



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

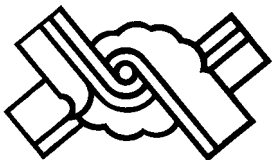
**EL HORIZONTE MESÍANICO Y EL PROBLEMA DE LA
JUSTICIA DESDE EL PENSAMIENTO DE EMMANUEL LEVINAS**

TESIS QUE PARA ASPIRAR AL TÍTULO DE DOCTORA EN FILOSOFÍA PRESENTA

ADRIANA R. MENASSÉ TEMPLE

ASESORÍA DE TESIS

DRA. SILVANA RABINOVICH





Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

EL HORIZONTE MESIÁNICO Y EL PROBLEMA DE LA
JUSTICIA

DESDE EL PENSAMIENTO DE EMMANUEL LEVINAS

Doctoranda: Adriana R. Menassé Temple

Tutora: Dra. Silvana Rabinovich

A mis padres,
que me enseñaron a amar la justicia

A mis hijos, Andrea y Emilio
que están de tantas maneras en el corazón de
mis preguntas

A quienes comparten el apremio de este llamado, compañeros de ruta

INDICE

Prefacio clásico

Prefacio ético

Introducción

i-xviii

I. LA NOCIÓN DE JUSTICIA EN LA OBRA DE E. LEVINAS

1.1 La justicia como bondad y respuesta al prójimo	1
1.1.1 El sentido “absoluto” de justicia en la literatura	6
1.1.2 La ética como significado de lo humano	10
1.1.2.1 Verdad e Infinito	13
1.1.2.2 La universalidad como economía y como justicia	15
1.1.2.3 Justicia libertad	16
1.1.2.4 El Otro como el extranjero, el huérfano y la viuda	17
1.1.3 El pensamiento como traducción. Levinas desde sus fuentes bíblicas y talmúdicas	19
1.1.3.1 Paz y justicia	23
1.1.3.2 La paz y el horizonte mesiánico	26
1.2 El tercero como rigor y como límite	27
1.2.1. La justicia como límite a la responsabilidad	30
1.2.2. Hacer justicia	32
1.2.3. La justicia como rigor	36
1.2.3.1 Simone Weil contra la Biblia	37
1.2.3.2. Ojo por ojo	40
1.2.3.3 Los derechos del infierno	42
1.2.3.4 Dios sufre dolores de parto	44

II. LA JUSTICIA COMO INSCRIPCIÓN EN LA LEY

2. 1. La justicia como altura de la ley y como orden del derecho	47
2.1.1. La justicia como altura de la Ley	49
2.1.2. Heteronomía y ley natural	52
2.1.2.1 La ley natural en el pensamiento clásico	55
2.1.2.2 Levinas y la ley natural	58
2.1.2.3 Las leyes noájidas como derecho natural	61
2.1.3. Levinas entre la ley natural y la ley de Moisés	63
2. 2. Ley positiva y ley revelada	70
2.2.1. Kelsen y la teoría pura del derecho	74
2.2.2 Leibowitz o “la teoría pura de la <i>halajá</i> ”	77
2.2.3 Retorno del naturalismo	80
2.2.4 La justicia sustantiva	84
2. 3. ¿Fin de la guerra o llamado a la elevación?	87
2.3.1. La norma fundamental como principio de cohesión e interpretación del sistema	89
2.3.2 La ley de Moisés como jurisprudencia dinámica	93
2.3.2.1 Yahvé y Elohim	95
2.3.2.2 Reglas y proposiciones	98
2.3.2.3 Las tres escrituras	102
2.3.2.4 Completar la creación	112
2.3.3 La justicia del tercero, entre el ídolo y el rostro	113

III. ÉTICA Y POLÍTICA

3. 1. Justicia y violencia	121
3.1.1 La justicia como experiencia aporética	133
3.1.2 ¿Quién firma la violencia?	138
3. 2. Justicia y Estado	144
3.2.1. La ley como “ombligo del universo”	148
3.2.2 El Estado y su ley	154
3.2.2.1 La doble raíz	155
3.2.2.2 Política fuera del Estado	163
3.2.3 Construir el universo	168
3.2.4 ¿Un Estado mesiánico?	177
3. 3. Más allá del Estado y más allá de la Ley	179
3.3.1 ¿Más allá de la ley?	185

IV. JUSTICIA Y REDENCIÓN

4.1 La ética como sentido último	193
4.1.1 Ética versus política	197
4.1.2 Benjamin y las <i>Tesis sobre la historia</i> : la memoria como redención	202
4.1.3 La capacidad para la acción, el poder de la promesa y el concepto de “nacimiento” en Hannah Arendt.	208
4.1.4 Levinas y los “Textos Mesiánicos”.	212
4.1.4.1 Los nombres del Mesías	216
4.1.4.2 ¿Para quién fue creado el universo?	218
4.1.4.3 ¿La llegada del Mesías, está condicionada o es incondicional?	219
4.1.5 Mesianismo y escatología	223

4.1.6	Los vericuetos de la tradición: elementos apocalípticos, restaurativos y utópicos en la noción de mesianismo.	225
4.1.6.1	Las corrientes anti-apocalípticas	229
4.2	Ética y mesianismo	234
4.2.1	La ética como óptica espiritual	237
	CONCLUSIONES	240

LISTA DE ABREVIATURAS DE LAS OBRAS DE EMMANUEL LEVINAS

ADV	L'au delà du verset
CLT	Cuatro lecturas Talmúdicas
DDQVI	De Dios que viene a la idea
DL	Difícil libertad
DOMS	De otro modo que ser o más allá de la esencia
EI	Étique et Infini
NLT	Nouvelle tectures talmudiques
NTR	Nine Talmudic Readings
QLT	Quatre lectures talmudiques
TI	Totalidad e infinito

OTRAS ABREVIATURAS

CH	La condición humana	H. Arendt
CJRT	Contemporary Jewish Religious Thought	Cohen-Mendes-Flohr
ER	Estrella de la redención	Rosenzweig
FD	Filosofía del derecho	Friedrich
FL	Fuerza de ley	Derrida
FR	Fragments of Redemption	Handelman
HLP	Hegel's Legal Plenum	Jacobson
HP	La huella en el palimpsesto	Rabinovich
IR	Idolatry of Rules	Jacobson
MA	La mirada del ángel	Echeverría
ML	Memoria de la ley	Sucasas
PCV	Para una crítica de la violencia	Benjamin
RG	To Do the Right and the Good	Dorff
TPD	Teoría pura del derecho	Kelsen

AGRADECIMIENTOS

Quisiera agradecer en primer lugar a Silvana Rabinovich por el discreto y cuidadoso acompañamiento que hizo de este trabajo a lo largo del periodo que duró la investigación. Su apoyo, el profundo conocimiento que tiene de estos temas y su actitud de amiga respetuosa hizo que esta aventura no dejara de ser nunca un placer y una búsqueda auténtica de sentido. Mi reconocimiento también a Esther Cohen y a Ana María Martínez de la Escalera por sus penetrantes observaciones y por las sugerencias puntuales que ayudaron a afinar la escritura y a matizar algunas de las ideas en los distintos momentos del proceso.

Un reconocimiento muy sentido al Rabino Leonel Levy por su apoyo, generosidad y disposición para ilustrarme sobre puntos específicos de la tradición de Israel, así como por su inapreciable lectura del capítulo que aborda el Derecho y la ley judía. Asimismo, un agradecimiento sincero al Licenciado Fernando Santiago por la minuciosa lectura y las valiosas correcciones de léxico y de concepto que hizo, gracias a las cuales fue posible precisar las nociones provenientes del Derecho. Y también por sus comentarios alentadores.

A Pilar Calveiro mi gratitud y admiración por el esmero y la calidad del análisis que hiciera de esta tesis, y a Daniel Fainstein por su calidez y su confianza, y por su enorme saber.

Un agradecimiento muy particular al Prof. Arthur Jacobson por un trabajo cuya luz en algún sentido iluminó el mío, y por su disposición para discutir algunos puntos sutiles en los momentos de mayor confusión y duda. (My gratefulness to Prof. Arthur Jacobson for his work, the insights of which informed mine in many ways, and for his willingness to clarify some subtle meanings at the time of greatest confusion).

A Isabel Cabrera por la frescura de su solidaridad, y a Ingrid Geist (QPD) por su profesionalismo, cordialidad y franqueza.

Y quisiera agradecer también a los amigos, colegas, y a mi compañero Carlos Converso que en estos años me acompañaron y discutieron conmigo, mostrándome a veces las insuficiencias, a veces las posibilidades más felices de esta propuesta. El interés de todos ellos trenzó el hilo que me permitió orientarme en el mar de los significados y salir del laberinto...

Este trabajo fue posible gracias a la beca de CONACYT para Estudios en el Extranjero durante el periodo 1999-2001, y a los apoyos financieros que dicha institución le otorga a programas acreditados como el Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía de la UNAM.

PREFACIO CLÁSICO

¿Para qué se afanan los filósofos? ¿Cuál es la finalidad de la filosofía? A pesar de los innumerables intentos de responder estas preguntas, Sócrates sigue siendo punto de partida y referencia para la mayoría de quienes se ocupan en esta noble tarea. Para Sócrates, así como también para Platón, la tarea de la filosofía es ante todo una tarea pedagógica, una tarea edificante, como se ha dado en decir ahora, destinada a enseñar a los jóvenes a ser justos y moderados, y a la sociedad en su conjunto, a pensar cómo debe vivirse de una manera más digna y más feliz. La filosofía se inaugura así, no en términos abstractos y especulativos sino en función de una tarea de humanización en el sentido amplio, la tarea de construcción de los referentes que dan orientación y dignidad a la vida humana.

