglar’, ‘completar el mundo’. El ser humano es, por ello, semejante a Dios en cuanto es copartícipe del proceso creador, y el camino para ello es la *Tzedaka*, justicia social. La Ley que Dios exige al hombre es el *Tikun-Olam*: la reparación del mundo por medio de la Ley de la *Tzedaka*, búsqueda activa de justicia social. Por tanto, el *Tikun-Olam* se presenta como una responsabilidad básica de ayudar a los demás y un compromiso de uno mismo con la solución de los problemas mundiales. La tradición judía enseña que realizar el *Tikun-Olam* no es una ilusión ni una utopía, sino el resultado de un esfuerzo constante de hacer el mundo más humano, y esto será el producto de las acciones concretas de personas concretas por medio de la justicia social. Anteriormente hemos estudiado la *Torah* como instrucción y enseñanza. Ahora queremos resaltar el otro aspecto básico de la *Torah*: la Ley. Enseñanza y Ley son aspectos de la misma realidad y, más exactamente, se podría decir que la *Torah* como Ley es el lado activo de la *Torah* como enseñanza²⁰. La *Torah* no es idéntica a la Ley, sino que manda vivir de acuerdo con la Ley y de esta manera se cumple el *Tikun-Olam*. En la tradición judía se encuentra la inseparable combinación de lo divino y lo humano que constituye la *Torah* como

¹⁹ Soloveitchik, Rabino Dr. Y. D. *Filosofía de la existencia judía*, 78.

²⁰ Cf. Herberg, Will. *Judaism and Modern Man: An Interpretation on Jewish Religion*, 286-303.

Instrucción y Ley. Pero ¿qué manda la *Torah*? La *Torah* como Ley manda cumplir tres clases de deberes estrechamente vinculados entre sí: deberes con Dios, mediante ritos, servicios, prácticas; deberes consigo mismo, que consisten en el estudio de la *Torah* y su práctica; y los deberes con el prójimo que consisten esencialmente en la práctica de la justicia. A pesar de que algunas interpretaciones han privilegiado los deberes para con Dios y para con el individuo, podríamos decir que estos se cumplen y adquieren su real sentido en los deberes para con el prójimo. La *Torah* manda, por sobre todo, la justicia, *Tzedaka*.

La palabra *Tzedaka* proviene de la palabra hebrea *Tzedek* que significa ‘justo’, ‘recto’. *Tzedaka* significa ‘justicia’, pero, más precisamente, ‘justicia social’. Comúnmente, la palabra ha sido traducida por *caridad* y confundida con ella. Existe una relación entre justicia y caridad, pues la *Torah* ve en la caridad un acto de justicia social que debe estar presente en el pueblo de Israel. No obstante, por otro lado, *Tzedaka* no puede ser traducida por *caridad*, ya que la caridad suele ser el resultado de un estado emocional pasajero que no puede ser la base de la justicia social. La caridad humana depende de la buena voluntad o el buen corazón del donante y es un favor que se hace al necesitado. Por el contrario, la *Tzedaka* es una obligación sobre la base de la cual se debe construir un mundo justo. Hacer *Tzedaka* es un mandato que nos asocia directamente con Dios en la tarea del *Tikun-Olam*, la reparación de este mundo, que es su mundo, y repararlo ahora, es decir, cada día²¹. Maimónides llegó a diferenciar notablemente ocho niveles de la práctica de la *Tzedaka*. Los distinguió aplicando varios criterios: el grado de voluntad con que se da, la espontaneidad, el nivel de anonimato de quien da, el nivel de anonimato de quien es beneficiado y la finalidad de la ayuda. Así, de los ocho niveles de *Tzedaka* que él estableció, el más alto es ayudar al que necesita, dándole un regalo o un préstamo, entrando en sociedad con él o dándole trabajo,

²¹ Cf. Kliksberg, Bernardo. *El judaísmo y su lucha por la justicia social*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2000, 72-74.

de modo que no necesite pedir ayuda y que pueda valerse por sí mismo. El beneficiario se anticipa a la necesidad del otro, arreglando su situación para que no llegue a la necesidad de pedir. Aquí podríamos aplicar las palabras del rabino Israel Salanter: «Las necesidades materiales del otro son mis necesidades espirituales». No se busca solucionar una carencia parcial, sino que el otro logre autosostenerse en el futuro. No se trata de darle algo para que logre solucionar momentáneamente una necesidad, sino de crear las condiciones para que los necesitados puedan valerse por sí mismos en el futuro. Este enfoque de ayuda social que está en la *Torah*, y es retomado y ordenado por Maimónides en su famosa escalera de la *Tzedaka*, es actualmente la premisa fundamental de organismos internacionales como las Naciones Unidas, los fondos de cooperación para el desarrollo y otras entidades que trabajan en políticas de cooperación. Siguiendo a Maimónides, se puede decir que la mejor manera de ayudar es dando al otro las oportunidades para que pueda desarrollar su capacidad productiva, entrando en sociedad con él o dándole un crédito. Por otro lado, el judaísmo exige que las acciones respondan a sentimientos genuinos de solidaridad y amor, que no escondan otros fines, pues cuando el ser humano da está imitando a la divinidad, una de cuyas cualidades es la bondad²². Además, es importante cuidar la dignidad del que es ayudado, en el sentido de que no debe ser avergonzado, desvalorizado, ni humillado de ninguna manera; es una forma de hacerle justicia al otro. Finalmente, la ayuda al otro no se reduce a contribuciones materiales. Hay múltiples deberes y de diversas clases, que van desde la visita a los enfermos y el cuidado de los ancianos hasta el voluntariado social, políticas comunitarias y el factor clave de todo cambio social e individual que es la educación²³.

Este camino de vida que es la *Tzedaka* se puede iluminar con el pensamiento de un sabio muy respetado del siglo I, el sabio Hilel. Él escribió: «Si no me ocupo yo de mí mismo, ¿quién se ocupará de mí?,

²² Cf. Kliksberg, Bernardo. *El judaísmo y su lucha por la justicia social*, 61-64.

²³ Cf. Kliksberg, Bernardo. *El judaísmo y su lucha por la justicia social*, 65-66.

y si tan solo pienso en mí, ¿qué valgo? Y si no lo hago ahora ¿cuándo?»²⁴. «Si no me ocupo yo de mí mismo, ¿quién se ocupará de mí?». El instinto de conservación está enraizado en el individuo, y es algo que el judaísmo asume y respeta. Cada individuo debe hacer las cosas en las que es irremplazable y responsabilizarse por ellas. Así, por ejemplo, ser un buen padre, una buena madre, un buen hijo, un buen trabajador, un buen amigo, etcétera. Todo ser humano tiene el deber y la responsabilidad de preservar su vida, desarrollar sus potencialidades y realizarse. Debe autoprotgerse. Es lo que hemos desarrollado como existencia económica en la morada, existencia necesaria para la vida humana, en la que se desarrolla la autoprotección, la seguridad individual y el goce. Como ya se vio, quedarse encerrado en la morada nos conduce al mero egoísmo. La segunda frase señala: «y si tan solo pienso en mí ¿qué valgo?». La verdadera realización del individuo solo es factible en la relación de solidaridad y en el amor por el prójimo. Esto no significa solo que el hombre es un ser social, que necesita de los otros para vivir y que desde que nace está vinculado a sus padres, familiares, amigos e integrantes de una comunidad. Es algo más profundo: el sentido de la vida humana no está solo en ocuparme de mí y mis seres inmediatos; vivir es vivir para los otros; la vida es para la solidaridad, para el contacto esencial con los otros, es decir, para la *Tzedaka* y el amor. Es lo que, siguiendo a Levinas, hemos explicado como abrir la morada y recibir al otro, recibir al extranjero, amparar a la viuda y proteger al huérfano. Solo la hospitalidad, en el sentido más profundo del término, que es *Tzedaka*, nos revela el sentido de nuestra vida. Finalmente, Hilel nos dice: «Y si no lo hago ahora, ¿cuándo?». Los problemas de la humanidad son muchos y enormes: la pobreza, la injusticia, el analfabetismo, la soledad, etcétera. Yo no los puedo solucionar solo, pero eso no excluye mi responsabilidad irremplazable frente a ellos. Puedo hacer algo y debo hacerlo ahora.

²⁴ *Pirkei Avot (The Ethics of Our Fathers)*. Con comentario de Rambam. Una nueva traducción con notas del rabí Eliyahu Touger. Nueva York: Moznaim, 1994, I-13, 70.

Debo asumir mi no-indiferencia, mi vulnerabilidad y mi sensibilidad ante la situación desvalida del otro. Esto es el compromiso con la justicia social: *Tzedaka*. No hay que esperar el advenimiento de una era mesiánica o de un futuro sin problemas, sino cumplir cotidiana y permanentemente el mandamiento de la *Tzedaka*, cada quien desde el lugar que ocupa en la sociedad y en la vida.

Ahora bien, la *Tzedaka*, justicia social, abarca al mismo tiempo la justicia económica y la justicia política. En la tradición hebraica, una de las bases de la *Torah* es la justicia económica. Al fundarse una comunidad judía en cualquier lugar, lo primero que se hace es fundar una escuela de niños, una sinagoga, un hogar de ancianos, un cementerio e instituciones que velen por la satisfacción de las necesidades materiales básicas de los miembros de la comunidad. De esta forma se logra proteger y dar seguridad a los miembros, sobre todo al huérfano, a la viuda, y brindar hospitalidad y protección al extranjero. Esto no es un acto de caridad sino de justicia económica en el nivel más elemental. Esto nos muestra que la ética comienza con la economía. Es difícil lograr justicia social y política sin una base económica. Como se ha dicho, según Maimónides, la *Torah* tiene dos fundamentos: uno espiritual, que es primero en excelencia y, otro material, que es segundo en excelencia, pero primero en el tiempo²⁵. La *Torah* se ha preocupado por crear y mantener instituciones que garanticen la equidad, pues comprende que en una sociedad bien organizada no pueden existir grandes distancias económicas y sociales. Tanto en la *Torah* como en la *Mishnah*, el *Talmud* y la *Mishneh Torah* aparecen preceptos y mandatos que regulan la vida económica de las sociedades: leyes sobre propiedades, contratos, compras y ventas, alquileres, transacciones de productos y bienes, préstamos y deudas, etcétera. Por ejemplo, el derecho a la sindicalización para mejorar los beneficios sociales y económicos de los

²⁵ Cf. Maimónides. *The Guide of the Perplexed*. Traducción, introducción y notas de Shlomo Pines. Ensayo introductorio de Leo Strauss. Volumen 2. Chicago: The University of Chicago Press, capítulo 27, 510-512.

trabajadores ya está escrito en la *Torah*. Otro ejemplo es el de las deudas: la *Torah* se preocupa para que estas no lleguen a ser asfixiantes e impidan al deudor mantener su actividad laboral. Como dice el Deuteronomio 15:1, al cabo de siete años el acreedor perdonará a su deudor el préstamo que le haya hecho y no le exigirá más. Otro caso es el del año sabático para la tierra, ya que en la Antigüedad la tierra era el eje de toda economía. En Éxodo 23:10-11 se señala que durante seis años se sembrará la tierra y se disfrutará de sus productos, pero al séptimo año se la dejará descansar y los productos serán para los pobres del pueblo y las bestias del campo. Se trata de mejorar la situación de los desvalidos y menesterosos. En el séptimo año no hay propiedad privada, ni privilegios sobre los productos de la tierra; los frutos servirán como alimento y no como mercancía. Un último ejemplo es el año del jubileo que la *Torah* establece cada 50 años. La tierra debe ser devuelta cada 50 años a los dueños originales, de modo que se haga posible que todo ser humano tenga acceso al principal bien de producción y asegure su sustento. Como señala el Levítico 25:23, la tierra no puede ser vendida para siempre por los seres humanos porque le pertenece a su Creador; los humanos al explotarla deben tener presente la temporalidad de sus derechos de propiedad.

Como vemos, la *Torah* se preocupa por la justicia económica y por combatir las amplias desigualdades económicas entre los seres humanos. Pero la *Tzedaka* no puede reducirse a la justicia económica, sino que debe estar atravesada e iluminada por la justicia política. Todas las sociedades humanas a través de la historia han buscado justicia y la han considerado un valor esencial para su funcionamiento y su supervivencia. Incluso los regímenes despóticos, tiránicos y totalitarios se han valido de sus cortes de justicia para administrar el funcionamiento social. La justicia puede variar entre las sociedades, pero el principio de justicia, se podría decir, es sinónimo de sociedad humana. Ahora bien, sin instituciones no hay justicia. Con la justicia aparece la institucionalización, pero también la burocracia y la coerción. El judaísmo, desde sus inicios hasta el presente, ha mantenido como idea central la pasión por la justicia.

En el nivel de la justicia política es central el tema del poder, su naturaleza, su utilización y su control: ¿cómo ejercer el poder para no caer ni en el absolutismo ni en la anarquía? El poder es parte de la naturaleza humana. No podemos extirparlo sino tratar de mantenerlo bajo control. El poder nunca puede estar en manos seguras, porque en cuestión de poder ninguna mano humana es segura²⁶. La justicia requiere del equilibrio del poder. El judaísmo enseña que la justicia debe estar enraizada en la Ley del amor y que para asumir su realización histórica debe encarnarse en instituciones. Ahora bien, el judaísmo, para asumir la concreción histórica de la justicia, se vale del ideal democrático, en el que la institucionalización del poder es, al mismo tiempo, la institucionalización de una resistencia permanente frente al pecado humano en política. Ejemplos de esta resistencia son los profetas del antiguo Israel. Las instituciones deben tener una doble función: una positiva, desarrollar al individuo dentro de la comunidad; otra negativa, poner límites al apetito humano de poder. Esta dualidad es la que constituye la esencia de la democracia. Una adecuada concepción de la justicia política y del Estado debe buscar sus fundamentos en una concepción del hombre que tome en cuenta tanto sus potencialidades como sus límites. Como señala la *Torah*, no hay otra alternativa que el reconocimiento de esta ambivalencia en el hombre. Como vemos, para la realización de la justicia política se requiere el ideal democrático, esto es, instituciones y contrapeso permanente. Por otro lado, solo puede realizarse la justicia allí donde cada ser humano puede considerarse un verdadero ciudadano, es decir, un individuo con derechos, deberes, libertad y responsabilidades. Cuando el Estado y la sociedad llegan a ser superiores al individuo, ambos se convierten en fuerzas del mal y en los mayores peligros de la vida moral. «El judaísmo afirma que la sociedad es más que el Estado, y que el individuo es más que la sociedad y el Estado»²⁷.

²⁶ Cf. Herberg, Will. *Judaism and Modern Man: An Interpretation on Jewish Religion*, 175-176.

²⁷ Herberg, Will. *Judaism and Modern Man: An Interpretation on Jewish Religion*, 183.

El Estado no es fin en sí mismo, sino que el individuo es el fin supremo de la sociedad y el Estado. Esta idea que aparece en la tradición occidental con la época moderna ya está presente como base social en la tradición de la *Torah*. El fin del Estado y de la sociedad es lograr la integridad moral y espiritual del individuo, luego de haber logrado su integridad personal y material. Pero esto no significa, según la tradición judía, caer en el egoísmo sino luchar contra él. El individuo debe incorporarse a la sociedad como parte activa y constructiva de ella, debe adaptarse a las leyes del lugar en el que le corresponde vivir y debe buscar el bienestar general, pero sin olvidar que el fin supremo de la sociedad y el Estado es el individuo. Renunciar a la libertad y responsabilidad individual es renunciar a la humanidad y con ello a la demanda divina de realizar el *Tikun-Olam*. Toda ley terrenal debe estar sujeta y respaldada por la Ley divina: esto significa que ninguna dirección política de gobierno, ninguna persona o costumbre que regule la vida humana puede pretender ser absoluta. El judaísmo enseña que la justicia del amor debe ser la base de la justicia positiva.

Hasta aquí, hemos enfocado la justicia en la tradición que se remonta al Sinaí y se inspira en la *Torah*. Antes de relacionar esta tradición con la justicia en Levinas, es preciso distinguirla de otras formas de justicia presentes en la historia.

1.4. *Torah* y otras formas de justicia

Para resaltar lo propio de la justicia en la tradición hebraica, la distinguiremos de tres diferentes concepciones de justicia con las que por su propia historia ha tenido cercanía y ha sido comparada. Primero, con el Código de Hammurabi; segundo, con la idea de caridad propia del cristianismo; y, tercero, con el socialismo contemporáneo.

El Código de Hammurabi, conocido por la frase «Ojo por ojo, diente por diente», es un conjunto de leyes de la antigua Mesopotamia. El rey Hammurabi (1730-1685 a. C.) estableció este Código para homogeneizar su reino y de esta manera controlarlo con mayor facilidad. El Código

fue tallado como un bloque de piedra de aproximadamente 2.50 metros de altura por 1.90 de base y fue colocado en el templo de Sippar; también se colocaron ejemplares a lo largo del reino. En lo alto hay un medio relieve en el que es representado Hammurabi delante del dios del Sol de Mesopotamia y debajo aparecen inscritas en caracteres cuneiformes leyes que rigen la vida cotidiana. Las leyes, escritas en piedra, eran inmutables y eran consideradas de origen divino. Frecuentemente, se le considera el primer ejemplo del concepto jurídico que señala que algunas leyes son inmutables, de modo tal que ni el rey puede cambiarlas. Las leyes del Código norman particularmente las jerarquías en la sociedad: existen tres grupos, los *awilum* ('hombres libres'), los *muskenum* (que podían ser 'siervos' o 'subalternos') y los *wardum* ('esclavos'). Las leyes también norman los precios, por ejemplo, los honorarios de los médicos varían según se atiende a un hombre libre o un esclavo; norman los salarios, que varían según la naturaleza del trabajo realizado; norman la responsabilidad profesional, por ejemplo, el arquitecto que haya construido una edificación que se desploma y mata a sus habitantes es condenado a pena de muerte; establecen el funcionamiento judicial, de modo que la justicia la imparten los tribunales y se puede apelar al rey; y establecen, sobre la base de la Ley del Talión, una escala de penas y castigos de acuerdo con los delitos cometidos. Los castigos varían según el tipo de delincuente y de víctima. Las leyes no aceptaban apelaciones en caso de errores. Por otro lado, el Código era puesto a la vista de todos para que nadie pudiera alegar ignorancia de los mandatos, a pesar de que en aquella época pocos eran los que sabían leer y escribir. Los estudiosos han mostrado que algunas partes de la Ley Mosaica son similares a ciertas leyes del Código de Hammurabi. Este hecho ha llevado a algunos a afirmar que los hebreos derivaron su derecho del babilonio y a otros a afirmar que, aunque ambos conjuntos difieren poco en la letra, se diferencian mucho en el espíritu. En efecto, hay un espíritu que no aparece en el Código de Hammurabi y que es el núcleo de la Ley hebrea. La *Torah*, como hemos explicado, es, en primer lugar, instrucción y, en segundo lugar, Ley. La *Torah* educa a los individuos,

los instruye en la ley, les inculca la solidaridad y la fraternidad como base de la justicia social; busca el bienestar material y espiritual de los individuos, y se ocupa de los desvalidos representados por el huérfano, la viuda y el extranjero. Desde este contexto es que se enfoca su carácter de Ley, como forma de regular y mantener la paz social (*shalom*). De modo que la Ley del Talión, presente en ambos códigos, tiene en la Ley Mosaica un sentido y aplicación diferentes: educar para prevenir el delito y, en caso de que se realice, compensarlo. Por ejemplo, en el Código de Hammurabi, el robo al Estado o a la Iglesia se castiga con la pena de muerte; mientras que en la Ley Mosaica se castiga al ladrón resarciendo a la víctima (Éxodo 22:4-15). En el Código de Hammurabi, si una casa mal construida causa la muerte del hijo del dueño, la falta se paga con la muerte del hijo del constructor; mientras que la Ley Mosaica señala que: «[...] los padres no morirán por los hijos, ni los hijos por los padres» (Deuteronomio 24:16).

La *Tzedaka* se distingue también de la idea cristiana de caridad. La caridad es la virtud cristiana fundamental que consiste en la práctica del mandato cristiano: «Ama a tu prójimo como a ti mismo», tal como está en Juan 13, 34; 15, 12; y 15, 17. Es San Pablo quien señala la superioridad de la caridad sobre las otras virtudes cristianas, que son la fe y la esperanza. Dice San Pablo en 1 Corintios 13:7 y 13:13: «[...] [La caridad] Todo lo excusa. Todo lo cree. Todo lo espera. Todo lo soporta [...] Ahora subsisten la fe, la esperanza y la caridad, estas tres. Pero la mayor de todas ellas es la caridad». En el cristianismo, la caridad es la virtud suprema porque es el mandamiento nuevo que trajo Cristo y por ello es la base de toda espiritualidad cristiana. La caridad le da vida a todas las demás virtudes, pues es necesaria para que estas adquieran su sentido y se dirijan a Dios. Por otro lado, San Pablo sostiene que la caridad es el lazo que mantiene unidos a los miembros de la comunidad cristiana, de modo tal que esta comunidad sea la unidad propia del cuerpo de Cristo. En este sentido, la caridad es amor a Dios y amor al prójimo: es el amor a Dios por sobre todas las cosas y al prójimo como a nosotros mismos por amor a Dios;

es la virtud suprema, porque su objeto es el mismo Dios y el motivo del amor al prójimo también es el amor a Dios. San Pablo señala también que la caridad no termina con la vida terrena, pues en la vida eterna viviremos continuamente la caridad. La caridad, por tanto, está vinculada con el amor: es poseer en nosotros el amor de Dios, es decir, amar como Dios ama, no con su perfección, pero sí a su imagen y semejanza. Esto ha llevado a Santo Tomás a definir la caridad como amistad con Dios, una conversación familiar con Él, que comienza en esta vida y se perfecciona en el futuro. De acuerdo con lo que hemos estudiado, el núcleo del judaísmo es la *Tzedaka* entendida como justicia. La *Tzedaka*, a diferencia de la caridad cristiana que es una virtud, es un mandato hecho por Dios al hombre. La justicia demanda responsabilidad por el otro y por los otros, mientras que la caridad cristiana apela al amor. La caridad consiste en amar al prójimo como a uno mismo, mientras que la justicia, en ayudar al prójimo, y de acuerdo con el grado supremo de la *Tzedaka* establecido por Maimónides, consiste en ayudar al otro a que pueda autosostenerse sin apelar a la caridad. El judaísmo no habla de caridad, porque entiende que esta ya está contenida en la justicia. Por ello, los profetas no hablan de caridad sino que condenan la injusticia y la indiferencia ante el sufrimiento del otro. Otro aspecto de la *Tzedaka*, que establece su diferencia con la caridad cristiana, es su aspecto ético, económico y político. No se trata solo del amor comunitario que les da unidad espiritual a sus miembros sino también de la satisfacción de sus necesidades materiales, educativas, de salud y de organización de sus miembros. Por ello, la justicia tiene un fin social, económico, político, pedagógico y ético.

Como el judaísmo en su reflexión y su actividad ha estado vinculado siempre a la situación social, se ha relacionado la *Tzedaka* con el socialismo contemporáneo. Es necesario aclarar este punto. La sociedad y la economía han sido regidas en los últimos siglos por dos concepciones dominantes: el capitalismo y el socialismo. Desde el punto de vista económico, el capitalismo protege el derecho del individuo

a la propiedad, mientras que el socialismo controla la propiedad de la sociedad entera; e incluso en el comunismo, que es su forma extrema, niega el derecho del individuo a la propiedad. Desde el punto de vista ideológico y del espíritu que los anima, el capitalismo postula la iniciativa privada y promueve la competencia como base del desarrollo económico; mientras que el socialismo piensa que el amor al semejante debe liderar la economía y que es deber de la sociedad satisfacer las necesidades de cada individuo. Desde un punto de vista social, se ha señalado que el capitalismo conduce a la explotación del débil por el fuerte, del pobre por el rico y que por más que el sistema trate de moderar el egoísmo, este perdura. Para corregir esta desigualdad, el socialismo negó al individuo su derecho a la propiedad y delegó a la sociedad el derecho a controlarla, con lo cual todos son iguales y no puede haber explotación; teóricamente, el capitalismo se basa en el egoísmo y la competencia, mientras que el socialismo, en la ética y la fraternidad. Pero ¿qué es lo que realmente ha sucedido en la práctica? En 1917, triunfó la Revolución Rusa y desde allí se buscó establecer el socialismo como sistema de gobierno. Desde entonces, intentos parecidos se establecieron en diferentes países. Pero todos ellos fracasaron, por lo menos por dos razones. En primer lugar, se requiere de un aparato muy grande y eficiente para organizar, ejecutar y administrar una economía dirigida por el Estado. La consecuencia inmediata fue la ineficiencia económica y el origen de la burocracia socialista, que terminó en gran corrupción y soborno. También en un régimen capitalista se requiere administración y supervisión, pero en una escala limitada, pues se trata básicamente de proteger los derechos del individuo. En cambio, en el sistema socialista el Estado controlaba la producción y la administración, la salud y el deporte, la educación, la religión y el arte, la cultura y la diversión, además de controlar los derechos de los individuos. Como sabemos, en el capitalismo el control del Estado en estos ámbitos es mínimo, mientras que en el socialismo era amplio y total. Esto significó que el socialismo instaurado en esos países terminó en dictadura. La segunda razón del fracaso de los socialismos

realmente existentes está relacionada con la naturaleza humana. El hombre nace como una criatura egoísta y la educación que lucha contra ese egoísmo es tarea de toda la vida. El ideal del socialismo de instaurar la fraternidad como base de las relaciones sociales es muy noble, pero en la práctica una persona no se dedica con el mismo compromiso a una tarea social que a una labor familiar o personal. El socialismo quiso convertir cada actividad económica en una tarea pública, y el resultado fue la ineficiencia, la carencia de cuidado e incluso el derroche y la pereza. Además, el socialismo exige al individuo de toda responsabilidad por el otro, ya que el Estado se encarga de eso. Pero ¿significa esto el triunfo definitivo del sistema capitalista y del liberalismo? En 1992, Francis Fukuyama publicó un libro titulado *El fin de la historia y el último hombre*, en el cual señala la derrota absoluta del sistema socialista y el triunfo del capitalismo en la economía y del liberalismo como sistema político. Además, se trata del triunfo de la idea occidental de consumo. Fukuyama señala el fin de la historia en el sentido del final de la historia ideológica, que en términos hegelianos sería el triunfo de la idea, de la razón universal concretizada en el Estado capitalista. Este sugerente enfoque ha sido criticado por su carácter conservador, triunfalista, esquemático y encubridor, pues subestimó dos fenómenos que se han convertido en grandes amenazas: los movimientos religiosos y los nacionalismos. Por otro lado, más que el final de la historia y el predominio absoluto del liberalismo, lo que tenemos es el surgimiento de nuevos actores históricos a escala mundial que buscan nuevos modelos alternativos al capitalismo en crisis y al derrumbe de los socialismos clásicos. Esto significa, contra Fukuyama, que no existe una hegemonía unipolar, sino una multiplicidad de movimientos heterogéneos que buscan hacer un contrapeso a la crisis del capitalismo. Finalmente, el panorama se ha complicado con el fenómeno de la globalización y con la aparición de problemas como son el calentamiento global, la contaminación ambiental y el peligro de la extinción de la especie.

Sobre la base de lo anterior, surgen las siguientes preguntas: ¿qué relación existe entre la *Tzedaka* de la *Torah*, el capitalismo y el socialismo?, ¿se puede hablar de capitalismo o socialismo en la *Torah*?, ¿cómo funciona la economía de la *Torah* y cuál es su espíritu? Históricamente, se podría decir que la *Torah* ha ejercido influencia tanto en el capitalismo como en el socialismo. Con respecto al capitalismo podemos decir lo siguiente. El judaísmo pone énfasis en la libertad del individuo, protege sus derechos de poseer y de controlar su propiedad. Pone énfasis en el trabajo como virtud y en la propiedad privada como condición para la libertad individual. Los derechos individuales a la propiedad son tan importantes en la *Torah* como lo serán más tarde para Occidente con John Locke. Por otro lado, el judaísmo ha sido pionero en la banca, las finanzas y en el comercio internacional. Instauró un conjunto de valores básicos para la economía del mercado que no son creados por el mercado mismo, como son la confianza, la integridad, la honestidad con los clientes, la lealtad con empleados, obreros y trabajadores, la ética del trabajo; estos valores no están en contraposición, sino que se complementan con los valores comunitarios como son la unidad familiar, la importancia de la educación, los hábitos de cooperación y el sentido de responsabilidad hacia la sociedad. Desde la *Torah* se ha entendido que el mercado es una parte y no el todo en una sociedad libre. En este sentido, la *Torah* influye en el capitalismo, pero se diferencia de él en que niega de raíz el ideal capitalista de alentar la competencia ciega. El judaísmo no prohíbe la competencia, sino que la limita. Aquí aparece su vínculo con el socialismo. El ideal de la economía de la *Torah* es el amor fraternal y el ideal de su educación es desarrollar la solidaridad. La justicia y el amor fraternal atraviesan toda la *Torah*, y los mandamientos (*Mitzvot*) son las pautas de educación y conducta que llevan el amor a la humanidad. El judaísmo considera la riqueza una bendición, pero también una responsabilidad. Enseña que la riqueza obliga a sus poseedores a compartir sus beneficios con los otros y a ser ejemplos de justicia (*Tzedaka*). La creación de riqueza es inseparable del alivio de la pobreza. La *Torah* enseña que la pobreza no es un castigo divino,

sino producto de una conducta humana sin responsabilidad. Por ello manda aliviar y eliminar la pobreza como una forma de justicia social. Esta eliminación no puede depender de la caridad, sino de la instauración de instituciones justas que velen constantemente por el huérfano, la viuda y el extranjero. Muchas ideas del socialismo contemporáneo tienen sus raíces en la *Torah*, ideas relativas a los derechos laborales, horas de trabajo, derecho al descanso y a las vacaciones, derecho a los reclamos justos y a la huelga, derecho a la formación de sindicatos. Todo ello está enraizado en la responsabilidad y en la justicia social. Finalmente, la *Torah* enseña la diferencia entre *propiedad* y *posesión*. Tenemos derecho a la propiedad, pero el real poseedor de todo es Dios. En conclusión, se podría decir que en la *Torah* se anuncian las ideas básicas del capitalismo y el socialismo, y se podría decir también que el sustrato económico de la *Torah* es capitalista, pero su espíritu y su ideal son socialistas.

2. ASIMETRÍA Y SIMETRÍA

En nuestra investigación hemos partido del estudio de la morada y la existencia económica, pasamos por la responsabilidad y llegamos a la *Torah* como *demanda* de justicia. Ahora entramos en el difícil tema de la justicia tal como se presenta en Levinas. Si bien el tema no tiene un desarrollo explícito y específico en su obra, podemos decir que está presente y la recorre por completo. Como veremos, su enfoque se distingue claramente de las diferentes discusiones tradicionales y de la mayoría de los debates actuales. Desde la morada el Mismo está cuestionado por la presencia del Otro, que es huella del Infinito y me exige responsabilidad por él. Este es el ámbito de la ética y de la asimetría. Si solo existiera el otro, yo tendría que responsabilizarme solo por él y darle todo. Pero también hay un tercero que es el otro del otro. ¿A quién debo atender, al otro o al tercero? Surge la necesidad de juzgar, pensar y comparar los incomparables. Es el ámbito de la justicia y de la simetría. ¿Cómo se relaciona la ética con la justicia?, ¿cómo se puede explicar

el paso de la asimetría, en la cual el Otro es más que yo y al cual todo le debo, a la simetría propia de la justicia? Nuestra hipótesis consiste en que la asimetría de la ética, entendida como moralidad, no desaparece en la simetría de la justicia, sino que se mantiene en ella produciendo lo que llamamos la asimetría en la simetría o la justicia an-árquica del «No Matarás». Esta idea de justicia se distingue de la concepción tradicional de justicia entendida como simetría metafísica.

Comenzamos el desarrollo del tema explicando un pasaje bíblico referente a la justicia, en el cual pensamos que está la intuición esencial que anima el enfoque de justicia de Levinas. El pasaje aparece en Debarim, Parashat Shoftim (Deuteronomio 16:18-20):

Jueces y oficiales pondrás en todas tus entradas, que Dios te ha dado, a través de tus tribus; y ellos juzgarán a las personas mediante juicio justo. No pervertirán el juicio, no reconocerán rangos, ni tomarán sobornos; pues el soborno ciega los ojos del sabio y pervierte las palabras de los justos. Justicia, justicia perseguirás, para que vivas y heredes la tierra que Dios te ha dado.

La primera parte del pasaje habla de temas sociales y de la administración de la justicia. Es necesario que haya un grupo de personas que administre justicia en el pueblo. Este mandato trasciende el ámbito religioso extendiéndose a todos los ámbitos de la sociedad. La segunda parte prescribe prohibiciones para los que administran la ley y señala que la justicia no debe ser pervertida de ninguna manera. El final del pasaje es muy enfático: «Justicia, justicia perseguirás, para que vivas y heredes la tierra que Dios te ha dado». ¿Qué significa la repetición de la palabra *justicia*? En este pasaje el mandato de perseguir la justicia indica un esfuerzo continuo y una búsqueda de éxito, pues es un lenguaje fuerte, es un imperativo. Entonces, ¿qué necesidad hay de repetir la palabra *justicia*? Siguiendo a grandes rasgos las discusiones y exégesis de los sabios del *Talmud*, podemos encontrar dos interpretaciones. Una interpretación señala que hay dos clases de justicia: la ley estricta

y el acuerdo. La ley estricta es la ley de las cortes y los tribunales, que debe ser administrada con rigidez y obediencia sin discusión. El acuerdo es la justicia de los ríos y caminos mundanos; se refiere a encontrar soluciones correctas a las situaciones prácticas complicadas. Por ejemplo: si dos camellos se encuentran subiendo a un monte y ambos jinetes quieren subir al mismo tiempo, ambos se pueden caer; pero si ascienden uno a uno, los dos subirán. ¿Cómo deben actuar? Deben hacer un acuerdo entre ellos: si uno está cargado y el otro no, pasará el primero; si uno está más cerca de su destino que el otro, pasaría el segundo; si ambos están a igual distancia de su destino, el acuerdo consistirá en que el que pase primero compensará de alguna forma al otro. Por tanto, es importante perseguir la justicia tanto en los tribunales como en las situaciones cotidianas. La segunda interpretación se refiere a otras dos clases de justicia: la letra de la ley y el espíritu de la ley. En la monarquía bíblica junto a la ley escrita de las cortes estaba la ley del monarca que podía intervenir para cuidar el espíritu de la ley. El problema era el poder ilimitado del rey que podía producir abusos. Después de la época de la monarquía, el poder del rey fue incorporado en las mismas cortes de justicia: si había disconformidad con un veredicto, se podía apelar de modo que el caso fuera visto por otros jueces que se encargaban de defender, más que la letra, el espíritu de la ley. Estos últimos jueces debían tener gran afinidad con los valores de la *Tórah*. El seguimiento estricto y ciego de la letra de la ley puede ser destructivo y hasta inmoral; por ello, debe estar siempre acompañado e iluminado por el espíritu de la ley. Pero, además de estas dos interpretaciones de los sabios del *Talmud*, tenemos la interpretación de Maimónides. Según él, una justicia se refiere a las cortes terrenales y la otra justicia se refiere al Tribunal Celestial. Si el hombre tiene éxito en instaurar la justicia terrenal, entonces la justicia divina y la presencia de Dios fluyen en la tierra. La justicia humana solo logra tener sentido cuando está iluminada y sigue los mandatos de la justicia divina. Maimónides basa su exégesis en el tratado místico *Sefer Bahir* (Sec. 75): «La primera justicia es literalmente justicia. Esta es la presencia divina... la segunda justicia asusta a los justos».