Cómo vivir una vida digna y feliz ha sido la pregunta fundamental del pensamiento filosófico desde sus inicios platónicos y aristotélicos, aunque dicha pregunta—pregunta que le sirve de motor y guía—se viera oscurecida tempranamente al supeditarla a la interrogación por la esencia del ser y la posibilidad de conocer el mundo: en la medida en que uno pudiera tener un conocimiento verdadero del ser entendido en su esencia y no sólo en su apariencia, podría conocer igualmente la virtud y las formas correctas del comportamiento.

Justicia y moderación es la respuesta que propone Platón como sentido último de la filosofía, pero también de la posibilidad de depurar y ennoblecer la vida humana (*areté*). Ser justo y moderado es para este filósofo, como lo será después para Aristóteles, la condición de la felicidad colectiva y, en esa medida, también individual. La sociedad se constituye en función de su fin más alto, la felicidad, pero dicha felicidad sólo es concebible si está determinada por la virtud, por esa moderación y esa justicia que le otorgan altura y dignidad. Por eso para Aristóteles, virtud y felicidad están mutuamente determinadas: es virtuoso aquello que conduce a la felicidad del todo social, mientras que la felicidad como fin supremo sólo puede alcanzarse en tanto que se encuentre atravesada por la virtud. Platón opone su noción de felicidad a la idea usual entre los jóvenes de Siracusa donde parece que “la alegría consiste en atiborrarse un par

de veces al día y dormir en compañía todas las noches”.¹ Virtud y felicidad son así, los temas que recorren todo esfuerzo filosófico.

No todos los pueblos han dado las mismas respuestas a la pregunta común de cómo hemos de concebir una vida digna y feliz. Las respuestas cambian según las representaciones del mundo que cada uno se plantea, y de allí emana la pluralidad de nuestras diferentes construcciones y culturas. Y sin embargo, aun siendo distintas, no podrán ser nunca indistintas: no toda respuesta es posible; hay sin duda puntos de contacto, significaciones capaces de ser comprendidas y traducidas desde el lugar de otra visión y otra mirada. Y no solamente comprendidos: como si fueran seres vivos, las grandes tradiciones y los grandes pensamientos se mezclan, sincretizan, superponen; engendran a su vez nuevas modalidades, se renuevan y generan a su vez caminos propios. ¿Cómo hablar de Grecia sin los vientos del oriente egipcio y acaso indio?, ¿cómo del occidente cristiano sin la influencia hindo-griega, o de la judía sin las huellas de la civilización donde surgió? Por eso es tan difícil, si no imposible, hablar de las culturas como si fueran entidades completas y separadas

No todas las culturas realizaron la separación (genial para algunos, catastrófica para otros) entre el pensamiento propiamente filosófico o conceptual, y el pensamiento poético y religioso. Todas las culturas, sin embargo, se plantearon la pregunta fundamental de la existencia colectiva, todas dieron respuestas significativas y, en algún sentido muy básico, satisfactorias. Igualmente todas ellas se vieron sometidas a las tensiones, contradicciones y puntos ciegos gracias a los cuales la tradición se pone en movimiento, desarrolla distintas voces en su seno y elude convertirse en un cuerpo muerto de afirmaciones acrílicas.

Tal vez pueda decirse (y acaso sea éste uno de los temas que guían este trabajo) que en sus distintas manifestaciones y formulaciones, las culturas han buscado “orientarse al Bien” como respuesta común a la pregunta por la organización de una existencia digna y feliz. Qué se entenderá por “Bien” en cada caso habrá de ser estudiado en el contexto de las diferencias que se plantean entre ellas, aunque, como he dicho, tales respuestas no pueden ser del todo ajenas ni del todo incompatibles. Desde Platón sabemos que el “Bien” no puede definirse, que no puede mirarse directamente, pues su luz, como la del sol, es la que hace visible lo que existe. El Bien está más allá del Ser, recuerda Emmanuel Levinas en su lectura del ateniense, pues el Ser sólo

¹ Citado en Mark Lilla. “La seducción de Siracusa”. *Letras Libres*. Marzo 2004, Año VI, No. 63. México D.F. Pgs. 12-19.

aparece a la luz del Bien: la belleza sólo es visible si se encuentra en consonancia con el bien que le confiere su hermosura, así como la justicia sólo es reconocible si se encuentra bañada en la luz de su bondad. El Bien es la fuente que ilumina todo, y como tal fuente no hay ningún punto fuera de ella desde el que pueda, a su vez, ser contemplada. “Orientarse al Bien” es tender hacia aquello que a la vida le permite florecer en su confianza y su alegría, y a nuestra voluntad dibujarse en su entereza.

Preguntar por la posibilidad de una vida digna y feliz es hoy un asunto tan urgente como en los tiempos de Platón. Como entonces, también nosotros preguntamos qué debemos enseñarle a nuestros jóvenes, y cómo ofrecerles una felicidad que sea algo más noble y duradero que “atiborrarse un par de veces a al día y dormir en compañía todas las noches”. Muchas cosas han pasado en nuestra llamada “civilización occidental” desde los tiempos de la Grecia clásica: desencantos históricos de largo alcance que nos arrojan en las aguas de la perplejidad y nos obligan a reconstruir una vez más, todas las veces, el horizonte de valor y de sentido en el que se lean las mejores posibilidades de nuestra condición.

El desencanto con la promesa de la civilización occidental parece estar muy extendido. Y en verdad, del racionalismo a la utopía, pasando por los sueños del progreso y de las experiencias del socialismo real, todo ha fracasado en Occidente. Hoy la devastación del planeta y su muy inminente peligro de insostenibilidad nos obligan a replantear los criterios y las prácticas que definen nuestras formas de organización y de vida. Tal devastación amenaza al planeta en su conjunto, más allá de las distintas creencias y cosmovisiones, pero la carga fundamental de ese inmenso desatino parece recaer sobre la sociedad industrial capitalista e individualista que ha penetrado en casi todos los confines de la tierra. No por casualidad vemos que una parte importante de los esfuerzos por reconstruir el horizonte de nuestros significados se vuelca a ciertas prácticas del Oriente místico aunque dicho Oriente se vea a su vez mistificado.

No me ocuparé en este trabajo de tales influencias y consideraciones, y ni siquiera de la “cultura occidental” en su conjunto—tarea imposible, por supuesto. Si Occidente, el occidente greco-judeo-cristiano (y dejaré de lado por el momento la poderosa influencia del Islam), ha sido al mismo tiempo Atenas y Jerusalén, como se ha dado en decir, mi tentativa consistirá en explorar, desde el espacio intermedio entre cierto Oriente nihilista y un Occidente racional; desde el espacio del pensamiento marginal y no pocas veces oculto de Israel, algunos vislumbres y sugerencias que aún

puedan contribuir a la tarea colectiva de rehacer el horizonte en el que hallemos el trazo de un destino en el que podamos reconocernos e inventarnos.

PREFACIO ÉTICO

Es un axioma aceptado que la filosofía, en tanto búsqueda de la verdad, pertenece de manera exclusiva al pensamiento que emana de Atenas. Partiendo de Platón y de Aristóteles, la filosofía se define como el camino que recorre la razón a lo largo del pensamiento de Occidente. Se habla sí, de la filosofía medieval, esa mezcla de aristotelismo y pensamiento cristiano, antes de llegar al otro gran pilar del pensamiento que es la Ilustración. En una fórmula bastante sencilla, se hace equivaler filosofía y razón; razón y autonomía del sujeto. Ningún pensamiento que remita a la divinidad o la heteronomía, por lo tanto, puede ser considerado verdadera filosofía: el pensamiento budista, hinduista o taoísta son remitidos a la “historia de las religiones” e *ipso facto* ignorados. Pero Occidente, sabemos, no es sólo Grecia y Roma. Si ya la reflexión platónica está atravesada por intensos aires místicos provenientes de Egipto y de la India, emanación que madura en el neoplatonismo de los albores cristianos, está también el venero del pensamiento de Israel, manantial antiguo y complejo que, si bien se prolonga en la filosofía y teología cristiana, conserva su propio vigor y dinamismo.

Y digo que desde la perspectiva de la razón, su momento ilustrado constituye el otro gran pilar de la filosofía, porque allí el pensamiento intentó desprenderse de los pesados dogmas religiosos impuestos por la Iglesia Católica Romana y su versión protestante durante más de un milenio. Hasta qué punto logra su objetivo tal vez sea un tema que aún esté por decidirse, pero esta tentativa, no exenta de heroísmo, constituye, en mi opinión, también su punto ciego. Frente al humanismo ilustrado que pondera la autonomía como fuente única de dignidad, el legado de Israel enfatiza la responsabilidad que nos ata a los demás, como constitutiva del lenguaje y de nuestra condición de “humanidad” misma. Frente a una legalidad formal, producto del contrato social, Israel insiste en el mandato de justicia social y en la lucha por la liberación de los oprimidos. Sin duda el Occidente que conocemos se ha alimentado del caudal de ambos ríos; cada uno de ellos ha exhibido momentos de grandeza así como también ha mostrado sus límites y sus peligros.

La distinción central entonces es la que se abre entre autonomía y heteronomía: autonomía del sujeto de razón para aceptar tan sólo las leyes y disposiciones que habría podido darse él mismo, frente a la respuesta fiel a un mandamiento que es acogido como si viniera de la Altura. Se está jugando aquí, sin duda, el fundamento de la moral.

Para los primeros lo único aceptable es la razón humana que pondera a partir del imperativo categórico aquello que expresa y sostiene la moralidad. Para los otros, y aquí me apegaré a la lectura levinasiana que supo hacer de la idea de la “elección” (del pueblo de Israel”, es decir, de cada uno de los seres humanos, de la humanidad misma) algo profundo y comprensible: el llamado que “se revela”, “la Voz” que me llama desde el “rostro” de mi prójimo apunta a la vulnerabilidad misma, a la vulnerabilidad radical del otro ser humano. Por eso, para usar la fórmula kantiana, incluso, la razón práctica, el instinto moral más inculto, el hombre y la mujer más sencillos e ignorantes no se equivocan en su elección moral. Pero para el pensamiento de la heteronomía, esta sabiduría moral no proviene de la razón, sino de la presencia radical, desnuda en la que se des-cubre el otro ser humano.

Desde el Siglo de las Luces, el saber revelado provoca la burla de los intelectuales y de otros sectores progresistas. Pero ni todos los sarcasmos ni dos siglos de convicción ilustrada han podido eclipsar el apego a un pensamiento que no oculta su anhelo de Infinito. Si este pensamiento se afana por hacerse oír, por reivindicar su derecho a la palabra, surge por otro lado, con igual tenacidad, la exigencia de civilidad, de apego a la ley, de paz conciliada y de reconocimiento a las diferencias. Las dos corrientes de Occidente se encuentran hoy, como otras veces, en abierta oposición pero también, como siempre, en conversación amistosa.

En el mundo occidental autonomía y heteronomía han convivido muchas veces en forma paralela o entreverándose de múltiples maneras. Si la autonomía es ante todo la afirmación del hombre racional, el pensamiento de la heteronomía no desata su vínculo con la trascendencia. Pensamiento del débil o de la debilidad, como quería Nietzsche, pensamiento de la escucha y la apertura hospitalaria, como dice Levinas, la heteronomía se hace eco del sufrimiento ajeno y reconoce en ese sufrimiento el mandato de bondad y de justicia que habrá de cobijarnos. Así, frente al lenguaje de los derechos, la heteronomía enfatiza las obligaciones, frente a una legalidad abstracta, sólo admite una respuesta cabal en presencia y en acto.

Podríamos adelantar que éste es el sentido que toma la noción de “mesianismo” tan pronto como sobrepasamos su sentido generalizado y común de “confianza inmotivada o excesiva en un agente bienhechor que se espera”, como lo señala el diccionario.² Tal sentido presenta algunos lazos con el origen del término, pero desconoce u oblitera las fecundas posibilidades de sus ramificaciones. Así, cuando el

² Diccionario de la Real Academia Española. Decimonovena edición.

ideal moderno se plantea la plena libertad del individuo, el ideal mesiánico contempla la adhesión y responsabilidad con el bien común, es decir la exigencia de cuidado que nos impone el desvalimiento del otro. No sólo el desvalimiento material, sino todo desvalimiento. A la exigencia de igualdad ante la ley, el pensamiento profético opone también derechos sociales y reclamos de equidad.

Frente a la crisis de la modernidad el pensamiento de la heteronomía parece regresar por sus fueros. Si la conciencia de un universo físico que escapa a toda posibilidad de imaginarlo nos remite a la imposibilidad de toda reminiscencia geocéntrica, los tiempos parecen confesar, sin embargo, que en tanto seres “humanos”, necesitamos saber que nuestra vida, que nuestro cuerpo mismo, está marcado por la herida de nuestra lucha con el Ángel: afán de altura (de enaltecimiento) en la que se juega una sed de Infinito: respuesta al deseo de la Justicia, al llamado de la trascendencia. Vivir bajo la mirada de Dios no quiere decir que nos llenemos de miedo ante la amenaza de un castigo futuro, sino que nuestros afanes se despliegan bajo una mirada donde se lee su grandeza y su hermosura: el mundo se sostiene sobre gestos nimios de bondad, sobre la entereza nunca definitiva, asumida siempre de nuevo, de ese ser que, desde la fractura de su vulnerabilidad es capaz de posponer su egoísmo para ofrecerse al Otro.

INTRODUCCIÓN

Pensar la justicia desde el marco de pensamiento abierto por la obra de Emmanuel Levinas no es una tarea sencilla. De hecho no sería tampoco necesaria si la bondad, si la respuesta sensible e inmediata al dolor y a la vulnerabilidad del otro ser humano, no se viera desde el principio enfrentada al sufrimiento de los demás, de éstos que Levinas denomina “el tercero”. “El tercero” serían todos aquellos “otros” excluidos del vínculo de compasión o responsabilidad “inicial”, es decir, excluidos de ese vínculo en el que otro ser humano me interpela en una relación directa “cara a cara”. El tercero, apela entonces a la mirada de cierta “objetividad trascendente” (acaso lo que llamamos nuestro “sentido de justicia”) para que el orden del mundo desgarrado por la arbitrariedad o el abuso se restablezca. La noción de “justicia”, sin embargo, no hay que entenderla sólo como ese “justo medio” entre reclamos encontrados, ese “dar a cada quién lo que le pertenece”, según la célebre formulación de Aristóteles. Desde el lugar de un pensamiento que bebe en la tradición bíblica de Israel, “la justicia” es, de algún modo, anterior a toda confrontación; es el horizonte—utópico, sin duda—en el que la “Ley” (sea la ley natural o la ley revelada) hace brotar el universo como orden armónico, es decir, la instancia inaugural que permite que en el mundo aflore la confianza, la bondad, el equilibrio, el canto y la alegría. La justicia se plantea así como “ombligo del universo”, lugar en el que emerge la significación¹. El universo deja de ser el orden de la naturaleza atravesado por la lucha feroz de la supervivencia, para convertirse en la atmósfera de significados en que la existencia se reviste de sentido. Por eso la justicia es consustancial a la ética, consustancial a la vida misma entendida como vida “humana”, como vida significativa. Pero el Edén se ve perdido tan pronto como aparece. La justicia pierde la simplicidad de su inocencia “pre-originaria” para transformarse en juicio, para transformarse en evaluación y conocimiento, en conocimiento del bien y del mal.

El pensamiento de raíz bíblica que Levinas trae al banquete de la filosofía no tiene la intención de retornar a ciertas verdades dogmáticas o religiosas en oposición a las ideas claras y distintas del pensamiento de raíz griega; tampoco busca hacer valer cierta forma idiosincrásica de ver el mundo de un pueblo en particular. El reto que

¹ Este tema, que aparece en las *Lecturas Talmúdicas* de Levinas, tendremos oportunidad de revisarlo ampliamente en capítulos posteriores.

plantea Levinas es de otra naturaleza y apunta en un sentido diferente: se trata de mostrar, desde el lugar abierto por las fuentes de este pensamiento bíblico y talmúdico (esa otra forma de discurso filosófico), que la pregunta por la significación no inicia con la pregunta por el ser y su esencia, por el conocimiento, sino que se constituye desde el principio como respuesta a una pregunta no formulada por el Otro. O, para decirlo de otra manera, que la significación se constituye como respuesta, ya no a una pregunta, sino a un *llamado*: el llamado de una fractura y de una vulnerabilidad radical. Dicho llamado se manifiesta en la forma de “mandamiento”, de la orden que detiene la mano asesina: “No matarás”: mandamiento de justicia y de bondad, mandamiento de la ética. En este sentido “ser” recupera su vocación verbal: “ser” es “estar siendo” de cara al otro, en respuesta al otro; “ser” es ser-respuesta-al-Otro. La ética asume su precedencia y se revela como filosofía primera: el lenguaje, orden de significación, no ocurre como una interrogación en torno al ser, en torno al dato o a la esencia de lo que nos rodea, sino que acontece desde el principio como respuesta en acto, como acción ética. La ética deja de ser aquí una “consecuencia” del conocimiento, una rama secundaria de la filosofía que se encarga de dar consejos respecto a lo que se considera la manera virtuosa o adecuada de conducirse. Más cercana a la filosofía práctica de Kant, aparece como el (único) lugar de la “verdad”, lugar del conocimiento absoluto. Salvo que dicha verdad no se manifiesta como teoría sino como *ejercicio* de bondad. No se trata de un conocimiento teórico o especulativo; se trata del gesto de cuidado, de la presencia fraterna y solidaria que ocurre como respuesta a esa petición tácita, escrita en el rostro de aquel que aun antes de hablarnos nos solicita. Por eso la ética levinasiana es una ética heterónoma, una ética que no se plantea la autonomía de la voluntad ante la razón, ni la búsqueda de cierto conocimiento de “sí mismo” como punto de partida; se plantea en cambio la sujeción de mi ser (mi “sujeti-vidad”) al mandamiento que me viene de afuera, que me viene de ese otro cuya vulnerabilidad no puedo dejar de atender.

“Mandamiento”, “Altura”, “Otro”, “Dios”, pierden en este discurso su carga de asociaciones propiamente dogmáticas o religiosas para convertirse en indicadores de una condición ética que es ella misma una apertura a la trascendencia, una trascendencia que se manifiesta ante todo como exigencia de cuidado por el otro ser humano, por nuestro vecino, por nuestro semejante, nuestro prójimo. Si bien Levinas busca que las metáforas del discurso “religioso” sean audibles a la razón, la razón misma ha de afinar el oído para escuchar las melodías de un pensamiento extranjero. Seguramente en eso consiste el esfuerzo de “traducción” que este autor se ha propuesto realizar: “traducir la

Biblia el griego”. “Decir en griego aquello que Grecia ignoraba”, (ADV 233-234), consiste en plantear, en el interior del pensamiento proveniente de Grecia, los “paradigmas” de un pensamiento marginal a la filosofía pero no menos rico en significados. Pensar desde el lugar del pensamiento bíblico no implica, por lo tanto, superponer (u oponer) la visión particular de un pueblo al universalismo de la filosofía, sino ayudar a pensar, desde el espacio de cierto des-centramiento filosófico, los temas que interrogan el significado de nuestra condición de “humanidad”; explorar lo que dicho horizonte permite avizorar en relación al sentido y a la finalidad, al horizonte en el que se constituye nuestro universo de símbolos.