Según lo anterior, «Justicia, justicia perseguirás» se refiere a dos clases de justicia: en el primer caso, la ley estricta y el acuerdo; en el segundo caso, la letra de la ley y el espíritu de la ley; y, en el caso de Maimónides, la justicia divina y la justicia humana. Por tanto, la repetición de la palabra *justicia* no es accidental ni es para darle mayor énfasis al mismo significado de la palabra, sino que se refiere a dos enfoques diferentes de la justicia vinculados entre sí. Pensamos que Levinas retoma esta distinción esencial para formular su concepción de la justicia. El punto de partida es la asimetría, el ámbito de la moralidad en el que hay un encuentro con el Otro. Pero, además del Otro, aparece un tercero, que es el otro del otro. Esto obliga a comparar, juzgar y sopesar: ¿quién es más importante? Aparece la justicia, la cual puede presentar dos formas. La primera es la justicia simétrica que ve al otro del otro desde la totalidad y como un individuo perteneciente a un género. La segunda es la que llamaremos la justicia del «No Matarás»: es la asimetría en la simetría que ve al otro del otro como rostro, prójimo, sin olvidar su unicidad. Nuestra hipótesis consiste en que la asimetría originaria de la moralidad se mantiene en la justicia del «No Matarás», y esto significa que la asimetría originaria no desaparece, sino que debe estar en la base de la justicia simétrica, vigilándola y guiándola. Esta sería la interpretación particular que Levinas hace de la frase «Justicia, justicia perseguirás». Para explicar esto, enfocaremos: en primer lugar, la asimetría de la moralidad; en segundo lugar, la simetría de la justicia; y, en tercer lugar, la justicia del «No Matarás», entendida como la asimetría originaria que está en la base de la justicia simétrica.

2.1. Asimetría de la moralidad

Desde un enfoque tradicional, que es patente en la sociedad moderna, cada individuo es independiente de los demás y el bien común es un resultado de la deliberación humana. Cada individuo se siente responsable solo de sí mismo y no existe ningún compromiso fuerte con los otros y, además,

el bien común construido sobre la base de estas individualidades termina siendo una asociación de individuos libres que conviven peligrosamente *con* otros. El estar-unos-con-otros significa cercanía física, es decir, uno-al-lado-del-otro, pero a la vez cada uno encerrado en sí mismo, independiente y distante del otro, manteniendo su identidad consigo mismo. La relación que se establece entre unos y otros está guiada por el egoísmo, por el interés, que es la relación *con* los otros de acuerdo con posibles ganancias y peligros, en la que cada quien obtiene lo que quiere. Para mantener esta relación de *estar-con* es necesaria la ley que vigile y garantice la autonomía de los individuos separados y egoístas. Pero Levinas piensa que esta relación de *estar-con* (*mit*) no es suficientemente originaria para explicar las relaciones humanas:

[...] el otro aparece en Heidegger en la situación esencial del *Mit-einandersein* (estar recíprocamente uno con otro)... La preposición *mit* (con) describe en este caso la relación. Se trata, por tanto, de una asociación de igualdad a propósito de algo, de algún término común y, más precisamente, para Heidegger, a propósito de la verdad. No es una relación cara a cara. Cada cual lo aporta todo a esa relación, salvo el hecho privado de su existencia. Intentaremos mostrar, por nuestra parte, que la preposición *mit* no es la que debe describir la relación original con otro²⁸.

La asimetría es el ámbito de una desigualdad originaria en el que el punto de partida no es el yo sino el otro, y la relación yo-otro no es *con* el otro, sino *para-el-otro*. La relación *con* el otro es una relación ontológica en la que uno está al lado del otro, como una cosa está al lado de otra o una persona al lado de un árbol; es una relación cosificante, descriptiva, que no expresa el vínculo moral originario entre seres humanos. La relación interhumana no es una relación *con* sino *para*. Pero esta relación no es para-mí, no es un vínculo conmigo mismo, en la que predominan mis representaciones, mis deseos, mis conceptos, mis intereses, mis posesiones,

²⁸ Levinas, Emmanuel. *El tiempo y el otro*, 78-79.

todo lo cual me instalaría en el egoísmo característico de la totalidad. Es una relación diferente, es *para-el-otro*. Ser *para-el-otro* significa que mi relación con el otro es de cara-a-cara y por ello el otro es un rostro, es prójimo. Esta relación de cara-a-cara no es una relación ontológica, simétrica, en la que dos entidades están al mismo nivel, sino asimétrica, de curvatura originaria, en la cual el Otro es una elevación y una altura. El Otro es rostro, es un fenómeno que aparece sin mediación alguna, se presenta como epifanía y visitación; el rostro se me presenta como único, inabarcable en un concepto, expuesto en su desnudez y su miseria y, por ello, con él se produce el cuestionamiento de mi conciencia, antes que una conciencia del cuestionamiento²⁹. Ser *para-el-otro* significa que el rostro me ordena. El rostro no se ve sino que se escucha en forma de orden, como si el mandato viniera del otro y se oyera en el fondo de uno mismo. Pero soy yo el que le otorga al otro el derecho de ordenarme, de darle fuerza al débil, de hacer hablar al silencio de su miseria³⁰. Si bien el otro es quien me ordena, soy yo quien debe hacer audible su orden para mí mismo, darle voz y articular la orden, es decir, oír la voz del Otro es ya haberla articulado en forma de mandato. Ser *para-el-otro* significa la apertura a la experiencia del sufrimiento del otro. Si bien existen muchas formas de sufrimiento, la pobreza es la forma histórica más concreta de él: no es un destino, sino una forma de injusticia creada por el ser humano. Este sufrimiento silencioso del otro se convierte, en mí, en un sufrimiento por el otro, en una obligación de asumirlo y remediarlo. Solo respondiendo al sufrimiento del otro se logra llegar al yo-moral y, con ello, a los dos rasgos que lo constituyen: la singularidad, por la cual nadie puede sustituirme en mi responsabilidad, y la libertad, por la cual el carácter avasallador de la responsabilidad es anterior y desborda todo compromiso libre y toda elección. Ser *para-el-otro* significa:

²⁹ Cf. Levinas, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*, 47.

³⁰ Cf. Bauman, Zygmunt. *Ética posmoderna*. Trad. Bertha Ruiz de la Concha. Buenos Aires: Siglo XXI, 2004, 86.

heme aquí (*me voici*). El *Heme aquí* significa que frente al mandato del rostro del otro, el yo renuncia a su soberanía, se abre a la bondad y se pone al servicio del otro necesitado. El yo se desembriga de sí, se pone a las órdenes del otro para apaciguar su sufrimiento, su dolor, su hambre, su desprotección, y todo ello sin esperar reciprocidad. Estoy al servicio del otro: la moralidad no comienza en la autonomía propia ni en la libertad individual, sino en la heteronomía, en la respuesta convertida en el *Heme aquí* de la responsabilidad. Por eso Levinas señala: «El término *Yo* significa *heme aquí*, respondiendo de todo y de todos»³¹. La expresión *Heme aquí* se encuentra en la Biblia (Isaías 6:8): «Entonces oí la voz del Señor que decía: “¿A quién enviaré? ¿Y quién irá de parte nuestra?” Dije: “Heme aquí: envíame”». La expresión *Heme aquí* significa ‘envíame’ y muestra el significado ético del yo, por el cual el ser es interrumpido por la bondad³². *Heme aquí* es el nacimiento de la subjetividad, por el cual el yo no es una conciencia cerrada, sino vulnerabilidad que sufre por el sufrimiento del otro, pasividad obsesionada por responder, responsabilidad intransferible, herida no cicatrizable. El significado del *Heme aquí* se puede ver claramente en las imágenes del anfitrión y del rehén. La imagen del anfitrión aparece, sobre todo, en *Totalidad e infinito*. El anfitrión está al servicio de las necesidades del huésped, está a sus órdenes, lo acoge, lo atiende, lo protege; es como si se presentara ante su huésped diciendo: «*Heme aquí*, estoy a tu servicio, estoy a tus órdenes». Pero, en *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, el anfitrión es sustituido por una imagen más fuerte y más demandante: la imagen del rehén. Yo soy rehén del Otro, mi libertad no está en mí sino en manos del Otro; yo *soy*, yo vivo, en cuanto obedezco y respondo al otro. Es como si ante el otro, yo dijera: «*Heme aquí*, estoy a tus órdenes, mi vida depende de ti». *Heme aquí* significa, al mismo tiempo, ‘soy anfitrión’ y ‘soy rehén’.

³¹ Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 183.

³² Cf. Chalier, Catherine. *Levinas: la utopía de lo humano*, 73-78.

Por otro lado, los rasgos anteriores de la asimetría nos conducen a la moralidad. Tradicionalmente la moralidad se entiende como la cualidad de todo lo que está de acuerdo con las normas que se consideran morales. Así, Kant distinguió la moralidad de la legalidad: la moralidad considera que la motivación de una acción es la idea del deber; mientras que la legalidad es el acuerdo o desacuerdo de una acción con la ley moral sin tomar en cuenta su motivación. Hegel, por su parte, distingue la moralidad de la eticidad: la moralidad es la voluntad individual, subjetiva, privada del bien; mientras que la eticidad es la realización del bien en instituciones sociales e históricas que pueden garantizarla. Levinas piensa que la moralidad no empieza ni por la universalidad del deber ni por la voluntad subjetiva, sino por la inquietud moral suscitada por la vida de las singularidades, es decir, surge de la vulnerabilidad de cada hombre. No se trata de abandonar la universalidad ni la voluntad subjetiva, sino de mostrar que ellas provienen de la epifanía del rostro del otro³³. La moralidad es el ámbito de la epifanía del rostro y de la asimetría. El rostro es la imagen privilegiada del semejante, en el que se muestran todos los movimientos de la subjetividad; del rostro surge toda autoridad del sufrimiento humano, como son los semblantes de la viuda, el huérfano y el extranjero. Por ello, la relación con el rostro es de asimetría; es con una inmediatez que me interpela, me ordena y frente a la cual soy al mismo tiempo anfitrión y rehén. No se puede buscar un fundamento racional o un sustento explicativo para la moralidad, porque esto nos llevaría a la ontología y al reino del ser; la moralidad carece de fundamento, es la trascendencia con respecto al ser y su explicación se debe buscar antes del ser. La moralidad es un comienzo absoluto, su inicio no está en algún momento del tiempo, sino que surge con el acontecimiento que significa el encuentro con el otro. Este acontecimiento no ontológico es comienzo de la conciencia moral³⁴. Se podría decir, por tanto, que el origen de la moralidad no es la simetría, ni la reciprocidad, ni la igualdad

³³ Cf. Chalier, Catherine. *Por una moral más allá del saber: Kant y Levinas*, 45-46.

³⁴ Cf. Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, 106-107.

entre los seres humanos, sino, más bien, mi responsabilidad hacia el otro: mis deberes con los otros, antes que mis derechos ante ellos. Además, la moralidad no nace de las leyes, ni de la política, ni de la justicia, sino que las precede. La moralidad es el reino de la asimetría y la base de toda forma de justicia y libertad. Finalmente, la moralidad es anterior a toda normatividad o codificación en leyes, pues no guarda relación con nada exterior a ella, es decir, no puede ser administrada, vigilada o estandarizada desde fuera. La moralidad tiene su propio modo de ser: «El Otro exige sin *amenazar* con un castigo ni prometer una recompensa»³⁵.

Aparte del *ser-para* y de la moralidad, la asimetría presenta un tercer rasgo: el «No Matarás». En el capítulo I, hemos explicado que el «No Matarás» es el Infinito presente como huella en el rostro del Otro, que no tiene un sentido lingüístico sino moral, y que no solo es una prohibición sino que abarca también el aspecto positivo de proximidad. Aquí, resaltaremos un aspecto que solo fue señalado: la asimetría. En el «No Matarás», la asimetría se manifiesta de dos formas: como asimetría del Infinito y como asimetría del Mandato. La asimetría del Infinito consiste en que el Otro al ser huella del Infinito es más que yo. El encuentro con el Otro es el encuentro con un Rostro que manda y suplica, exige y solicita, ordena: «No Matarás». Pero, además, ante el Otro, el yo descubre la trascendencia presente en sí mismo, es decir, descubre el Infinito que habita su propia finitud: «Descubrir en el Yo (Moi) una orientación así es identificar el Yo con la moralidad. El Yo es, ante el Otro (Autrui), infinitamente responsable»³⁶. El Infinito en mí no es la idea de infinito a partir de la cual demuestro la existencia de un ser supremo, ni es una causa exterior que explica mi finitud. No se trata de un infinito metafísico, sino de un infinito moral. En el encuentro con el Otro, el «No Matarás» presente en su rostro es, al mismo tiempo, el descubrimiento de la prohibición de matar presente en mí:

³⁵ Bauman, Zygmunt. *Ética posmoderna*, 143.

³⁶ Levinas, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*, 48.

[...] la relación con el Otro le revela al hombre el infinito, no como una idea ajena a su psiquismo o como una extravagancia propia de algunos iluminados, sino como su estructura íntima, aunque desconocida para su conciencia clara y lúcida. Es entonces cuando el sujeto descubre su moralidad³⁷.

Por tanto, el encuentro con el Otro nos revela la asimetría del Infinito: el Infinito presente en el rostro del Otro como «No Matarás» y el despertar moral que es el descubrimiento del Infinito presente en mí. El otro rasgo del «No Matarás» es la asimetría del mandato. El encuentro con el Otro no es un encuentro de dos interlocutores simétricos, en el que uno habla y el otro escucha, luego este habla y el primero escucha, todo dentro de un intercambio recíproco entre hablantes. Tampoco es una forma de comunicación interrogativa, en la que uno pregunta y el otro responde y, a su vez, se pueden intercambiar los roles entre hablantes. Ni siquiera se trata de un diálogo elevado que busca la verdad, como es el caso de la mayéutica socrática. Se trata de un *mandato*. El encuentro con el Otro es asimétrico y yo estoy obligado a responder, sin importar la reciprocidad, es decir, mi responsabilidad no la he elegido y soy irremplazable en ella. Mi relación con el Otro, que es el «No Matarás», es asimétrica porque es una relación con lo absolutamente Otro. Se trata de: «[...] una relación, no con una resistencia mayor, sino con algo absolutamente *Otro*: la resistencia del que no presenta resistencia: la resistencia ética»³⁸.

Hasta aquí hemos explicado el sentido de la asimetría originaria en Levinas. Es el ámbito de la moralidad, de la alianza con el Bien, del encuentro con el Otro como *ser-para*, en el que el Otro se me presenta como un rostro que me ordena con su sufrimiento y me obliga a responder: *heme aquí*. Este encuentro con el Otro es el «No Matarás» que revela el Infinito presente en el Otro y el despertar del Infinito en mí, y la asimetría

³⁷ Chaliel, Catherine. *Por una moral más allá del saber: Kant y Levinas*, 53.

³⁸ Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, 212.

radical del mandato, ante el cual no cabe la indiferencia. Pero el Otro no está solo, siempre hay un tercero: el otro del otro. Esto nos conduce del terreno de la asimetría originaria al de la justicia, es decir, la simetría. Ahora bien, en el terreno de la justicia, ¿qué sucede con la asimetría originaria?

2.2. Simetría de la justicia

La relación con el Otro es, de entrada, una relación con un tercero: el otro del otro. La proximidad del cara-a-cara despierta en nosotros una responsabilidad infinita para con el rostro. Al aparecer el tercero, esta responsabilidad se convierte necesariamente en una forma de mediación: se necesita ahora del pensamiento, del cálculo para sopesar y juzgar; también de la generalización y de la despersonalización; aparece el conocimiento, que supone distancia frente al otro y que corre el riesgo permanente de olvidar la asimetría originaria. La aparición del tercero supone un terremoto, como ha señalado Bauman:

El Tercero es también el Otro, pero no el Otro que encontramos en la «escena original» donde la obra moral, sin saber que era una obra, estaba escenificada y dirigida por mi responsabilidad. La otredad del Tercero corresponde a un orden totalmente diferente. Los dos «otros» residen en mundos diferentes —dos planetas, cada uno con su propia órbita, que no se cruza con la órbita del «otro» otro— y ninguno sobreviviría el intercambio de órbitas. Los dos «otros» no conversan entre sí; si uno habla, el otro no escucha; si el otro escucha, no comprenderá lo que oye. Cada uno puede sentirse a gusto únicamente si el otro se hace a un lado, o mejor aún, si se mantiene afuera. El otro, que es el Tercero, puede encontrarse únicamente cuando abandonamos el ámbito de lo propiamente moral para entrar en otro mundo, el del Orden Social gobernado por la Justicia, no la moralidad³⁹.

³⁹ Bauman, Zygmunt. *Ética posmoderna*, 130.

Con el tercero aparece la sociedad, es decir, el reino de la simetría y de la justicia. Levinas señala que la relación con el otro ya es una relación con el tercero, que también es mi prójimo. Esto hace problemática la proximidad, pues hay que comparar, pensar, hacer justicia, establecer simetría entre desiguales. La simetría se convierte en equidad y la relación con el tercero en justicia. Esto, a su vez, explicará que la responsabilidad para con el otro y la justicia están íntimamente vinculadas⁴⁰. Como hemos dicho, con el tercero aparecen la sociedad y la justicia: es el terreno de la simetría. ¿Cuáles son las características de la simetría? En primer lugar, la proximidad se convierte en distancia; en segundo lugar, el vacío de la asimetría es ocupado por la sociedad, regida por el Estado, sus leyes, el dinero; en tercer lugar, la simetría privatiza y manipula la moralidad; y, en cuarto lugar, el Rostro se convierte en máscara y la sociedad en una interacción de máscaras. Pero, con todo lo anterior, la asimetría no desaparece. Como hemos visto, en el «grupo moral» la relación con el Otro es de proximidad⁴¹. Al aparecer el tercero, aparece otro rostro que también demanda mi atención y suplica mi solicitud: el grupo moral originario se convierte en sociedad. La aparición del tercero también me cuestiona, me manda y congela el «grupo moral» inicial.

En la proximidad el otro me obsesiona conforme a la asimetría absoluta de la significación, del uno para el otro: yo me sustituyo por él, mientras que nadie puede reemplazarme y que la sustitución del uno al otro no significa la sustitución del otro al uno. La relación con el tercero es una corrección incesante de la asimetría de la proximidad en la que el rostro se des-figura⁴².

Me veo obligado a tomar distancia, comparar al otro y al tercero, es decir, comparar los incomparables. Si solo existiera el Otro,

⁴⁰ Cf. Levinas, Emmanuel. *De Dios que viene a la idea*, 118-119.

⁴¹ Cf. Bauman, Zygmunt. *Ética posmoderna*, 129-131.

⁴² Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 237.

yo tendría que darle todo: mi ropa, mi dinero, mi atención, mis cuidados. Pero el otro no está solo, sino que siempre hay un tercero al que también tendría que darle todo. Esto es imposible; es necesario juzgar, comparar, sopesar y decidir en qué medida puedo responder a la demanda del uno y del otro. No se trata de dividir todo lo que tengo entre los dos, entregárselo y quedarme sin nada, pues no solo está el tercero, sino muchos otros, y otros de otros que demandan mi responsabilidad. Con mayor razón es necesario comparar, evaluar y juzgar. La aparición del tercero es la aparición de todos los otros, y con ello de la necesidad de la razón que juzga y de la sociedad regulada por normas y leyes. La proximidad se convierte en distancia: «Lo que hace al Tercero tan diferente del Otro que conocimos en el encuentro moral es la *distancia*, tan diferente de la *proximidad* moral del Otro»⁴³. Esta conversión crea un vacío. La segunda característica de la simetría consiste en que el vacío que deja la asimetría (moralidad) es ocupado por la sociedad regida por el Estado, sus leyes y el dinero. Pero ¿de qué Estado estamos hablando?, ¿qué clase de Estado es el que llena el vacío de la proximidad originaria? Si bien Levinas postula la necesidad de un Estado que regule las relaciones sociales y su organización, nos muestra los límites y la insuficiencia del Estado concebido desde la metafísica y la política de la tradición occidental y, en particular, del Estado moderno concebido por Hobbes. Levinas intenta pensar un Estado diferente al de los teóricos del contrato social, quienes postulan que el Estado surge para limitar la violencia⁴⁴. Hobbes toma como punto de partida de su teoría política el estado de naturaleza, que es un estado de guerra de unos contra otros. Los que luchan son sujetos egoístas y aislados; cada uno busca su máxima seguridad y beneficio. Ante este peligro de muerte, los individuos deciden realizar un contrato, de modo tal que cada uno limita su libertad a cambio de preservar su propia vida. Se trata de erigir

⁴³ Bauman, Zygmunt. *Ética posmoderna*, 131.

⁴⁴ Cf. Chaliel, Catherine. *Levinas: la utopía de lo humano*, 94.

un poder capaz de defender a los individuos, un poder depositado en un hombre o en una asamblea de hombres, todos los cuales, por acuerdo, reduzcan sus voluntades a una sola. Es

[...] como si cada uno dijera a todos: autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizaréis todos sus actos de la misma manera⁴⁵.

Esta agrupación de hombres unidos en una persona es el Estado, es la génesis del Leviatán, dios mortal al que debemos nuestra paz y defensa. Lo que se produce es un Estado absoluto: los hombres se convierten en súbditos que no pueden cambiar la forma de gobierno ni protestar frente al poder del soberano, el cual es el juez que decide entre el bien y el mal, decide sobre la conveniencia de la guerra y la paz, y elige a sus consejeros y ministros. Mientras que Hobbes pretende un Estado absoluto en la figura del soberano, otros pensadores, como Spinoza y Rousseau, denuncian el absolutismo y postulan un contrato democrático, mediante el cual los individuos se convierten en ciudadanos que se someten a la voluntad general⁴⁶. Una de las consecuencias de la aparición del Estado es la aparición de la sociedad regida por entidades abstractas. Yo habito un mundo poblado por Todos, Algunos, Muchos, Nadie, Cualquiera; hay Número, Conocimiento, Espacio y Tiempo; también hay Justicia, Libertad y Verdad. Todo este mundo de abstracciones me aleja de mi sabiduría originaria, la cual se ha convertido ahora en un saber meramente intuitivo y, por ello, sospechoso⁴⁷. Otra consecuencia es que en la sociedad y, ante el Estado, todos los individuos quedan nivelados, sumidos en una simetría; quedan aislados, cada uno en su individualidad.

⁴⁵ Hobbes, Thomas. *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Trad. M. Sánchez Sarto. Volumen I. Madrid: Sarpe, 1983, 179.

⁴⁶ Cf. Chalier, Catherine. *Levinas: la utopía de lo humano*, 96.

⁴⁷ Cf. Bauman, Zygmunt. *Ética posmoderna*, 129-130.

El otro ya no es prójimo, próximo, sino un igual pero distante. Además, como todos los individuos son iguales, están sujetos a la objetividad, es decir, son medibles, comparables desde criterios extrapersonales y, por ello, es necesaria la razón para establecer leyes, normas, juicios y criterios justificables de discernimiento entre los iguales. Con la sociedad aparece la razón. Al abandonar el «grupo moral», la sociedad necesita de la razón para organizarse y sobrevivir. Con todo esto, el individuo ha perdido su singularidad y se ha convertido en parte de un género, y el Estado se convierte en un aparato autónomo, de cálculo y negociación; se convierte en un principio universal que no ve rostros y que llega a regir a los individuos desde la tiranía de lo impersonal. Esto se refleja también en el caso del dinero. Así como la razón compara los incomparables, es decir, al otro y al tercero, y así como el Estado a través de sus leyes iguala a los incomparables, así también el dinero es la medida que iguala y permite el intercambio de mercancías incomparables. Como señala Levinas, el dinero, en cierta manera, mantiene a los individuos fuera de la totalidad, en el sentido de que ellos pueden disponer de él; pero, al mismo tiempo, los engloba y asimila en la totalidad, puesto que en el comercio y la transacción el hombre mismo puede ser comprado y vendido. Pero, por otro lado, lo que los hombres buscan con el dinero no es el objeto mismo, sino la posesión de los objetos⁴⁸.

La tercera característica de la simetría es que con ella se abre la posibilidad de privatizar y manipular la moralidad. Cualquier organización social posee mecanismos que neutralizan o adormecen la proximidad moral. Con ello se produce una privatización y manipulación de la moralidad. Bauman señala tres mecanismos principales: asegurar que haya distancia en vez de proximidad; deshumanizar el rostro; y evitar el encuentro con el rostro del otro. El establecimiento de la distancia en vez de la proximidad se da cuando los actores no pueden ver objetivado el resultado de sus acciones. Por ejemplo, con la especialización y la división

⁴⁸ Cf. Levinas, Emmanuel. *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, 50.

del trabajo, los agentes difícilmente pueden ver que su propia tarea sea relevante y haya contribuido en la producción de algo. La responsabilidad no se le puede asignar a nadie en particular y, con ello, o se la diluye o se la atribuye a entidades abstractas, las cuales han eliminado los rostros, con lo cual desaparece la lealtad a la institución, a los compañeros, etcétera⁴⁹. En términos de Levinas, la proximidad del otro es reemplazada por la distancia impersonal que caracteriza la simetría. Deshumanizar el rostro significa quitar a otros la categoría de seres humanos iguales a nosotros, es decir, borrarles el rostro⁵⁰. Por ejemplo, las diversas formas de discriminación por raza, color, sexo, riqueza, que pueden llevarnos a la anulación del otro y el exterminio de los otros. Para Levinas, esto sería utilizar a los otros como instrumentos y no asumirlos como rostros. El tercer mecanismo, evitar el encuentro con el rostro del otro, consiste en reducir al otro a ciertos rasgos o atributos, de modo que se los trata como si fueran números, objetos de estadísticas, expedientes o ejemplares de un género⁵¹. En términos de Levinas, sería evitar el encuentro cara-a-cara con el Otro. Estos tres mecanismos sociales característicos de la simetría privatizan la moralidad, emancipándola del «grupo moral originario». Con ello, el espacio social se estructura de modo tal que se vuelve receptivo al cálculo racional más que a la proximidad o proximidad de la moralidad, aunque esta proximidad no llega a desaparecer del todo.

La cuarta característica de la simetría es que el Rostro se convierte en máscara. El paso de la moralidad a la sociedad significa la aparición del tercero, es decir, de los muchos. Con ello el Rostro se disuelve y se convierte en máscara. El rostro está expuesto y, por ello, es vulnerable. La aparición del tercero funda la sociedad, y con ello la fuerza de la simetría exige que el rostro se convierta en máscara. La máscara oculta, no revela el rostro. Hay diversidad de máscaras y cada una tiene un significado

⁴⁹ Cf. Bauman, Zygmunt. *Ética posmoderna*, 143-145.

⁵⁰ Cf. Bauman, Zygmunt. *Ética posmoderna*, 146.

⁵¹ Cf. Bauman, Zygmunt. *Ética posmoderna*, 146-147.

específico. En la sociedad, no trato con rostros sino con una jerarquía de máscaras, roles, funciones, cargos, uniformes, cuyos significados debo aprender, así como las respuestas y comportamientos que debo asumir frente a cada uno de ellos. Las máscaras no son permanentes, se ponen y se quitan, esconden tanto como revelan, y por ello no son confiables; son ambivalentes, ya que pueden ocultar lo que desean y revelar lo que les conviene. Todo esto produce incertidumbre. Aun así, en la sociedad, debemos confiar en las máscaras y aprender a convivir con ellas. No se trata de abolir las máscaras, como tampoco se trata de abolir la simetría. Las máscaras son necesarias para el funcionamiento social, pero no son suficientes. Es preciso que en la simetría no desaparezca la epifanía del Rostro. La máscara es vista, pero el Rostro que ella oculta nos habla, nos manda y su voz es oída, nos exige el «No Matarás». Es preciso no olvidar que detrás de cada máscara existe un Rostro con su exigencia moral. Por ello, la fuerza de la máscara es simétrica y legal, mientras que la fuerza del Rostro es moral:

El rostro se presenta desnudo; no es una forma que oculta —pero que, por lo mismo, indica— un fondo; ni es un fenómeno que esconde —pero que, precisamente por eso, traiciona— una cosa en sí. Si no el rostro se confundiría con una máscara, que precisamente lo presupone⁵².

Si el rostro no es visto directamente ni conocido, no es porque carezca de sentido. Al contrario, su relación con nosotros nos remite a una constitución de sentido que es previo a él. En la base de las máscaras es preciso captar que el Rostro es expresión, es una fuerza moral⁵³. En términos de Levinas, se podría decir que la máscara significa el olvido del Otro o el olvido del Infinito.

⁵² Levinas, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*, 55.

⁵³ Cf. Levinas, Emmanuel. *La realidad y su sombra. Libertad y mandato, Trascendencia y altura*, 81.

Hasta aquí hemos explicado las características de la justicia simétrica. Ahora bien, esta justicia muestra graves problemas. Así, la totalidad engloba y violenta al otro, hasta el punto de quitarle su individualidad, y esto se debe a que la totalidad pretende ser un sistema cerrado y sin fisuras. A su vez, el Estado se convierte en autoridad con poder ilimitado, como en el caso de Hobbes o, en todo caso, en un poder basado en la fuerza aplastante que desfigura e ignora los Rostros, como es el caso de los Estados totalitarios. Incluso los regímenes democráticos nivelan la individualidad de los rostros al punto de convertirlos en máscaras uniformes que funcionan en serie, en individuos que lo único que poseen son derechos abstractos. Por otro lado, la simetría conduce a una política de guerra y exclusión, una política sin moralidad, centrada en el bienestar individual, olvidando el sentido profundo de la justicia social que es la apertura hacia el Otro. A su vez, la simetría produce la injusticia económica, en la que el dinero convierte todo en mercancía, al extremo de que los hombres se convierten también en mercancías, objetos de compra y venta, sujetos a las reglas del mercado, sin dignidad humana: el ser humano termina reducido a una cosa. En la simetría, el *ser-para-el-otro*, propio de la moralidad originaria, se convierte en ser para-mí que solo busca la preservación individual, y en ser con-los-otros que en medio de la multitud ahoga toda individualidad responsable y lo único que busca es la preservación social⁵⁴. Los problemas que aparecen en la justicia simétrica muestran que esta no es suficiente. ¿Estamos condenados a vivir atrapados en ella o hay otra posibilidad? Según Levinas, por más aplastante que sea la simetría en todos los aspectos de la vida social y política, no logra hacer desaparecer del todo la asimetría:

La relación interpersonal que establezco con el otro debo también establecerla con los otros hombres; existe, pues, la necesidad de moderar ese privilegio del otro; de ahí, la justicia. Esta, ejercida por

⁵⁴ Cf. Bauman, Zygmunt. *Ética posmoderna*, 152.

las instituciones, que son inevitables, debe estar siempre controlada por la relación interpersonal inicial⁵⁵.

Esto significa que la justicia simétrica no logra hacer desaparecer del todo la asimetría originaria. Siguiendo nuestra hipótesis, esta asimetría no asimilada del todo a la totalidad será el punto de partida para concebir la justicia *de otro modo*, en el que la asimetría vigila, ilumina y controla la simetría. Esto nos conduce a la justicia del nuevo espacio an-árquico del «No Matarás».

⁵⁵ Levinas, Emmanuel. *Ética e infinito*, 84.

CAPÍTULO IV

LA JUSTICIA COMO EL NUEVO ESPACIO AN-ÁRQUICO

El término *anarquía* proviene del griego *anarchía*, que significa ‘falta de jefe o de mando’, ‘falta de autoridad o de disciplina’. A su vez, *anarchía* deriva de *an-archós*: *an* (‘no’, ‘sin’) *archós* (‘guía’, ‘jefe’, ‘soberano’). La anarquía es lo que no tiene *arché* (‘comienzo’, ‘origen’, ‘principio’, ‘poder’, ‘autoridad’). En la antigua Grecia aparece el primer uso de la palabra *anarquía* en la obra *Los siete contra Tebas* de Esquilo. También se dio el primer ejemplo de «anarquismo occidental» con las ideas del filósofo Zenón de Citio, quien proclamó la soberanía de la ley moral del individuo y rechazó el poder avasallante del Estado. Zenón postulaba una comunidad libre, sin gobierno, opuesta al Estado ideal de Platón expuesto en la *República*.

En las edades Moderna y Contemporánea, la idea de la anarquía está en la base del anarquismo desarrollado en los siglos XIX y XX¹. El anarquismo es una doctrina que postula que la única realidad es el individuo, el cual debe ser absolutamente libre; por tanto, todo poder y constricción que se ejerza sobre él es ilegítima, de lo que resulta que el Estado es ilegítimo. El anarquismo tiene una base filosófica individualista, racionalista y asociativa: busca la ausencia de coacción. El nacimiento

¹ Para el desarrollo del anarquismo moderno y contemporáneo, cf. Reale, Giovanni y Dario Antiseri. *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Versión castellana de Juan Andrés Iglesias. Tomo III. Barcelona: Herder, 1988.

del anarquismo moderno se da con Proudhon (1809-1865), quien en su libro *La justicia en la revolución y la iglesia* (1859) señala que la justicia no puede ser impuesta al individuo sino que es una facultad que emerge de su fuero interior, de modo tal que siente la dignidad del prójimo como la de sí mismo y se ajusta a la realidad colectiva sin perder su individualidad. Postula la reducción del Estado y la reunión de grupos y asociaciones con funciones especiales, reunidos bajo una ley común y un interés idéntico. Señala además, en su escrito *Qué es la propiedad* (1840), que la propiedad privada es un hurto. Por su parte, Max Stirner (1806-1856) le da al anarquismo un carácter filosófico con su libro *El único y su propiedad* (1845). Este autor señala que el individuo es la única realidad, el único valor y la medida de todo. Dios, la humanidad, el Estado, el espíritu, cualquier ideal son espectros opuestos al individuo. La única forma de coexistencia social es la de una asociación sin ninguna clase de jerarquía, en la que el individuo multiplica su fuerza y la utiliza como medio. Para que se dé esta forma de asociación se tiene que dar la disolución de la sociedad actual y la abolición de toda constitución estatal. Otro anarquista destacado es el ruso Mijail Bakunin (1814-1896), quien le da al movimiento un carácter revolucionario. Así, en su libro *Dios y el Estado* (1871) señala la necesidad de destruir las creencias, las instituciones y las leyes existentes. En resumen, el anarquismo moderno y contemporáneo busca la soberanía individual y la no coacción, y se presenta como una ideología política, con varios aspectos: un origen ético, un contenido filosófico y un aspecto revolucionario. La principal crítica que se les ha hecho a los anarquistas es que sin un orden obligatorio (por ejemplo, el Estado) y con la libertad individual absoluta se acabaría en el caos, en contra de lo que ellos postulan, que es la asociación de individuos libres.