La ética, entonces, entendida aquí como respuesta a ese otro ser humano que nos apela desde su desvalimiento, constituye el centro de la reflexión leviansiana. En ese primer momento, la justicia no se distingue del movimiento a partir del cual la bondad que nos impele a responder al otro es al mismo tiempo condición y mandamiento, aparición de la “conciencia” y ejercicio de tal conciencia como “elevación”. (Aunque más que de conciencia, Levinas habla de “responsabilidad”, pues la conciencia constituye un acto de razón mientras que la responsabilidad es el estremecimiento a partir del cual el ser responde al llamado con su ser entero, con el cual se hace presente, se presenta ante el otro). En este movimiento el ser “se eleva”, desde el egoísmo que implica la necesidad de perseverar a expensas de cualquier otro, o del narcisismo de una interioridad en diálogo consigo misma, hacia la *exterioridad* del mandamiento de justicia, de bondad y presencia entrañable al que apremia el radical desvalimiento del rostro. La justicia en este primer nivel hay que entenderla como el acto que finca y sostiene la solidaridad y el diálogo—el lenguaje—en los gestos de respuesta amorosa, de respuesta fraterna. El mundo brota como orden significativo en el rostro de mi prójimo; aparece como orden de sentido en función de la responsabilidad a la que me conmina. Hasta aquí “no hay problema”, dirá Levinas; el problema comienza cuando entra en escena el Tercero, ese otro ser humano que reclama justicia también para él. El tercero interrumpe la sujeción primera y obliga a tomar distancia, a mirar desde el lugar donde se hacen visibles tanto el otro como el tercero. Por eso la presencia de ese tercero introduce la comparación y, en cierto sentido, la objetividad. Ya no basta la justicia entendida sólo como misericordia, sólo como respuesta y restitución; de pronto se hace necesario el límite, el orden, la equidad y el equilibrio, la distancia y el juicio. Al irrumpir el tercero en el vínculo que ordena el “yo” al Otro, establece la distancia que introduce la interrogación y el problema. La justicia (del tercero) se revela entonces

como el verdadero tema de la reflexión, como el interrogante insoslayable al que nos arroja la obra de Levinas.

Poco se ha trabajado el tema de la justicia del tercero desde el horizonte que abre el pensamiento de nuestro autor. El mismo Levinas mostró una clara reticencia para abordar el tema con mayor detenimiento y tan sólo apuntó que la justicia del tercero, es decir, que la justicia propiamente dicha, hay que entenderla como “sabiduría del amor”: sabiduría del amor, pues consiste en mirar, desde el punto de vista de la “altura” o de la “rectitud”, el reclamo—el desvalimiento—de ambos.

Nos proponemos en este trabajo explorar el tema de la justicia entendida como rigor y como límite (límite a la responsabilidad y a la misericordia) dentro del universo de discurso abierto por Emmanuel Levinas. La justicia, ya lo hemos dicho, se plantea en este universo teórico como origen de la significación y como respuesta al Otro. Desde el lugar en que la ética (la bondad, la misericordia, la responsabilidad) se contempla sólo en su movimiento inaugural, la justicia se entiende primordialmente como tal respuesta: movimiento de arrojamiento, salida de sí, respuesta no mediada, inmediata, amorosa, al desvalimiento radical inscrito en el rostro de mi prójimo. El rostro es la huella y el llamado de la trascendencia, apelación de la bondad y del mandamiento. En este sentido, la justicia del tercero, haga lo que haga, ha de tener en cuenta esta atadura primera.

Pero el tercero ha estado allí desde el principio. El tercero—y éste es el tema que quisiéramos introducir—es contemporáneo del otro. El tercero representa la socialidad, representa a todos los otros “otros” que se encuentran allí simultáneamente. Frente al tercero la misericordia no basta; frente al tercero, la bondad sin cortapisas se vuelve contra sí misma: hace falta el límite de la justicia, hace falta la Ley para que reine la confianza y sea posible la entrega, el amor y el agradecimiento. El manantial de la significación se desplaza de manera apenas perceptible: más allá del rostro, la pregunta ineludible se vuelve hacia la justicia; más allá del rostro (aunque sin ignorarlo o contradecirlo) topamos con la pregunta por la Ley. Explorar el tema de la Ley será el centro del esfuerzo al que se aboca esta investigación, en el entendido de que constituye el verdadero problema de la ética: ¿cómo habremos de actuar con justicia? Puesto que la responsabilidad hacia “el otro” deja de atender la petición del tercero y la bondad sin restricciones no es suficiente para devolver el mundo a su alegría, ¿de qué manera habrán de establecerse los límites “justos”? ¿Y cómo han de evitarse con dichos límites nuevas injusticias? La justicia es la sabiduría del amor, pero conforme la

presencia del otro y del tercero se aleja hacia la abstracción cada vez mayor del orden social, la pregunta por la justicia se interna por caminos de escollos y accidentes.

Investigaremos el tema de la justicia, de la Ley—ese momento que inaugura la política, según la perspectiva de Levinas—pero lo haremos también desde una mirada sobre el derecho. No habremos de circunscribir la Ley a los códigos de derecho positivo con los que nos han acostumbrado a mirar el conjunto de la reflexión en torno a nuestra aspiración colectiva a la justicia, sino que la abordaremos desde la perspectiva que recupera dicho anhelo: la ley como vehículo e instrumento de “elevación”, como conjunto de “proposiciones” que orientan la tarea siempre frágil y atravesada de peligros, de responder a la “rectitud”; a la tarea de construir—o más bien de estar-construyendo, creando, sosteniendo—ese mundo de significaciones que por comodidad hemos llamado “el orden de lo humano”. El énfasis se desliza entonces del rostro a la justicia, de lo individual a lo “político”, de la inmediatez de la responsabilidad a la altura de la Ley. La Ley establece el orden de proposiciones y estipulaciones que “todo el mundo encuentra de su agrado”—dice Levinas en su lectura talmúdica sobre la ley—no porque esté de acuerdo con las sentencias que dicta un tribunal, sino porque encuentra imprescindible que haya sentencias, que exista la posibilidad de restituir cierto equilibrio en el orden siempre desquiciado del mundo. Pero no sólo las sentencias que dicta el tribunal ocupan la justicia; la ley en un sentido amplio, en una comprensión dinámica, apunta al conjunto de orientaciones no sancionadas por el poder que sin embargo encauzan el esfuerzo personal y colectivo de una vida vivida de cara a la trascendencia, de una vida orientada por el ideal de elevación que “humaniza” dicha sociedad.

Una respuesta de ese orden, un esfuerzo personal y colectivo de justicia tal se encuentra atravesada por un viento sopla desde el “por-venir”. Pero el “por-venir” no habrá de entenderse en términos de cierto futuro indefinido (del progreso), sino de esa promesa de justicia que se constituye como creación continua y permanente del mundo como orden amoroso. El por-venir es el viento de esperanza grabado en el mandato de justicia, el horizonte postulado y sostenido contra toda evidencia, que soporta la adhesión al mandamiento de la ética.

Acaso esta determinación de la justicia por el porvenir apunta ya a la propuesta central de este trabajo: el “por-venir” orienta y moviliza la justicia no sólo en su sentido general de apertura a la trascendencia y anhelo de justicia absoluta, sino en términos del ejercicio concreto de “enaltecimiento” ético a través de la ley. La Ley expresaría, en este

sentido, las formas individuales y colectivas que tenemos de morar en el lenguaje y orientarnos a la “altura”—eso que Platón llamó “el Bien”, imposible de definir, puesto que lo que ilumina todo. Tal orientación no está dada de una vez y para siempre en un código inalterable; constituye, por el contrario, un diálogo, el diálogo al que nos consagramos (desde el poder y fuera de él, letrados e iletrados, individuos y colectividades) en nuestro afán de “descifrar” lo que “Dios”, lo que la rectitud, exige de nosotros. Cada gesto de responsabilidad y de justicia recompone el “orden” que postula el mundo como significado; cada gesto de bondad restituye (o habría que decir “constituye”) el orden amoroso del mundo, el mundo como orden amoroso. El por-venir (horizonte de una promesa nunca definida, nunca del todo tematizable) le infunde a la justicia impulso y aliento, pues llega hasta nosotros como fidelidad a la apuesta por un mundo de encuentro y solidaridad; como lealtad al “pacto” que nos exige mantener abierta, incorruptible, la escucha en la que somos necesariamente “el guardián de nuestro hermano”.

La irrupción de la ética en el orden del ser, la irrupción del porvenir en el orden de la justicia es lo que conforma el núcleo del horizonte mesiánico. Ética y mesianismo pertenecen al mismo espectro de significación: si la ética se realiza en cada momento como cumplimiento de una respuesta al otro, el mesianismo vislumbra el horizonte de una justicia (pasada, presente o futura) que germina desde la responsabilidad puntual al otro ser humano (a ese prójimo, a este vecino), hacia “la promesa” de un mundo de amistad, equilibrio y armonía. Esa promesa, sin embargo, no se plantea como realización del mundo perfecto (dimensión utópica que se alcanzará en algún futuro distante), sino como la exigencia, en cada momento, de sostener la promesa de bondad y de justicia en el gesto amoroso del momento presente: exigencia de sensibilidad al llamado del otro, “elevación” que se cumple como “exterioridad”: acto por medio del cual salgo de mí para “tender”, para ir-hacia el otro que me solicita. Si los profetas conminan a Israel a hacerse cargo del “pobre, del huérfano y la viuda”, el otro ser humano, cualquiera que sea su condición, es siempre ese pobre y ese huérfano; su “otredad” apunta a la destitución fundamental que hace de él un ser herido de Infinito, inacabado e inabarcable, abierto a la trascendencia. Pero el pobre es también el excluido, el rechazado; es todos los destituidos por nuestros sistemas de poder. El mesianismo como mandamiento de responsabilidad por el prójimo comporta, en este sentido, una puesta en entredicho del poder que destituye y vulnera a nuestros prójimos.

“Ser guardián de nuestro hermano” es también cuestionar el poder que lo ha destituido; es hablar por aquel que ha sido privado de su capacidad para hacerse escuchar. Y como, en ese contexto, usurpar la palabra de aquel que ha sido destituido se convierte en una amenaza más que inminente, la interrogación en torno a tal peligro es también la pregunta por la justicia.

Salvo por menciones esporádicas, Levinas mantiene separadas estas dos “categorías” hermanas: ética y mesianismo pertenecen a dos universos de discurso. “Traducir la Biblia al griego” permite mostrar cómo la ética se convierte en el centro de toda reflexión y de toda significación; la noción de mesianismo, en cambio, como horizonte de esperanza y como apuesta en favor de la paz que emana de la justicia, Levinas la reserva para sus “escritos sobre judaísmo” e insiste en que pertenecen a dos órdenes o ámbitos distintos. Aunque los vasos comunicantes entre los textos filosóficos y los textos “religiosos” son múltiples y evidentes, la insistencia de Levinas en mantener separados estos universos intenta, me parece, guardar cierta “corrección” en la casa de su huésped, el discurso al que traduce. El mesianismo aparecería entonces como ese excedente de significado, como esa vibración emocional “que se pierde en la traducción”. Nosotros quisiéramos cerrar la brecha y reintroducir en el griego leviansiano los ecos de esa dimensión escatológica que anima la ética y la enciende desde dentro. Si la justicia se revela aquí como condición y sentido de la “humanidad” (ese orden de significaciones que habitamos), dicha dimensión escatológica vuelve a ser constitutiva. Aunque es posible mantener la “asepsia” de la tradición filosófica occidental respecto al sustrato escatológico que le da forma, acaso esa misma filosofía esté aguardando el calor de la llama teológica que le fue arrancada durante la Ilustración. No se trata, por supuesto, de una filosofía de la religión ni de un cúmulo de creencias específicas, sino de replantear, de hacer girar la pregunta por el ser hacia la pregunta por el Otro. Es el Otro (el otro ser humano cuya imposibilidad de ser aprehendido, explicado o absorbido descubre la trascendencia); es dicha presencia, la revelación de esa infinitud que aparece en el rostro de mi prójimo como llamado y como mandamiento, la que admite que irrumpa la trascendencia y se organice el conjunto de la significación.

La pregunta por el Otro es la pregunta por la justicia. Pues la justicia es precisamente ese “ser para el otro” que articula nuestra subjetividad; es la inmediatez de la respuesta al llamado, la inmediatez de la bondad, previa a todo cuestionamiento, a toda consideración. “Prevía”, y, en algún sentido, *límite* de todo cuestionamiento, es

decir, de todo escepticismo. Si la justicia es siempre un problema, la bondad es reconocible de manera in-mediata. El “tercero” desarticula esa inmediatez y transforma la bondad en problema. La justicia se inaugura como problema pues el tercero está allí desde el principio. (Desde el principio, por eso la inmediatez de la bondad es *pre-originaria*, dice Levinas, y anuda la justicia a la misericordia: la inmediatez de la bondad es, en este único sentido, insuperable).

El orden de lo mesiánico no apunta entonces a la acepción común (y con razón temida) de cierta usurpación del horizonte de la justicia por alguna ideología imbuida de espíritu teológico que promete la felicidad al final de su periplo. Se refiere, más bien, al orden simbólico en el que la responsabilidad por el otro se antepone a la lucha por mi propia supervivencia; en que el cuidado de mi prójimo toma precedencia sobre el interés de mi mismidad (de mi “yo mismo”); en el que la *exterioridad* del llamado de mi prójimo *interrumpe el solipsismo de mi interioridad* para elevarme a la acción responsable, a la altura de la ética². El horizonte mesiánico apunta a la promesa de un mundo de amor y de justicia, concebido no tanto como la utopía de un mundo de seres perfectamente “buenos” que traerá la historia en algún futuro imaginable, sino como la *obligación* impuesta al ser humano de sostener en cada momento el orden ético. Ese orden ético “testificaría”, es decir “daría fe”, a través de gestos y de actos, de la bondad fundamental del mundo. Es cierto que la tradición profética contempla la era mesiánica como el triunfo de una justicia que anuncia el fin de los tiempos, pero es el acto cotidiano de justicia el que sostiene la promesa de fraternidad, “elevación” y entrega sobre cuyo cumplimiento no está permitido indagar. Lo importante no es el

² No he abordado en este trabajo el tema de la relación entre la “interioridad” (el recogimiento de mí en mí mismo) y la “exterioridad” (la respuesta ética que me obliga a salir de mi mismidad para atender al Otro), una relación rica y compleja. Al igual que la justicia del tercero, dicho tema constituye, me parece, un tema relativamente poco explorado por los comentaristas del corpus levinasiano. Para una mayor comprensión de las relaciones entre estas dos instancias, remito al segundo capítulo (segundo en orden y segundo en importancia) de *Totalidad e infinito*, la obra filosófica central de este autor. El capítulo se llama de manera significativa “Interioridad y economía”. Es importante señalar, como apuntaremos más adelante, que la respuesta al Otro tiene como su punto de partida, el gozo de ser, de estar “uno mismo” en la interioridad del gozo. El llamado del Otro interrumpe dicho “gozo” por la interpelación de una “desnudez”, de un sufrimiento ante el cual no puedo sino acudir. Es el llamado del otro el que nos obliga a salir de la quietud del “mí mismo”: salir de nosotros para atender, para tender-hacia la acción, para ser presencia ética. Entramos y salimos de la interioridad como de nuestra casa; salimos y volvemos a “nosotros mismos”. Si la interioridad es nuestro anclaje en el ser, la responsabilidad ética constituye nuestra inscripción en el lenguaje, el orden de relaciones y de símbolos que nos vincula a los demás. La interioridad es nuestra casa y podemos, dice Levinas, desligarnos del llamado, cerrar las ventanas, no acudir. Pero visto incluso desde el orden de la interioridad, ser ya “humano”, (un ser inscrito en el lenguaje por otro ser), implica haber respondido genéricamente al Otro, haber construido un orden de símbolos desde una subjetividad que supone ya dicha respuesta.

momento que cumplirá la promesa; es la promesa como tal, la promesa expresada como mandamiento.

Por eso el “por-venir” del tiempo “redimido”, es decir, de un tiempo justo y amoroso, tiene en la tradición de Israel y en el pensamiento de sus filósofos, distintos espectros temporales y diferentes significados: según Franz Rosenzweig, por ejemplo, el “por-venir” debe entenderse como tal orden prometido en la medida en la que (sólo) aparece en el tiempo presente como “anticipación”: anticipación de la paz y del encuentro entrañable; tiempo que suspende la lucha por la vida, tiempo “sabático” que da fe de las bendiciones. Rosenzweig es sin duda el exponente más reputado de esta mirada, y su novedosa y apasionada lectura de la tradición ejerció una influencia notable en numerosos autores y en direcciones disímbricas. La “redención”, por otro lado, puede leerse hacia atrás, como mirada sobre las huellas y los jirones que deja la historia en su carrera: es la lectura que hace Walter Benjamin en el sentido de que “redimir” el mundo es redimir las injusticias del pasado, hacer justicia a los muertos, a los vencidos. La redención se compone de resistencia, resistencia contra las gozosas atrocidades de los vencedores, historia que se ostenta como progreso. El tiempo mesiánico es un tiempo de retorno, un tiempo que contempla a las víctimas para devolverle a su vida la riqueza e integridad que había sido barrida debajo de la alfombra. La memoria devuelve la voz a los caídos, completa el relato, resiste con sus débiles fuerzas el vendaval del tiempo que “sopla desde el Paraíso”, dejando a su paso una inextinguible profusión de nuevas ruinas.³

Levinas se hace eco, me parece, de la lectura de Rosenzweig en este punto, en la medida en que es el acto ético, el acto puntual de respuesta y responsabilidad el que cumple en cada momento la “elevación” que sostiene la subjetividad, que sostiene el lenguaje. El “por-venir” de un mundo “redimido” es la promesa de una humanidad que obedece el mandato de bondad y de justicia inscrito en el rostro. Sostener dicha “humanidad” es el mandato, la asignación y la tarea permanente de ese “ser” capaz de vivir su vida de cara a la rectitud que lo apela desde la trascendencia.

La pregunta por la justicia del tercero entonces—justicia ejercida como sabiduría y como reflexión, como ponderación y juicio—es la pregunta que centra la reflexión en torno al carácter mismo de nuestra subjetividad, en torno al llamado de la integridad que hace su entrada en el universo de la significación bajo el signo genérico de la Ley. La

³ Dejo de lado en esta interpretación cierta fe marxista y teológica en Benjamin, que abordaré más adelante.

Ley sería aquí ya no la expresión de una forma (de lo dicho) que se opone a la infinitud de una justicia hecha de pura misericordia; la Ley⁴ planteada desde la tradición bíblica, constituye ella misma, enteramente, la respuesta a la rectitud que nos apela. El universo brota al mundo en la Ley; la ley es, por lo tanto, el ombligo, el centro del universo. Hacer justicia es sostener el orden del mundo en tanto que la justicia inaugura el mundo como sentido.