Si bien este es el sentido moderno y contemporáneo del anarquismo, cuando Levinas habla de *anarquía* no se está refiriendo estrictamente a este sentido del término, sino que lo toma en su sentido griego originario, y paradójicamente entra en polémica con el pensamiento occidental

iniciado con los griegos, para quienes la filosofía es una investigación del *arché*². Si bien Tales de Mileto, el iniciador de la filosofía occidental, no utilizó el término *arché*, la palabra expresa muy bien la idea que Aristóteles atribuye a los primeros pensadores: aquello de lo cual proceden todas las cosas y en lo cual todos los seres adquieren su sentido³. *Arché* tiene dos significados estrechamente vinculados: ‘punto de partida’ y ‘fundamento de una cosa cualquiera’. Es decir, es por un lado la fuente y origen de todas las cosas; y, al mismo tiempo, es el respaldo permanente que acompaña y rige todas las cosas. En la *Metafísica* Aristóteles señala que la sabiduría es la ciencia que estudia los principios y las primeras causas. Como vemos, la filosofía griega, desde sus comienzos, se ha presentado como una investigación acerca del *arché*. En este contexto, ¿qué significa *anarquía*? Es la realidad sin un principio rector, sin un fundamento que la sostenga y le dé su ser. Es una realidad sin sentido, sin constitución, sin logos y, por tanto, en sentido estricto, perdería su propia constitución de realidad.

Ahora bien, Levinas intenta pensar la anarquía *de otro modo*. Negar el *arché* no es sustraerle a la realidad su fundamento y su inteligibilidad, sino concebirla *de otro modo*. Negar el *arché* es negar la totalidad y acceder al Infinito. Negar la totalidad es negar la ontología, es decir, el acceso a la realidad a partir de su ser y su esencia, y acceder a ella, más bien, desde *más allá de la esencia*. Levinas concibe la anarquía como an-arquía: negación del *arché*, de la totalidad, de la ontología, del logos; negación del fundamento de la filosofía griega y de aquello que ha privilegiado el pensamiento occidental. Señala:

Pero la an-arquía no es el hecho del desorden, en cuanto que opuesto al orden [...] El desorden es tan solo un orden distinto y lo difuso está

² Cf. Aristóteles. *Metafísica*, I, 2-3. Trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1998.

³ Cf. Aristóteles. *Metafísica*, V, 2.

posiblemente tematizado. La anarquía conmociona al ser por encima de tales alternativas. Detiene el juego ontológico [...]⁴.

Lo que Levinas critica a la filosofía occidental es el haber buscado el ser por el saber, el *arché* por el logos. Por el contrario, él piensa que lo más importante está más allá del ser y antes que el *arché*. Se trata de la proximidad, la relación con el Otro entendida como responsabilidad infinita para con él. Esta proximidad es inconmensurable, an-árquica, anterior a todo compromiso y más antigua que el *a priori*⁵. Entonces, ¿se trata acaso de abolir el *arché*, la totalidad y el saber?, ¿se trata de rechazar el logos? De ninguna manera. Para Levinas, la an-arquía se refiere a lo más allá de lo último, a lo pre-originario, a la responsabilidad del sujeto más antigua que *el arché* y *el saber*, al Decir anterior al ser y al ente, a una relación con el prójimo distinta de la pura simetría y del puro logos. Como ha señalado Levinas, la an-arquía tiene una estructura meta-ontológica y meta-lógica⁶. La an-arquía es una responsabilidad sin comienzo. Y esto lo podemos trasladar al plano de la justicia para entender en qué sentido Levinas formula un nuevo espacio. Sostenemos que el nuevo espacio, el espacio an-árquico, es el de la a-simetría en la simetría, es decir, el de la justicia simétrica guiada e iluminada por la justicia a-simétrica. En este sentido, así como lo Dicho es *Kerygma* que anuncia el Decir imperativo y anárquico, la justicia simétrica anuncia la justicia a-simétrica: la justicia del «No Matarás». Por otro lado, se entiende que la ley simétrica de la totalidad no es el comienzo ni el fin de las relaciones humanas, sino que tiene que ser iluminada, guiada por la Ley an-árquica del «No Matarás», relación inter-humana de la no-indiferencia. En el nuevo espacio an-árquico, la justicia asimétrica debe invadir las diversas esferas de la justicia simétrica. En lo que sigue explicaremos esta justicia an-árquica y a-simétrica del «No Matarás» en tres planos relacionados e interdependientes: 1) la justicia

⁴ Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 166.

⁵ Cf. Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 165.

⁶ Cf. Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 167.

económica; 2) la justicia social, que lleva a la fraternidad; y 3) la justicia política, que lleva al Estado an-árquico y a los profetas.

1. JUSTICIA ECONÓMICA

Como hemos visto, la existencia económica se desarrolla en la morada, de tal modo que todas las necesidades de producción y consumo se realizan en beneficio personal. Es la existencia centrada en la totalidad en la que el amor a la vida es puro gozo individual producido por satisfacciones egoístas. La unidad del yo no consiste en otra cosa que en el egoísmo de la felicidad. El otro es aquel de quien interesadamente obtengo un beneficio. Esta existencia económica no se restringe a la morada, sino que invade todas las esferas del espacio social y, de manera más compleja, en la época actual de la globalización. De esta manera, la existencia económica de la morada se ha convertido en existencia económica global. En nuestra época globalizada, el egoísmo ha llegado a formas extremas de narcisismo. El auge de las comunicaciones, del conocimiento y la técnica, de las relaciones económicas y financieras ha significado, al mismo tiempo, la distorsión de la ética, la cual a lo mucho se ha convertido en una teoría al servicio del egoísmo y del sistema imperante. Como han señalado algunos autores, es la era del vacío y del imperio de lo efímero y, en ella, como todos los productos globalizados, la ética se ha convertido en un quehacer descartable, hecho a la medida de los diferentes intereses egoístas, un saber sin ideales, sin deberes responsables ni obligaciones profundas. Ahora, más que nunca, es una de las formas de la indiferencia, es un producto *light*. Y es esta ética, la que se amolda, se relaciona, sustenta y guía la existencia económica global. Pero esto equivale a decir que existe un divorcio entre la ética y la vida económica⁷. Ahora bien, la mera existencia económica es la economía de la simetría, la cual a través de la historia y en sus diversas formas ha conducido a la pobreza y a la desigualdad. Nuestra hipótesis

⁷ Cf. Bauman, Zygmunt. *Ética posmoderna*, 10-12.

es que, frente a ella, Levinas postula una economía de la asimetría, que sería la justicia económica o economía an-árquica cuyo objetivo es la erradicación de la pobreza. Como se verá, esto significa que la economía debe estar iluminada por una dimensión ética primera, an-árquica, de responsabilidad económica, en la cual la singularidad del otro no queda perdida en el cálculo económico de la simetría. Se trata, entonces, de reconstruir la economía simétrica desde el mandato «No Matarás», esto es, desde la «no-indiferencia» con respecto al Rostro del otro, lucha infinita por la erradicación de la pobreza. Pero ¿cuál es el origen de la pobreza? Siguiendo a Levinas podríamos responder: el egoísmo. Y ¿qué es el egoísmo? El egoísmo⁸ es una actitud del que concede importancia privilegiada a sí mismo, a sus necesidades, sentimientos, juicios y deseos, y poco o nada se interesa por los demás. Algunos pensadores, Kant por ejemplo, lo han concebido como una actitud natural; y otros, Adam Smith por ejemplo, como una de las emociones fundamentales del hombre. El egoísmo, al centrarse en el Mismo, es un acontecimiento de la totalidad. Levinas señala:

El egoísmo es un acontecimiento ontológico, un desgarramiento efectivo y no una ilusión que se desliza por la superficie del ser y que se podría despreciar como una sombra. El desgarramiento de una totalidad solo puede producirse por el estremecimiento del egoísmo, ni ilusorio, ni subordinado en algo a la totalidad que desgarrar⁹.

El egoísmo es un acontecimiento de la totalidad. Esto significa que individualiza a cada uno en lo más profundo de sí, de tal manera que la sociedad se convierte en una agrupación de individuos egoístas, cada uno de los cuales busca y piensa solo en su vida y en su gozo. El egoísmo es una forma de *ser-con* y no de *ser-para*. El cuestionamiento de la totalidad, y con ello de la justicia simétrica, solo puede empezar por el cuestionamiento

⁸ Cf. Abbagnano, Nicola. *Diccionario de filosofía*, 372-373.

⁹ Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, 192.

del egoísmo. Una forma de plantear el problema consiste en preguntar si el ser humano es egoísta por naturaleza o por cultura. Los que plantean el egoísmo por cultura argumentan que en el ser humano existe la tendencia tanto al egoísmo como a la simpatía y al altruismo; argumentan que los biólogos han resaltado la predisposición positiva de las células para la hibridación y los etólogos han señalado que en la naturaleza animal son más abundantes los casos de cooperación que los de destrucción. Si así fuese, una cultura y una educación en el egoísmo crearía seres egoístas, y una educación en la simpatía y el altruismo crearía asociaciones solidarias y cooperativas, con lo cual erradicarían el egoísmo. Como se ha señalado, el problema de este planteamiento es que la simpatía solo aprueba o desaprueba una acción y no la motiva; mientras que el egoísmo sí motiva a la acción e incluso genera una sociedad armoniosa debido a que los diversos egoísmos se contrapesan, se equilibran debido a una mano invisible. Por su parte, los que defienden que el egoísmo es una tendencia natural sostienen, con Hobbes, que el hombre es por naturaleza egoísta y antisocial, un lobo para el hombre; afirman que la cooperación y solidaridad de los seres humanos es esencialmente egoísta, ya que se realiza como condición necesaria de la sobrevivencia del grupo, es decir, es la tendencia egoísta por sobrevivir lo que los impulsa a cooperar. El gran problema que se presenta con este planteamiento es que no habría forma de luchar contra el egoísmo por ser esencial en la naturaleza humana y ni la educación solidaria podría contrarrestarla porque sería ir contra la naturaleza.

Esta idea del ser humano que ubica al egoísmo como móvil de la actividad humana es la que está en la base de la economía capitalista y la economía liberal. En 1776, el economista escocés Adam Smith publicó *Investigaciones sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*, que fue el primer gran trabajo de la economía clásica y liberal. Buscó mostrar que la acción libre y egoísta del hombre sería suficiente para acrecentar la riqueza de las naciones, si los gobiernos no intervinieran con medidas de control y los dejaran actuar libremente. Sostuvo además que en la naturaleza humana existía un egoísmo intrínseco que hacía que

el capitalismo fuera el mejor sistema para garantizar, de la forma más ordenada y eficiente, la libertad en la economía y en todos los ámbitos de la vida. Smith señala que existe un orden económico natural que se legisla a sí mismo; en este sentido, las instituciones humanas han alterado a menudo tal orden. Por ello, es necesario abolir los sistemas de preferencia o restricción, reducir lo más posible la intervención del Estado, de tal modo que la única regla sea la libertad de los sujetos económicos. Solo en virtud de tal libertad se deja obrar a esa fuerza natural inherente a la naturaleza humana: la tendencia egoísta. Los hombres obran en todas las circunstancias de manera egoísta, conforme a su verdadero interés y, al hacerlo, no solo realizan su beneficio privado sino también el beneficio social. Mientras que en el orden de la naturaleza hay una estructura providencial y armónica, en la que hay coincidencia entre el interés general y el interés individual, en el orden natural de la economía lo que regula es el egoísmo y los intereses individuales como base de una sociedad armoniosa. Con esto se establece el principio básico del liberalismo económico: la negación de la intervención del Estado en la economía y el reconocimiento de la competencia como fuerza reguladora del mercado. Según lo anterior, existe una *mano invisible* que regula las conformaciones sociales y económicas y compensa por sí sola los excesos del mercado. A pesar de que la expresión *mano invisible* casi no aparece en la obra de Smith, el concepto general se sostiene en ella y resulta problemático: la *mano invisible* es incapaz de garantizar la distribución equitativa de la prosperidad económica, pues no garantiza que todos tengan, por ejemplo, suficientes alimentos, ropa digna, salud adecuada y acceso a la educación. La *mano invisible*, por tanto, regula una sociedad de individuos igualmente egoístas, es el fundamento mismo de la economía simétrica y genera desigualdad y pobreza. Siguiendo nuestra hipótesis, la *mano invisible* regula la economía simétrica basada en el egoísmo e interés de la existencia económica y genera pobreza. Frente a esto, Levinas postula la justicia económica, que es una economía guiada por el mandato «No Matarás» y cuyo objetivo es la erradicación de la pobreza. La *mano invisible*

significa la separación entre la ética y la economía, mientras que Levinas postula la justicia económica, que abre el espacio an-árquico allí donde la ética y la economía se unen. Pero ¿en qué consiste esta separación? Max Weber ha señalado que lo que marca el nacimiento del capitalismo es la separación de la actividad económica con respecto a la vida doméstica. Con esta separación, el mundo económico se aventuró en una tierra libre de problemas morales y restricciones legales. Esta extraterritorialidad de la vida económica condujo en su momento al avance de la capacidad y el crecimiento de la riqueza, pero sabemos también que desde el siglo XIX produjo miseria, pobreza y deterioro del nivel de vida de grandes poblaciones¹⁰. Economía sin ética, economía del mercado: es la suspensión de la ética, pero no su desaparición. Según Bauman, la globalización sería la segunda separación del mundo económico con respecto a la vida doméstica, solo que esta vez el hogar abandonado es el Estado nacional, con su poder económico, militar, cultural y su soberanía política. Nuevamente la vida económica es un espacio que se independiza de lo doméstico, en este caso, del Estado nacional y de la vida moral, y se entrega a sus propias leyes¹¹. Esta economía persigue sus propios fines y desconoce o pasa por alto el resto de los fines, a los que considera económicamente irrelevantes. Una vez más y, en mayor escala, se trata de una economía sin ética. Los efectos sociales de este fenómeno son semejantes a los de la primera separación: pobreza global, miseria humana, desigualdad y grandes poblaciones humanas con niveles de vida infrahumana. Con esta separación entre ética y vida económica se hace claro que el fin de la economía simétrica es la creación de riqueza, sin importar que con ello crezca desmesuradamente la pobreza, y esta situación sea inmoral, porque nos ha conducido a un mundo en el que puede existir un gran progreso económico y tecnológico y, al mismo tiempo, pobreza extrema

¹⁰ Cf. Bauman, Zygmunt. *Ética posmoderna*, 11-12.

¹¹ Cf. Bauman, Zygmunt. «El desafío ético de la globalización». *El País*, 20 de julio de 2001.

a escala mundial. Pero ¿podríamos pensar en una economía distinta de la existencia económica y de la economía simétrica global? Con Levinas, pensamos en un enfoque en el que la ética sea la base de la economía y de todas las relaciones humanas. Sería la justicia económica, en la que la relación entre ética y economía no parte del interés egoísta sino del des-interesamiento, la no-indiferencia y la responsabilidad. Este fundamento ético es una relación distinta con el Otro:

Que lo otro (*autre*) en tanto que otro no sea una forma inteligible unida a otras formas en un proceso de «develamiento» intencional, sino un rostro, la desnudez proletaria, el desvelamiento; que lo otro sea el otro (*autrui*); que la salida de sí mismo sea la aproximación al prójimo; que la trascendencia sea proximidad, que la proximidad sea responsabilidad para con el otro, sustitución del otro, expiación por el otro, condición —o incondición— de rehén; que la responsabilidad como respuesta sea el Decir previo; que la trascendencia sea la comunicación que implica, más allá de un simple intercambio de signos el «don», la «casa abierta»; todos ellos son términos éticos a través de los que significa la trascendencia como humanidad o el éxtasis como des-interesamiento¹².

Se trata de una relación con el Otro, un *ék-stasis*, un estar fuera de sí referido al Otro, en el que lo primero es luchar contra el egoísmo y el interés de sí mismo. Esta sería la primera y fundamental forma de lucha contra la pobreza. El rostro, la trascendencia como proximidad, la responsabilidad infinita, la sustitución del otro, la condición de rehén, la hospitalidad de la morada constituyen formas de introducir la ética en la economía y moralizarla. En la actualidad, algunos pensadores han desarrollado ideas similares para recuperar la relación perdida entre ética y economía, y en este sentido han desarrollado la intuición central de Levinas con respecto a la justicia económica. Nos referimos a Bernardo Kliksberg, Amartya Sen y Thomas Pogge.

¹² Levinas, Emmanuel. *De Dios que viene a la idea*, 32.

Bernardo Kliksberg propone la ética en la economía y señala que la falta de ética en el sistema económico mundial ha sido el detonante de la crisis actual (2008), que ha dejado como resultado millones de desempleados y el incremento de la pobreza en todo el mundo. De allí la importancia, según él, de insertar la ética en la economía, tal como lo plantea en varios de sus libros. Así, en *El judaísmo y su lucha por la justicia social*, nos dice:

Desde sus orígenes, el judaísmo nació con una profunda preocupación acerca de los problemas básicos del ser humano. En el centro de la agenda se hallaron, desde la Antigüedad, los rostros concretos de seres humanos en dificultades: la viuda, los huérfanos, el extranjero, los pobres, los oprimidos¹³.

Basándose en la Biblia, Kliksberg explica la posición del judaísmo ante la pobreza. Nos concentraremos en las principales ideas que tienen un marcado enfoque de justicia económica. El autor señala que para el judaísmo la pobreza no es inevitable¹⁴. Frente a las concepciones que señalan que la pobreza ha existido y existirá, muestra que ella, más bien, depende de la voluntad humana y de la forma como se organizan y actúan las sociedades. Erradicarla es un mandato divino y la insensibilidad, desinterés e indiferencia ante ella es una gran falta que, en definitiva, debilita las bases de la sociedad. La lucha por la erradicación de la pobreza es hacer *Tzedaka* (justicia), que, como hemos visto, no equivale a la caridad, sino que consiste en evitar que existan pobres entre nosotros¹⁵. Y esto no se logra repartiendo dinero o subsidios, sino creando trabajo, educando, dando créditos y cumpliendo los derechos laborales. Por otro lado, un valor central en el judaísmo es la protección de la dignidad del otro (huérfano, viuda, extranjero, pobre):

¹³ Kliksberg, Bernardo. *El judaísmo y su lucha por la justicia social*, 10.

¹⁴ Cf. Kliksberg, Bernardo. *El judaísmo y su lucha por la justicia social*, 29-31.

¹⁵ Cf. Kliksberg, Bernardo. *El judaísmo y su lucha por la justicia social*, 29.

Asimismo, el cuidado de la dignidad del que es ayudado es fundamental en el judaísmo. Los pobres no son inferiores a los otros seres humanos por ser pobres. No deben ser desvalorizados ni humillados de ninguna forma. El anonimato pregonado por Maimónides se ha transformado a través del tiempo en un aspecto básico de las políticas comunitarias y debería constituir un rasgo central del comportamiento individual en las acciones de ayuda¹⁶.

Por otro lado, la pobreza será evitable solo si los seres humanos llevan la responsabilidad por el otro a la acción, reivindicando la ética en la economía, creando instituciones económicas y sociales que luchan vigorosamente y constantemente contra las discriminaciones y las desigualdades¹⁷. En su más reciente libro *Primero la gente: una mirada desde la ética del desarrollo a los principales problemas del mundo globalizado* (2007), escrito en colaboración con Amartya Sen, retoma ideas del libro anterior y enfatiza la idea de que es imprescindible revincular activamente la ética con la economía y la salud. Según Kliksberg, la Biblia se ocupa activamente de los grandes problemas económicos, y ante ellos el autor plantea: 1) la idea de la responsabilidad del uno por el otro, es decir, la solidaridad es un mandato (no-indiferencia) que se debe asumir cotidianamente; 2) la pobreza debe ser erradicada, no es inevitable, pues el mandato divino es que el ser humano pueda realizarse plenamente; 3) la dignidad humana debe ser preservada por todos los medios y eso significa que el pobre no debe ser desvalorizado por el hecho de serlo; 4) se deben evitar las grandes desigualdades, las cuales no están en el designio divino sino que han sido creadas por el hombre; 5) la sociedad debe organizarse para combatir la pobreza y abrir oportunidades, esto significa, invertir en educación y salud para crear equidad y dar así la posibilidad de desarrollar las capacidades productivas de todos; 6) el voluntariado, conducta individual de ayuda solidaria y constante, es una

¹⁶ Kliksberg, Bernardo. *El judaísmo y su lucha por la justicia social*, 65.

¹⁷ Cf. Kliksberg, Bernardo. *El judaísmo y su lucha por la justicia social*, 71-76.

obligación ética¹⁸. Sobre la base bíblica, Kliksberg piensa que se requiere una ética de la urgencia, una ética del para-el-otro que vuelva a vincular la ética con la economía, y de esta manera tendremos una economía con Rostro. Esto significa, en términos de Levinas, que: «[...] el mundo económico no abarca solo nuestra vida llamada material, sino todas las formas de nuestra existencia donde la exigencia de salvación se había convertido en mercancía»¹⁹. Salvar al mundo de la mercancía es vincular la ética con la economía, instaurar una justicia económica en la simetría, abriendo un espacio an-árquico que permita la erradicación de la pobreza.

Por su parte, Amartya Sen, premio Nobel de Economía 1998, ha insertado la dimensión ética en la discusión de problemas económicos. Le ha dado un nuevo enfoque a diferentes áreas claves de la economía, como la teoría de la elección social, la medición de la pobreza, el estudio sobre la desigualdad, las causas del hambre, entre otros. Se podría resumir su planteamiento en tres enfoques básicos: la crítica a la economía del bienestar; la economía de las capacidades; y la aplicación de la teoría de las capacidades. Sen critica la economía clásica, que es una economía del bienestar, por ser una economía individualista, en la que lo más importante es poseer bienes, acumular riqueza, buscar utilidades, consumir. Es una economía basada en el egoísmo, alejada de valores éticos y desvinculada de la responsabilidad por las generaciones futuras. En segundo lugar, Sen plantea una economía de las capacidades, las cuales comprenden todo lo que una persona es capaz de hacer o de ser. Más importante que el valor instrumental o el beneficio personal que nos brindan los bienes es lo que posee un valor intrínseco para la vida. El bienestar no consiste en poseer bienes sino en desarrollar capacidades, y se incrementará cuando las personas sean capaces de leer, comer, estar sanos, votar. Así, saber leer

¹⁸ Cf. Sen, Amartya y Bernardo Kliksberg. *Primero la gente: una mirada desde la ética del desarrollo a los principales problemas del mundo globalizado*. Barcelona: Deusto, 2007, 306-310.

¹⁹ Levinas, Emmanuel. *De la existencia al existente*. Trad. Patricio Peñalver. Madrid: Arena Libros, 2000, 123.

y escribir no solo son importantes por su utilidad, sino por la calidad de persona que uno puede llegar a ser cuando sabe hacerlo; y poder votar no incrementa el beneficio personal de la persona, sino su valoración como participante de un sistema político determinado. Por ello, el mayor grado de libertad y de capacidad de elección tienen un efecto directo sobre el bienestar y lo incrementan²⁰. En tercer lugar, tenemos la aplicación de la teoría de las capacidades. Sen señala que el bienestar humano consiste en desarrollar las capacidades y, por tanto, hay desarrollo cuando las personas son capaces de hacer más cosas y no de comprar más bienes. La teoría de las capacidades ha tenido muchas aplicaciones, de las cuales señalamos tres: con respecto a la medición de la pobreza, señala que el incremento de los ingresos no significa un incremento del bienestar²¹. Con respecto a las causas del hambre en el mundo, señala que el hambre no se produce por la falta de producción de alimentos, sino por los injustos mecanismos de distribución. Y con referencia a las cuestiones de género, mostró que en el interior de los hogares, los varones y las mujeres no tienen el mismo acceso a los cuidados de nutrición y de salud, con lo cual se producen inequidades al plantear políticas para el desarrollo. Es importante señalar que Sen postula que sin desarrollo social no puede haber un desarrollo económico sostenible. El desarrollo social supone el desarrollo de las capacidades humanas de alimentación, salud y educación en una democracia más que en regímenes autoritarios²². Por su parte, la sostenibilidad de una economía no puede darse sin valores éticos, como son la responsabilidad, la lealtad, la solidaridad, etcétera. Por tanto, lo que propone Sen es desarrollar una economía de las capacidades, en la que lo más importante es la capacidad de hacer (no de tener) que nos conduce

²⁰ Cf. Sen, Amartya y Bernardo Kliksberg. *Primero la gente: una mirada desde la ética del desarrollo a los principales problemas del mundo globalizado*, 60.

²¹ Cf. Webb, Richard. *¿Hormigas o tigres? Reflexiones sobre valores*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad de San Martín de Porres, 2008, 99.

²² Cf. Sen, Amartya y Bernardo Kliksberg. *Primero la gente: una mirada desde la ética del desarrollo a los principales problemas del mundo globalizado*, 49-51.

a un desarrollo económico sostenido, dentro de la democracia y amparado por valores éticos. Pensamos que este espacio ético propuesto por Sen es una forma de realizar el espacio an-árquico formulado por Levinas. La economía de las capacidades se preocupa y se responsabiliza por la situación desvalida del otro y por la forma de salir de ella con dignidad. Levinas señala: «La relación del yo con una totalidad es, por tanto, esencialmente económica. La “moral terrestre” desconfía justificadamente de toda relación entre seres que no haya sido antes relación económica»²³. Si asumimos que la relación del yo con la totalidad es económica, de lo que se trataría es de moralizar esa relación. Y esta moralización sería el espacio an-árquico en su dimensión económica.

Por su parte, Thomas Pogge en su libro *La pobreza en el mundo y los derechos humanos* pregunta:

1.-¿Cómo es posible que persista la pobreza extrema de la mitad de la humanidad a pesar del enorme progreso económico y tecnológico, y a pesar de las normas y de los valores ilustrados de nuestra civilización occidental enormemente dominante?

2.-¿Por qué nosotros, ciudadanos de los prósperos estados occidentales, no hallamos moralmente preocupante, como mínimo, que un mundo enormemente dominado por nosotros y por nuestros valores proporcione unas posiciones de partida y unas oportunidades tan deficientes y tan inferiores a tantas personas?²⁴

Señala que la extrema pobreza persiste en el mundo porque no asumimos que su erradicación sea un deber moral, y esto se debe a que nuestras concepciones de justicia y ética están sustentadas en nuestros intereses y en una situación alejada de la pobreza. Además, piensa que las personas de Occidente tienen por lo menos cuatro razones para

²³ Levinas, Emmanuel. *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, 43.

²⁴ Pogge, Thomas. *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*. Trad. Ernest Weikert García. Barcelona: Paidós, 2005, 15.

ignorar la pobreza mundial. La primera es que «prevenir las muertes causadas por la pobreza es contraproducente porque conduciría a la superpoblación, y por consiguiente, provocaría en el futuro más muertes relacionadas con pobreza»²⁵. La segunda razón señala que la pobreza mundial es un problema tan grande, imposible de erradicarse en pocos años, y por ello los países ricos no la quieren asumir. Una tercera razón es que históricamente se ha mostrado que toda ayuda al desarrollo para erradicar la pobreza ha terminado en el fracaso. Y la cuarta razón es que la pobreza mundial está desapareciendo, tal como lo muestran organismos mundiales como el Banco Mundial, la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO) y otros. Pogge señala que son razones superficiales que impiden que las personas de los países ricos reflexionen y se responsabilicen de la pobreza mundial. Señala que son razones endebles porque se basan en el prejuicio de que no hay nada moralmente incorrecto en nuestras prácticas, nuestras políticas y en las instituciones económicas globales que hemos forjado²⁶ y, por tanto, no hay responsabilidad frente a la pobreza. Surgen las siguientes preguntas: ¿es la pobreza un problema de justicia? Si lo es, ¿es un problema nacional o un problema de justicia económica global?, ¿quiénes son los responsables? Existen dos enfoques al respecto. Uno es el liberalismo nacionalista, que señala que el sistema global económico y político es justo, y que la pobreza no es un factor del mercado, sino que tiene causas culturales, sociales e históricas a escala nacional. Así, la pobreza depende de factores locales, de economías insostenibles y de problemas de corrupción. Incluso, dentro de este enfoque, hasta se podría pensar que la pobreza es responsabilidad de los pobres. Además, el liberalismo nacionalista postula que la justicia internacional debe velar solo por el orden jurídico de los Estados, no por la distribución justa de los recursos económicos ni por las oportunidades sociales. El otro enfoque postula una justicia económica global, señala

²⁵ Pogge, Thomas. *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, 20.

²⁶ Cf. Pogge, Thomas. *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, 20-25.

que las desigualdades que hay en el mundo y la pobreza son producidas por las instituciones económicas y políticas injustas, y que los factores internos aducidos por los liberalistas nacionales son importantes, pero esto no debe ocultar el hecho de que hay una relación entre el beneficio que obtienen los países ricos en alianzas con las élites de los países pobres, con la consecuente exclusión de los pobres de los beneficios económicos y sociales²⁷. Así, por ejemplo, Pogge denuncia que en la base del liberalismo nacionalista hay dos prejuicios morales vinculados entre sí: el primero, que la pobreza no requiere de atención moral; y, el segundo, que no hay nada malo en la conducta ante la pobreza. La consecuencia es que los ciudadanos con recursos desconocen su responsabilidad frente a la pobreza mundial²⁸. Pogge piensa que existe una relación causal entre la pobreza, por un lado, y el beneficio de los países más ricos y los poderosos de cada país, por el otro. Esto sucede porque los países ricos obligan a los pobres a pertenecer a un orden económico mundial que produce pobreza, con lo cual los excluyen de los beneficios de las materias primas y con ello se mantiene una desigualdad radical. Esto se ve claramente en las relaciones entre los países poderosos (con sus economías transnacionales y bancos) y los países subdesarrollados, en las que los países ricos tienen dos prácticas: el privilegio internacional de las reservas y el de préstamos²⁹. Pogge propone extender la justicia económica intranacional en un nivel internacional o global, lo cual supone abolir la separación tradicional entre los Estados para extender la justicia económica y moral en un nivel global. Y esto significa, a su vez, que no solo se deben internacionalizar los derechos de la libertad individual sino también los derechos económicos y sociales, entre ellos, la justicia distributiva. Ahora bien, esto no justificaría la existencia de un estado mundial centralizado, cuyo riesgo sería la opresión,

²⁷ Cf. Cortés Rodas, Francisco. «Justicia global, derechos humanos y responsabilidad». *Debates* 42 (2005): 19-29.

²⁸ Cf. Pogge, Thomas. *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, 123-135.

²⁹ Cf. Pogge, Thomas. *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, 148-154.

sino una autoridad política que abarque diversos niveles y que garantice institucionalmente la justicia económica global³⁰. Pogge señala que la situación se podría revertir con un impulso de reforma que provenga de la responsabilidad de los ciudadanos, pero esta supondría que algunos reconozcan que la existencia de la pobreza en el mundo es un imperativo moral que nos lleva a erradicarla:

Que seamos por naturaleza tan miopes y conformistas como para reconciliarnos fácilmente con el hambre de fuera que sea conveniente para quienes podemos «reconocernos a nosotros mismos» y llevar vidas valiosas y logradas sin reflexionar demasiado sobre los orígenes de nuestra riqueza. Pero es algo muy inconveniente para los pobres globales, cuya mayor esperanza tal vez radique en nuestra reflexión moral³¹.

En la línea del pensamiento de Levinas, el mérito de Pogge consiste en haberle dado a la pobreza una dimensión moral. Con esto apela a la responsabilidad y a la no-indiferencia frente a la pobreza, aunque, como hemos visto, en Levinas se trata de una experiencia originaria, anterior a la toma de conciencia, que apela a la responsabilidad irremplazable de cada uno por todo y por todos.

Hasta aquí hemos visto que el espacio an-árquico postulado por Levinas tiene un primer plano, la justicia económica, que busca relacionar la ética con la economía, moralizar la economía y tiene como objetivo la erradicación de la pobreza. La justicia económica es la justicia an-árquica del «No Matarás». Para aclarar este enfoque se ha estudiado a tres pensadores contemporáneos, quienes en diversas formas estarían desarrollando intuiciones afines a las de Levinas: Kliksberg postula una ética de la urgencia; Sen, una ética de las capacidades; y Pogge, la responsabilidad frente a la pobreza en el mundo. Los tres pensadores, en diversas claves, con propuestas y ejemplos contemporáneos, hablan de lo que con Levinas

³⁰ Cf. Pogge, Thomas. *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, 232-233.

³¹ Pogge, Thomas. *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, 43.

hemos llamado el espacio an-árquico en el plano económico, en el que la justicia económica es el «No Matarás», la no-indiferencia ante el rostro invisible del Otro, la pobreza que nos obliga a *dar* y en la cual no debemos descuidar el *oikos* (‘morada’) del mundo. Pero este espacio an-árquico tiene otros dos planos, relacionados e interdependientes con la justicia económica: la justicia social y la justicia política.

2. JUSTICIA SOCIAL

De acuerdo con nuestra hipótesis, la justicia social es el espacio an-árquico en su dimensión social. Siguiendo a Levinas, desarrollamos este enfoque en tres momentos: en el primero, la relación social original asimétrica en la morada, que es lo femenino y la maternidad; luego, la relación fuera de la morada, relación simétrica que existe en la amistad, el amor y en la concepción moderna del individuo; y, finalmente, la asimetría en la simetría, la fraternidad como el espacio anárquico originario y con ello la justicia social.

2.1. Asimetría: morada y maternidad

Para poder explicar la importancia de la morada como espacio social originario, es necesario distinguirla del *oikos*, la casa. *Oikos* en griego significa: ‘casa’, ‘vivienda’, ‘habitación’, ‘residencia’, ‘bienes’, ‘fortunas’, ‘familia’, ‘linaje’, ‘servidumbre’, ‘criados’. Aristóteles señala que toda ciudad está compuesta de casas. La casa se compone de libres y esclavos, y las tres relaciones que se dan en ella son: entre el amo y el esclavo (relación heril); entre el marido y la esposa (relación matrimonial); y entre el padre y los hijos (relación procreadora)³². El esclavo es una cosa y la relación entre el amo y el esclavo es útil no solo para el amo sino también para el esclavo. La distinción entre el amo y el esclavo es una distinción

³² Cf. Aristóteles. *Política*, I, 3. Traducción, prólogo y notas de Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez. Madrid: Alianza, 1995.

de naturaleza, entre un ser humano y una posesión animada. En cambio, la relación entre varón y mujer es una relación aristocrática, entre seres libres, en la que el varón es superior a la mujer. En efecto, el varón es por naturaleza más apto para dirigir que la mujer, tal como es el más viejo y maduro con respecto al más joven e inmaduro. Y la relación entre el padre y los hijos también es una relación entre seres libres, solo que es una relación monárquica, de la excelencia de la unidad sobre la multiplicidad³³. La casa (*oikos*) es el reino de la esfera doméstica, donde los hombres conviven llevados por sus necesidades. La fuerza que los une es la propia vida, la cual necesita de la compañía de los demás para mantenerse tanto individualmente como en el nivel de la supervivencia de la especie. La tarea del varón era el mantenimiento individual y la de la mujer era la supervivencia de la especie: ambas funciones eran naturales y estaban sometidas a las exigencias de la vida³⁴. Los griegos consideraban que la libertad pertenecía a la esfera política y, por tanto, la necesidad que regía la vida doméstica, es decir, la organización de la casa, era un fenómeno prepolítico. En el *oikos* se justificaban la fuerza y la violencia como medios para dominar la necesidad: el hombre domina a parientes y esclavos mediante la fuerza prepolítica. Por ello, la diferencia entre la polis y el *oikos* era que en la primera había iguales, mientras que en la segunda había la más estricta desigualdad. En el *oikos* la libertad no existía. Para ser libre, se debía abandonar la vida doméstica y acceder a la esfera política en la que todos eran iguales y vivían entre pares³⁵. En el *oikos* existía una marcada asimetría y en la esfera política existía simetría. Frente al *oikos* griego, tenemos el enfoque de Levinas sobre la morada. La morada implica dos rasgos: por un lado, la idea de habitación y, por otro lado, la idea de lo femenino, que es la base de todas las relaciones

³³ Cf. Aristóteles. *Política*, I, 12.

³⁴ Cf. Arendt, Hannah. *La condición humana*. Trad. Ramón Gil. Barcelona: Paidós, 1996, 43.

³⁵ Cf. Arendt, Hannah. *La condición humana*, 43-45.

que se establecen en su interior. Con respecto al primer rasgo³⁶, a diferencia de Heidegger, para quien la habitación es un útil que pertenece a las cosas necesarias para la vida, Levinas piensa que la habitación, la casa y la morada son condiciones previas a toda actividad humana. En este sentido, la morada sobrepasa su carácter de utensilio y constituye, más bien, el horizonte primero o el primer lugar desde donde se hacen posibles los utensilios y los instrumentos. Por ello nos dice: «[...] la morada no se sitúa en el mundo objetivo, sino que el mundo objetivo se sitúa con relación a mi morada»³⁷. La morada es el lugar del recogimiento desde donde la naturaleza aparece como un mundo, es también el lugar de la seguridad, pero no se reduce a ser una fortaleza de defensa debido a que es el espacio primordial de la intimidad y la familiaridad. Ahora bien, si la morada es el lugar del recogimiento, es porque, ante todo, es el lugar de la separación³⁸. El ser separado vive en una morada y sale de ella para apropiarse de las cosas y habitar el mundo. La morada es la concreción primera del ser separado. Por ello, la separación explica el recogimiento, el recogimiento se concreta en una morada, y la morada se convierte en edificación, que es un refugio empírico. No edificamos una morada para recogerlos y habitar, sino, al contrario, es el recogimiento y la separación que necesitan de una edificación³⁹. Pero esta separación no se reduce al aislamiento absoluto en la morada, en el que la autonomía del yo es solo gozo, egoísmo y sensibilidad. En la misma interioridad separada se produce una heteronomía que incita al yo a ir más allá de sí y le da la ocasión de vincularse con la exterioridad: «La interioridad debe, al mismo tiempo, estar abierta y cerrada. De este modo se describe la posibilidad de despegar de la condición animal»⁴⁰.

³⁶ Cf. el capítulo I de este libro.

³⁷ Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, 170.

³⁸ Cf. Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, 167.

³⁹ Cf. Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, 171.

⁴⁰ Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, 167.

La morada es donde nos arraigamos en lo humano, es el comienzo por la preocupación y responsabilidad por el Otro, en la que se produce un desborde del *para-sí* y el comienzo del *para-el-otro*. Con esto llegamos al segundo rasgo de la morada: lo femenino. En la morada misma se produce una extraterritorialidad, una heteronomía que le viene al ser separado a partir del Otro: es la dulzura del rostro femenino. El fenómeno original de la dulzura le permite al ser separado recogerse en su morada y habitar. Así en la morada misma, lugar de la separación y del recogimiento, acontece la primera revelación del Otro. Levinas busca hallar las huellas de esta relación original con el otro, en la que este no es solo un *alter ego* sino una absoluta otredad. Esta alteridad absoluta es lo femenino⁴¹. La relación con lo femenino no es una relación entre dos términos, como si fuera una contrariedad o una contradicción lógica, ni una relación entre dos géneros, como si fuera una interacción biológica. Tampoco se trata de una diferencia sexual que busca fusionarse por medio del amor. La relación con lo femenino es «una relación con aquello que se nos oculta para siempre»⁴². Lo femenino es lo esencialmente otro que, en cuanto se nos oculta, es un misterio. Levinas aclara que este misterio no remite a la imagen romántica de lo femenino, sino al misterio y al pudor femenino:

[...] lo femenino no es únicamente lo incognoscible, sino cierto modo de ser que consiste en hurtarse a la luz [...] La forma de existir de lo femenino consiste en ocultarse, y el hecho mismo de esta ocultación es precisamente el pudor⁴³.

En este sentido, lo femenino se opone a la conciencia. La conciencia es una trascendencia hacia la luz que busca claridad y transparencia; mientras que lo femenino consiste en retirarse a otro lugar, se realiza como ocultamiento en el pudor⁴⁴. Pero ¿qué significa este pudor?, ¿cómo

⁴¹ Cf. Levinas, Emmanuel. *El tiempo y el otro*, 128.

⁴² Levinas, Emmanuel. *El tiempo y el otro*, 129.

⁴³ Levinas, Emmanuel. *El tiempo y el otro*, 130.

⁴⁴ Cf. Levinas, Emmanuel. *El tiempo y el otro*, 131.

está presente en la morada? El pudor de lo femenino está presente en la morada pero no se manifiesta a la luz: es el recogimiento silencioso que hace posible el recibimiento, la apertura de la morada y la hospitalidad; es el recato presente en la responsabilidad infinita del dar; es el silencio con el que se sobrelleva el sufrimiento del otro. La relación con lo femenino no es una relación de posesión, de conocimiento ni de poder, no es una lucha ni una fusión: es la relación con la dimensión misma de la alteridad, con un misterio que nos invade⁴⁵. Sin embargo, lo femenino no es una condición privativa de la mujer, sino que es inherente a lo humano; consiste en la interioridad, que es recogimiento, recibimiento del otro, dar. Todo esto nos conduce a la maternidad. Pero ¿por qué la maternidad? Porque la maternidad es la «gestación del otro en el mismo»⁴⁶. No se trata de la relación que parte de un sujeto y va hacia otro, porque esta siempre es una relación exterior que no llega a explicar satisfactoriamente cómo se vincula un sujeto con otro. Tampoco se trata de una relación intersubjetiva, en la que los sujetos están vinculados entre sí por una trama lingüística, cultural o de empatías. En la maternidad se trata de una relación en la que la interioridad misma está habitada desde su origen por la alteridad y en la que la corporeidad de carne y sangre no está separada del sujeto. La maternidad es el llevar por excelencia, es cargar la responsabilidad por el otro e, incluso, el llegar a responsabilizarse por la responsabilidad del otro⁴⁷. Aquí notamos una diferencia con la idea de maternidad presente en la mayéutica socrática. En el *Teeteto* de Platón dice Sócrates:

Mi arte de partear tiene las mismas características que el de ellas (las parteras), pero se diferencia en el hecho de que asiste a los hombres y no a las mujeres, y examina las almas de los que dan a luz, pero no sus cuerpos. Ahora bien, lo más grande que hay en mi arte es la capacidad que tiene de poner a prueba por todos los medios si lo que

⁴⁵ Cf. Levinas, Emmanuel. *El tiempo y el otro*, 132.

⁴⁶ Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 134.

⁴⁷ Cf. Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 134-135.

engendra el pensamiento del joven es algo imaginario y falso o fecundo y verdadero. Eso es así porque tengo, igualmente, en común con las parteras esta característica: que soy estéril en sabiduría. Muchos, en efecto, me reprochan que siempre pregunto a otros y yo mismo nunca doy ninguna respuesta acerca de nada por mi falta de sabiduría, y es, efectivamente, un justo reproche. La causa de ello es que el dios me obliga a asistir a otros pero a mí me impide engendrar⁴⁸.

La mayéutica socrática consiste en ayudar a dar a luz los conocimientos que se forman en el alma de los discípulos. Mientras la mayeutica o partera es exterior al proceso de gestación del alma parturienta, y por eso dice Sócrates que él es estéril, en Levinas la gestación no requiere de un agente exterior que guíe el alumbramiento, porque es un proceso an-árquico e infinito, es la condición misma de la interioridad vulnerada y comprometida desde siempre con el otro. Mientras que Sócrates señala que su arte mayéutico se dirige a varones y no a mujeres, Levinas indica que la maternidad es la condición de todo ser humano que al gestar al otro en sí mismo se convierte en sujeto. Además, la mayéutica atiende al alma preñada y no al cuerpo; mientras que para Levinas la maternidad al ser obsesión por el otro es ya corporeidad, y, por ello, la responsabilidad por el otro abarca la preocupación por sus necesidades materiales, corporales y espirituales. Y, finalmente, mientras que la mayéutica busca que el alma esclarezca y alumbre un conocimiento que tiene en sí misma, de modo que el alma se examine y dé cuenta de su propia vida, para Levinas no se trata de un examen ni un esclarecimiento, sino de una herida an-árquica, de un sufrimiento que sufre por el sufrimiento del otro: «La subjetividad de la sensibilidad en tanto que encarnación es un abandono sin retorno, maternidad, cuerpo sufriente para el otro, cuerpo como pasividad y renuncia, puro sufrir»⁴⁹. El uno-para-el-otro nace en la

⁴⁸ Platón. *Teeteto*, 150 b-c. En *Diálogos*. Tomo V: *Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Trad. A. Vallejo Campos. Madrid: Gredos, 1992.

⁴⁹ Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 139.

morada con la maternidad. Y la maternidad es vulnerabilidad, proximidad, responsabilidad, contacto, sensibilidad, dar. Ahora bien, la morada misma es atravesada desde un principio por la maternidad. Por ello se puede decir que las diversas formas de morada serían a su vez diversas formas de maternidad: la primera morada es el vientre materno, donde se gesta la vida; la segunda es la casa, morada edificada, el hogar donde la maternidad gesta la moralidad y la responsabilidad infinita por el otro; la tercera es la morada social, donde predomina la simetría de la amistad y la ciudadanía, y donde la maternidad consistiría en instaurar la asimetría en la simetría; y, la cuarta es la morada ecológica, donde la maternidad consistiría en instaurar una relación de cuidado infinito por el universo.

Hasta aquí, hemos desarrollado la relación social originaria de asimetría y moralidad en la morada. Pero, al salir de la morada y relacionarnos con el otro del otro, se establece una relación social de simetría. ¿En qué consiste esta relación?

2.2. Simetría: amistad, amor, individualismo

Para explicar la relación social de simetría, enfocaremos la amistad, el amor y el individualismo, y luego vincularemos la simetría con la justicia social y sus límites. El mejor enfoque de la amistad (*philia*) lo ha realizado Aristóteles en los libros VIII y IX de la *Ética a Nicómaco*. Señala que la amistad es una virtud o algo vinculado estrechamente con la virtud; es lo más necesario para la vida, ya que los bienes, la riqueza y el poder no son provechosos sin amigos. La amistad se distingue del amor en que este es una afección, mientras que la amistad es un hábito; además el amor está acompañado por excitación y deseo. La amistad también se diferencia de la benevolencia, ya que esta puede dirigirse a desconocidos. Por otro lado, el fundamento de la amistad, que puede ser el interés o la utilidad, el placer o el bien, da lugar a tres clases de amistad: por utilidad, por placer y por el bien. Las amistades por utilidad o por placer son precarias, pues concluyen cuando el placer o la utilidad desaparecen. En cambio, la amistad fundada

en el bien es más duradera porque se basa en la virtud y la excelencia, y produce el crecimiento moral⁵⁰. Es importante resaltar que en las tres clases de amistad hay reciprocidad y que no puede haber verdadera amistad sin reciprocidad. Por tanto, podríamos decir que estamos en el ámbito de la simetría, porque la amistad es una concordancia de actitudes y valores entre iguales en el contexto de una comunidad. Esta simetría se ve mucho más clara cuando Aristóteles señala que: «el amigo es otro yo»⁵¹.

Ahora bien, con el predominio del cristianismo, decae la importancia de la amistad entendida como una de las manifestaciones más altas de las relaciones humanas y aparece el concepto de amor al prójimo, sin los caracteres selectivos de excelencia que Aristóteles le había otorgado a la amistad. Para comprender el concepto de amor cristiano, estudiaremos primero el concepto de *eros* griego, tomando en cuenta *El Banquete* de Platón, y luego hablaremos del ágape cristiano tomando en cuenta algunos pasajes del Nuevo Testamento y de San Agustín. En *El Banquete*, Sócrates, luego de escuchar los cinco discursos anteriores sobre Eros, comienza el suyo haciéndoles comentarios. Señala que Eros es amor de algo, de algo que se desea porque hace falta⁵². El amor es el deseo de poseer algo que falta y cuando se lo obtiene se trata de mantenerlo para el futuro. Eros no es bello ni bueno, sino que busca las cosas bellas y buenas. Por ello, no es un dios ni un mortal, sino un *daimon*; es decir, un ser intermedio entre lo mortal y lo inmortal: comunica a los dioses las súplicas de los hombres y a los hombres las órdenes de los dioses. Eros llena el espacio entre dioses y hombres, de manera que todo queda unido consigo mismo⁵³. Luego, Sócrates cuenta a sus oyentes el mito del nacimiento de Eros, que escuchó de una mujer sabia, Diotima de Mantinea, quien lo instruyó en las cosas del amor. Cuando nació Afrodita,

⁵⁰ Cf. Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, VIII, 3-5.

⁵¹ Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, IX, 9, 1170b6.

⁵² Cf. Platón. *El Banquete*, 200e-201b. Trad. Fernando García Romero. Madrid: Alianza, 1997.

⁵³ Cf. Platón. *El Banquete*, 202a-203a.

se realizó un banquete en el que estaba Poros; después de la comida llegó a mendigar Penia, quien encontró a Poros dormido en el jardín por la embriaguez. Penia se acostó con él y concibió a Eros. Por eso, Eros tiene las características de su padre y su madre: por Penia, es pobre, duro, va descalzo, no tiene casa, está siempre expuesto a la intemperie; por Poros, busca lo bello y lo bueno, es valiente, audaz, ingenioso, rico en recursos, un mago y hechicero. Por ello, no es mortal ni inmortal, sino que en el mismo día a veces florece y vive, y a veces muere, pero recobra constantemente la vida gracias a la naturaleza de su padre⁵⁴. Tomando en cuenta lo anterior, Sócrates explica la naturaleza del amor. Eros es amor de lo bello y amante de la sabiduría, es un intermedio entre el sabio y el ignorante: es un *daimon*. Es deseo de poseer siempre el bien. Eros es amor de la generación y procreación de lo bello en lo bello. Es también amor de la inmortalidad: los que son fecundos según el cuerpo se dirigen a las mujeres para prolongarse mediante la procreación de hijos; los que son fecundos según el alma, buscan a los jóvenes para educarlos y procrear acciones virtuosas, obras, leyes, etcétera⁵⁵. Finalmente, Sócrates habla del ascenso erótico: empezando por los cuerpos bellos, se pasa al amor de las almas bellas, luego a las bellas normas de conducta y de aquí a la belleza de las ciencias, para llegar al conocimiento más alto, que es el de la belleza absoluta, la belleza en sí⁵⁶. La belleza en sí es pura, limpia, sin mezcla, no contaminada de carnes humanas, ni de colores, ni de formas mortales; no se compara con ninguna de las múltiples cosas bellas; es divina y es específicamente una⁵⁷. Sócrates es el ejemplo de Eros, del amante que emprende la búsqueda de la belleza en sí siguiendo el ascenso erótico. Se puede decir que en *El Banquete* de Platón, el amor se presenta como una relación asimétrica, que consiste en ir ascendiendo cada vez a grados

⁵⁴ Cf. Platón. *El Banquete*, 203b-204a.

⁵⁵ Cf. Platón. *El Banquete*, 205a-209e.

⁵⁶ Cf. Platón. *El Banquete*, 210a-e; 211c-d.

⁵⁷ Cf. Platón. *El Banquete*, 210e; 211b.

más altos de belleza hasta llegar a la belleza en sí. Pero se trata de una asimetría contemplativa, en la que se asciende a la fuente absoluta de belleza, claridad y perfección. Esta asimetría contemplativa de ascenso a la belleza en sí es la filosofía entendida como «amor a la sabiduría». Levinas se distingue de esta concepción, pues, para él, a través de la asimetría del Mandato, la filosofía, de «amor a la sabiduría», se convierte en «sabiduría del amor».

A diferencia del Eros griego, el cristianismo postuló el amor como *ágape*. *Ágape* significa ‘amor’, ‘cariño’, ‘caridad’; en plural se refería a las comidas fraternales de los primeros cristianos. En la Biblia no aparece la palabra *eros*. *Ágape* se refiere al amor de Dios y al amor que debemos tener a los demás. En 1 Juan 4:8-9 dice: «Quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es Amor». *Ágape* es la naturaleza misma de Dios, porque Dios es amor. Pero este amor no debe entenderse necesariamente como un sentimiento, sino como una forma de acción, como un amor a causa de lo que se hace. Por ello, el amor a Dios es también amor a los otros. En Marcos 12:28-31, Jesús ante la pregunta por el primero de todos los mandamientos responde: «El primero es: Escucha Israel: el Señor, nuestro Dios, es el único Señor, y amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas. El segundo es: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. No existe otro mandamiento mayor que estos». El amor cristiano es comprendido como una relación o un conjunto de relaciones que deben extenderse a todos los demás, entendidos como prójimos. Es un mandamiento, un mandato que debe extenderse tanto a los amigos como a los enemigos, tal como señala Jesús en Mateo 5:43-45. «Habéis oído que se dijo: Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo. Pues yo os digo: Amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persigan, para que seáis hijos de vuestro Padre celestial, que hace salir su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos». Por otro lado, el amor como *ágape* nos lleva a la obediencia y al compromiso: obediencia a Dios y compromiso moral de amor a los demás. En Juan 14:21, Jesús dice: «El que ha recibido

mis mandamientos y los guarda, ese es el que me ama». Finalmente, el amor es la condición misma de la vida cristiana, es el vínculo que une a los hombres en comunidad, sin el cual los demás dones como la profecía, la ciencia, la fe, nada significan. Esto es expresado en forma ejemplar en las palabras de Pablo en 1 Corintios 13:4-7: «La caridad [ágape] es paciente, es servicial; la caridad no es envidiosa, no es jactanciosa, no se engríe; es decorosa; no busca su interés; no se irrita; no toma en cuenta el mal; no se alegra de la injusticia; se alegra con la verdad. Todo lo excusa. Todo lo cree. Todo lo espera. Todo lo soporta».

Mientras que el Eros griego era carencia y posesión, fuerza adquisitiva y ascendente hacia la belleza en sí, el ágape cristiano no es un ascenso del hombre, sino principalmente un descenso de Dios hacia los hombres; es un don, algo espontáneo y gratuito. No es el hombre el que ama en primer lugar, sino que es sobre todo Dios el que ama y el hombre solo puede amar en la medida en que se ajusta e imita la conducta de Dios. El ágape cristiano carece de límites y es infinito, ya que Dios ama a los hombres hasta el punto de enviarles a su hijo para que se sacrifique en la cruz⁵⁸. Posteriormente, fue San Agustín quien dio al amor la categoría de concepto teológico: Dios padre es el ser, Dios hijo es la verdad y el Espíritu Santo es el amor. Con ello se introduce el amor en la misma esencia divina y, además de ser un concepto moral y religioso, adquiere una dimensión teológica. El amor de Dios y el amor al prójimo se unen hasta formar una unidad, y el hombre no puede amar a Dios si no ama a los demás hombres. Pero a Dios lo deberemos amar incomparablemente más que a nosotros, y al hermano como a nosotros mismos⁵⁹. Mientras que Sócrates y los filósofos griegos habían postulado que el hombre bueno es el que conoce y la virtud consiste en la ciencia, Agustín señala que el hombre bueno es aquel que ama, pero no cualquier cosa sino lo que debe amar.

⁵⁸ Cf. Reale, Giovanni y Dario Antiseri. *Historia del pensamiento filosófico y científico*, 343-344.

⁵⁹ Cf. San Agustín. *De Trinitate / Tratado sobre la Santísima Trinidad*, V, 6-12. En *Obras completas*. Edición bilingüe. Trad. Luis Arias. Madrid: La Editorial Católica, 1969.

Todo esto se resume en la famosa frase agustiniana: *pondus meum amor meus*, ‘mi peso reside en mi amor’. Es decir, el amor es el peso del corazón que le da al hombre su consistencia y determina su destino. Se trata del amor ordenado, que ama a Dios por sobre todas las cosas, a Dios por Él mismo y a todo lo demás de acuerdo con la Ley de Dios; y no del amor desordenado que coloca por encima de Dios algún bien creado y lo ama. Y solo para el que ama con el amor ordenado y lo interioriza en su corazón es válida otra famosa frase agustiniana: *ama, et fact quod vis*, ‘ama y haz lo que quieras’. Por lo anterior, podríamos decir que en el cristianismo se establece una relación asimétrica entre el hombre y Dios, pero es una asimetría más contemplativa que moral; y una relación simétrica entre el hombre y los otros. Frente a este enfoque, podríamos decir que Levinas estaría postulando que la asimetría con Dios es al mismo tiempo una asimetría con el otro, pues solo a través de la curvatura del rostro del otro se accede al Infinito. Además, no se trata de una asimetría ni especulativa, ni contemplativa, ni teológica, sino de una asimetría primariamente moral.

Hasta aquí hemos visto que las relaciones humanas de amistad (*philia*), eros (amor platónico) y el ágape (amor cristiano) no conducen a la idea de justicia social. Analicemos ahora la relación social entre seres humanos que se establece en la Modernidad. En la época moderna lo que tenemos son individuos y relaciones entre individuos. Ni en la Biblia, ni en los griegos, ni en la tradición medieval tenemos la noción de individuo. Por ejemplo, en la Biblia se habla del hombre, no del individuo, y se le señala tres características: es creado por Dios, es creado a imagen de Dios y su destino lo decide Dios. En cambio, el individuo es un acontecimiento, un concepto, una construcción sociocultural e histórica propia de la época moderna. Pero la época moderna no solo crea al individuo, sino que entre los individuos se establecen nuevas relaciones sociales, nuevos saberes, nuevas instituciones, una nueva moral, etcétera. Y en este sentido cambian las relaciones entre el individuo, el grupo y las instituciones. En la época moderna se produce un conflicto entre la autonomía subjetiva y

la autoridad del dogma. Se discute, por ejemplo, si el centro de la relación social es Dios o el individuo. Esta tensión se manifiesta en casos como los de Copérnico y Galileo, en los que las demostraciones científicas entran en conflicto con las tesis escolásticas y la teología cristiana. Se manifiesta también en Lutero, quien cuestiona la autoridad de la Santa Iglesia, su jerarquía y sus dogmas. En el ámbito de las artes se ve una ruptura: frente a la categoría de «anónimo» aparece la categoría de «autor»; el creador se emancipa de las cortes, del clero y de los mecenas, y se siente libre de elegir sus temas y su forma de trabajo. Es importante señalar también que la Revolución Francesa marcó un cambio decisivo en el campo político, institucional, económico, social, moral y humano, y terminó con los últimos vestigios de las prácticas y concepciones propias del feudalismo. En este contexto histórico, cultural, económico y espiritual es en el que tenemos que ubicar la aparición del individuo, con sus rasgos de libertad, egoísmo y autonomía. Con la Modernidad y la aparición del individuo cambian las relaciones económicas, políticas y sociales. Por ejemplo, en las relaciones sociales y jurídicas se pasó a un derecho consensuado —regido por acuerdos o pactos sociales—, y se estableció un principio de igualdad de todos ante la ley. Y es este vínculo social, entre individuos libres, autónomos y egoístas, el que pasaremos a estudiar para caracterizar el vínculo social que se da entre seres humanos en la época moderna. Nos guiaremos por los planteamientos de Hobbes, Locke y Rousseau con respecto a la distinción que establecen entre estado de naturaleza, contrato y estado social. Luego haremos un balance de lo anterior, lo relacionaremos con Levinas y pasaremos a estudiar su enfoque de justicia social basado en la fraternidad.

El estado de naturaleza es un hipotético estado en el que los hombres se encuentran antes de entrar a la sociedad. Hobbes piensa que, por naturaleza, los hombres se hallan en una condición de guerra de todos contra todos, debido al egoísmo (instinto de supervivencia y conservación que los lleva a apropiarse de todo) y a la ausencia de un poder común que los obligue a todos:

[...] es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos [...] En esta guerra de todos contra todos, se da una consecuencia: que nada puede ser injusto. Las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar. Donde no hay poder común, la ley no existe: donde no hay ley, no hay justicia⁶⁰.

Frente al estado natural de guerra de todos contra todos y la inseguridad que produce, el hombre busca superar la situación guiándose por la razón. Así surgen las leyes de naturaleza, que son leyes generales descubiertas por la razón que le permiten satisfacer el instinto de autoconservación. Pero estas leyes no son suficientes para establecer la sociedad; para ello se necesita un poder, una autoridad, un soberano que obligue a todos los hombres a respetarlas. Surge así el contrato social, no entre los hombres y el soberano, sino entre los hombres entre sí; contrato por el cual los hombres renuncian a ser naturalmente libres y obtienen, a cambio, seguridad y paz. El soberano permanece fuera del contrato, es el único depositario de todos los derechos originales. Su poder (o el de la asamblea) es absoluto e indivisible y, por tanto, lo que se instaaura es un Estado absolutista⁶¹. La relación social que se establece entre los hombres es la de súbditos ante un soberano con poder absoluto: los súbditos no pueden cambiar de forma de gobierno, ni protestar, ni cuestionar al soberano, el cual ostenta el poder político, social y religioso⁶². Los hombres son libres en la medida en que acatan la ley del soberano: Hobbes piensa que temor y libertad

⁶⁰ Hobbes, Thomas. *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, 135-138.

⁶¹ Cf. Hobbes, Thomas. *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, capítulo XVII.

⁶² Cf. Hobbes, Thomas. *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, capítulo XVIII.

son coherentes, y que la máxima libertad de los súbditos consiste en el silencio ante la ley⁶³.

Por su parte Locke, en *Dos ensayos sobre el gobierno civil* (1690), presenta su concepción del contrato social. Se guía por una idea cristiana de naturaleza humana, según la cual el hombre es criatura de Dios, y tiene el derecho y el deber de conservar su vida: no es súbdito de otro hombre, sino que es libre. En el estado de naturaleza el hombre es libre y a través del trabajo extrae los frutos de la naturaleza para su uso individual, es decir, adquiere propiedad mediante su trabajo: el trabajo le otorga legalidad a su propiedad y la transforma en propiedad privada. Pero, en el estado de naturaleza, la libertad y la propiedad de las que disfruta el hombre son muy inciertas y están expuestas al atropello de los otros⁶⁴. Y esto sucede porque no hay una ley firme y reconocida por todos que pueda distinguir lo justo de lo injusto, y que sea capaz de decidir sobre las controversias; sucede, además, porque hay ausencia de un juez imparcial que pueda decidir sobre las controversias de acuerdo con la ley; finalmente, porque hay ausencia de un poder que respalde una sentencia cuando es justa⁶⁵. Por estas razones, la comunidad busca superar estas carencias del estado natural y mediante un contrato funda un orden social o civil, para instaurar justicia y autoridad en caso de conflictos entre los individuos. Con el contrato y la fundación de un orden social, los individuos solo renuncian al derecho de defenderse cada uno por su cuenta, con lo cual sus otros derechos no se debilitan sino que se fortalecen. Este pacto es bastante limitado, pues sus normas son una continuación de las leyes naturales, que reconocen los fines de la naturaleza de los hombres libres, iguales, con derecho a asegurar la libertad, la igualdad, la vida y la propiedad. En el orden social se instaura un Estado cuyos límites están dados por los derechos

⁶³ Cf. Hobbes, Thomas. *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, capítulo XXI.

⁶⁴ Cf. Locke, John. *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. Trad. Francisco Giménez Gracia. Madrid: Espasa Calpe, 1991, capítulo XI, § 123.

⁶⁵ Cf. Locke, John. *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, §§ 124-126.

de los ciudadanos. Se produce una división de poderes en la que el Estado tiene la facultad de hacer leyes (poder legislativo), de imponerlas y hacerlas cumplir (poder ejecutivo): para que haya sociedad civil tiene que haber un juez separado del poder ejecutivo. Al mismo tiempo, Locke postula una separación entre el Estado y la religión. Por tanto, los individuos son libres, iguales, tienen derecho a la vida, a la propiedad y tienen además el derecho de rebelarse contra el poder estatal, cuando este actúe en contra de los fines para los que fue creado. Con esto podemos ver que la relación social que se establece entre los individuos no es de súbditos ante un poder absoluto, sino de individuos libres, iguales, que tienen derechos y que están amparados por un poder comprometido a garantizarlos.

Frente a Hobbes que piensa que el estado de naturaleza es de guerra de todos contra todos, y frente a Locke que piensa que en el estado de naturaleza los hombres son razonables y no hacen mal uso de su libertad, Rousseau piensa que el hombre en el estado de naturaleza es pacífico y virtuoso, y que es en el estado social en el que surge la rivalidad. El hombre nace bueno, es perfecto, raramente se enferma, tiene pocas necesidades; en este estado, está vinculado a las principales leyes naturales; es un ser sin maldad y en él predominan dos sentimientos básicos que son: el amor de sí, que es el instinto de autoprotección, y la piedad, que es el rechazo del sufrimiento ajeno. Pero el hombre no puede vivir en este estado natural⁶⁶. Es el momento en que se hace necesaria la convivencia social, la asociación en la que los hombres unen sus fuerzas para la defensa común. Se presenta entonces el verdadero problema cuya solución será el contrato social:

Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común a la persona y los bienes de cada asociado, por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y permanezca tan libre como antes⁶⁷.

⁶⁶ Cf. Rousseau, Jean-Jacques. *El contrato social*, I, VI, 165. Introducción de Antonio Rodríguez Huéscar. Trad. Consuelo Berges. Buenos Aires: Orbis, 1984.

⁶⁷ Rousseau, Jean-Jacques. *El contrato social*, I, VI, 165.

El Estado que resulta de aquí es muy distinto al de Hobbes y al de Locke. En Hobbes, había una enajenación total de los derechos naturales a favor del soberano, el cual estaba al margen del contrato y tenía poder absoluto; en Locke, el pacto no supone una enajenación sino legalización, delegación representativa a una mayoría de contratantes para salvaguardar los derechos. En Rousseau, hay enajenación de los derechos, pero no a un tercero, el soberano, sino a la comunidad; por tanto, no llega a ser una enajenación en sentido estricto. Por otro lado, el paso del estado natural al estado civil no es una simple prolongación, sino un cambio profundo que afecta la vida y las relaciones humanas. En Hobbes se pierden los derechos naturales; en Locke se conservan; y en Rousseau se transforman⁶⁸. La transformación consiste en que la libertad y la igualdad que existían en el estado de naturaleza se recuperan en el estado social, pero transformadas. Aparece un orden nuevo y justo por obra del contrato, es decir, se logra superar el problema del estado natural que consiste en el antagonismo entre las inclinaciones individuales y los deberes colectivos. El nuevo contrato social es un pacto de la comunidad con el individuo y del individuo con la comunidad; con este contrato se genera una voluntad general, que se convierte en el fundamento del poder político. La soberanía y la libertad individual se basan en la voluntad general. Es la República, reino de la igualdad y la libertad individual que se basa en la voluntad general. Asimismo, es la República —reino de la igualdad y la libertad— en la cual el hombre supera la corrupción y, obedeciendo a sus leyes propias, alcanza el perfeccionamiento. Por tanto, en Rousseau tenemos tres momentos: uno negativo (estado social) entre dos positivos (estado natural y república). Ahora, ¿qué relación social se establece entre los individuos? La voluntad general no es una suma de voluntades individuales sino que surge de la renuncia de cada individuo a sus propios intereses a favor del bien colectivo. Como el pacto no es ni con Dios ni

⁶⁸ Cf. Rodríguez Huéscar, Antonio. «Introducción al *Contrato social*», 145-146. Jean-Jacques Rousseau. *El contrato social*. Trad. Consuelo Berges. Buenos Aires: Orbis, 1984.

con un soberano absoluto, el vínculo es entre hombres en plena libertad y perfecta igualdad. Por tanto, se produce una radical socialización del hombre hacia el bien común, en el que cada uno piensa en sí al pensar en los demás, los cuales no son instrumentos sino fines en sí mismos. Esto significa que nadie obedece a otro, sino todos a las leyes, que son sagradas para todos, porque son el producto y la expresión de una racionalidad compartida: la voluntad general⁶⁹.

Por lo anterior, podemos ver que en Hobbes, Locke y Rousseau, la relación social que se establece entre los hombres es de simetría entre los individuos, tanto en el estado de naturaleza como en el estado social que surge del contrato. Pero en el estado social no solo hay simetría entre los individuos sino también asimetría: en Hobbes, entre los individuos y el soberano absoluto; en Locke, entre los individuos y el estado que salvaguarda la libertad y la propiedad; en Rousseau, entre los individuos y la voluntad general, que es la expresión de una racionalidad compartida. La diferencia entre esta asimetría de la totalidad y la asimetría an-árquica de Levinas consiste en que la primera tiene como fin la autonomía del individuo, es decir, salvaguardar la libertad individual, la seguridad personal, la propiedad privada, el bienestar de los individuos, y funda así una convivencia social *con-los-otros*: otros individuos, otros yoes, otras personas, otros sujetos, otros hombres iguales, que no llegan a ser prójimos con rostro. Pero, la asimetría de la totalidad, hecha sobre la base de un contrato entre individuos, y la simetría que se establece entre estos no son suficientes, pues, como dice Levinas, tienen como resultado una: «Humanidad de hombres intercambiables, de relaciones recíprocas. La sustitución mutua de los hombres, falta de respeto original, hace posible la explotación misma»⁷⁰. Es necesario, por tanto, una nueva relación social entre los hombres basada en la asimetría an-árquica, en la responsabilidad

⁶⁹ Cf. Rousseau, Jean-Jacques. *El contrato social*, II, I-III.