Hemos incursionado someramente en la vasta discusión sobre la ley desde la tradición que bebe en las fuentes grecolatinas (en el derecho natural y el positivo), y lo hemos contrastado con la perspectiva legal proveniente de la tradición talmúdica donde la ley no se entiende sólo como un orden de prohibiciones y sanciones, sino como el esfuerzo colectivo y personal por acercarse a lo que “la integridad” nos exige, es decir, que se concibe como sistema “aspiracional”. La manera como se establecen los criterios a través de los que dicha rectitud “habla” no elude, sino que más bien corre paralela a las discusiones entre los rabinos y los sabios, a criterios pragmáticos.⁵ El concepto de ley que anima la tradición talmúdica (pero que no se restringe a dicha tradición sino que se prolonga en los distintos códigos “dinámicos”: códigos religiosos y consuetudinarios, juicios orales y derecho comunitario, además del dinamismo inscrito en la filosofía del derecho de Hegel); el concepto de ley en dicha tradición, pues, se orienta en la selva de las circunstancias particulares y de los reclamos encontrados, por la vía de la discusión en torno a la “ley recibida”, ley que se toma como punto de partida en torno a la que gira la aspiración de justicia. (Pero toda ley es siempre “ya recibida” como ha mostrado Kelsen en los pasos de Kant)⁶. Tampoco los sabios y rabinos indagan en los temas de tal ley revelada con el fin de hacerla cumplir “al pie de la letra”; se trata de la deliberación puntual y situada en torno a lo que se considera en cada caso bueno y justo. Si dicho método parece pragmático o al menos cercano al pragmatismo, su disposición epistemológica no lo sería en absoluto: la ley entera busca, más que castigar una conducta reprochable, conducir a los miembros de dicha sociedad a la forma de vida que tiene por más “enaltecida”, por la expresión más digna de la humanidad que la

⁴ Es interesante observar que en relación a la Ley Levinas mantiene la separación discursiva entre Atenas e “Israel”: ley romana y positiva cuando la mira desde Atenas, ley dinámica y moral cuando la mira desde Israel.

⁵ Se habla de la discusión entre los rabinos y los sabios puesto que se dedican a debatir las cuestiones que conciernen a lo que puede considerarse más justo o más recto. En realidad todo miembro de la comunidad está llamado (conminado incluso) a estudiar la Ley con el fin de participar de dicha discusión y de decidir, también él, qué es lo que le parece bueno y justo.

⁶ Kelsen ha mostrado, como tendremos oportunidad de ver más adelante, que la primera constitución que se da un pueblo pudo haber venido de un simple acto de usurpación sin por eso perder su valor o legitimidad. Ver H. Kelsen. *Teoría pura del derecho*. Ediciones Guernica S.A México, 2000. Pg. 53-54.

constituye. Es dinámica no solamente porque va modificándose conforme a la manera en que sus jueces y en general los miembros de esa sociedad interpretan el mandato (de altura) que está en su base, sino porque la *perspectiva de elevación* que la conforma⁷, el *presentimiento de “por-venir”* que la anima y la sostiene, incide sobre las propias consideraciones, sentencias y juicios de la justicia pública, tanto como sobre los esfuerzos individuales de vivir de acuerdo a lo que dicha Altura, de acuerdo a lo que la rectitud exige de nosotros. En este sentido no toda la ley está codificada y puntuada por castigos; por el contrario, su mayor parte toma la forma de proposiciones y orientaciones de conducta examinadas individualmente y obedecidas por constituir la expresión de aquella voluntad de rectitud.

Si la Ley en general está vista como un intento de reflexión en torno a lo que la “Altura” exige del ser humano, el orden político, ley del Estado, constituiría *un caso particular* del esfuerzo general de elevación o humanización de ese “ser” llamado a la responsabilidad. La ley política, lo sabemos, se despliega como un orden de peligrosa “tentación”: arbitrariedad, injusticia, soberbia y tiranía. Pero no deja de tener al menos una de sus raíces ancladas en el esfuerzo colectivo de elevación; es esa raíz la que nos permite hablar de legitimidad e ilegitimidad, y la que nos permite exigirle al menos cierto grado de moralidad y decencia al Estado. Hemos sugerido que este tema se plantea de manera ambivalente (por no decir contradictoria) en la obra de Levinasiana, lo cual deja sueltas múltiples interrogantes; dicha ambivalencia cobra una relevancia aun mayor en tanto Levinas presenta la justicia del tercero casi exclusivamente en términos de lo que él llama “lo político”: de la necesidad del juicio, de la objetividad y de la comparación. Solamente en una de sus “Lecturas talmúdicas” nuestro autor aborda de manera específica el tema de la Ley y la justicia del tercero como esfuerzo de elevación y respuesta a la altura. Dedicamos el tercer capítulo de este trabajo a reflexionar en torno a la política, a la ley vista desde el poder del Estado, sus peligros y los callejones a los que nos orilla. Hemos planteado que esta ley del poder y de la política constituye sólo un caso particular de la Ley en su conjunto (considerada como tal esfuerzo de respuesta a la trascendencia); en esa medida queremos sugerir que la dimensión escatológica inscrita en toda búsqueda de la justicia, nos lleva a pensar la asignación o tarea del ser humano (su responsabilidad heterónoma) en términos de la obligación de “crear el mundo”: crear el mundo es sostener (y avanzar) el orden de la justicia; es

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

responder al Otro y hacerse responsable del sufrimiento del huérfano; es hacer la parte que nos corresponde en el trabajo infinito y permanente de sostener el amor y la justicia en el orden de la creación. Ser “humano” es sostener con nuestros *actos* el amor en el mundo. O dicho de otro modo, sostener con nuestros actos la justicia en el mundo. La justicia no sería entonces sólo un límite a la bondad, un mal necesario que opone el rigor a una benevolencia infinita. La justicia sería una parte ineludible de la responsabilidad, de la respuesta que inaugura en el mundo el sentido, la confianza y el agradecimiento. Por eso la justicia es el ombligo del mundo, el lugar donde nace la significación.

Concebir una tarea tal para el ser humano obliga a adjudicarle *también* al Estado la responsabilidad de “construir el mundo”, de ser un agente—nunca el único—a través del cual el ser humano, el ser llamado por la altura, se cumple en la asignación (“ser elegido para la tarea”) de ser “socio” o colaborador de Dios en la tarea, de “restablecer” el mundo como mundo de confianza y de alegría. Ser “colaborador de Dios”, responde a la fórmula de cierta tradición cabalística: *tikkun olam*: reparar o restituir el daño que lacera el mundo. La justicia, la Ley misma entendida como voluntad de elevación y respuesta a la altura, se ve atravesada por el viento escatológico, por el vislumbre de cierto “porvenir” entendido como llamado y como esperanza.

En el capítulo final de este trabajo hemos explorado esta dimensión propiamente escatológica de la justicia, la que orienta no sólo la búsqueda de una justicia infinita o absoluta, sino su esfuerzo mismo; hemos explorado, así, en este último capítulo, el sentido del llamado que se encuentra en la base de tal justicia: la noción de “por-venir”. El mesianismo constituiría al menos uno de estos impulsos escatológicos, el que concibe la tarea del ser humano como llamado a la responsabilidad—a la bondad, a la fraternidad, al cuidado del otro y del tercero; constituiría el mandamiento de responsabilidad hacia el otro ser, el ser desprotegido. Si en *todos* los seres “el rostro” revela el llamado de su desvalimiento fundamental, los pobres y los destituidos por la injusticia del mundo claman frente a nosotros con una doble exigencia. El mesianismo consiste entonces no sólo en la responsabilidad ética primera (la que me hace rehén de mi (más) próximo) sino también de la responsabilidad frente a aquellos que sufren la iniquidad o el atropello en un mundo esencialmente inacabado y dividido; un mundo que constituye él mismo esa herida, y que clama permanentemente por la respuesta ética, por la solidaridad hermana.

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

Los problemas, vericuetos, consideraciones y discusiones en torno a la justicia toman aquí un carácter casi especializado, al tiempo que revelan el núcleo de cierta dimensión “teológica” (por llamarla de alguna manera). “La ética es una óptica espiritual”, ha dicho Levinas (TI:101). Teológica, porque ve en el ser humano la posibilidad del amor, la posibilidad de que la misericordia y la justicia irrumpen en el orden del ser. Y porque advierte en la responsabilidad ética, la interrupción, al menos parcial, al menos en términos de altura y mandamiento, de cierto orden natural, el orden que rige la lucha por la supervivencia⁸. La tarea del hombre sería en este sentido sostener el amor, la justicia, la “decencia”, la confianza y la alegría en el mundo; transformar el orden arbitrario y rapaz a partir del cual el anonimato de la “Totalidad” le impone a los seres la ley del más fuerte, en un orden capaz de incorporar la bondad, el amor y la justicia en su estructura. Amor y justicia transforman la helada inmensidad del universo en el objeto de una creación, es decir en un orden con finalidad y con sentido; el mesianismo consistiría en el mandamiento de elevación que quiere hacer de la tarea

⁸ No se trata de sugerir que no hay actos de bondad en el mundo natural, entre los animales. Es que el hombre construye el mundo sobre la *exigencia* de dicha bondad. La bondad no es (o no debería ser) sólo una ocurrencia; es simultáneamente un mandato y nuestra más íntima esperanza.

permanente e infinita de sostener la bondad con los gestos cotidianos, la finalidad y el sentido de nuestras vidas vividas en comunidad y en diálogo.