⁷⁰ Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, 302.

del *uno-para-el-otro*. Este nuevo espacio social, caracterizado por la asimetría anárquica en la simetría, es la fraternidad.

2.3. Asimetría en la simetría: fraternidad

Contemporáneamente se relaciona la idea de fraternidad con el lema de la Revolución Francesa «libertad, igualdad y fraternidad». Pero ¿qué se entiende por fraternidad?, ¿por qué hablar de fraternidad después de la libertad y la igualdad?, ¿cómo vincular la fraternidad con el nuevo espacio an-árquico y con la justicia social? Para responder a estas preguntas, tomando en cuenta la frase de la Revolución Francesa, distinguiremos dos sentidos de fraternidad: la simétrica, tomada como principio universal en el contexto de los ideales modernos de libertad e igualdad; y la fraternidad asimétrica, como mandato del «No Matarás». Siguiendo nuestra hipótesis sostendremos que sin fraternidad asimétrica no puede haber libertad ni igualdad, es decir, no puede haber justicia social. Pero ¿cómo distinguir entre fraternidad simétrica y asimétrica? La fraternidad simétrica tiene como base la idea de que los hombres son iguales; se trata de una relación de unos-con-otros. En la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, del 26 de agosto de 1789, los revolucionarios no mencionan explícitamente la fraternidad como principio universal. Lo que caracterizó a esta revolución es haber puesto como centro la libertad y la igualdad de los ciudadanos. Pero sabemos que sin actos de fraternidad e incluso sin la fraternidad como sentimiento o como virtud no hubiese sido posible la Revolución. La divisa republicana de «libertad, igualdad y fraternidad» recién se convierte en oficial con la segunda Revolución, la de 1848, año en que se establece la segunda República. Y es en 1880 cuando esta divisa se hace oficial y se inscribe en los edificios públicos⁷¹. ¿Qué significa aquí fraternidad? El pensamiento moderno parte de la idea de que los hombres son individuos libres e iguales.

⁷¹ Cf. Chalié, Catherine. *La fraternidad: claro-oscuro de una esperanza*. Trad. Jesús María Ayuso Díez. Valencia: Diálogo, 2007, 47-50.

La libertad asegura que las elecciones y decisiones del individuo surjan de su autonomía, y la igualdad garantiza que los individuos estén bajo las mismas condiciones ante la ley. Ahora bien, ni la libertad ni la igualdad aseguran la convivencia social fraterna que lleva a la justicia social. Pero ¿puede la fraternidad simétrica conducir a relaciones de justicia social? Para explicar esto, vincularemos la fraternidad con dos fenómenos: el fratricidio y la confraternidad.

Con respecto al fratricidio, siguiendo a Chaliel, tenemos los ejemplos paradigmáticos de Caín y Abel en la Biblia, y de Etéocles y Polinices en la *Antígona* de Sófocles⁷². En Génesis 4, Caín mata a Abel, porque el Señor ha preferido la ofrenda de Abel y no la suya. Caín no soporta tal preferencia, se llena de envidia y crece su egoísmo que lo lleva al homicidio. Cuando el Señor le pregunta dónde está su hermano, Caín responde: «No sé. ¿Acaso, soy yo el guardián de mi hermano?» (Génesis 4:9). Se pueden resaltar de este hecho dos aspectos. Primero, el egoísmo de Caín, que representa el egoísmo humano. En vez de sentirse halagado por el honor que el Señor le da a su hermano, se siente cuestionado en su persona y humillado de tal modo que su egoísmo genera una rivalidad mortífera. Segundo, el egoísmo de Caín es la negación de su responsabilidad por el otro, pues él se siente responsable solo de sí mismo y no responsable de su hermano. Por su parte, en la *Antígona* de Sófocles, los hermanos Etéocles y Polinices se matan mutuamente, el primero defendiendo la ciudad, por lo cual recibe una sepultura digna, y, el segundo, por haber atacado la ciudad, es humillado, quedando su cadáver insepulto. Antígona, movida por su amor fraterno y desafiando el decreto del rey Creonte, entierra el cadáver del hermano humillado con lo cual pone en riesgo su propia vida. En este caso resaltamos los siguientes aspectos. Primero, los hermanos, al estar en la simetría, terminan luchando y eliminándose mutuamente, lo cual sugiere que la fraternidad simétrica está acosada por la tentación del fratricidio. Segundo, Antígona, movida por la ley divina del amor fraterno,

⁷² Cf. Chaliel, Catherine. *La fraternidad: claro-oscuro de una esperanza*, 12-21.

se responsabiliza del entierro de su hermano, al punto de arriesgar con este acto su propia vida. El problema es que ella se enfrenta a la ley de la ciudad y por ello tiene que morir, lo cual nos sugiere que la verdadera fraternidad no puede ir en contra de las instituciones, pero cuando estas son injustas sí debe haber protesta y cambio en las leyes. En *Antígona*, la fraternidad simétrica puede conducir al egoísmo que termina en fratricidio o indiferencia por el otro, lo cual se traduce en un caso en no responsabilizarse por el otro y, en otro caso, en una responsabilidad por el otro, pero peligrosa porque no es avalada por las instituciones.

Ahora bien, ¿qué sucede con la confraternidad? La confraternidad es *con-fraternidad*, es decir, fraternidad compartida, recíproca. Una primera forma de ella es la social o cívica, por la cual los individuos conviven y se esfuerzan por establecer relaciones armónicas y tolerantes en el lugar que les toca compartir. Por ejemplo, la confraternidad que se establece entre compañeros de trabajo, de estudios, creyentes de una misma religión, clubes, partidos políticos, etcétera. En todos estos casos, la confraternidad consiste en que cada individuo comparte con los otros para sentirse bien, contento, reconocido y, muchas veces, para buscar un beneficio personal. Es una convivencia cuyo núcleo suele ser el egoísmo. Esta convivencia puede llegar a momentos de confraternidad festiva en que la alegría genera emociones que no duran mucho. Una segunda forma de confraternidad es la que se genera ante el peligro, cuando los individuos se unen al sentirse vulnerables ante un acontecimiento funesto. Ante los desastres naturales como terremotos, huracanes, ciclones, desbordes de ríos, etcétera, los individuos se unen, confraternizan, se ayudan, se sienten hermanos ante el peligro común, sin distinción de credos, razas o clases sociales. El problema es que, una vez que pasa o se supera el peligro, cada uno vuelve a su egoísmo, lo cual muestra que esta confraternidad es efímera. Las guerras también generan confraternidad ante el peligro de sentirse vulnerables y cercanos a la muerte. Hay confraternidad tanto entre los invasores como entre los invadidos, entre los conquistadores como los conquistados, los vencedores como los vencidos. Unos para poder mantener su poder y

los otros para sobrevivir: en ambos casos es una confraternidad basada en el egoísmo. Al pasar el peligro, cada uno retorna a sus intereses egoístas. La vida política también genera formas de confraternidad. Los grupos que están en el gobierno confraternizan y se protegen para mantener el poder que ostentan, lo cual los puede llevar incluso a ocultar formas de corrupción; y los grupos opositores, los partidos políticos, grupos económicos y sociales también generan entre sus miembros formas de confraternidad ante el peligro de verse perjudicados. Reclaman mejoras sociales, beneficios laborales, etcétera. Si bien se trata de buscar un beneficio colectivo y no solo individual, tal beneficio suele ser corporativo y por tanto excluyente. Una tercera forma de confraternidad, que llegó a ser el paradigma de la confraternidad universal, es la masonería. La masonería se ha caracterizado por el principio de la fraternidad mutua entre sus miembros, los cuales no se reconocen entre sí como amigos o camaradas sino como hermanos. El número de iniciados es limitado y si un hermano debe trabajar en beneficio de la humanidad, ello no significa que todos los seres humanos sean iniciados o hermanos. De ahí el carácter corporativo y excluyente de la masonería. Por lo anterior, podríamos decir que la fraternidad simétrica es positiva pero no suficiente, pues no conduce a la justicia social, y porque en ella habita, o bien la tentación mortífera del fratricidio, o bien el egoísmo excluyente de la confraternidad. Y esto se puede ver claramente en que el lema «libertad, igualdad y fraternidad» de la Revolución Francesa, en el que prevalecieron la libertad y la igualdad sobre la fraternidad, terminó en el gobierno del Terror. Pero ¿por qué la Revolución Francesa, guiada por la libertad y la igualdad, no termina en fraternidad sino en terror? Porque la libertad aislada nos conduce al egoísmo y con ello aniquila la igualdad y hace imposible la fraternidad. Por otra parte, la igualdad por más ideal y razonable que sea, cuando es impuesta destruye la libertad y aleja la fraternidad. La libertad y la igualdad juntas, al ser concebidas en el contexto de la simetría y del estar-con-los-otros, terminan en formas de confraternidad egoístas, fratricidios y diversas formas de terror.

Nos preguntamos: ¿habría alguna forma de pensar el lema «libertad, igualdad y fraternidad» de modo que no nos conduzca al terror sino más bien a la justicia social? Siguiendo nuestra hipótesis, la respuesta es que ello solo es posible si partimos de la fraternidad asimétrica cuya base es el mandato an-árquico del «No Matarás».

Para entender la fraternidad asimétrica como base de la justicia social, partiremos del acontecimiento de la Alianza. La Alianza es el pacto entre Dios y los hombres tal como se presenta en la Biblia. Esta Alianza es renovada en diversas ocasiones: con Noé, con Abraham, con el pueblo de Israel en el Monte Sinaí y con los profetas, quienes reclaman su renovación en el interior de cada uno. Así, Jeremías 31:33 dice: «[...] esta será la alianza que yo pacte con la casa de Israel, después de aquellos días [...]: pondré mi Ley en su interior y sobre sus corazones la escribiré, yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo». En el cristianismo, la Alianza es renovada por Jesús y hace posible la fraternidad entre las criaturas⁷³. Ahora bien, en la Alianza podríamos distinguir tres aspectos fundamentales: la Alianza es entre Dios y el hombre; la Alianza se manifiesta en la *Torah*; y la Alianza responsabiliza al hombre del *Tikun-Olam*. Como se trata de una Alianza entre Dios y el hombre, es pre-originaria y en este sentido antecede a toda conciencia. Que sea pre-originaria significa que no es un pacto que se realiza en algún momento de la historia, pero significa también que no es un contrato social. El contrato social postulado por los filósofos modernos y emblemáticamente por Hobbes es una construcción artificial por la que los individuos salen del estado de naturaleza, en el que prevalece la inseguridad y el miedo al otro. A diferencia del contrato social, la Alianza no tiene comienzo histórico ni es una construcción, es la condición que otorga al hombre su carácter humano; además no se basa en el miedo al otro sino en el reconocimiento del otro como Rostro. El contrato requiere de una fuerza externa para hacerse efectivo; la Alianza se asienta en una íntima convicción. El contrato funda una relación

⁷³ Cf. Chalier, Catherine. *La fraternidad: claro-oscuro de una esperanza*, 36-37.

social basada en la simetría que puede terminar en diferentes formas de egoísmo; la Alianza obliga a la justicia social, es decir, demanda no separar la responsabilidad personal de la responsabilidad social. El contrato se basa en la relación simétrica del *con-el-otro*; la Alianza se basa en una relación asimétrica del *para-el-otro*. Por ser una relación asimétrica entre Dios y el hombre, la Alianza tiene un carácter de mandato. En este sentido es anterior a la conciencia, a la razón, a la voluntad de los individuos, a la historia de los pueblos. Ser humano es estar mandado inmemorialmente, an-árquicamente, por la Alianza. Pero hay un segundo aspecto: la Alianza se manifiesta en la *Torah* que —como hemos estudiado— significa, en primer lugar, ‘instrucción’ y ‘camino de vida’; y, en segundo lugar, ‘Ley’. La *Torah*, al educar en la Ley, reafirma y renueva constantemente la Alianza. El tercer aspecto consiste en que la Alianza manda al hombre el *Tikun-Olam*, que —como también hemos visto— responsabiliza al hombre de completar la obra de Dios en el mundo, por medio de la *Tzedaka*. Por tanto, la Alianza es una relación pre-originaria entre Dios y el hombre, revelada en la *Torah* y que responsabiliza al hombre de realizar el *Tikun-Olam*.

Ahora bien, la fraternidad asimétrica es la fraternidad de la Alianza. Analicemos dos características de ella: en primer lugar, es una fraternidad anterior a la idea de género humano; y, en segundo lugar, debe ser experimentada independientemente de toda ontología. Que la fraternidad asimétrica sea anterior a la idea de género significa que los seres humanos no deben considerarse individuos unidos por la similitud del género, ni como ejemplares o casos de un universal:

Todos los otros que me obsesionan en el otro no me afectan ni como «ejemplares» del mismo género reunidos con mi prójimo por semejanza o por comunidad de naturaleza; ni como si fuesen individuaciones del género humano o fragmentos del mismo bloque, como sucede con las piedras metamorfoseadas en hombres por Deucalión y que, detrás de su espalda, debían aglomerarse en ciudades

con su corazón de piedra. Los otros me conciernen *de golpe*. Aquí la fraternidad precede a la comunidad del género⁷⁴.

Concebir al hombre desde la lógica del género es considerarlo un individuo de una especie última. Así, todos los hombres pertenecemos al género *animal* y a la especie *racional*; guardamos similitudes porque todos somos racionales, independientemente de que seamos blancos o negros, varones o mujeres. El problema de pensar a los seres humanos desde la lógica del género y la especie es que al individuo se le despoja de su unicidad, pues cada uno al ser idéntico al otro en especie es reemplazable e intercambiable⁷⁵. El reclamo de Levinas es que la lógica del género aplasta la individualidad e impide ver al individuo en su unicidad. Ciertamente, la idea de género humano tiene un sentido biológico y podría ser útil cuando se trata de concebir a los individuos bajo un concepto común. Pero reducirlos a un enfoque meramente biológico es anularlos como humanos. Igualmente, cuando concebimos a los hombres como una comunidad humana instaurada por el lenguaje, la unidad del género es insuficiente, pues no logra captar el parentesco de fraternidad que los vincula. Más que la unidad de un género, lo que compartimos es una unidad fraterna de un *Nosotros*: «La relación con el rostro en la fraternidad en la que otro aparece a su vez como solidario de todos los otros, constituye el orden social, la referencia de todo diálogo con el tercero por lo cual el *Nosotros* [...] engloba la oposición del cara a cara [...]»⁷⁶. Por tanto, la fraternidad es una relación inter-humana, no en el contexto de un género sino de un *Nosotros*, en el cual las relaciones son entre rostros únicos e irremplazables. Pero la fraternidad de la Alianza presenta un segundo aspecto, vinculado con el anterior: debe ser pensada independientemente de toda ontología, como anterior al contrato social y a la esencia. A diferencia del contrato social, la Alianza se renueva constantemente por las generaciones y en nosotros

⁷⁴ Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 238.

⁷⁵ Cf. Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, 207.

⁷⁶ Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, 287.

mismos. En efecto, el contrato social que crea el Estado tiene un inicio y, como es firmado entre individuos iguales, está sujeto a la voluntad de las partes en lo que se refiere a su vigencia y su contenido. En cambio, la Alianza, que es un pacto pre-originario entre Dios y el hombre, no tiene un inicio, en el sentido de que antes de él hubo un estado de naturaleza; además, no está sujeto a la voluntad de las partes, ni puede ser modificado: es un mandato por el cual el hombre se responsabiliza de renovarlo de generación en generación, tanto colectiva como individualmente. Por ello, la fraternidad se presenta como Alianza entre las generaciones. Esto significa que la fraternidad de la Alianza no puede ser un lazo simétrico entre individuos autónomos sujetos a derechos y deberes, quienes pueden llegar a comportarse de manera solidaria entre ellos. La fraternidad reclama del individuo una apertura hacia una trascendencia: trascendencia hacia un pasado pre-originario, hacia un presente de responsabilidad infinita y hacia el futuro de generaciones venideras. Por otro lado, la fraternidad asimétrica de la Alianza está regida por el *para-el-otro* y, por tanto, no puede ser descrita en términos de esencia. Nos dice Chaliel:

[...] Sería ese «punto» de vulnerabilidad, indescriptible en términos de esencia, el que, imponiendo una atención responsable al fulgor del dolor ajeno, llevaría a la fraternidad hasta su significación más alta [...] La fraternidad entendida como manera de mantenerse en la huella inmemorial impondría pues una responsabilidad anterior a la esencia y a los compromisos libremente adquiridos⁷⁷.

La fraternidad asimétrica, al estar fuera de toda ontología, no nos vincula con una esencia sino con un imperativo. Pero no es el imperativo categórico de Kant, imperativo universal, formal y sin rostro, sino el imperativo pre-originario del «No Matarás». Lo que rige la fraternidad asimétrica, fraternidad de la Alianza, es el imperativo del sufrimiento humano, imperativo que nos manda responsabilizarnos por el dolor del

⁷⁷ Chaliel, Catherine. *La fraternidad: claro-oscuro de una esperanza*, 89-90.

otro sin esperar reciprocidad, imperativo asimétrico cuyo núcleo es el «punto» de vulnerabilidad. Y es desde aquí que se configura el yo humano y la ipseidad, no como se le entiende ontológicamente, sino que: «El yo humano se implanta en la fraternidad: que todos los hombres sean hermanos no se agrega al hombre como una conquista moral, sino que constituye su ipseidad»⁷⁸.

Hasta aquí podemos decir que la fraternidad asimétrica es la fraternidad de la Alianza, anterior al género y a la esencia, fraternidad de la huella, que nos vincula con un pasado pre-originario y con el futuro de las generaciones; fraternidad an-árquica que no tiene comienzo histórico, sino el de la proximidad y la projimidad; fraternidad guiada por el imperativo del sufrimiento humano, antes que el imperativo categórico; fraternidad como vulnerabilidad ante el dolor del otro, ante la pobreza, la miseria, la injusticia, el desamparo y la soledad. Es esta fraternidad la que funda entre seres humanos un nuevo espacio social, an-árquico, interhumano, en el cual lo primordial es la responsabilidad por el Rostro del Otro. Por ello, para que el lema de la Revolución Francesa «libertad, igualdad y fraternidad» no llegue al terror, debe concebirse desde la fraternidad a-simétrica. Esto significa que el lugar de la fraternidad no debe ser después de la libertad y la igualdad, sino que debe estar en la base de ambas. La fraternidad a-simétrica debe guiar la libertad, para que esta no termine en egoísmo, en formas de opresión o en fratricidio. Y debe iluminar la igualdad, para que esta no termine en indiferencia entre individuos y para que mantenga la unicidad del rostro de cada uno. Por tanto, volviendo a nuestra hipótesis, se trata de introducir la fraternidad asimétrica en la libertad y la igualdad que están regidas por la simetría. Solo así se logrará abrir un espacio an-árquico en el que pueda darse una nueva relación entre los seres humanos, en la que pueda fluir la justicia social. Pero esta justicia social an-árquica, que siempre debe ser buscada,

⁷⁸ Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, 287.

requiere de un Estado y de las instituciones. Esto nos conduce al tercer nivel del espacio an-árquico: la justicia política.

3. JUSTICIA POLÍTICA

Hemos dicho que el nuevo espacio an-árquico tiene tres dimensiones vinculadas entre sí: la justicia económica, la justicia social y la justicia política. El fin de la justicia económica es la erradicación de la pobreza, que solo se logra a través de la justicia social, esto es, la creación del espacio social de la fraternidad asimétrica, que está en la base de la libertad y la igualdad. Pero todo esto se puede alcanzar solo si la justicia económica y la justicia social se enraízan en la organización de un Estado y sus instituciones, esto es, en la justicia política. Las tres dimensiones son interdependientes. Siguiendo nuestra hipótesis y tal como se ha visto en las dos primeras dimensiones, en la justicia política también es preciso instaurar la asimetría del «No Matarás» (cuya base es la no-indiferencia) en la simetría, es decir, moralizar y vigilar desde la asimetría al Estado y sus instituciones, para que cumplan sus auténticas funciones, respetando la singularidad irremplazable de los rostros⁷⁹. De acuerdo con nuestra hipótesis, esta sería la forma como Levinas interpreta y desarrolla el pasaje del Deuteronomio 16:18-20: «Justicia, justicia perseguirás». Así, la repetición de la palabra *justicia* significa que la asimetría de la justicia del Rostro debe estar en la base y salvaguardar la justicia simétrica. Desarrollaremos esta concepción de la justicia política en dos momentos: primero, explicamos la simetría de la democracia en la que impera la igualdad de los individuos sin rostro, y la simetría del totalitarismo en la que impera el terror que aplasta los rostros y convierte a todos en una masa indiferenciada y desechable. Y, segundo, explicamos la asimetría de la justicia política del «No Matarás», que busca moralizar la simetría política, tomando en cuenta la voz de los profetas y considerando la unicidad

⁷⁹ Cf. Chalier, Catherine. *Levinas: la utopía de lo humano*, 100.

de los rostros. En otras palabras, moralizar la democracia instaurando en ella la asimetría, de modo que los individuos más que ciudadanos sean rostros que pertenecen a la ciudad humana. Como veremos, no se trata de la asimetría del poder, sino de la asimetría de la responsabilidad para con el otro. Esto nos lleva a la política del Estado y las instituciones. Pero, ante todo, ¿qué se entiende por *política*?

Hay dos concepciones de la política vinculadas entre sí: por un lado, la teoría del Estado; por otro lado, el arte o la ciencia de gobernar. Como teoría del Estado, fue expuesta en la *Política* de Aristóteles, quien señala que la política es la ciencia que debe examinar cuál es el mejor sistema político y cómo debería ser para acercarse mejor al ideal, sin que se lo impida nada externo⁸⁰. Es decir, la política debe describir la forma del Estado ideal y determinar la forma del mejor Estado posible, con respecto a determinadas condiciones. En este sentido, la política como teoría del Estado ha seguido el camino descrito por Platón en la *República* o el camino más realista de las formas de mejorar el Estado que es la que propone Aristóteles. A partir de Hegel, quien concibe al Estado como un Dios real, la política buscó ser al mismo tiempo descriptiva y normativa. A su vez, la política ha sido muchas veces una teoría del Estado como fuerza⁸¹, y ha discutido acerca de la naturaleza y función del Estado: si tiene una función positiva, si es un mal necesario o si es un mal innecesario. La segunda concepción de la política es como arte o ciencia de gobernar. Es la que defiende Platón en el *Político* y Maquiavelo con crudo realismo en *El Príncipe*, obra en la que señala que el que se guía por lo que debería hacerse y no por lo que se hace se arruina y arruina a otros⁸². Cuando se trata del arte de gobernar, se plantea el difícil problema de la relación entre ética y política: si la política debe seguir a la ética, si la ética es una parte de la política,

⁸⁰ Cf. Aristóteles. *Política*, IV, 1.

⁸¹ Cf. Abbagnano, Nicola. *Diccionario de filosofía*, 927-928.

⁸² Cf. Maquiavelo. *El Príncipe*. Prólogo, traducción y notas de Miguel Ángel Granada. Madrid: Alianza, 1981, XV.

o si son dos ámbitos diferentes. La política, por tanto, está relacionada con el Estado y la mejor forma de ejercer el gobierno. Pero hay un elemento más, que es el poder. En palabras de Bobbio: «Lo que el “Estado” y la “política” tienen en común (y es la razón de su intercambialidad) es la referencia al fenómeno del poder»⁸³. No hay teoría política que no se vincule directa o indirectamente con el fenómeno del poder. Así, el Estado ha sido definido como el representante del máximo poder y la teoría del Estado se ha relacionado con la de los tres poderes (legislativo, ejecutivo y judicial). Desde este punto de vista, se puede decir que la política está relacionada con la formación, la distribución y el ejercicio del poder⁸⁴. De lo anterior, podríamos decir que existe una relación directa entre política, Estado y poder. Y como veremos, estos elementos están presentes en la reflexión política de Levinas, quien busca interrelacionarlos sobre la base de la responsabilidad por el otro y en virtud del cara-a-cara. Ahora bien, la política también se relaciona con la simetría y la asimetría. Explicaremos estas relaciones a través del estudio de la simetría en la democracia y el totalitarismo.

3.1. Simetría: democracia y totalitarismo

Con respecto a la democracia, la palabra *democracia* significa literalmente ‘poder (*Kratos*) del pueblo (*demos*)’. En sentido amplio, es una forma de convivencia social entre individuos libres e iguales que se relacionan mediante mecanismos contractuales. En sentido estricto, es una forma de gobierno, en que las decisiones son adoptadas por el pueblo mediante mecanismos de participación directa o indirecta. Históricamente, en Occidente aparece en la antigua Grecia, especialmente en Atenas alrededor del siglo V a. C. En las polis apareció la asamblea del pueblo (ágora)

⁸³ Bobbio, Norberto. *Estado, gobierno y sociedad: por una teoría general de la política*. Trad. José F. Fernández Santillán. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2001, 102.

⁸⁴ Cf. Bobbio, Norberto. *Estado, gobierno y sociedad: por una teoría general de la política*, 102-103.

que tenía soberanía absoluta y donde los ciudadanos elegían de manera directa a sus representantes y ocupaban alternativamente los cargos del gobierno. Era una democracia bastante simple, en la que la asamblea del pueblo estaba constituida solo por los varones libres y excluía al 75% de la población, integrada por mujeres, esclavos y extranjeros:

Es cierto que Atenas fue una sociedad esclavista, pero es cierto también que los hombres libres [...] ejercieron y practicaron una real y auténtica democracia en su nivel, representativa y participativa. Fueron los atenienses [...] los primeros en levantar el estandarte de la simetría y de la no-arbitrariedad, el ideal de la democracia como meta de la historia, de una sociedad universal en donde reine la justicia (isonomía) y la libertad (isegoría); ambas deben culminar en la Koinonía, la justicia real sustentada en la solidaridad y la razón⁸⁵.

Lo que diferencia a la democracia griega de la moderna es que en la griega no existe el constitucionalismo ni la representación política⁸⁶. Locke, Montesquieu y otros concibieron políticamente el Estado, el Estado controlado y el Estado liberal constitucional; y después John Stuart Mill concibió el Estado liberal democrático. En 1848, Tocqueville estableció una célebre asociación entre democracia y liberalismo, al establecer que la democracia busca la igualdad en la libertad, y con ello nace la conciencia de la democracia liberal. Durante el siglo XIX prevalece el elemento liberal, dando el predominio al liberalismo como teoría y praxis a través del Estado constitucional (democracia liberal). Conforme se extendió el sufragio, la forma del Estado recibía cada vez más contenidos de voluntad popular. Con ello, se buscó transformar el Estado democrático liberal. Pero, hasta la actualidad, no ha habido una «superación» de la democracia liberal, esto es, del Estado constitucional construido por el liberalismo.

⁸⁵ Miró Quesada Rada, Francisco. *Del ágora ateniense al ágora electrónica*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2007, 23.

⁸⁶ Cf. Sartori, Giovanni. *Elementos de la teoría política*. Trad. Clara Morán Calvo-Sotel. Madrid: Alianza, 2005, 42.

Es decir, que la relación entre libertad e igualdad no es reversible: va desde la libertad a la igualdad (democracia liberal), y no en sentido inverso, desde la igualdad a la libertad (comunismo)⁸⁷.

Por otro lado, es preciso distinguir entre democracia liberal y la social democracia. En general, se entiende por democracia liberal una forma de Estado surgido con la Independencia de Estados Unidos en 1776, y luego extendido a las repúblicas y monarquías constitucionales que surgieron de los movimientos de emancipación o revolucionarios contra monarquías absolutas. El término *democracia* se refiere solo a un sistema de gobierno en el que el pueblo ostenta la soberanía; en cambio, el concepto *democracia liberal* se refiere a un sistema de gobierno con características claras: una constitución que limita poderes y controla el funcionamiento del gobierno; una división de poderes; el sufragio universal, el derecho de propiedad y la existencia de grupos privados de poder en la actividad económica; la existencia de partidos políticos; la libertad de expresión, de prensa, de acceso a la información, de asociación; la vigencia de los derechos humanos y la protección de las minorías. Algunas de estas características se han ido incorporando y afianzando históricamente. Pero la democracia liberal, al vincularse con la economía libre y el capitalismo, ha creado una serie de desigualdades e injusticias sociales. Por ello, la social democracia surge como una versión de la democracia en la que se acude a la regulación estatal, y a la creación de organizaciones y programas dirigidos por el Estado con el fin de atenuar o eliminar tales desequilibrios. La social democracia surgió a finales del siglo XIX a partir del movimiento socialista, como una alternativa pacífica a la forma revolucionaria de tomar el poder e imponer la dictadura del proletariado. La social democracia se apoya en el sufragio universal, la noción de justicia social y el llamado Estado de bienestar, con el fin de impulsar formas de democracia directa y participativa.

⁸⁷ Cf. Sartori, Giovanni. *Elementos de la teoría política*, 42-43.

La democracia de los modernos, como hemos visto, es representativa y se basa en el Estado liberal constitucional. No obstante, para su funcionamiento requiere de varios instrumentos, de los cuales destacaremos los partidos y el mercado. Si bien los partidos son necesarios para el funcionamiento de la democracia, no siempre los partidos o el sistema de partidos están fuertemente estructurados. Hay partidos fuertes, tanto en su estructura, tradición e ideología, por ejemplo, en Estados Unidos y algunos países de Europa. Hay partidos de masas, de movilización e incluso partidos solo de orientación electoral, formados para coyunturas muy precisas. Para que exista democracia, lo óptimo es que exista diversidad de partidos, pero el número no es lo decisivo. Ciertamente, demasiados partidos hacen que la democracia sea poco funcional. Lo decisivo no es el número sino la polarización del sistema, es decir, la distancia ideológica o de otro tipo que separe a los partidos y a sus electores. Si el espacio competitivo se da entre polos extremos, la competencia entre partidos hace que prevalezca el desacuerdo y el sistema se bloquea. Por el contrario, si el espacio competitivo no es muy distante, es más fácil conseguir acuerdos y formas de gobernabilidad⁸⁸. Otro instrumento importante para el funcionamiento de la democracia es el mercado o, en términos más amplios, la relación entre democracia y capitalismo. La democracia concibe a los individuos como libres e iguales; en virtud de ello algunos tienen acceso a la propiedad, tienen los medios para hacer empresa, acumular capital e insertarse en la competitividad del mercado. Esto a la larga genera una gran desigualdad entre los ciudadanos de una democracia. Es decir, dentro de la democracia, en nombre de los principios de igualdad y libertad se generan grandes desigualdades económicas y sociales. Por otro lado, existen sistemas de mercado sin democracia, pero, por el contrario, todas las democracias liberales que ha habido son al mismo tiempo sistemas de mercado. Por ello, el mercado no es suficiente para que haya democracia.

⁸⁸ Cf. Sartori, Giovanni. *Elementos de la teoría política*, 43-45.

Hasta ahora, entre los diferentes sistemas de gobierno que se han creado, la democracia, con todos sus problemas, es el mejor sistema político. Pero es importante tomar conciencia de sus dificultades y limitaciones. En primer lugar, el autoritarismo encubierto, que conduce a democracias autoritarias. Por ejemplo, la plutocracia, en la que las decisiones son tomadas por los que ostentan fuentes de riqueza, o la partidocracia, en la que se aprovecha un sistema parlamentario débil para instaurar el poder autoritario de un partido o grupo político. En estos casos, como en muchos otros parecidos, bajo la apariencia de legitimidad democrática se instaura el autoritarismo. En segundo lugar, la oclocracia, es decir, la ignorancia de la ciudadanía respecto a ciertos aspectos políticos, sociales y económicos, que le impide tomar decisiones racionales. Este problema es complejo, pues la ignorancia, el desconocimiento y la confusión de la mayoría puede estar promovida por la propia clase política para así lograr sus beneficios. Lo cierto es que una ciudadanía mal informada, ignorante, sin cultura, se convierte en una masa simétrica peligrosa y, por ello, más bien es deber de un Estado democrático promover la cultura de los ciudadanos. Una tercera dificultad, vinculada con la anterior, es la llamada tiranía de la mayoría, esto es, la posibilidad de que la mayoría pueda dar leyes que vayan en contra de una minoría o de los reales intereses de un Estado. Y un cuarto problema es el del mercado, que en la práctica puede llegar a diferentes formas de injusticia y desigualdad, bajo una apariencia de legalidad. Por ejemplo, el monopolio y el oligopolio. Pero, siguiendo nuestra hipótesis, pensamos que el problema mayor de un Estado democrático es la simetría de la totalidad. En el Estado democrático liberal, los hombres son libres, esto es, cada uno tiene la posibilidad de elegir libremente su forma de vida. Pero, como ya lo hemos explicado, esto puede conducir al egoísmo y a la no responsabilidad con respecto a la situación de los otros. Visto desde el Estado democrático liberal, lo que tenemos son individuos anónimos, ciudadanos con libertades abstractas, que no toman en cuenta la situación real del pobre, la viuda, el extranjero y el huérfano. En suma,

la simetría de la democracia nos conduce a ser ciudadanos sin rostros, individuos con derechos abstractos sin consideración de la situación de cada rostro. Para que haya justicia política es necesario que haya simetría que compare, regule, juzgue al otro del otro y todos los otros. Pero no es suficiente, pues esta simetría debe estar guiada por la asimetría de la justicia an-árquica del «No Matarás». Ahora bien, cuando la democracia no funciona surge la tentación de violentarla de diversas formas, como son: los caudillismos, las dictaduras y una forma más contemporánea y brutal que ha sido y es el totalitarismo.

El totalitarismo es un régimen político en el que el Estado ejerce todo el poder sin divisiones ni restricciones. Es la doctrina o praxis en la que el Estado pretende identificarse con la totalidad de la vida de sus ciudadanos. En el totalitarismo el Estado ostenta un poder más intenso, extenso y evolucionado que el poder absoluto de las monarquías del Antiguo Régimen y otros regímenes autocráticos. No es simplemente una forma de gobierno; es una forma de Estado, es decir, de organizar el poder, negando la libertad, los derechos individuales y desconociendo la dignidad de las personas. En el totalitarismo, el Estado es un fin en sí mismo, que lo puede todo, lo abarca todo, y en el que el fin justifica los medios. La noción de totalitarismo se remonta a los primeros tiempos del fascismo italiano, en los cuales, al parecer, los adversarios de Mussolini utilizaron el adjetivo *totalitario* para criticar su régimen. Intelectuales alemanes opuestos a Hitler utilizaron, en la década de 1940, el sustantivo *totalitarismo* para referirse peyorativamente al nazismo. Posteriormente, el término *totalitarismo* es utilizado por los opositores al régimen de Stalin. Por tanto, el uso del término *totalitarismo* ha dependido de los contextos históricos y políticos para designar peyorativamente: primero, al fascismo; luego al nazismo; y después al régimen de Stalin, en particular, y los regímenes comunistas, en general. Desde finales del siglo XX, con la caída del Muro de Berlín y el derrumbe de la URSS, el término ha caído en cierto desuso, pero el concepto se mantiene y el peligro siempre acecha.

Entre los muchos estudios, libros, artículos e investigaciones que se han escrito sobre el fenómeno del totalitarismo, sobresale *Los orígenes del totalitarismo* de Hannah Arendt, publicado en 1951. Tomando en cuenta este texto, explicaremos a continuación algunos rasgos centrales del totalitarismo para mostrar su relación con la simetría y la totalidad. Una primera característica del totalitarismo es que el Estado y un partido único poseen el monopolio de la actividad política legítima. El Estado es absoluto, en el sentido de que gobierna interviniendo en todas las esferas de la vida social. El totalitarismo es un monismo político, puesto que el poder político total se concentra en un solo partido y un solo líder. A pesar de que el Estado totalitario parece tener una estructura monolítica, coexisten y a veces entran en conflicto dos autoridades, el partido y el Estado⁸⁹. El gobierno suele ser fachada carente de poder, que oculta el poder del partido. Esto significa que:

La única regla de la que todo el mundo puede estar seguro en un estado totalitario es que, cuanto más visibles son los organismos del gobierno, menor es su poder, y que cuanto menos se conoce una institución, más poderosa resultará ser en definitiva⁹⁰.

Por otro lado, contra la concepción moderna de que el hombre es el fin del Estado, en el Estado totalitario el hombre es para el Estado y no el Estado para el hombre. Al centrarse todo poder en el Estado, en el partido y en el jefe, se destruyen la división y el equilibrio de poderes propios de una democracia y, al mismo tiempo, se destruyen grandes logros de la vida política humana, como son la individualidad, la persona moral y la persona jurídica. Se destruye la relación política básica de la condición humana, que es el entrelazamiento entre pensar y actuar, lo cual significa la desaparición de la vida política. Una segunda característica del totalitarismo es que el

⁸⁹ Cf. Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Trad. Guillermo Solano. Madrid: Alianza, 2009, 538-539.

⁹⁰ Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, 548.

movimiento totalitario solo es posible allí donde existen masas y no clases sociales. Las masas no poseen objetivos determinados, ni están unidas por la conciencia de un bien común. El término *masa* se refiere a personas que no pueden integrarse en ninguna organización que exprese intereses compartidos: ni en partidos políticos ni en sindicatos, ni en gobiernos municipales, gremios profesionales, etcétera⁹¹. Las masas surgieron de los fragmentos de una sociedad atomizada que había creado, por tanto, individuos atomizados y aislados. Por ello, los individuos de la masa se caracterizan por su aislamiento y por la falta de relaciones sociales normales, y al experimentar su desamparo son susceptibles de ser captados por ideologías extremistas, nacionalismos violentos, nocivas adhesiones étnicas o racistas. A estos individuos, al ser ajenos a toda organización partidaria o movimiento, al ser captados por el movimiento totalitario, se les exige lealtad total e incondicional⁹².

Una tercera característica del totalitarismo es que las masas son ganadas y controladas por la propaganda, el adoctrinamiento y el terror. El objetivo central de la propaganda totalitaria no es la persuasión sino la organización, esto es, la acumulación de poder sin acudir a la violencia. Antes de la toma del poder, la propaganda tiene como fin controlar firmemente a la población de manera que pueda convertirse en masa. Una vez que toma el poder, la propaganda es sustituida por el adoctrinamiento: se vale de todos los medios (propaganda escrita, medios de comunicación, organización y educación de juventudes, etcétera) para instaurar su doctrina en las diversas esferas sociales. Con el poder absoluto, el totalitarismo utiliza también la violencia para difundir su ideología y las mentiras que sostienen al régimen. Como el Estado totalitario no puede persuadir mediante el diálogo y la razón, y como existe un mundo que en sí mismo no es totalitario, se ve obligado a recurrir a la propaganda que, en general, es un conjunto de mentiras ideológicas y prácticas que lo único que busca es mantener

⁹¹ Cf. Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, 438-439.

⁹² Cf. Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, 453.

el poder organizado. Por ejemplo, los nazis acudieron a la propaganda antisemita, en la que los judíos aparecían como un peligro social que había que eliminar. Por su parte Stalin, para imponer una nueva historia oficial del Partido Comunista, destruyó antiguos documentos y libros y eliminó a sus autores⁹³. La propaganda es parte de la guerra psicológica que el Estado totalitario realiza para imponerse. Esta propaganda, hecha con nuevos métodos de dominación e ingeniosas formas de organización, no predica una nueva doctrina, una ideología novedosa, que no fuese ya popular. Se acude a sentimientos, deseos y concepciones generales que ya viven en las masas, fibras que al ser tocadas logran movilizar ciega y fervorosamente a las muchedumbres. La propaganda no solo busca despertar estos sentimientos sino que logra dirigirlos a ciertas prácticas. Por ejemplo, el totalitarismo comunista acudió a los sentimientos de justicia e igualdad de la gente, para adoctrinarlos en que solo un Estado comunista podría convertir sus esperanzas en realidad⁹⁴. Pero en esta guerra psicológica más importante que la propaganda es el terror:

El terror sigue siendo utilizado por los regímenes totalitarios incluso cuando ya han sido logrados sus objetivos psicológicos: su verdadero horror estriba en que reina sobre una población completamente sometida. Allí donde es llevado a la perfección el dominio del terror, como en los campos de concentración, la propaganda desaparece por completo; quedó incluso enteramente prohibida en la Alemania nazi. La propaganda, en otras palabras, es un instrumento del totalitarismo, y posiblemente el más importante, en sus relaciones con el mundo no totalitario; el terror, al contrario, constituye la verdadera esencia de su forma de gobierno⁹⁵.

Por otra parte, en la propaganda totalitaria, más importante que el contenido del mensaje es la forma como se le presenta. Un recurso

⁹³ Cf. Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, 474-475.

⁹⁴ Cf. Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, 474-475.

⁹⁵ Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, 477-478.

característico es el mensaje puesto en boca de un líder que se le considera infalible: Mussolini, Hitler, Stalin, etcétera. El líder se presenta como un intérprete de fuerzas previsibles y él anuncia bajo forma de profecías sus intenciones políticas supuestamente en beneficio de su pueblo⁹⁶.

Una cuarta característica del totalitarismo es la organización y la eficiencia de una policía secreta. Desde antes de la toma del poder ya está presente una policía secreta y un servicio de espionaje, que con el triunfo del movimiento totalitario se irá convirtiendo en el verdadero núcleo del poder. La policía secreta se hace vital para el régimen totalitario, debido a que las fuerzas militares tradicionales han sido preparadas para luchar contra un agresor extranjero, y lo que se requiere ahora es enfrentar una guerra interna, una guerra civil, en la que se mantenga y se fortalezca el régimen totalitario. Y, para este fin, la policía secreta es clave porque está sujeta a la entera voluntad del jefe, hasta tal punto que sus servicios no conocen nada que el jefe no conozca⁹⁷. Por otro lado, la policía secreta tiene como labor detectar a los supuestos «enemigos» del régimen⁹⁸ y posee el monopolio de información sobre los individuos, sus actividades, lo que piensan, con quiénes se reúnen, su cotidianidad, etcétera. Sobre la base de esta minuciosa información no busca descubrir delitos reales o posibles, sino que la mera sospecha es suficiente para detener o eliminar a un individuo o a un grupo determinado supuestamente peligroso para el régimen. Pero también utiliza el chantaje para descubrir mediante delación supuestos enemigos. De esta manera, la sociedad se convierte en un lugar completamente vigilado e inseguro a causa de la siniestra omnipresencia de la policía secreta. Hay un aspecto de esta en el que se ve claramente cómo el régimen totalitario toma a los seres humanos como masa: no interesa si las personas son culpables o no para acusarlas, detenerlas o eliminarlas; y en el caso de que se las elimine, se trata de mantener el anonimato

⁹⁶ Cf. Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, 483-485.

⁹⁷ Cf. Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, 572-576.

⁹⁸ Cf. Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, 574-575.

de las víctimas, con lo cual se les anula completamente tanto en la vida como en la muerte. Masa humana, campos de concentración, fosas comunes, no son sino formas como el totalitarismo sume a los individuos en la más cruel simetría.

Hasta aquí hemos visto que las características centrales del totalitarismo son: la concentración del poder en un partido y un jefe; la conversión de las personas en la masa; el uso de la propaganda, el adoctrinamiento y el terror; y la existencia de una policía poderosa y secreta que vigila y mantiene el poder. Estos elementos son la forma como el Estado instaura un dominio total sobre los individuos. Esto significa la destrucción de tres logros básicos de la vida política humana: en primer lugar, se mata en el hombre a la persona jurídica, en la medida en que se coloca a ciertos grupos sociales, étnicos, religiosos, etcétera, fuera del amparo de la ley, mediante diferentes mecanismos, como la desnacionalización o el descrédito sistemático⁹⁹. En segundo lugar, se mata en el hombre la persona moral: se corrompe la solidaridad humana, se aniquilan a los testigos para que no pueda haber testimonio de nada, se promueve sistemáticamente el olvido y se prohíbe el dolor y el recuerdo. En este sentido, los campos de concentración llegaron al extremo de convertir la muerte en un acontecimiento anónimo y la privaron de su significado como el final de una vida realizada¹⁰⁰. En tercer lugar, se mata en las personas su identidad única. Existen diversos métodos para conseguir esto: tratar a los seres humanos como bestias, manipular sus cuerpos con innumerables formas de tortura y sufrimiento para aniquilar en ellos la persona humana; y, lo más terrible, preparar a seres humanos normales para que con absoluta frialdad destruyan la condición de otros seres humanos, tanto en su dimensión física como en su dignidad:

La muerte de la individualidad del hombre, de su singularidad conformada en partes iguales por la naturaleza, la voluntad y el destino [...] crea un horror que eclipsa ampliamente el ultraje a la

⁹⁹ Cf. Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, 601.

¹⁰⁰ Cf. Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, 606-608.

persona jurídico-política y la desesperación de la persona moral. Es este horror el que da paso a las generalizaciones nihilistas que mantienen con suficiente plausibilidad que, esencialmente, todos los hombres son como bestias. En realidad, la experiencia de los campos de concentración muestra que los seres humanos pueden ser transformados en especímenes de animal humano y que «la naturaleza» del hombre es solamente «humana» en tanto que abre al hombre la posibilidad de convertirse en algo altamente innatural, es decir, en un hombre¹⁰¹.

El totalitarismo, por tanto, es el reino de la simetría cruenta y bárbara. Los hombres, al perder su condición jurídica, moral y su individualidad, han sido reducidos a la más brutal indiferencia, tanto en el nivel corporal como en el espiritual, tanto en la vida como en la muerte. Son una masa indiferenciada y maleable con la cual se puede hacer cualquier cosa. No existen rostros ni identidades, sino números intercambiables y anónimos. La pluralidad y las diferencias infinitas entre los seres humanos han sido reducidas a la simetría de una identidad nunca cambiante de reacciones, a un tipo de especie humana que se parece a cualquier especie animal y en la que lo único que cuenta es la preservación de la especie¹⁰². La dominación totalitaria impone esta simetría mediante el terror y la muerte. La única asimetría que existe es de terror y muerte, entre, por un lado, los que dirigen el Estado totalitario y, por otro lado, la masa. Ahora bien, el totalitarismo está estrechamente vinculado con la totalidad. Como hemos visto, en la totalidad el sujeto se subordina al todo, es decir, lo particular queda absorbido por lo universal y esto significa el sacrificio del individuo por el universal. La totalidad es la muerte del sujeto; es lo universal que aplasta, mata y destruye lo individual. En la totalidad no hay singularidades, identidades individuales ni rostros: los sujetos son reducidos a su radical indiferencia y son intercambiables convirtiéndose en meros objetos.

¹⁰¹ Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, 610.

¹⁰² Cf. Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, 589-590.

El totalitarismo es la instauración de la totalidad con toda su violencia y brutalidad. Ahora bien, Levinas piensa que la totalidad es cuestionada por la presencia del Otro, es decir, por el Infinito. Y siguiendo nuestra hipótesis, podemos decir que la simetría de la democracia y el totalitarismo, que son formas de la totalidad, es cuestionada radicalmente por la a-simetría an-árquica del «No Matarás», que es la expresión del Infinito. Y esta es la asimetría en la simetría de la justicia política.

3.2. Asimetría en la simetría: rostro, instituciones y profetismo

Además de la justicia económica y la justicia social, la tercera dimensión del nuevo espacio an-árquico es la justicia política. Siguiendo nuestra hipótesis, la novedad consiste en que en la simetría política es necesario introducir la asimetría moral an-árquica y en la línea recta de la justicia introducir la Bondad:

En realidad, la justicia no me engloba en el equilibrio de su universalidad, la justicia me conmina a ir más allá de la línea recta de la justicia, y nada puede marcar entonces el fin de esta marcha; detrás de la línea recta de la ley, la tierra de la bondad se extiende infinita e inexplorada, al tiempo que necesita todos los recursos de una presencia singular. Soy necesario, pues, a la justicia, como responsable más allá de todo límite fijado por una ley objetiva¹⁰³.

Esto significa que el nuevo espacio político no está contaminado por el cuidado del ser, sino sometido a las prescripciones del Bien. De esta manera, la expresión de la *Torah*, «Justicia, justicia perseguirás», la interpretamos como la instauración de la justicia asimétrica en la justicia simétrica, instauración guiada por la moralidad y el Bien. Con Levinas, podemos decir que se trata de la obligación y la responsabilidad de moralizar el espacio político. Explicaremos esta idea tomando en cuenta tres elementos que se relacionan entre sí: el Rostro es anterior a

¹⁰³ Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, 259.

la ciudadanía; la moralización de las instituciones; y los profetas como la voz moral de la justicia an-árquica.

Con respecto a la idea de que el Rostro es anterior a la ciudadanía, explicaremos primero el concepto de ciudadanía para entender luego el enfoque an-árquico del planteamiento de Levinas. Nos referimos a cuatro momentos del concepto de ciudadanía: los griegos; los romanos; el concepto moderno a partir de la Revolución Francesa; y la discusión contemporánea desde mediados de los años ochenta del siglo XX. En la democracia ateniense, que duró desde el siglo V a. C. hasta el 322 a. C., solo eran ciudadanos los varones adultos, que habían terminado su entrenamiento militar y por ello tenían el derecho a votar. Constituían el 10% de la población, lo cual excluía a una mayoría formada por esclavos, mujeres, niños y metecos; también relegaba a los ciudadanos cuyos derechos estuviesen suspendidos, por ejemplo, por no haber pagado los tributos a la ciudad. Los ciudadanos atenienses debían ser legítimos descendientes de otros ciudadanos. En Atenas, una porción bastante amplia de la población participaba en el gobierno. El ciudadano tenía el derecho de tomar la iniciativa de hablar en la Asamblea para proponer una ley ante los legisladores, proponer sugerencias al Consejo o iniciar un juicio público que pudiera afectar a toda la comunidad. En una Asamblea los funcionarios organizaban los protocolos administrativos, cualquier ciudadano podía sugerir el tema a discutir y la gente reunida en el tribunal tomaba las decisiones entre las alternativas que se planteaban. El sistema democrático era poco profesional, en el sentido de que buscaba más la participación ciudadana que la profesionalización, hasta el punto de que los funcionarios podían tener una participación administrativa rutinaria y los seleccionados por sorteo eran ciudadanos sin habilidad ni conocimiento en particular. Por lo anterior, se puede decir que con la democracia ateniense aparece la primera forma de ciudadanía, es decir, aparecen ciudadanos que pertenecen a una comunidad, tienen ciertos derechos políticos y pueden participar en la vida pública.

Después de la democracia directa en sentido griego, la primera forma representativa de gobierno fue la República romana. El poder legislativo estaba en manos del Senado y el poder ejecutivo estaba formado por magistrados, pretores, cónsules y otros cargos que eran elegidos por los ciudadanos con derechos, a través de campañas electorales que renovaban por elección directa tales cargos. En este contexto, la ciudadanía romana era una posición social privilegiada que en relación con las leyes otorgaba a ciertos individuos el sentido social, la propiedad y el acceso a puestos de gobierno. Con respecto a la ciudadanía en la democracia ateniense, la ciudadanía romana supone una ampliación. Son ciudadanos todos los hijos de un matrimonio legal de un ciudadano romano, los esclavos liberados, los hijos de esclavos liberados, eventualmente aquellos que no habían nacido en Roma, aquellos que prestaban ciertos servicios extraordinarios a Roma. Gradualmente se otorgó el derecho de ciudadanía a los habitantes de las provincias latinas. La ciudadanía romana otorgaba a los ciudadanos un conjunto de derechos, entre los que estaban básicamente: el derecho a postular y ser elegido; el derecho a tener propiedades y efectuar contratos legales; el derecho a contraer matrimonio y que los hijos de tal matrimonio sean ciudadanos romanos; el derecho a mantener la ciudadanía cuando se viajaba a otra ciudad. Adicionalmente, también otros derechos como: no ser encontrado culpable sin un juicio legal; derecho de defensa frente a los tribunales y apelación frente a la decisión de los magistrados, etcétera. Por lo anterior, se puede decir que la ciudadanía romana significa una ampliación con respecto a los griegos y en muchos aspectos prefigura la ciudadanía moderna, pues el ciudadano romano es un sujeto de derechos en el ámbito familiar, económico, judicial y político.

En la época moderna, la Revolución Francesa (1789) plantea el horizonte de los derechos necesarios para obtener la ciudadanía. En este sentido, con este acontecimiento se configura la ciudadanía entendida como elemento constitutivo de la política moderna. La ciudadanía es el ejercicio de la libertad en sociedad y debe abarcar tres tipos de derechos: los derechos civiles, que postulan que todos los hombres son iguales

ante la ley; los derechos políticos, esto es, el derecho al voto y a la participación en la vida política; y los derechos sociales, que implican la igualdad de condiciones materiales. Con la derrota del absolutismo y del Antiguo Régimen, basado en los privilegios de una sociedad estamental, la nueva ciudadanía produjo como resultado la igualdad política de los individuos, con lo cual el ideal de la democracia se inscribió desde el principio como condición básica para la realización de una sociedad en libertad. La ciudadanía surgida con la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789) está basada en la teoría de los derechos naturales, la cual se basa en la afirmación de una naturaleza humana que preexiste a la sociedad y cuya característica esencial es la libertad. Ser libre es la propiedad esencial del ser humano y la libertad en sociedad consiste en obedecer, no a los hombres, sino a las leyes en cuya elaboración se ha participado. La ciudadanía es esta libertad en la sociedad y, por ello, le pertenece al ser humano. Se trata de construir una sociedad nueva, basada en los principios de los derechos naturales y no en el poder absoluto de los reyes ni en el poder divino, ni en la tradición ni en la historia. La Revolución Francesa presenta un orden político para toda la humanidad, orden basado en unas nuevas Tablas de la Ley: la ley de los hombres y sus derechos. La concepción de ciudadanía derivada de la Revolución Francesa ha estado en la base de la vida política, social y la reflexión filosófica de los dos últimos siglos. Se han visto sus límites, pero también se han ido ampliando los derechos de los ciudadanos a nuevas esferas y nuevos niveles.

A partir de la segunda mitad de los años ochenta y comienzos de los noventa del siglo XX, asistimos a la reestructuración del concepto de ciudadanía, lo cual significa un cuarto momento, tras el primero configurado en el mundo griego, el segundo en el mundo romano y el tercero con la Revolución Francesa. Los problemas que enfrenta la ciudadanía son plurales, reales y complejos, como la distinción entre el Estado y la nación en sociedades multiculturales, el problema de la doble nacionalidad y las migraciones, el problema de la demanda del feminismo, los problemas de la dignidad del ciudadano y el problema

de la misma ciudadanía como sustancia legitimadora. Estos problemas aparecen debido a la crisis del Estado-nación, los partidos políticos y su burocratización que han reducido a los ciudadanos a la pasividad electoral, y la incapacidad de las instituciones para generar políticas de cohesión social y formas de identidad. Todo esto ha conducido a la pérdida de la centralidad de la ciudadanía y a un cuestionamiento del concepto. Así, Will Kymlicka, partiendo de una teoría liberal del Estado, sostiene que además de los derechos comunes de los ciudadanos es posible defender la necesidad de una ciudadanía diferenciada. Esto significa que dentro de los derechos del individuo es necesario defender los derechos de los diferentes grupos culturales. La cultura no es, por tanto, un agregado a los derechos individuales de la persona, sino que está unida intrínsecamente a su libertad. Por ello, sería ilegítimo imponer una cultura a un individuo o un grupo, usando la fuerza y contra la voluntad de ellos. Es necesario garantizar la identidad cultural manteniendo los principios básicos del liberalismo que son los principios de la libertad individual. El Estado tiene la obligación de garantizar una ciudadanía diferenciada, esto es, la obligación de adoptar medidas en función de la pertenencia grupal, medidas orientadas a acomodar las diferencias nacionales y étnicas. Entre estos derechos están los derechos de autogobierno, derechos poliétnicos y derechos de representación, todos los cuales constituyen formas de ciudadanía en función de cada grupo. Si bien se plantean problemas como la justicia o injusticia entre grupos o en el interior de ellos, Kymlicka piensa que defender el liberalismo significaría exigir libertad dentro de cada grupo minoritario y exigir igualdad entre los grupos minoritarios y mayoritarios.

Hasta aquí podríamos decir que la ciudadanía es la condición de los miembros de una comunidad, en virtud de la cual tienen iguales derechos y responsabilidades en su participación en los asuntos de interés público. Se trata de derechos civiles, políticos y sociales. Los derechos civiles están relacionados con la autonomía individual: libertad personal, libertad de expresión, de pensamiento y de culto, derecho a la propiedad, derecho a la igualdad ante la ley, etcétera. Los derechos políticos son los que

permiten la participación en el poder, sea como elector, como miembro de una agrupación política o representante. Y los derechos sociales están relacionados con el bienestar material, como derecho al trabajo, derecho a la educación y a la seguridad social. La noción de ciudadanía apareció en la antigua Grecia, pero los derechos vinculados a la noción contemporánea de ciudadanía fueron obtenidos sobre todo a partir del siglo XVIII, con la Revolución Francesa. Actualmente asistimos a una discusión y reestructuración del concepto. Ahora bien, desde la perspectiva de la justicia política an-árquica, podríamos decir que el concepto de ciudadanía, con toda su evolución y sus grandes logros, se encuentra dentro de la totalidad, pues se rige por la simetría y se caracteriza por defender los derechos sobre los deberes. La simetría consiste en que los individuos al ser iguales establecen una relación de unos-con-otros. Estos individuos son libres, autónomos, indiferenciados desde el Estado y, por ello, la relación entre ellos termina en formas de indiferencia. Por otro lado, que los derechos predominen sobre los deberes, significa que los deberes se reducen simplemente a que cada uno se responsabilice de no interferir con las leyes del Estado ni con las libertades de los otros. Los deberes quedan reducidos a su mínima expresión y con esto los ciudadanos quedan reducidos a la in-diferencia y al anonimato de la masa. Si con la Revolución Francesa tenemos individuos libres e iguales y una *ciudadanía de la in-diferencia*, con el replanteamiento contemporáneo que busca extender los derechos del individuo a los grupos culturales, tenemos una *ciudadanía diferenciada*. Pero, con Levinas que postula la idea del Otro como entidad única e irrepetible, tenemos una ciudad humana donde el *Rostro es anterior a la ciudadanía*, es decir, la ciudadanía asimétrica de la *no-indiferencia* es anterior a la ciudadanía simétrica. Pero ¿qué significa que el Rostro sea anterior a la ciudadanía? El Rostro es anterior a la ciudadanía significa, en primer lugar, que antes de concebir al hombre desde la libertad y la igualdad, es preciso concebirlo como una subversión irreversible. En efecto, el Rostro irrumpe de tal manera que nos desestabiliza con su epifanía y su presencia subvierte nuestro mundo que gira alrededor

de la mismidad. El Rostro exige su propia Ley y ante él todas nuestras categorías se convierten en insuficientes. Esta relación con el Rostro es irreversible en el sentido de que es asimétrica y no recíproca. El Rostro no es la cara, pues la cara tiene la forma de una presencia mientras que el Rostro se sustrae a toda presencia; la cara se encuentra en el nivel de la ciudadanía simétrica y la ética de la igualdad, mientras que el Rostro, por ser huella del Infinito, se ubica en el nivel de la asimetría an-árquica e instauro la dimensión originaria de la responsabilidad:

[...] el Rostro no es en absoluto una forma plástica como un retrato; la relación con el Rostro es, por una parte, una relación con lo absolutamente débil —lo que está expuesto absolutamente, lo que está desnudo y despojado—, es la relación con lo desnudo y, en consecuencia, con quien está solo y puede sufrir ese supremo abandono que llamamos muerte; así pues, en el Rostro del otro está siempre la muerte del otro y también, en cierto modo, una incitación al asesinato, la tentación de llegar hasta el final, de despreciar completamente al otro; y por otra parte y al mismo tiempo —esto es lo paradójico— el Rostro es también el «No matarás»¹⁰⁴.

Por otro lado, Rostro significa subversión irreversible de la singularidad del Otro. El Otro es único e irreplicable por ser huella del Infinito y no un ejemplar de una especie. El Rostro desafía, cuestiona y sobrepasa la lógica de la totalidad centrada en los universales. Es preciso ver que la singularidad de cada individuo sea portadora de una Ley que no puede ser captada por el universal abstracto de las leyes de la totalidad, sino que de entrada exige un acercamiento que le haga justicia respetando su unicidad an-árquica. El sufrimiento en el Rostro del Otro se manifiesta en sus lágrimas, las cuales son tan reales que exigen una consideración responsable más allá de la lógica de los individuos y las especies, más allá de la lógica de la totalidad. Esas lágrimas y ese sufrimiento tan reales son las lágrimas y el sufrimiento de todos, en especial, de aquellos que histórica

¹⁰⁴ Levinas, Emmanuel. *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, 130.

y actualmente son los excluidos, marginados, perseguidos. En el Rostro de cada uno de ellos, en su singularidad, hay una demanda infinita a mi responsabilidad. Y es precisamente la singularidad del Rostro la que hace que este sea anterior a la ciudadanía.

En segundo lugar, significa que el Rostro me manda una Ley anterior a las leyes de la ciudadanía: la Ley del «No Matarás». Esta Ley no surge del contrato que nos aleja de la violencia, ni del consenso que voluntariamente establecen los hombres en plena libertad e igualdad, sino que surge de la proximidad originaria que me vincula con el Rostro del Otro. El Otro es carne singular, carne única, portadora de su propia Ley, una ley que no se reduce a la ley positiva ni a un imperativo universal válido para todo ser racional, sino que en cuanto Ley an-árquica desordena los horizontes de mi mundo y establece su mandato sobre mi mismidad. Ahora bien, si la Ley viene del Rostro, entonces exige un nuevo orden que desafía los horizontes de la simetría. El Rostro exige, no el orden de la justicia simétrica de los ciudadanos, sino el orden de la justicia asimétrica fundada en el «No Matarás» y en la singularidad única del Otro. La justicia an-árquica no nos hace olvidar la unicidad del Otro¹⁰⁵. La identidad entre los ciudadanos esconde la singularidad de los Rostros y, por tanto, se convierte en una máscara que encubre su auténtica unicidad, su sufrimiento y sus lágrimas. De allí que un nuevo orden político, el orden de la justicia política an-árquica, significaría que el fin del Estado no debe ser el individuo sino el Rostro. Un Estado que no haga justicia a la unicidad de los Rostros da testimonio de violencia e inhumanidad y, por ello, pierde legitimidad¹⁰⁶. Por otro lado, el Rostro manda oír y obedecer la Ley del Decir por sobre la ley de lo Dicho. Solo escuchando y obedeciendo la Ley del Decir es que se puede construir un nuevo orden que haga justicia a la singularidad de los Rostros. Como hemos señalado, cuando decimos algo, esto que decimos es propiamente lo Dicho, pero hay una orientación dativa

¹⁰⁵ Cf. Levinas, Emmanuel. *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, 228.

¹⁰⁶ Cf. Chalier, Catherine. *Levinas: la utopía de lo humano*, 99-100.

del lenguaje por la que lo que decimos siempre lo decimos *a alguien*: es el nivel del Decir, que no puede explicarse solo a partir de la estructura de lo Dicho. Hablar es ya establecer una relación con los otros pero, más profundamente, significa que no podemos permanecer indiferentes ante la presencia del Otro. Hablamos para comunicar informaciones, transmitir noticias, establecer conocimientos intersubjetivamente, establecer consensos, discrepar, etcétera. Empero, todo esto solo es posible porque el Otro no me es indiferente, porque su Rostro reclama mi atención y me obliga a tomarlo en cuenta. Hablar, decir algo a alguien es, ante todo, reconocer la proximidad del Otro como anterior a toda aproximación cognoscitiva frente al mundo. Si el Decir es anterior a lo Dicho, entonces la Ley que manda el Rostro es anterior a las leyes de la ciudadanía y el orden interhumano de la no-indiferencia es anterior al de la reciprocidad impersonal de los ciudadanos:

Lo interhumano propiamente dicho reside en la no-indiferencia de los unos por los otros antes de que la reciprocidad de tal responsabilidad, que se inscribirá en las leyes impersonales, venga a superponerse al altruismo puro de tal responsabilidad inscrito en la posición ética del yo en cuanto yo; antes de todo contrato, que significa precisamente el momento en el que, sin duda, pueden continuar, pero también pueden atenuarse o extinguirse el altruismo y el desinterés¹⁰⁷.

El Rostro es anterior a la ciudadanía. Esto significa, en tercer lugar, que es preciso postular otro origen de los deberes y los derechos. Los derechos humanos son un conjunto de libertades, facultades y reivindicaciones referidas a toda persona por el simple hecho de su condición humana; son independientes de factores particulares como raza, sexo o nacionalidad, y operan como condiciones que buscan una integración entre la persona y la sociedad, de modo que los individuos sean personas y se identifiquen consigo mismos y con los demás. Históricamente surgen en la Modernidad

¹⁰⁷ Levinas, Emmanuel. *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, 125.

occidental y se han ido afirmando sobre la base de un debate durante los siglos XVI, XVII y XVIII, hasta llegar a la forma como los concebimos en la actualidad. Si bien la primera formulación moderna de la Declaración de los Derechos del Hombre se remonta a 1776, en Virginia, la cual tuvo gran influencia en la Declaración de la Independencia de los Estados Unidos en 1776 y de la Revolución Francesa de 1789, es recién después de la Segunda Guerra Mundial cuando los derechos humanos se pueden considerar un principio del Derecho Constitucional contemporáneo. Con el nacimiento de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), en 1945, el concepto se universaliza y el 10 de diciembre de 1948 la Asamblea General de la ONU adopta la Declaración Universal de los Derechos Humanos como respuesta a los horrores de la Segunda Guerra Mundial y como una forma de sentar las bases para un nuevo orden internacional. A pesar del debate en torno a la naturaleza y fundamentación de los derechos humanos, las diversas concepciones y doctrinas los suelen clasificar por generaciones. Todas coinciden en la descripción de la primera generación, pero luego se ramifican. En 1979, Karel Vasak concibió una división de tres generaciones, cada una de las cuales está asociada a uno de los grandes valores de la Revolución Francesa: libertad, igualdad y fraternidad. Así, los derechos de la primera generación están vinculados con el principio de la libertad: son derechos civiles y políticos como el derecho a la vida, a la propiedad, a la libertad de pensamiento, de expresión, asociación, de conciencia, de culto, entre otros. Los derechos de segunda generación están vinculados al principio de igualdad: son los derechos económicos, derechos sociales y culturales, como derecho al trabajo, al salario justo, a la agremiación, derechos de protección al individuo por vejez, enfermedad, accidente, derecho a la seguridad social, etcétera. Y los derechos de tercera generación están vinculados al principio de fraternidad: son derechos de solidaridad pensando en la vida de todos y en una serie de esfuerzos a escala planetaria. Entre ellos se incluyen el derecho a la paz, a la calidad de vida, etcétera.

Con respecto a la naturaleza y fundamentación de los derechos humanos, unos autores sostienen la tesis iusnaturalista por la cual todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos; otros piensan que son la traducción normativa de un conjunto de valores construidos socialmente; otros piensan que los derechos humanos son prácticas y valores por los que se abren espacios de emancipación de los seres humanos; y otros piensan que se pueden fundamentar intersubjetivamente. Ahora bien, todas las explicaciones de los derechos humanos se basan en la concepción de los hombres como individuos libres e iguales ante la ley, es decir, todos estos enfoques se encuentran en la simetría de la totalidad. Por ello cada derecho genera un deber, es decir, la obligación de hacer o dejar de hacer algo, de acuerdo con la ley moral y las leyes civiles. Hay correlación entre deberes y derechos, y, por tanto, todos ellos se encuentran en el ámbito de la simetría. Pero esto no es suficiente, pues, como señala Levinas:

[...] la defensa de los derechos humanos responde a una vocación *exterior* al Estado, que disfruta, en una sociedad política, de una especie de extraterritorialidad, como la de la profecía ante los poderes políticos del Antiguo Testamento, vigilancia completamente distinta de la inteligencia política, lucidez que no se limita a inclinarse ante el formalismo de la universalidad, sino que apoya a la misma justicia en sus limitaciones. La posibilidad de garantizar esta extraterritorialidad y esta independencia define al Estado liberal y describe la modalidad según la cual es, en sí, posible la conjunción de la política y de la ética¹⁰⁸.

Es decir, se necesita postular otro origen de los derechos y deberes humanos, un origen anterior al orden de la ciudadanía simétrica, de individuos libres e iguales. En efecto, cuando los individuos libres están uno al lado del otro, sus libertades actúan como fuerzas que se afirman en

¹⁰⁸ Levinas, Emmanuel. *Fuera del sujeto*. Trad. Roberto Ranz Torrejón y Cristina Jarillot Rodal. Madrid: Caparrós, 1997, 138.

cada uno de ellos y se niegan recíprocamente, de tal modo que se establece una guerra en la que se limitan unas a otras. Las libertades se replican o se ignoran y no establecen más que tiranía y violencia. Las relaciones entre estas voluntades separadas y externas se reducen a la participación de una razón común no externa a ellas: aparece el Estado, el cual interioriza las relaciones extremas y establece la justicia¹⁰⁹. Pero el Estado a través de la justicia somete a los individuos a la comparación y el cálculo, es decir, trata a las personas como objetos, pues somete a cada una de ellas a una racionalidad que no hace justicia a la singularidad única e incomparable de cada individuo. De esta manera, los derechos de los hombres se ven limitados por la justicia y entre los individuos se establece una paz incierta y precaria. Mala paz, mejor que una buena guerra; paz abstracta¹¹⁰. Por tanto, la libertad individual ve en la otra libertad individual un peligro, de modo que una voluntad libre considera a la otra su negación posible y limitación. El Estado asegura por la fuerza la obediencia a la ley, haciendo abstracción de las singularidades: se limitan las libertades, se obtiene seguridad, se instaura una mala paz y, con ello, los derechos humanos quedan constantemente amenazados por un Estado que los reduce a la simetría, los cosifica y eventualmente cae en la tentación del totalitarismo¹¹¹.