“Todo ha sido dicho”, dice Gide, “pero como nadie escucha, es necesario volverlo a repetir”.⁹ Nadie escucha, u olvidamos todo de continuo. Tal vez por eso estas páginas constituyan, en el fondo, un esfuerzo más de la memoria. He explorado el pensamiento levinasiano y las fuentes judaicas en las que bebe—el universo filosófico que considera a la ética, una ética heterónoma, como centro de su reflexión—con el propósito de investigar qué habría en este punto de mira que nos permita comprender el ser que somos como esfuerzo permanente de responsabilidad y tarea de la justicia; y de indagar cómo la visión de este horizonte ayuda a sostener, desde el ojo de unos tiempos desolados, la apuesta ciega sobre un mundo de solidaridad, esperanza y enamorado asombro.

Traza del recorrido

El primer capítulo de este trabajo introduce el tema de la justicia desde la perspectiva del pensamiento de Emmanuel Levinas. En la primera parte (“El sentido de la justicia”) presentamos la idea de la “justicia” como respuesta a la vulnerabilidad radical del ser humano, a esa solicitud anterior a toda confrontación de reclamos encontrados. Aquí la noción de justicia resulta idéntica a la de “responsabilidad” (impulso y exigencia de bondad y solidaridad) que se encuentra en su base. Esta manera de entender la justicia puede retrotraerse en la noción de *hesed*,¹⁰ misericordia, en la tradición talmúdica de Israel. Presentamos la filiación de la perspectiva levinasiana a dicho pensamiento talmúdico, filiación que, asegura el propio Levinas, él ha buscado “traducir” y llevar a la mesa de discusión filosófica.

En la segunda parte de este primer capítulo (“El Tercero como rigor y como límite”) se presenta la otra cara la justicia: la justicia como problema y como necesidad de juicio. Aunque la justicia del tercero está mencionada en varios puntos en la obra de nuestro autor, apenas se detiene en un desarrollo sistemático del tema. Nos ha sido necesario, pues, rastrear esos momentos en los que Levinas aborda explícitamente la justicia como problema. La idea es que aun cuando la bondad y la responsabilidad

⁹ A. Gide. *Fragmentos de Narciso*.

¹⁰ La palabra *hesed* en hebreo, correspondiente a la noción de misericordia, la desarrollaremos en el capítulo siguiente.

guardan “precedencia” sobre todo lo demás (es decir que el orden de la ética es “pre-originario” y se constituye en primer término como tal responsabilidad), la bondad sin límite no es suficiente. La justicia del tercero limita la misericordia infinita y, a través de la comparación, establece la objetividad y el conocimiento que permiten “hacer” justicia. En esta vena quisiéramos añadir que a través de la justicia entendida como límite a la misericordia, el mundo se organiza no tan sólo como objetividad, sino también como orden de sentido. La pregunta por la justicia del tercero revela de esta manera su cabal envergadura.

El segundo capítulo (“La justicia del tercero como inscripción en la Ley”), acaso el capítulo que articula esta investigación, se adentra en una reflexión en torno a la relación entre la justicia y la ley. A lo largo de todo este capítulo se establece una somera comparación entre la noción de ley en el derecho positivo y la noción de ley en los sistemas jurídicos dinámicos, vistos sobre todo desde la perspectiva de la ley de Moisés. La ley de Moisés, a la par del derecho consuetudinario, el comunitario y otros, estaría caracterizada como derecho dinámico. Nos hemos apoyado para esta aproximación muy especialmente en los estudios del Profesor Arthur Jacobson especialista en el derecho anglosajón y, en general, en derechos dinámicos. Dividimos el capítulo en tres partes: en la primera parte se establecen los términos de esta doble mirada sobre la ley—derecho positivo y dinámico—y se inquiera en torno a la noción de inmediatez de la responsabilidad en el pensamiento levinasiano; se exploran algunos elementos del derecho natural y se compara con las leyes “noájidas”, leyes comunes a toda la humanidad, leyes reveladas a Noé antes de la entrega de las Tablas de la Ley en el Sinaí.

La segunda parte de este capítulo (Derecho positivo y ley revelada) examina la *Teoría pura del Derecho* de Hans Kelsen, su discusión contra cierta noción de justicia natural y a favor de un sistema jurídico positivo; comparamos dicha postura con la perspectiva *halájica*, es decir el estudio y la comprensión de la ley mosaica tenida por consustancial al judaísmo. La tercera parte de este capítulo (“La ley de Moisés como jurisprudencia dinámica”) examina la idea de que la ley en los sistemas dinámicos (en este caso la *halajá*) se estructura más como un esfuerzo de perfeccionamiento social o moral (según lo que cada sistema considere el horizonte ideal de su propia humanidad), que como un sistema que busca mantener determinado *statuo quo* por medio de prohibiciones asociadas a sanciones. Este capítulo explora la noción de derecho

aspiracional, y plantea la posibilidad de pensar la justicia del tercero en términos de una comprensión dinámica de la ley. .

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

El capítulo tercero también está dividido en tres partes: en la primera de ellas (“Ética y política”) revisamos la relación entre estas dos instancias, entendida la primera como exigencia absoluta y la segunda como orden de violencia. Revisamos el célebre trabajo de Walter Benjamin: “Para una crítica de la violencia” y el extenso comentario que hace Jacques Derrida a este texto, *Fuerza de ley*. Tratamos de mostrar como la oposición aporética de ley y justicia en la que se mueve el pensamiento filosófico tradicional (y de hecho el propio trabajo de Derrida sería el mejor ejemplo), impide pensar el ejercicio de la justicia como esfuerzo de elevación, al tiempo que contempla todo lo relativo al Estado tan sólo desde la perspectiva de su poder y su capacidad intimidatoria. En este contexto tampoco sería posible pensar la acción política, acción pública o colectiva como no necesariamente referida al Estado, sino como parte del esfuerzo de participar en la creación de “un mundo más justo y menos cruel”—según la fórmula que acuñó Richard Rorty—, de responder a la altura también desde el ámbito de lo colectivo.

En la segunda parte de este capítulo (Justicia y Estado) revisamos los textos en los que Levinas habla de la relación entre la exigencia de la justicia y el poder del Estado. Examinamos la aparente contradicción en la propuesta levinasiana entre la noción de una justicia que se prolonga en la ley y la institucionalidad, la objetividad y la justicia (la justicia del tercero), y la postura esencialmente crítica y desconfiada de toda institucionalidad y del Estado en particular, en los textos que abordan el tema directamente. En cualquier caso, parece haber una ambivalencia de fondo en la manera en la que Levinas concibe la relación entre justicia y Estado. Proponemos aquí una lectura en términos de una doble raíz en la constitución del Estado: una que se entierra en la soberbia y la tiranía, dado por la necesidad de autopreservación (incluso para el ejercicio de sus funciones—cuando no de sostener un orden de dominación y los

privilegios propios de los grupos en el poder), y la otra que bebe en “la vocación de altura” gracias a la cual es posible exigirle al Estado legitimidad y obediencia a los fines tenidos por más nobles. Esta esencial contradicción en el seno del Estado hace que las relaciones entre la política y la justicia sean profundamente complejas. Sin embargo, no toda actividad política es una actividad que se ejerce desde el poder del Estado, de manera que quisiéramos abrir un espacio para la política (un espacio que Levinas prácticamente no considera) desde donde es posible actuar en la historia de cara a un porvenir que se plantea como una forma de creación de un mundo justo y de respuesta a la altura. Advertimos, por supuesto los peligros de esta posición (el mismo Levinas los explora detalladamente en un su lectura talmúdica “Judaísmo y revolución” que comentamos en esta sección). El verdadero tema de discusión consiste en decidir si “estamos obligados” a crear el mundo (este mundo de paz, de confianza y responsabilidad por el prójimo), de ser “colaboradores de Dios” en la tarea de restituir “al sentido” aquello que permanece en la corrupción, la indignidad o la vileza, o si el peligro de actuar conforme a la justicia más allá del ámbito de lo inmediato, nos arroja al vendaval de una historia que deja tras de sí tan sólo ruinas.

El tema de la Ley y el derecho dinámico se entrelaza íntimamente con esta discusión: la ley dinámica estaría vista como red de soporte o protección tendida sobre el abismo de la acción política (en el sentido amplio de la palabra); como el orden de discurso y reflexión a partir del cual la acción “política” se protege contra sus excesos y sus peligros. Ninguna red será capaz de proteger *absolutamente* contra la amenaza que se cierne sobre la acción, sobre la eventualidad de nuevas injusticias. Pero el compromiso (el mandato) de hacer justicia en el acto pequeño y cotidiano así como en el ejercicio colectivo de procurar un mundo más equitativo, más digno de agradecimiento y más feliz, no parece renunciabile. “Nadie puede terminar la tarea, dice la tradición, pero nadie puede eludir la parte que le corresponde”.¹¹ La tercera parte de esta sección, (“Más allá de la ley”) retoma y sintetiza los principales temas de estos dos últimos capítulos.