Para la defensa de los derechos humanos es necesario darles otra base y comprenderlos desde un horizonte diferente que no sea el de la simetría de los individuos libres e iguales. Se requiere otra autoridad, una paz previa a la no-agresión, un Mandato anterior al Estado:

[...] en la defensa de los derechos humanos convendría no volver a comprenderlos exclusivamente a partir de una libertad que, virtualmente, sería ya la negación de toda otra libertad y en la que,

¹⁰⁹ Cf. Levinas, Emmanuel. *La realidad y su sombra. Libertad y mandato, Trascendencia y altura*, 82-83.

¹¹⁰ Cf. Levinas, Emmanuel. *Fuera del sujeto*, 137-138.

¹¹¹ Cf. Levinas, Emmanuel. *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, 243-246.

entre el uno y el otro, el arreglo justo no consistiría más que en una mutua limitación. ¡Concesión y compromiso! Una justicia que sea ineludible, necesita otra «autoridad» que la de las proporciones que se establecen entre voluntades inicialmente opuestas y oponibles. Es necesario que las proporciones sean admitidas por las voluntades libres en razón de una paz previa que no sería la no-agresión pura y simple, sino que comportaría, por así decirlo, una positividad propia cuya idea de bondad sugiere el des-inter-esamiento procedente del amor¹¹².

Defender los derechos humanos es responder a los derechos del otro hombre. Es decir, el origen de los derechos humanos no está en el individuo, ni en el sujeto, ni en el Estado, sino en el otro hombre que me mira y me reclama (*regarder*). Se trata de una llamada que se convierte en mandato, un reclamo que me viene del Otro en forma de imperativo, una «vocación exterior al Estado». Por tanto, el Estado no lo es todo, pues la invocación del Otro es anterior al poder del Estado y lo cuestiona permanentemente. El poder del Estado es cuestionado por una anterioridad que le antecede: la autoridad del Rostro, y en esta autoridad tienen su origen los derechos humanos. Ahora bien, *el lugar*, el territorio de estos derechos no es el Estado, ni la ciudadanía simétrica con sus leyes e instituciones. En este sentido, están situados en una especie de extraterritorialidad. Es el espacio an-árquico de las relaciones asimétricas que debe ser la base de las leyes e instituciones del Estado y debe vigilarlas. Si el origen de los derechos humanos se encuentra en el Rostro del Otro, entonces el primer deber que tenemos es el de defender los derechos del otro hombre. Al defender los derechos humanos del Otro, obtengo mi humanidad. Ser humano es responder. Solo de esta manera la justicia puede estar protegida contra su propia dureza¹¹³, y es posible la conjunción de la política y la ética, pues los poderes políticos están constantemente vigilados por la lucidez de la bondad y por el mandato anárquico del «No Matarás».

¹¹² Levinas, Emmanuel. *Fuera del sujeto*, 138.

¹¹³ Cf. Levinas, Emmanuel. *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, 277.

Los derechos del Rostro son anteriores a los del ciudadano. No se fundan en la libertad ni en la igualdad de los individuos sino en la fraternidad, es decir, en la no-indiferencia respecto al Otro, en el acontecimiento inicial del encuentro con el Otro, cuya situación me cuestiona y me concierne. En esta fraternidad an-árquica es que se basa la paz como *shalom*: socialidad original, bondad, bendición¹¹⁴. Esta paz como bondad, paz de la fraternidad, es previa a la paz como ausencia de guerra, no agresión o no violencia. Paz de la fraternidad anterior a la libertad:

Libertad en la fraternidad en la que se afirma la responsabilidad del uno-para-el-otro, a través de la cual, *en lo concreto*, los derechos humanos se manifiestan a la conciencia como derecho del otro y del que debo responder. Manifestarse originalmente como derechos del otro hombre y como deber para un yo, como mis deberes en la fraternidad, he ahí la fenomenología de los derechos humanos [...] Su deber respecto al otro que interpela su responsabilidad es una investidura de su propia libertad. En la responsabilidad que, como tal, es irrecusable e intransferible, yo estoy instaurado como no intercambiable: soy elegido único e incomparable. Mi libertad y mis derechos [...] se mostrarán precisamente en forma de responsabilidad, en la fraternidad humana. Responsabilidad inagotable, porque no podemos quedar en paz con el otro¹¹⁵.

Retomando nuestra hipótesis de que la justicia asimétrica de la moralidad no desaparece en la justicia simétrica del Estado, sino que se mantiene en ella produciendo el espacio an-árquico, hemos llegado a la idea de que los derechos del Rostro son anteriores a los de la ciudadanía. Este primer aspecto de la justicia política an-árquica nos conduce a otro, vinculado esencialmente con él. Es la idea de la moralización de las instituciones sobre la base de los derechos del Rostro.

¹¹⁴ Cf. Levinas, Emmanuel. *Fuera del sujeto*, 139.

¹¹⁵ Levinas, Emmanuel. *Fuera del sujeto*, 140.

Hobbes sostuvo que el Estado surgía para evitar el peligro de muerte en el que todos se encontraban a causa del estado de guerra de todos contra todos. En efecto, cada individuo, al querer afirmar solo su ser y velar por su interés propio en detrimento de la existencia de los otros, se encuentra en un estado de violencia que perjudica a todos, de modo que todos se sienten amenazados, privados de paz y de futuro. Debido a la violencia y el miedo en que se encuentran, el Estado surge para limitar la agresividad y el egoísmo natural de los hombres¹¹⁶ y, como tiene que hacer frente a la violencia natural, aparece como un Estado totalitario. Por su parte, Levinas piensa que el Estado no puede surgir del miedo que siente el individuo ante la amenaza de su ser ni para contrarrestar la violencia, sino que surge cuando la subjetividad humana despierta a su responsabilidad por el otro y, gracias al cara a cara, toma conciencia del tercero¹¹⁷. Es decir:

[...] solo puede hablarse de la legitimidad o no legitimidad del Estado a partir de la relación con el Rostro o de mí mismo ante otro. Un Estado en el que la relación interpersonal es imposible, donde está de antemano controlada por el determinismo propio del Estado, es un Estado totalitario. Así pues, el Estado tiene un límite. Mientras que, en la visión de Hobbes —para quien el Estado no procede de la limitación de la caridad sino de la limitación de la violencia—, no pueden imponerse límites al Estado¹¹⁸.

Si bien hay en el Estado una parte de violencia, también el Estado puede comportar justicia. En efecto, para Levinas, la tarea esencial del Estado consiste en la salvaguardia de la justicia, hasta el punto de que existiría una equivalencia entre, por una parte, el Estado y sus instituciones y, por otra parte, la justicia¹¹⁹. Es decir, el Estado y sus instituciones deben

¹¹⁶ Cf. Hobbes, Thomas. *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, capítulos XIII-XVIII.

¹¹⁷ Cf. Chalier, Catherine. *Levinas: la utopía de lo humano*, 97.

¹¹⁸ Levinas, Emmanuel. *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, 131.

¹¹⁹ Cf. Chalier, Catherine. *Levinas: la utopía de lo humano*, 100.

buscar instaurar la justicia an-árquica del «No Matarás», lo cual significa velar por la singularidad concreta e irremplazable de los rostros para que no sean absorbidos por la lógica impersonal de la totalidad. Pero ¿qué significa velar por la singularidad de los rostros en el contexto de la justicia simétrica? Levinas responde remitiéndose a la enseñanza del *Talmud*. En efecto, en la Escritura aparecen dos pasajes aparentemente contradictorios¹²⁰. En Deuteronomio 10,17 dice: «[...] porque Yahveh vuestro Dios es el Dios de los dioses y el Señor de los señores, el Dios grande, poderoso, y temible, que no hace preferencia de personas y no admite soborno». Y en Números 6,25 dice: «[...] ilumine Yahveh su rostro sobre ti y te sea propicio». La contradicción consiste en que Deuteronomio enseña la imparcialidad y el rigor de la justicia de Dios y, por tanto, está excluida toda consideración del rostro. Se trataría de la justicia ciega para la que no hay singularidad concreta del rostro. Contrariamente a este pasaje, Números enseña que el Rostro luminoso de Dios se volverá hacia el hombre sometido a juicio, lo iluminará con su resplandor y lo acogerá en su gracia. Se trataría de la justicia que toma en cuenta la singularidad y la concreción del Rostro. Levinas señala:

La contradicción la resuelve la sabiduría de Rabbi Aquiba. Según este eminente doctor rabínico, el primer texto concierne a la justicia tal y como se desarrolla antes del veredicto, y el segundo precisaría las posibilidades tras el veredicto. Justicia y caridad. Este post-veredicto, con sus posibilidades de misericordia, pertenece aun plenamente —y con el pleno derecho— al trabajo de la justicia¹²¹.

Aquí vemos claramente los dos aspectos que debe tener la justicia y que de ninguna manera entran en contradicción. *Antes* de la sentencia, los jueces deben ser imparciales, no mirar el rostro de quien están juzgando para no dejarse conmover por sus apelaciones de clemencia; no deben

¹²⁰ Cf. Levinas, Emmanuel. *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, 278 con Chaliel, Catherine. *Levinas: la utopía de lo humano*, 100.

¹²¹ Levinas, Emmanuel. *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, 278.

aceptar presentes o regalos, ni dejarse influenciar por la condición del reo. Esta imparcialidad por parte de la justicia es imprescindible para no caer en arbitrariedades y para que el que infrinja la ley reciba el castigo que merece. Es la justicia simétrica de las instituciones, sin la cual no habría comunidad ni sociedad humana posible. Pero esta justicia imparcial no es suficiente. *Después* de la sentencia es preciso que el juez mire el Rostro del reo con misericordia, lo trate en su singularidad, como persona única, a pesar de la iniquidad que ha cometido. Es la justicia asimétrica que se responsabiliza por la singularidad concreta del Otro, por la proximidad del prójimo. Si esta justicia asimétrica del «No Matarás», de la no-indiferencia no llega a iluminar y fundamentar la justicia simétrica de la imparcialidad, entonces el Estado y sus instituciones pueden perder su legitimidad y caer en la tiranía¹²².

Pero ¿cómo podemos vincular lo anterior con la moralización de las instituciones? Es preciso moralizar las instituciones sobre la base de la justicia asimétrica de la responsabilidad: primero, en la educación; segundo, antes del juicio; y, tercero, después del juicio. En primer lugar, hay que educar en la justicia del «No Matarás». Esto significa educar en la no-indiferencia, en la apertura al sufrimiento del Otro y no en el mero gozo personal, en la vulnerabilidad ante las necesidades del Otro y no en el egoísmo, en un «Nosotros» que no es un agregado de individualidades cerradas sino una socialidad de rostros. Educar en la relación esencial que se establece entre el Mismo, el Rostro y el tercero, y no en la relación entre el yo, tú, él¹²³. Es preciso organizar la educación ciudadana de modo que cumpla con su auténtico fin, que es la no-indiferencia que privilegia el para-el-Otro y no con-el-otro. Además, vigilar constantemente el funcionamiento de las instituciones de modo que los individuos ejerzan una ciudadanía vigilante y activa, pues todos y cada uno de nosotros es responsable

¹²² Cf. Chaliel, Catherine. *Levinas: la utopía de lo humano*, 101.

¹²³ Cf. Sucasas, Alberto. *Levinas: lectura de un palimpsesto*. Buenos Aires: Lilmod, 2006, 295-310.

de lo que sucede en la sociedad, en el Estado y en sus instituciones. Como vemos, no se trata de una educación puramente intelectual, sino sobre todo moral: educar en el «heme aquí», en la moralidad del cuidado del otro y la atención vigilante de la alteridad. Es la educación en la epifanía del Rostro anterior a la ciudadanía simétrica. En segundo lugar, es necesario moralizar las instituciones *antes* del juicio. Esto significa instaurar tribunales justos, con jueces honrados, competentes e incorruptibles. Para ello no es suficiente que tengan capacidad intelectual elevada, sino ante todo una educación moral elevada y práctica, que los lleve a voltear la cara, no mirar al reo al dictar sentencia, para no dejarse influenciar o tentar. Pero, además de la claridad intelectual y la limpieza moral, se requiere que el juez tenga lo que Maimónides llamó «valentía de corazón». Es decir, la fuerza espiritual para denunciar la injusticia sin temores, movido por su apego a la imparcialidad de la ley y su convicción de que la sociedad necesita ser regulada por normas ante las que todos somos iguales. Es necesario que los ciudadanos sean activos en el sentido de que instauren instituciones simétricas justas, administradas por ciudadanos morales, y también atentos y vigilantes al funcionamiento de tales instituciones. No nos olvidemos de que las instituciones y el Estado si no son vigilados constantemente pueden caer en la tiranía. Este enfoque, que hemos llamado *antes* del juicio, es el ámbito de la justicia simétrica y de la totalidad. Pero la moralización de las instituciones tiene un tercer momento: *después* del juicio. Moralizar *después* del juicio significa atender al Rostro singular del prójimo. Después de la sentencia es preciso velar por el sentenciado. Que sus condiciones materiales y espirituales no sean infrahumanas, que las cárceles no sean lugares donde los reos empeoren su condición material y moral, en vez de ayudarlos a que tengan la oportunidad de rehabilitarse y quizás reintegrarse en la sociedad¹²⁴. Esta función no debe quedar solo en manos del Estado y sus instituciones, sino que debe ser un clamor constante y una tarea vigilante de los ciudadanos. Ahora bien, no se trata de mirar,

¹²⁴ Cf. Levinas, Emmanuel. *Difícil libertad: ensayos sobre el judaísmo*, 185-187.

de atender al Rostro solo enfocando la dimensión penitenciaria, sino de vigilar constantemente a todas las instituciones después de que tomen sus decisiones, sean económicas, políticas, sociales, culturales. Moralizar *después* de la sentencia es atender a las lágrimas del huérfano, de la viuda, del extranjero, del pobre; escuchar la unicidad de cada rostro concreto, pues: «La justicia consiste en hacer de nuevo posible la expresión en la que, en la no-reciprocidad, la persona se presenta como única. La justicia es derecho a la palabra»¹²⁵.

Por tanto, moralizar las instituciones significa velar por la singularidad irremplazable de las personas y esto se consigue fundamentalmente a través de la educación moral atenta y vigilante de lo que sucede antes de la sentencia y después de ella. Significa iluminar la justicia simétrica desde la justicia asimétrica y an-árquica del «No Matarás». Este enfoque refuerza nuestra hipótesis contenida en la frase: «Justicia, justicia perseguirás». En efecto, la justicia simétrica sola pierde su sentido y es ciega si no está iluminada, orientada y amparada por una Ley que es la base de toda intersubjetividad ética. La justicia simétrica sola puede convertirse en tiranía, totalitarismo o mera técnica de dominio social. Por otro lado, la justicia asimétrica sola, sin anclar en las instituciones, sin sopesar, medir o balancear, es incapaz de crear un orden que garantice la convivencia de los hombres. Por tanto, «Justicia, justicia perseguirás» significa el «nacimiento de la ley en la Ley»¹²⁶, en el que la Ley prolonga y da sentido a la intersubjetividad ética, en la medida en que corrige su exceso y su desequilibrio, con el fin de hacer posible la convivencia entre iguales. Es decir:

Emanada de la obligación absoluta para con el Otro, la vida política ha de mantener viva, en un ininterrumpido ejercicio anamnético, la nobleza de su origen, a la vez que renunciar a toda pretensión absolutista, de forma que, dentro de una sociedad gobernada por

¹²⁵ Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, 302.

¹²⁶ Sucasas, Alberto. *Levinas: lectura de un palimpsesto*, 304.

leyes, quede un espacio para la generosidad de una conciencia moral que, legitimando el poder social, se sabe deudora más allá de lo que ningún tribunal pueda reclamarle¹²⁷.

La Ley se opone a la violencia institucional, la barbarie, la ontología, en las que no hay reconocimiento moral entre sujetos singulares ni encuentros entre rostros. Si la ley simétrica tiene su territorio en el Estado, las instituciones, los contratos, los códigos, los acuerdos, etcétera, la Ley es extraterritorial, en el sentido de que no tiene su territorio ni en la historia ni en una entidad social o cultural. La Ley es extra-territorial, es decir, es an-árquica: «avanza desde el imperativo trascendente a la legalidad institucional». ¹²⁸ Ahora bien, la moralización de las instituciones no puede realizarse por la fuerza, ni por la imposición de las leyes del Estado. Ninguna ley simétrica ni el conjunto de ellas son suficientes para la justicia política del «No Matarás». Se requiere de una fuerza distinta que provenga del mandato «No Matarás». Se requiere de lo que Levinas llama *sabiduría del amor*. Los griegos nos han legado la filosofía entendida como *amor a la sabiduría*. Se trata del asombro que lleva al hombre a buscar el sentido de las cosas, las explicaciones generales de la realidad más allá de las apariencias y las opiniones. Este amor a la sabiduría es el amor al *logos*, a las distinciones conceptuales, las explicaciones racionales y la clasificación de los géneros y especies. Es el territorio de la ontología, que busca una explicación racional de la totalidad. Pero el privilegio de la ontología, es decir, la concepción de la ontología como filosofía primera se ha convertido en un pensamiento y una forma de poder que ha transformado al mundo en un territorio de barbarie, deshumanización y muerte. El amor a la sabiduría, que es amor a la totalidad, ha terminado en diferentes formas de totalitarismos y tiranías en las que los individuos han sido humillados y degradados hasta perder su dignidad. No han sido vistos como singularidades concretas, sino como ejemplares de un género o de un universal. Levinas muestra

¹²⁷ Sucasas, Alberto. *Levinas: lectura de un palimpsesto*, 304-305.

¹²⁸ Sucasas, Alberto. *Levinas: lectura de un palimpsesto*, 310.

la importancia de lo griego, pero también sus límites. Frente a la filosofía como *amor a la sabiduría*, postula, inspirado en la Biblia, la *sabiduría del amor*. La misma Biblia señala la necesidad de los conceptos y de la razón para lograr la convivencia en la tierra¹²⁹. Pero no es suficiente. Reconociendo la importancia y trascendencia de lo griego, es preciso aceptar sus límites y su contextualización. No solo Atenas sino también Jerusalén. Es más: Jerusalén en la base de Atenas. Esto significa que la filosofía en vez de amor a la sabiduría debe ser concebida, ante todo, como sabiduría del amor. Si la matriz cultural griega nos remite al logos, la matriz bíblica nos remite a una experiencia originaria en la que me encuentro, y de la cual tengo que dar cuenta y responder siempre. Aquello en que me encuentro dado y de lo que tengo que dar cuenta es la idea de Infinito. Por ello, Levinas piensa que la filosofía debe dar cuenta de esta experiencia originaria de lo Infinito, esto es, de la aparición del Otro como proximidad que cuestiona el yo y de la subjetividad que se constituye desde los otros. Y, finalmente, significa entender la filosofía como amor a la sabiduría al servicio de una sabiduría del amor, en la que la reflexión es un pensamiento de la trascendencia, un compromiso de pensar más allá de lo dado, más allá del ser, del que viene el sentido y desde el cual la relación con los otros adquiere significado¹³⁰.

Existen dos extremos: la simetría pura y la asimetría pura. En el primer caso, nos referimos a la justicia de las leyes positivas del Estado y las instituciones, que no toman en cuenta la singularidad de los rostros. En el segundo caso, nos referimos al hecho de considerar al Otro por encima de uno mismo y darle todo sin tomar en cuenta al tercero y sin considerar que es necesario ponderar y medir. Para que haya justicia se requiere un equilibrio entre ambos polos. Es preciso que la simetría de la justicia del

¹²⁹ Cf. Levinas, Emmanuel. *In the Time of the Nations*. Trad. Michael B. Smith. Bloomington: Indiana University Press, 1994, 134.

¹³⁰ Cf. González R. Arnaiz, Graciano. «El individualismo ético de Levinas». *Un libro de huellas: aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Levinas*. Ed. Moisés Barroso Ramos y David Pérez Chico. Madrid: Trotta, 2004, 70-71.

Estado y las instituciones sea iluminada desde el espacio an-árquico de la asimetría. Es preciso que el territorio de la ley simétrica esté fundado en la extraterritorialidad de la Ley an-árquica. Por tanto, no se trata de un equilibrio entre dos polos iguales, sino de la instauración de lo an-árquico en el reino de la totalidad: apertura de la totalidad a lo Infinito; apertura del logos a la Bondad. A esta instauración y a esta apertura se refiere Levinas cuando habla de la *sabiduría del amor*. Si el amor exige la justicia, el amor a la sabiduría exigiría la justicia como concreción de la idea de Infinito en el rostro del Otro, y esto es la sabiduría del amor. Es Atenas y Jerusalén, Atenas iluminada por Jerusalén, la justicia simétrica guiada por la justicia asimétrica: «En Europa existe el inacabable requerimiento de una justicia escondida detrás de la justicia, el requerimiento de una justicia aún más justa y más fiel al imperativo original del rostro del otro»¹³¹. Se trata, por tanto, de la permanente corrección de la justicia simétrica por la asimétrica, de *recordar* constantemente al Estado y sus instituciones que se deben preocupar por la unicidad y el rostro de cada uno de sus ciudadanos. Un Estado que *recuerda* la unicidad de los individuos es un Estado en el que las instituciones velan por la justicia; es un Estado que no es un fin en sí mismo, sino un medio para organizar la sociedad, de modo que el sujeto ético sea responsable por la suerte del prójimo y nunca borre de sí la huella del Infinito¹³². Ahora bien, la *huella* del Infinito en nosotros, que es el Otro en el Mismo, es el profetismo; y quienes nos recuerdan que esta *huella* es la justicia an-árquica que debe iluminar la justicia simétrica son los profetas.

Etimológicamente, la palabra *profeta* es la traducción del término *nabí*. Pero *nabí* tiene por igual dos significados: uno pasivo y otro activo. En sentido pasivo, significa ‘el que ha sido llamado’ y, en sentido activo, ‘el que llama’¹³³. El primer sentido se refiere al que es llamado e interpelado

¹³¹ Levinas, Emmanuel. *In the Time of the Nations*, 135.

¹³² Cf. Chalier, Catherine. *Levinas: la utopía de lo humano*, 106.

¹³³ Cf. Sucasas, Alberto. *Levinas: lectura de un palimpsesto*, 253.

por la voz divina; se trata de la heteronomía en la que la Ley llega desde afuera en forma de interpelación. El segundo sentido se refiere al que llama a los hombres para transmitirles un mensaje; se trata de la autonomía en la que el profeta emite desde sí mismo un mensaje y actúa como portavoz o mensajero. Originalmente, el término se refería a la pasividad del interpelado, pero llegó a tener sentido activo de portavoz¹³⁴. El profeta surge por la interpelación radical de una exterioridad que lo cuestiona en su núcleo más íntimo, que convierte su psiquismo en pasividad absoluta. El caso del profeta Amós es un claro ejemplo de ello: «Yo no soy profeta ni hijo de profeta, sino un pastor y cultivador de higueras. Pero Yahveh me tomó de detrás del rebaño y me dijo: Ve y profetiza a mi pueblo Israel» (Amós 7, 14-15). El profeta no elige ser profeta, sino que es elegido hasta el punto de que su iniciativa se ve anulada. Por otro lado, se trata de un llamado, lo que significa el privilegio de la audición sobre la visión. Ahora bien, en virtud de esta interpelación radical que lo singulariza y lo inviste de un mensaje divino, el profeta se convierte de servidor de Yahveh en servidor de los hombres: es maestro de justicia, espiritualidad y conducta ética; sus mensajes son de instrucción, consejo, amonestación y advertencia; y a menudo predica eventos futuros pero también rememora la ley, la revisa y la reinterpreta¹³⁵. El profeta es el que ha sido llamado y el que llama. Si bien en la Biblia se señala que algunos hombres fueron elegidos para ser profetas, Levinas piensa que el profetismo concierne a todos los hombres, pues es *el psiquismo del alma*. Cuando habla de profetas, Levinas no se refiere a un pequeño grupo de elegidos que tiene la capacidad de oír un mensaje divino y transmitirlo a los hombres, ni se refiere tampoco a que todos los hombres sean naturalmente profetas. Tampoco trata de comparar el profetismo con la filosofía, para establecer una conciliación entre ambos o una jerarquía que nos muestre la superioridad de uno u otro.

¹³⁴ Cf. Sucasas, Alberto. «De un profético adoptado recientemente en deconstrucción». *Daimon* 19 (1999): 128-129.

¹³⁵ Cf. Walzer, Michael. *Interpretación y crítica social*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Nueva Visión, 1993, 80-83.

Recurre a los profetas no para tomarlos como autoridad, sino como fuente de pensamiento y para mostrar que el judaísmo al ser una religión para adultos, le habla a toda la humanidad. Levinas señala:

Pienso el profetismo como un momento de la condición humana. Asumir la responsabilidad para con el otro es para todo hombre una manera de dar testimonio de la gloria del Infinito y de ser inspirado. Hay profetismo, hay inspiración en el hombre que responde por el otro, paradójicamente antes, incluso, de saber lo que, en concreto, se exige de él. Esta responsabilidad *anterior* a la Ley es revelación de Dios. Hay un texto del profeta Amós que dice: «Dios ha hablado, ¿quién no profetizará?» (Amós, 3,8), en el que la profecía aparece planteada como el hecho fundamental de la humanidad del hombre¹³⁶.

El profetismo concierne a la propia condición humana. Se trata, siguiendo los dos sentidos de *nabí*, de ‘el que ha sido llamado’ y ‘el que llama’. El sujeto, el Mismo, es llamado por el Infinito presente en el rostro del Otro a responsabilizarse por la condición del Otro y así dar testimonio del Infinito. Ese llamado a la responsabilidad no es privilegio de unos pocos, sino una invocación que cuestiona la interioridad de cada uno en primera persona. Por eso, el profetismo es un cuestionamiento del psiquismo: «[...] el profetismo sería el propio psiquismo del alma, lo otro en lo mismo; toda la espiritualidad del hombre sería profética»¹³⁷. Significa que el alma humana no es una identidad que se cierra en sí misma, sino que su estructura psíquica consiste en estar siempre cuestionada por una Voz y obligada a responder. Cada alma está cuestionada por el Infinito que habla a través del rostro del Otro. No es una voz humana, es el mandato anárquico del «No Matarás»¹³⁸. Esa Voz es una interpelación que cuestiona a cada uno en primera persona. Lo que cuestiona es su egoísmo,

¹³⁶ Levinas, Emmanuel. *Ética e infinito*, 105.

¹³⁷ Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 226.

¹³⁸ Cf. Chalier, Catherine. *La huella del infinito: Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*, 141-142.

su indiferencia, su unicidad ontológica que lo conduce a creerse una realidad independiente que solo es *para sí*. Frente a este cuestionamiento, el alma se ve obligada a responder y su respuesta es el no-egoísmo, la no-indiferencia, la heteronomía del *para-el-otro*. Este nuevo psiquismo es un testimonio an-árquico, es decir, yo, en primera persona, soy testigo de la Voz del Infinito, que me llama sin que yo lo haya elegido y me responsabiliza, también en primera persona, de responder¹³⁹. Este psiquismo profético del alma significa el despertar de la subjetividad por el Otro y para el Otro. Por otro lado, que el profetismo sea «lo otro en lo mismo» significa que el cuestionamiento me obliga a responder y esta obediencia, al estar inscrita en mí, constituye mi psiquismo:

Pero esta singular obediencia a la orden de *volverse* sin comprenderla, esta obediencia anterior a la representación, este sometimiento anterior a toda promesa, esta responsabilidad previa a todo compromiso es precisamente el-otro-en-el-mismo, inspiración y profetismo¹⁴⁰.

Hasta aquí parecería que en Levinas el psiquismo profético del alma se realizaría solo en la relación asimétrica entre el sí mismo y el Otro. Pero esto solo es una apariencia porque el profetismo abarca de entrada la relación con el tercero, es decir, invoca radicalmente a la justicia y tiene una dimensión profundamente política. En efecto, el profetismo, entendido como el Otro en el Mismo no se reduce solo a un contenido íntimo que relaciona la subjetividad con el Otro, porque esto significaría quedarse en el ámbito de la asimetría. El profetismo alcanza, desde el principio, una relación esencial e ineludible con el tercero, y por tanto tiene un carácter marcadamente político. Esto significa que no se queda en la relación asimétrica con el otro, sino que busca instaurar la asimetría en la simetría, la moralidad en la política, lo an-árquico en la socialidad

¹³⁹ Cf. Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 226-228.

¹⁴⁰ Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 228.

y esto mediante las voces proféticas que constantemente nos recuerdan vigilar las instituciones. La justicia:

[...] escucha las voces que recuerdan a los juicios de los jueces y de los hombres de Estado, el rostro humano disimulado en sus identidades de ciudadanos. Tales serían, quizás, las «voces proféticas» ¡Ridículo anacronismo! Pero las voces proféticas significan probablemente la posibilidad de bondades imprevisibles de las que aún es capaz el Yo en su unicidad que precede a todo género o que [se] libera de todo género. Se escuchan a veces en los gritos que penetran por los intersticios de lo político y que, independientemente de las instancias oficiales, defienden los «derechos humanos»; otras veces en los cantos de los poetas; a veces, simplemente, en la prensa o en las plazas públicas de los Estados liberales en los que la libertad de expresión tiene rango de libertad primera y en los que la justicia es siempre revisión de la justicia y esperanza de una justicia mejor¹⁴¹.

La justicia política consiste no solo en moralizar instituciones, sino en escuchar las voces proféticas que constantemente nos exigen tal moralización. Se trata, por tanto, de la dimensión política del profetismo. Las voces proféticas, por un lado, se basan en una heteronomía auditiva¹⁴², es decir, en la recepción del mensaje de una alteridad que nos reclama; se basan en la audición de una Ley que se nos revela y nos exige el «No Matarás». Pero, por otro lado, las voces proféticas expresan un mensaje y actúan como portavoces de lo que han oído en forma de mandato. ¿Qué es lo que comunican, dicen, recuerdan o exigen las voces proféticas? Tomando en cuenta algunos enfoques que hemos desarrollado, podemos reafirmar que las voces proféticas nos recuerdan que el Rostro es anterior a la ciudadanía y que los derechos del Otro son anteriores a los derechos del individuo. Esto significa: nos recuerdan que el Rostro es una individualidad concreta, no un ejemplar que pertenezca a un género; que es una unicidad

¹⁴¹ Levinas, Emmanuel. *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, 228.

¹⁴² Cf. Sucasas, Alberto. *Levinas: lectura de un palimpsesto*, 254-255.

inalienable que se rehúsa a ser vista desde la totalidad. Estas voces nos recuerdan todo esto, pero sobre todo nos mandan a luchar contra nuestro egoísmo y nos demandan una responsabilidad intransferible e infinita para con los otros. Se trata de un reclamo de justicia política, porque es un reclamo que involucra al otro del otro, manifiesto en el sufrimiento de la viuda, del huérfano, del extranjero y del pobre¹⁴³.

Pero, además, hay otros dos aspectos de las voces proféticas: primero, la demanda infinita que se escucha en los gritos que penetran por los intersticios de lo político; segundo, la idea de que la justicia es una permanente revisión de la justicia y esperanza de una justicia mejor. ¿Qué significan los intersticios de lo político? Un intersticio es un espacio o un intervalo que existe entre las partes de un todo. También son intersticios los pequeños espacios o agujeros por los que entra la luz en un espacio oscuro. Esto significa que la totalidad compuesta por partes no llega a ser un todo hermético, compacto, sino que siempre hay fisuras que le impiden ser un todo completamente cerrado. En lo referente a lo político, sucede que el Estado y la justicia simétrica no logran abarcar —por más que lo intenten— el espacio total de la convivencia humana. Al igual que en el individuo, la autonomía no logra abarcar el todo de la subjetividad humana, porque el individuo lleva en sí mismo una fractura interna que cuestiona su egoísmo, así también la justicia simétrica no puede ser autárquica porque siempre está cuestionada por una demanda que la sobrepasa. Es decir, al igual que en el individuo, en el que el profetismo es el Otro en sí mismo que cuestiona constantemente su egoísmo, así también en el nivel político el profetismo es el Otro en el Mismo, en el sentido de que son las voces que cuestionan constantemente la justicia simétrica. Estas voces constituyen los intersticios éticos dentro del Estado y sus instituciones. En este sentido, inspirándose en Levinas, Simon Critchley ha señalado que: «La política es praxis en una situación que articula una distancia intersticial dentro del Estado y que permite la emergencia

¹⁴³ Cf. Sucasas, Alberto. *Levinas: lectura de un palimpsesto*, 314-315.

de nuevas subjetividades políticas»¹⁴⁴. No se trata de anular o destruir al Estado y sus instituciones, sino de cuestionarlo desde dentro, de trabajar desde dentro del Estado contra él, abriendo intersticios de poder¹⁴⁵. Estos intersticios constituyen espacios éticos de la política que cuestionan la simetría. Critchley señala:

La ética es metapolítica anárquica. Es el momento anárquico del disenso democrático en torno a la experiencia de la demanda ética, la demanda excesiva que está en el núcleo de mi subjetividad y que define esa subjetividad dividiéndola y abriéndola a la otredad¹⁴⁶.

La ética es el espacio anárquico que cuestiona constantemente la política. En este sentido es metapolítica: está en la política pero no se confunde con ella. La ética es la voz que perturba el espacio político y le recuerda la no-indiferencia frente al otro, es decir, le recuerda que el «No matarás» es la demanda infinita que debe permanecer en el Estado y sus instituciones. La función del momento metapolítico, de que habla Critchley, sería la función de las voces proféticas en Levinas y, por tanto, la asimetría de la justicia del «No Matarás» en la justicia simétrica, siguiendo nuestra hipótesis. Un Estado sin intersticios de poder político es un Estado sin voces proféticas que, por tanto, se convierte en una totalidad cerrada, celosa de su hegemonía: «Incapaz de existir sin adorarse a sí mismo, es la idolatría misma»¹⁴⁷. Esto nos lleva a considerar los dos Estados que describe Levinas: el Estado de César y el Estado de David. El Estado de César es el Estado de la justicia simétrica, del cual es imposible escapar; es el lugar donde se juzga a los seres humanos como ciudadanos

¹⁴⁴ Critchley, Simon. *La demanda infinita: la ética del compromiso y la política de la resistencia*. Trad. Socorro Giménez. Barcelona: Marbot, 2010, 156.

¹⁴⁵ Cf. Critchley, Simon. *La demanda infinita: la ética del compromiso y la política de la resistencia*, 155.

¹⁴⁶ Critchley, Simon. *La demanda infinita: la ética del compromiso y la política de la resistencia*, 178.

¹⁴⁷ Levinas, Emmanuel. *Más allá del versículo: lecturas y discursos talmúdicos*. Trad. Manuel Mauer. Buenos Aires: Lilmod, 2006, 268.

abstractos sin individualidad, sin singularidad, sin Rostro. Es el lugar de las instituciones regidas por leyes impersonales, donde termina imperando la burocracia, la indiferencia y el egoísmo. El poder de este Estado es acechado constantemente por la tentación de la tiranía y el deseo del poder absoluto. Por más compacto y totalizante que busque ser el Estado de César, siempre hay intersticios por los cuales se filtran y se escuchan las voces que lo cuestionan. Son las voces proféticas que anuncian otro orden: el Estado de David. No se trata de las voces de los profetas del antiguo Israel o de personas clarividentes que anuncian el futuro. Se trata de voces morales que rememoran, interpretan y revisan la tradición; que como Amós denuncian a los poderosos que viven a expensas de los pobres y critican la injusticia de la indiferencia frente a la situación desvalida de la viuda, del huérfano, del extranjero y del pobre. Al denunciar la corrupción del Estado de César, anuncian a su vez el *más allá* del Estado¹⁴⁸, y actúan con una función cercana a los que hoy llamamos críticos sociales. Como señala Walzer: «Cada nación puede tener su propia profecía, del mismo modo que tiene su propia historia, su propia redención, su propia querella con Dios»¹⁴⁹. El Estado de David no está en contradicción con el Estado de César, sino que es exigido por este, como su voz moral, su fuerza cuestionadora, su dimensión metapolítica, que actúa como su demanda infinita de instaurar asimetría en la simetría.

Pero, además de los intersticios de poder, hay otro aspecto de las voces proféticas: la justicia es una permanente revisión de la justicia y la esperanza de una justicia mejor. Pero ¿en qué consiste la revisión de la justicia y qué significa esperar una justicia mejor? Revisar la justicia parecería ser un absurdo, ya que por definición la justicia es justa. Y si se acepta que debe ser revisada, ¿quién debería revisarla? Siguiendo la distinción entre justicia simétrica y justicia asimétrica, podemos decir que la simétrica debe ser constantemente revisada por la asimétrica. La justicia simétrica

¹⁴⁸ Cf. Levinas, Emmanuel. *Más allá del versículo: lecturas y discursos talmúdicos*, 268-269.

¹⁴⁹ Walzer, Michael. *Interpretación y crítica social*, 93-94.

es la del Estado y sus instituciones, y la asimétrica es la del «No Matarás» que nos ordena la no-indiferencia. Anteriormente hemos explicado que en la justicia simétrica la proximidad se convierte en distancia; el vacío producido por esta distancia es ocupado por la sociedad, las leyes y las instituciones; la moralidad es privatizada y manipulada; y el Rostro se convierte en máscara. Revisar la justicia simétrica significaría recordar que a pesar de la distancia con el otro, el otro es prójimo, es decir, está próximo, es sujeto inalienable en su singularidad. Por ello, si bien la justicia simétrica está regida por el Estado y sus instituciones, se la debe revisar constantemente para que vele por los derechos del Rostro, derechos que le hagan justicia a su unicidad. Además, la revisión consistiría en abrir espacios morales desde los que puedan escucharse las voces proféticas que cuestionan la privatización de la moralidad, la manipulación de las leyes, la indiferencia que logra convertir a los seres humanos en objetos y el egoísmo que acumula insaciablemente bienes y beneficios. Finalmente, la revisión consiste en recordar y reconocer que detrás de cada máscara hay un Rostro que tiene derechos anteriores a los del ciudadano, los cuales deben considerarse siempre, tanto antes del juicio, como después de él. Por tanto, la revisión se hace desde el horizonte moral de la justicia an-árquica: es el Infinito que la totalidad nunca puede eliminar. Por su parte, esperar una justicia mejor no es aguardar pasivamente una era utópica en la que no haya indiferencia, egoísmo, violencia ni guerra; ni consiste en esperar un Mesías que salve a la humanidad de la injusticia y el dolor. Consiste en decir «heme aquí» y en introducir la asimetría an-árquica de la Bondad en la justicia simétrica:

Se trata de sancionar sin envilecer. [...] El tribunal sería entonces, también, el sitio en que se manifiesta la voluntad divina en tanto que voluntad regeneradora. Violencia, ciertamente. Pero acto sin venganza, sin desprecio y sin odio. Acto sin pasión. Acto fraternal que procede de una responsabilidad por el prójimo. [...] En el tribunal que razona y que sopesa, el amor al prójimo sería posible. La justicia impartida por los justos se hace misericordia, no en la indulgencia incontrolable, sino

a través de un juicio. [...] Pero es conveniente para el juez humano, para el hombre, para el hermano culpable, reincorporar a los excluidos a la fraternidad humana. Ser responsable al punto tal de responder por la libertad del otro. Heteronomía como condición de la autonomía en la fraternidad humana [...] La justicia divina se viste de fraternidad al manifestarse en un tribunal humano¹⁵⁰.

Lejos de anular la simetría del Estado y sus instituciones, la revisión de la justicia consiste en abrir un espacio no estatal, el espacio de la moralidad an-árquica, desde el cual se pueda cuestionar, vigilar y revisar constantemente la simetría. Por tanto, se trata de un *más allá* de la simetría, de *otro* orden, de *otro modo* que la simetría. Tomando en cuenta los tres planos del espacio an-árquico que hemos analizado, podemos decir que, en el plano económico, revisar la justicia simétrica y esperar una justicia mejor consistiría en luchar por erradicar la pobreza, venciendo el egoísmo de la existencia económica para instaurar la justicia económica en la que la economía es moralizada, guiada y vigilada por la no-indiferencia. En el plano social, consistiría en ubicar la fraternidad an-árquica en la base misma de la libertad y la igualdad. Esto significa que las relaciones sociales estén regidas no por la intersubjetividad, ni por el uno-con-el-otro, sino por la no-indiferencia y el uno-para-el-otro; además que no estén regidas por el imperativo de la autonomía, sino por el imperativo del sufrimiento humano, que nos manda responsabilizarnos por el dolor del Otro sin esperar reciprocidad. Y en el plano político, consistiría en reconocer y asumir que los derechos del Rostro son anteriores a los del ciudadano, y los derechos del otro son anteriores a los derechos del individuo, pues los deberes que tengo para con el otro me otorgan mi condición de sujeto de derechos. Si bien estos tres planos, tan demandantes e imperativos, están íntimamente interrelacionados, se puede decir que para poder realizarse necesitan de la simetría del Estado y sus instituciones. Para que el Estado y sus instituciones simétricas puedan cumplir con los auténticos

¹⁵⁰ Levinas, Emmanuel. *Más allá del versículo: lecturas y discursos talmúdicos*, 161-162.

finés de justicia, estos deben revisarse constantemente, sobre la base de la moralización de las instituciones y la apertura de intersticios de poder dentro del espacio estatal, para que así puedan buscar erradicar la pobreza, instaurar la fraternidad interhumana y an-árquica, y responsabilizarse por la singularidad irreductible de los rostros. Solo así se estará cumpliendo el imperativo originario de «Justicia, justicia perseguirás» y tendrá sentido esperar y tener esperanza de una justicia mejor.

CONCLUSIONES

El «No Matarás» surge en la morada, atraviesa la responsabilidad y es el fundamento *de otro modo* de justicia: la justicia an-árquica del «No Matarás». En este sentido, es el hilo conductor que lleva desde la morada hacia la justicia. Así, la morada es el lugar de recogimiento y de recibimiento. Como lugar de recogimiento es el ámbito de la existencia económica en la que domina la vida, el gozo, el trabajo y el egoísmo; pero como lugar de recibimiento es la ruptura de la totalidad y la entrada del Infinito, del «No Matarás» que nos demanda apertura al Otro y responsabilidad infinita. Por otro lado, la responsabilidad no nace en mi subjetividad ni en mi libertad: es la respuesta a la exigencia o invocación del rostro del Otro y, en este sentido, es una respuesta ética; significa la renuncia a la soberanía del sujeto y, a la vez, la reconstrucción del sujeto como servidor del Otro necesitado. La responsabilidad es, por tanto, la respuesta infinita a un mandato ético que me cuestiona en primera persona, cuestiona mi libertad, mi autonomía, mi mundo, la totalidad: es la respuesta al mandato an-árquico del «No Matarás».

Levinas se inspira en la *Torah* como demanda de justicia para plantear *otro modo de* justicia: la justicia an-árquica del «No Matarás». En efecto, la *Torah* es instrucción y ley: es instrucción en la ley y mandato a vivir de acuerdo con ella. La *Torah* demanda principalmente los deberes para con el prójimo, que consisten en la práctica constante de la justicia (*Tzedaka*)

como forma de alcanzar la paz (*Shalom*). El enfoque de justicia en Levinas estaría inspirado en la frase bíblica «Justicia, justicia perseguirás» (Deuteronomio 16: 18-20). Esto significa que la asimetría originaria de la moralidad debe mantenerse y sostener la justicia simétrica, es decir, debe estar en la base de la justicia positiva, iluminándola, vigilándola y guiándola. La asimetría sola es insuficiente, la simetría sola es ciega: se requiere que la asimetría esté en la base de la justicia simétrica, con lo cual se produce la justicia como el nuevo espacio an-árquico del «No Matarás».

La relación con el Otro es la moralidad regida por la asimetría originaria. Con la aparición del tercero se hace necesario sopesar, calcular y juzgar, y con esto aparecen la justicia simétrica, el Estado y sus instituciones, regidos por el egoísmo, el dinero, el poder y la violencia. Todo esto es insuficiente para la convivencia humana. Pero, por más aplastante que es la simetría en todos los aspectos de la vida económica, social y política, la asimetría originaria no desaparece y este será el punto de partida para concebir una justicia *de otro modo*. Se trata de la justicia an-árquica del «No Matarás», en la que aparece el nuevo espacio an-árquico de la justicia guiado por este mandato. Esta justicia comprende tres aspectos interrelacionados de tal manera que cada uno de ellos conduce a los otros dos: la justicia económica, la justicia social y la justicia política. En la justicia económica, el «No Matarás» está presente en la no-indiferencia frente a las necesidades materiales y espirituales de los rostros, y en la lucha infinita por la erradicación de la pobreza. En la justicia social, el mandato del «No Matarás» está en la búsqueda de la fraternidad asimétrica, que toma en cuenta la unicidad del rostro de cada uno, para que la libertad no termine en egoísmo o fratricidio, y la igualdad no termine en indiferencia entre los seres humanos. Finalmente, en la justicia política, el mandato del «No Matarás» consiste en la obligación y la responsabilidad de moralizar el espacio político. Y esto significa concebir que el Rostro es anterior a la ciudadanía, moralizar el Estado y sus instituciones respetando la unicidad de cada rostro, y asumir el profetismo presente en cada uno como la voz moral de la justicia anárquica del «No Matarás».

BIBLIOGRAFÍA

1. OBRAS DE EMMANUEL LEVINAS

Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo (seguido de un ensayo de Miguel Abensour *El mal elemental*). Trad. Ricardo Ibarlucía y Beatriz Horrac. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2002.

Alterity and Transcendence. Trad. Michael B. Smith. Nueva York: Columbia University Press, 1999.

Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. La Haya: Martinus Nijhoff, 1978.

Cuatro lecturas talmúdicas. Trad. Miguel García-Baró. Barcelona: Riopiedras, 1996.

De Dios que viene a la idea. Trad. Graciano González R. Arnaiz y Jesús María Ayuso Díez. Madrid: Caparrós, 2001.

De la existencia al existente. Trad. Patricio Peñalver. Madrid: Arena Libros, 2000.

De lo sagrado a lo santo: cinco nuevas lecturas talmúdicas. Trad. Soedade López Campo. Barcelona: Riopiedras, 1997.

De otro modo que ser, o más allá de la esencia. Trad. Antonio Pintor Ramos. Salamanca: Sígueme, 1999.

Difícil libertad: ensayos sobre el judaísmo. Trad. Juan Haidar. Madrid: Caparrós, 2004.

- Difficult Freedom: Essays on Judaism.* Trad. Seán Hand. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1990.
- Dios, la muerte y el tiempo.* Trad. María Luisa Rodríguez Tapia. Madrid: Cátedra, 1994.
- El tiempo y el otro.* Trad. José Luis Pardo Torío. Barcelona: Paidós Ibérica, 1993.
- Emmanuel Levinas: Basic Philosophical Writings.* Ed. Adriaan Peperzak, Simon Critchley y Robert Bernasconi. Bloomington: Indiana University Press, 1996.
- Entre nosotros: ensayos para pensar en otro.* Trad. José Luis Pardo. Valencia: Pre-Textos, 1993.
- Éthique et infini: dialogues avec Philippe Nemo.* París: Fayard, 1982.
- Ética e infinito.* Trad. José María Ayuso Díez. Madrid: Visor, 1991.
- Fuera del sujeto.* Trad. Roberto Ranz Torrejón y Cristina Jarillot Rodal. Madrid: Caparrós, 1997.
- Humanisme de l'autre homme.* Montpellier: Fata Morgana, 1972.
- Humanismo del otro hombre.* Trad. Graciano González R. Arnaiz. Madrid: Caparrós, 1998.
- In the Time of the Nations.* Trad. Michael B. Smith. Bloomington: Indiana University Press, 1994.
- La realidad y su sombra. Libertad y mandato, Trascendencia y altura.* Trad. Antonio Domínguez Leiva. Madrid: Trotta, 2001.
- La teoría fenomenológica de la intuición.* Trad. Tania Checchi. Salamanca: Sígueme, 2004.
- Más allá del versículo: lecturas y discursos talmúdicos.* Trad. Manuel Mauer. Buenos Aires: Lilmod, 2006.
- Nine Talmudic Readings.* Trad. Annette Aronowicz. Bloomington: Indiana University Press, 1990.
- Sobre Maurice Blanchot.* Ed. de José M. Cuesta Abad. Madrid: Trotta, 2000.

The Levinas Reader. Ed. Seán Hand. Oxford: Blackwell, 1997.

Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad. Trad. Daniel Guillot. Salamanca: Sígueme, 1999.

Totalité et infini: essai sur l'extériorité. La Haya: Martinus Nijhoff, 1984.

Totality and Infinity: An Essay on Exteriority. Trad. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1999.

2. SOBRE EMMANUEL LEVINAS

Altuna, Belén. «Sobre el sentido de la ética y el sentido del saber (una aproximación a Levinas)». *Isegoría* 35 (2006): 245-263.

Barraca, Javier. «Emmanuel Levinas y la dignidad humana, a la luz del acontecimiento antropológico». *Prisma Jurídico* 7 (2008): 59-80.

Barroso Ramos, Moisés y David Pérez Chico, eds. *Un libro de huellas: aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Levinas*. Madrid: Trotta, 2004.

Beorlegui, Carlos. «La intersubjetividad asimétrica, clave de la responsabilidad ética». *Revista Catalana de Teología* 19.1 (1994): 309-319.

Chalier, Catherine. *Levinas: la utopía de lo humano*. Trad. Miguel García-Baró. Barcelona: Riopiedras, 1995.

---. *Por una moral más allá del saber: Kant y Levinas*. Trad. Jesús María Ayuso Díez. Madrid: Caparrós, 2002.

---. *La huella del infinito: Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*. Trad. María Pons Irazazábal. Barcelona: Herder, 2004.

---. *La fraternidad: claro-oscuro de una esperanza*. Trad. Jesús María Ayuso Díez. Valencia: Diálogo, 2007.

---. *Tratado de las lágrimas: fragilidad de Dios, fragilidad del alma*. Trad. Mercedes Huarte Luxán. Salamanca: Sígueme, 2007.

Cohen, Esther y Silvana Rabinovich, eds. *Lecturas levinasianas*. México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.

- Cohen, Richard. *Elevations. The Height of the Good in Rosenzweig and Levinas*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.
- Conesa, Dolores. «La ética de la acogida» en el pensamiento de Emmanuel Levinas. Una lectura derridiana». *Thémata* 36 (2006): 223-230.
- Critchley, Simon. *Infinitely Demanding: Ethics of Commitment. Politics of Resistance*. Londres: Verso, 2007.
- . *La demanda infinita: la ética del compromiso y la política de la resistencia*. Trad. Socorro Giménez. Barcelona: Marbot, 2010.
- Derrida, Jacques. *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida*. Trad. Julián Santos Guerrero. Madrid: Trotta, 1998.
- . *Adieu to Emmanuel Levinas*. California: Stanford University Press, 1999.
- Domínguez Rey, Antonio. *La llamada exótica: el pensamiento de Emmanuel Levinas. Eros, gnosis, poiesis*. Madrid: Trotta, 1997.
- Emmanuel Levinas. Un compromiso con la Otredad. pensamiento ético de la intersubjetividad*. Número especial de la colección «Huellas del conocimiento». *Revista Anthropos* 176 (1998): 1-96.
- Fernández Agis, Domingo. «Los rincones de la casa. Ética de la hospitalidad». *A Parte Rei* 66 (2009): 1-5.
- Friedman, Maurice, Matthew Calarco y Peter Atterton, eds. *Levinas y Buber: diálogo y diferencias*. Buenos Aires: Lilmod, 2006.
- García G., Dora Elvira. «La tarea de restaurar el mundo mediante la acción y el amor». *Episteme* 27.2 (2007): 47-72.
- Glavic, Karen. «Esa femenina oscuridad o el eterno femenino en Emmanuel Levinas». *Paralaje* 3 (2009).
- González R. Arnaiz, Graciano. *Levinas: humanismo y ética*. Madrid: Cincel, 1987.
- . «El individualismo ético de Levinas». *Un libro de huellas: aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Levinas*. Ed. Moisés Barroso Ramos y David Pérez Chico. Madrid: Trotta, 2004, 59-82.
- Malka, Salomón. *Emmanuel Levinas. La vida y la huella*. Madrid: Trotta, 2006.

- Muñoz, Enoc. *Hacia un pensamiento del afuera: aproximación al pensamiento del joven Levinas*. Santiago de Chile: Cuarto Propio, 2003.
- Palacio, Marta. «Los derechos de los rostros. Derechos humanos, liberalismo y exclusión». *Revista de Ciencias Sociales* XII.2 (2006): 379-389.
- Peñalver, Patricio. «El filósofo, el profeta, el hipócrita». *Isegoría* 7 (1993): 79-105.
- Peperzak, Adriaan. *To the Other: An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas*. Indiana: Purdue University Press, 1993.
- Pérez Valerga, Antonio. «Más allá de lo legal. La política y la justicia según Emmanuel Levinas». *Ética, Justicia y Política en Emmanuel Levinas*. Miraflores. Del 9 al 12 de octubre de 2006.
- . «La profecía es la fraternidad». *Revista Teológica Limense* XXVIII.2-3 (1994): 378-406.
- Ricoeur, Paul. *De otro modo. Lectura de «De otro modo que ser o más allá de la esencia» de Emmanuel Levinas*. Barcelona: Anthropos, 1999.
- Rojas, Pedro. «La ética del lenguaje: Habermas y Levinas». *Revista de Filosofía* XIII.23 (2000): 36-60.
- Roldán, David. «Amor y justicia: Emmanuel Levinas y el protestantismo». *Teología y Cultura* 8 (2007): 71-80.
- Sánchez Hernández, Francisco Xavier. «La verdad y la justicia, el llamado y la respuesta en la obra de Emmanuel Levinas». *Nuestra Comunidad* 143 (2004): 4.
- Sucasas, Alberto. «De un tono profético adoptado recientemente en deconstrucción». *Daimon* 19 (1999): 125-135.
- . *Levinas: lectura de un palimpsesto*. Buenos Aires: Lilmod, 2006.
- Szlajen, Fernando. «Ética, Rostro y Justicia: problemática de la filosofía de Levinas como ética altruista». *Signos Universitarios Virtual* III.6 (2006): 1-9. <http://fernandoszlajen.com.ar/wp-content/uploads/2012/05/Dr.-Fernando-Szlajen-IV-Jornadas-No-Mataras.pdf>
- Urabayen, Julia. *Las raíces del humanismo de Levinas: el judaísmo y la fenomenología*. Pamplona: Eunsa, 2005.

VV.AA. «Otros textos para Emmanuel Levinas». *Anatéllei, se levanta* IX.18 (2007).

Wyschogrod, Edith. *Emmanuel Levinas: The Problem of Ethical Metaphysics*. Nueva York: Fordham University Press, 2000.

3. OTROS

Aristóteles. *Sobre la interpretación*. En *Tratados de lógica (Órganon)*. Introducción, traducción del griego y notas de Miguel Candel Sanmartín. 2 volúmenes. Madrid: Gredos, 1982 y 1995.

---. *Ética a Nicómaco*. Traducción y notas por Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1985.

---. *Política*. Traducción, prólogo y notas de Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez. Madrid: Alianza, 1995.

---. *Metafísica*. Trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1998.

Arendt, Hannah. *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Trad. Ana Poljak. Barcelona: Península, 1996.

---. *La condición humana*. Trad. Ramón Gil. Barcelona: Paidós, 1996.

---. *Los orígenes del totalitarismo*. Trad. Guillermo Solano. Madrid: Alianza, 2009.

Bauman, Zygmunt. *La globalización: consecuencias humanas*. Trad. Daniel Zadunaisky. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1999.

---. «El desafío ético de la globalización». *El País*, 20 de julio de 2001.

---. *En busca de la política*. Trad. Mirta Rosenberg. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001.

---. *Ética posmoderna*. Trad. Bertha Ruiz de la Concha. Buenos Aires: Siglo XXI, 2004.

---. *Vida de consumo*. Trad. Mirta Rosenberg y Jaime Arrambide. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.

---. *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Trad. Mirta Rosenberg. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2008.

Bibliografía

- Bobbio, Norberto. *Estado, gobierno y sociedad: por una teoría general de la política*. Trad. José F. Fernández Santillán. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Buber, Martin. *¿Qué es el hombre?* Trad. Eugenio Imaz. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1953.
- . *On Judaism*. Prólogo de Rodger Kamenetz. Nueva York: Schocken Books, 1995.
- . *Yo y tú, y otros ensayos*. Buenos Aires: Lilmod, 2006.
- Comisión de Entrega de la CVR. *Hatun Willakuy: versión abreviada del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Lima: CVR, 2004.
- Cortés Rodas, Francisco. «Justicia global, derechos humanos y responsabilidad». *Debates* 42 (2005): 19-29.
- Forst, Reiner. «El derecho básico a la justificación: hacia una concepción constructivista de los derechos humanos». Trad. Francisco Cortés Rodas. *Estudios Políticos* 26 (2005): 27-59.
- Fox, Marvin, ed. *Modern Jewish Ethics: Theory and Practice*. Ohio: State University Press, 1975.
- Frankl, Viktor. *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder, 1962.
- Fukuyama, Francis. *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta, 1993.
- Gamio, Gonzalo. *Racionalidad y conflicto ético: ensayos sobre filosofía práctica*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas-Centro de Estudios y Publicaciones, 2007.
- Giusti, Miguel. *Alas y raíces: ensayos sobre ética y modernidad*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 1999.
- . *Tras el consenso: entre la utopía y la nostalgia*. Madrid: Dykinson, 2006.
- Giusti, Miguel y Fidel Tubino, eds. *Debates de la ética contemporánea*. Colección Intertextos 1. Lima: Estudios Generales Letras-PUCP, 2007.

- Giusti, Miguel y Pepi Patrón, eds. *El futuro de las humanidades: las humanidades del futuro*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 2010.
- Gore, Al. *Una verdad incómoda: la crisis planetaria del calentamiento global y cómo afrontarla*. Trad. Rafael González del Solar. Barcelona: Gedisa, 2007.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Trad. José Rivera Cruchaga. Santiago de Chile: Universitaria, 1997.
- Herberg, Will. *Judaism and Modern Man: An Interpretation on Jewish Religion*. Woodstock: Jewish Lights, 1997.
- Heschel, Abraham. *Man is not Alone: A Philosophy of Religion*. Nueva York: Farrar, Straus y Giroux, 1976.
- . *A Passion for Truth*. Woodstock: Jewish Lights, 1995.
- . *The Prophets*. Nueva York: Harper Prenal Modern Classics, 2001.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan: Or the Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiastical and Civil*. Nueva York: Macmillan, 1962.
- . *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Trad. M. Sánchez Sarto. 2 volúmenes. Madrid: Sarpe, 1983.
- Husserl, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Trad. Jacobo Muñoz. Barcelona: Crítica, 1991.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Trad. Emilio Minaya y Villagrasa y Manuel García Morente. Salamanca: Sígueme, 2002.
- Kertész, Imre. *Kaadish por el hijo no nacido*. Trad. Adan Kovacsics. Barcelona: Acantilado, 2001.
- . *Sin destino*. Trad. Judith Xantus. Barcelona: Acantilado, 2001.
- Kliksberg, Bernardo. *El judaísmo y su lucha por la justicia social*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Kymlicka, Will. *Ciudadanía multicultural*. Trad. Carmen Castell. Barcelona: Paidós, 1996.
- Levi, Primo. *Si esto es un hombre*. Trad. Pilar Gómez Bedate. Barcelona: Muchnik, 2000.

- Locke, John. *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. Trad. Francisco Giménez Gracia. Madrid: Espasa Calpe, 1991.
- Maimónides. *The Guide of the Perplexed*. Traducción, introducción y notas de Shlomo Pines. Ensayo introductorio de Leo Strauss. 2 volúmenes. Chicago: The University of Chicago Press, 1963.
- . *The Eight Chapters of Maimonides (Shemonah Perakim)*. Edición, traducción, introducción y notas de Joseph I. Gorfinkle. Nueva York: Ams Press, 1966.
- . *Mishneh Torah. The Book of Knowledge*. Edición bilingüe hebreo-inglés. Trad. Moses Hyamson. Jerusalén: Feldheim, 1981.
- . *Mishné Tora (Iad Jazaká)*. Obra preparada por Abraham Platkin, Moisés Katznelson, Isidoro Niborski y Jacobo Isaías Lerman. Tomo I. Tel Aviv: El Árbol de la Vida, 1982.
- Maquiavelo. *El Príncipe*. Prólogo, traducción y notas de Miguel Ángel Granada. Madrid: Alianza, 1981.
- Miró Quesada Rada, Francisco. *Del ágora ateniense al ágora electrónica*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2007.
- Platón. *Diálogos*. Tomo V: *Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Trad. de A. Vallejo Campos. Madrid: Gredos, 1992.
- . *El Banquete*. Trad. Fernando García Romero. Madrid: Alianza, 1997.
- . *República*. Trad. José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano. Madrid: Alianza, 1997.
- . *Diálogos*. Tomo VIII: *Leyes*, libros I-VI. Trad. Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 1999.
- . *Diálogos*. Tomo IX: *Leyes*, libros VII-XII. Trad. Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 1999.
- Pogge, Thomas. *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*. Trad. Ernest Weikert García. Barcelona: Paidós, 2005.

- . «¿Qué es la justicia global?» *Revista de Economía Institucional* 10.19 (2008): 99-114.
- Polo, Leonardo. «La amistad en Aristóteles». *Anuario Filosófico* 32.2 (1999): 477-485.
- Rabinovich, Silvana. «Fragil subjetividad». *Carta Psicoanalítica* 3 (2003): 195-201.
- Reale, Giovanni y Dario Antiseri. *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Trad. Juan Andrés Iglesias. 3 tomos. Barcelona: Herder, 1988.
- Rodríguez Huéscar, Antonio. «Introducción al *Contrato social*». Introducción. *El contrato social*. Por Jean-Jacques Rousseau. Trad. Consuelo Berges. Buenos Aires: Orbis, 1984.
- Rousseau, Jean-Jacques. *El contrato social*. Introducción de Antonio Rodríguez Huéscar. Trad. Consuelo Berges. Buenos Aires: Orbis, 1984.
- Sacks, Jonathan Rabbi. *To Heal a Fractured World: The Ethics of Responsibility*. Nueva York: Schocken Books, 2005.
- San Agustín. *De Trinitate / Tratado sobre la Santísima Trinidad*. En *Obras completas*. Volumen V. Edición bilingüe. Trad. Luis Arias. Madrid: La Editorial Católica, 1969.
- Sartori, Giovanni. *¿Qué es la democracia?* Trad. Miguel Ángel Gonzáles Rodríguez y María Cristina Pestellini Laparelli Salomon. México D. F.: Taurus, 2003.
- . *Elementos de la teoría política*. Trad. Clara Morán Calvo-Sotel. Madrid: Alianza, 2005.
- Sen, Amartya y Bernardo Kliksberg. *Primero la gente: una mirada desde la ética del desarrollo a los principales problemas del mundo globalizado*. Barcelona: Deusto, 2007.
- Soloveitchik, Rabino Dr. Y. D. *Filosofía de la existencia judía*. Trad. Daniel Karpuj. Israel: Eliner, 1991.
- Strauss, Leo. *Philosophy and Law: Contributions of the Understanding of Maimonides and his Predecessors*. Nueva York: State University of New York, 1995.

- Walzer, Michael. *Exodus and Revolution*. Nueva York: Basic Books, 1985.
- . *Interpretation and Social Criticism*. Harvard: Harvard University Press, 1987.
- . *Interpretación y crítica social*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Nueva Visión, 1993.
- . *Tratado sobre la tolerancia*. Trad. Francisco Álvarez. Barcelona: Paidós, 1998.
- . *Las esferas de la justicia: una defensa del pluralismo y la igualdad*. Trad. Heriberto Rubio. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Webb, Richard. *¿Hormigas o tigres?: reflexiones sobre valores*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad de San Martín de Porres, 2008.

4. TRADICIÓN BÍBLICA

- Biblia de Jerusalén*. Edición española dirigida por José Ángel Ubieta. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1967.
- La Biblia: hebreo-español*. Versión castellana conforme con la tradición judía, por Moisés Katznelson. Volumen I: *Pentateuco, Profetas primeros*. Volumen II: *Profetas posteriores, Hagiógrafos*. Tel Aviv: Sinai, 1991.
- La Mishnah*. Ed. Carlos del Valle. Madrid: Editora Nacional, 1981.
- La Santa Biblia. Antiguo y Nuevo Testamento*. Antigua versión de Casiodoro de Reina (1569) revisada por Cipriano de Valera (1602) y cotejada posteriormente con diversas traducciones y con los textos hebreo y griego. Gran Bretaña: Richard Clay, 1960.
- Likutei Amarim, Tanya*. Por el rabí Schneur Zalman of Liadi. Edición bilingüe. Nueva York: Kehot Publication Society, 1984.
- Pirkei Avot (The Ethics of Our Fathers)*. Con comentario de Rambam. Una nueva traducción con notas del rabí Eliyahu Touger. Nueva York: Moznaim, 1994.

5. DICCIONARIOS

Abbagnano, Nicola. *Diccionario de filosofía*. Trad. Alfredo N. Galletti. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1989.

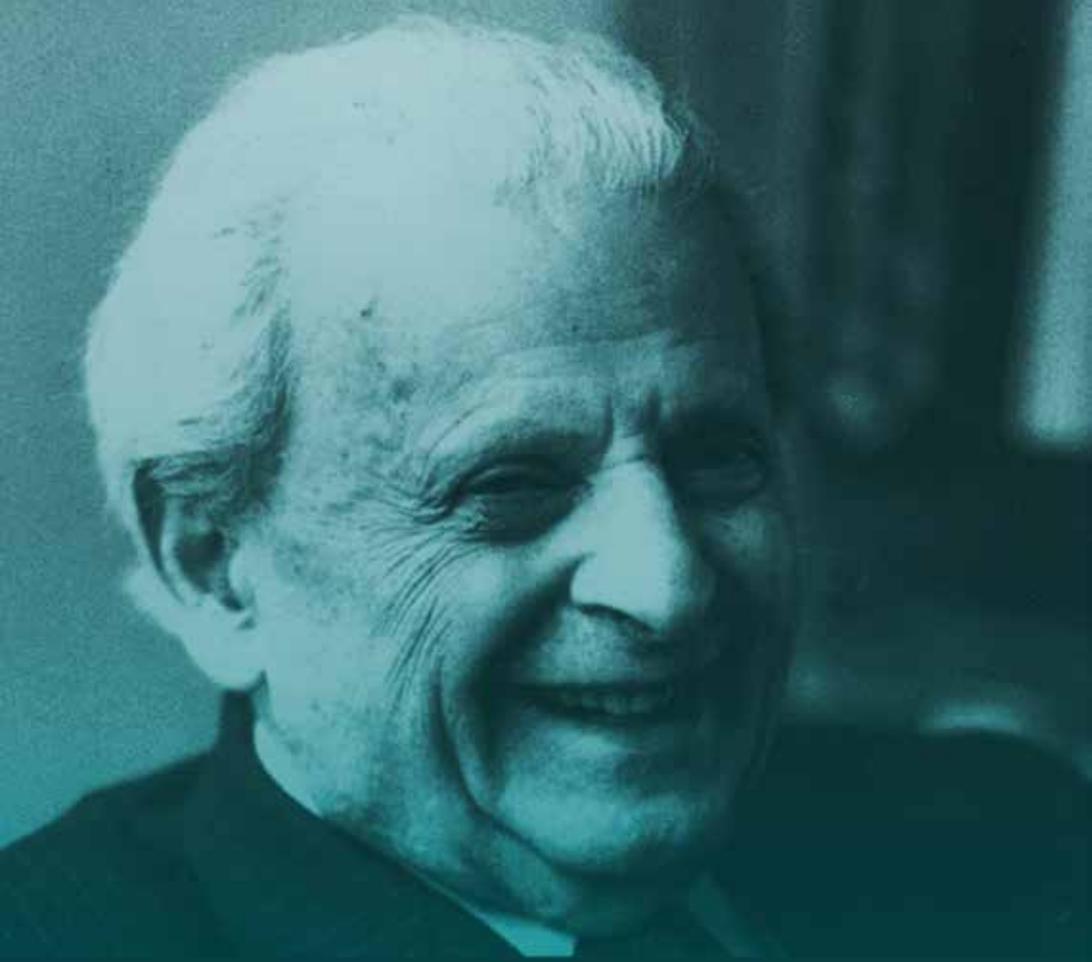
Ben-Yehuda's English-Hebrew, Hebrew-English Dictionary. Nueva York: Washington Square Press, 1968.

Cohn-Sherbok, Dan y Lavinia Cohn-Sherbok. *A Popular Dictionary of Judaism*. Chicago: NTC, 1997.

Diccionario ilustrado latino-español. Barcelona: Sopena, 1989.

Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía*. 4 tomos. Barcelona: Ariel, 1994.

Pabón de Urbina, José M. *Diccionario manual griego-español*. Barcelona: Bibliograf, 1991.



El acercamiento de Levinas al problema de la justicia se distingue de las discusiones tradicionales y de los debates actuales, pues postula un *más allá* de la justicia u *otro modo* de ella. Raquel Bravermann Korenfeld muestra que la justicia simétrica del Estado y sus instituciones no es suficiente para garantizar la convivencia humana, sino que requiere ser iluminada, cuestionada y vigilada desde una dimensión extraterritorial: el espacio an-árquico del «No Matarás». Este nuevo espacio, recordado por las voces proféticas como demanda de justicia, introduce la asimetría en la simetría, y hace posible la no indiferencia y la responsabilidad por la viuda, el huérfano, el extranjero y el pobre: la justicia de *otro modo*.

ISBN: 978-612-317-013-4