En el capítulo final de este trabajo (“Justicia y redención”) abordamos el tema que envuelve y da sentido al resto de la investigación: si la responsabilidad ética y el ejercicio de la justicia se plantean como formas de elevación y respuesta a la altura; si esta altura apunta a un horizonte de promesa y porvenir, importa saber cuáles son las

¹¹ Tratado de los Principios (Ética de los Padres o Pirké Avot). Rabi Tarfon. “No estás obligado a concluir toda la obra, pero tampoco eres libre de sustraerte o eludirla...” 2:21.

distintas interpretaciones, las distintas formas de comprender tal “por-venir”. Hemos adelantado que en la tradición de Israel, este vislumbre de orientación, este soporte de la esperanza ha trazado un espectro matizado de posibilidades de lectura. Presentamos pues las principales formas de comprender la promesa del “mundo por venir” insistiendo en la que apunta a la exigencia de una respuesta ética en el ámbito de nuestro entorno inmediato, pero que se prolonga hacia la perspectiva de su sentido escatológico: mirada que nos hace copartícipes de la creación de un mundo hecho de responsabilidad colectiva con la equidad, frente a los poderes y sistemas de despojo; “asombro radical” y agradecimiento primario ante el milagro de la vida, y adhesión a la justicia en tanto soporte del mundo como orden de confianza y de sentido; adhesión a lo que en el breve trance que dura una vida, que durará la vida misma del planeta, es digno de celebrar y agradecer de cara a la trascendencia, infinitamente.

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

1. 1. La justicia como bondad y respuesta al prójimo

La justicia es y ha sido, en la filosofía, el gran tema de la ética. ¿Qué es la justicia?, se pregunta Platón y responde con el más famoso de sus diálogos, *La república*; luego Aristóteles y posteriormente Kant le darán un giro a la cuestión para plantearse más bien: “¿Cómo habremos de actuar con justicia?” Hay en la justicia un apremio que no puede dilatarse en definiciones ontológicas. ¿Cómo habremos de actuar con justicia?, pues la justicia es acaso la exigencia primera, la que establece el orden del mundo e inaugura el horizonte de nuestra humanidad—o al menos eso quisiéramos sugerir en la línea de pensamiento propuesta y desarrollada por Emmanuel Levinas. A contrapelo de la interpretación hobbesiana de la civilización—la que supone un Estado al que todos aceptan otorgarle el monopolio de la violencia para suspender la batalla continua de unos contra otros—Levinas insiste en que no es la guerra el origen de nuestro esfuerzo de humanización, sino que la criatura que somos sale del estado de naturaleza por el “golpe” de piedad al que la obliga el sufrimiento de su prójimo, eso que Levinas llama “responsabilidad”. El sufrimiento del otro ser humano se devela ante nuestros ojos y al hacerlo nos impone una obligación. “Heme aquí” es la formulación bíblica, la respuesta de Moisés y de Isaías al llamado de Yahvé.¹ Pero Yahvé se manifiesta sobre todo en la fractura de ese otro ser humano, de ese prójimo ante el cual no puedo dejar de responder: la desprotección se revela como mandamiento de bondad y de cuidado, y el acto de acudir a ese llamado pone en movimiento la subjetividad. Entonces cada ser humano repite “heme aquí”, y el otro por el que responde—ese otro concreto, específico guarda la marca, la herida, de lo que lo une a todos los demás. No sería entonces la guerra sino la paz el estado “primigenio” de nuestro “ser” humano: la humanidad nace al cuidado del otro, allí donde responsabilidad y justicia aparecen como sus momentos constitutivos. El

¹ Cfr. Gen. 22: 1 e Isaías 6:8.

mundo brota a la existencia como Paraíso, aunque sea desde el comienzo un Paraíso perdido. Responsabilidad (bondad) y justicia serían así, dos momentos de ese orden perdido en el horizonte, presentado como originario, donde la vida es un jardín y cada cosa se cumple en el nombre que Dios le ha conferido. Responsabilidad y justicia como huellas de esa paz recordada o prometida en la que el mundo habita la plenitud de su hermosura y su misterio.

Este sentido “oscuro”, pre-filosófico y poético (“an-árquico”, dice él) de la responsabilidad como abertura al orden de la significación, es el que se despliega en la obra entera de Emmanuel Levinas: diálogo explícito con la tradición post-trágica que nace con Sócrates y se prolonga de manera discontinua en el pensamiento que ha cifrado su fe casi exclusiva en la razón. Responsabilidad y justicia aparecen como los dos momentos “pre-originales”, anteriores a todo punto de partida, a todo origen: atrevimiento ciego de la bondad, “revelación” en el que se juega una paz inscrita en el lenguaje mismo, amorosa paz que constituye la marca propia de lo humano. (“An-árquico”, anterior al *arché*, a todo principio racional, a todo punto de origen; movimiento sin forma, orden sin orden, inmediatez de la experiencia, oleaje de lo impensado). En este sentido, la responsabilidad a la que obliga la vulnerabilidad expuesta de mi prójimo, no es una regla exigida desde el poder ni consensada desde la razón; tampoco un deber frente a algún principio positivo que funge como imperativo; es la voz escuchada o presentida que detiene la mano dispuesta a asestar el golpe asesino, el pasmo que nos obliga a retroceder ante el exhorto que nos viene de otro rostro: “No me mates”. Es lo que en la tradición que inauguran los profetas de Israel aparece como la revelación misma, porque la revelación es ante todo, en el pensamiento levinasiano, el mandato de la ética.

Esa responsabilidad entendida como respuesta bondadosa a la desprotección que se revela en el rostro del otro sería el sentido que toma la noción—y el deseo—de “justicia”, en esa “primera instancia” ética en la que el “yo” se enfrenta al Otro. “El otro me hace su rehén” dice Levinas, es decir que la fraternidad solidaria a la que me obliga no es un acto de mi libertad ni producto de la razón. Es “anterior” al pensamiento, respuesta a un “mandato” de compasión y solidaridad; es un hacerse presente para el otro desde la humildad que provoca el deslumbramiento (la revelación) de su fractura, de su radical desamparo. A esta humildad y a este deslumbramiento Levinas le llama la

“Altura” del rostro, Altura de la desprotección ante la que “yo” me ofrezco inerme. Pero es ese ofrecerse mismo el que me constituye en “yo”, el que me transforma en sujeto: sujeto de mi libertad, sujeto al otro. No se trata aquí de una compasión sentimental que se engolosina y se recrea en el dolor; no es la compasiva buena conciencia de quien se sitúa por encima de aquel que desfallece. Es, por el contrario, un enceguecimiento, un pasmo que detiene el movimiento natural del ser que se afana en su perseverancia; un asombro reverente frente a la desnudez donde se inscribe la huella del Infinito que habita a la criatura: “elevación”, contacto del espíritu con aquello que lo trasciende. En la responsabilidad, dirá Levinas, no hay problema. No hay problema porque no hay ponderación, hay sólo el “ir-hacia” del Deseo. Frente al deslumbramiento que produce la revelación no reclamo derechos, tan sólo acepto obligaciones. O, en cualquier caso, derechos y obligaciones constituiría un lenguaje inadecuado para describir tal relación, pues eso implicaría una distancia y una objetividad ausente de la condición primera en la que me encuentro, condición de rehén: el otro me sujeta al mandamiento impuesto por su desprotección, al tiempo que me constituye en sujeto en el momento en el que “voy hacia él” y digo “yo”, en el que me hago presente a su vulnerabilidad inconmensurable.

A esto Levinas le llama “justicia” pues la justicia es el orden del mundo, aquello que lo hace digno de ser vivido y de ser cantado. El orden de lo humano habría nacido, según esta inversión de términos que realiza nuestro autor, como vocación de bondad, de paz, de confianza y de alegría. La bondad y la respuesta generosa permite que el “otro” (ese “enemigo” o “adversario” en la lucha por la supervivencia que es la vida natural) se transforme en un “hermano” y en un “prójimo”; que dicha existencia natural dedicada en primer lugar a prevalecer sobre los demás, se convierta en un espacio de conversación y amistad, de confianza y de agradecimiento. Lo sorprendente no es la guerra, la lucha y la crueldad, sino que sea *también* posible la caridad, el sacrificio y el amor. Levinas realiza la inversión paradigmática del universo hobbesiano donde “el hombre es lobo del hombre”, pero también y al mismo tiempo, de la puesta en cuestión del estatuto de la metafísica ontológica como filosofía primera. En la perspectiva levinasiana la pregunta por el Ser es de segundo nivel respecto a la pregunta por el Otro. No hay pregunta por el Ser antes de la constitución del lenguaje y de la objetividad en la que se devela el mundo, es decir sin que “antes” ocurra la justicia en su doble aspecto y determinación: la

revelación del rostro y la irrupción del Tercero. La revelación del rostro posibilita o “funda” el lenguaje en la trascendencia ética (en la respuesta bondadosa al otro que me solicita), mientras que la irrupción del tercero abre el espacio, establece la distancia en la que se despliega la objetividad.

Pues la responsabilidad donde me encuentro sujeto al otro se ve interrumpida por la entrada en escena del tercero. El tercero es otro prójimo, otro ser humano ante el que también soy responsable, un tercero que irrumpe (e interrumpe) la intimidad primera. Es el “hijo” en la triada original; es la apertura del yo-tú al espacio abierto de los otros y del mundo, “el punto de partida” de la socialidad. Por supuesto que no se trata de una posterioridad *de facto*, y en este sentido la justicia que introduce el tercero, (la justicia que me conmina “a darme” al otro tanto como al tercero, a mediar entre las distintas exigencias que claman a las puertas de mi responsabilidad), es una justicia instituyente. La justicia el tercero inaugura el verdadero problema de la justicia (dar a cada quién su parte, dice Aristóteles) y, en ese sentido, inaugura la problematicidad misma, pues limita la responsabilidad que me ata de manera espontánea e ineluctable, en aras de una responsabilidad más sutil y más compleja. El tercero limita el vínculo de la responsabilidad sin mediaciones que nos ata al otro, pero al mismo tiempo, la carga con una nueva exigencia: la que nos obliga a responder también por el tercero. Paradójicamente, sin embargo, dicha sobrecarga de responsabilidad resulta liberadora: rompe el espacio de la proximidad, y lo abre al coloquio de lo objetivo y de lo público. Ya no me veo interpelado exclusivamente por la fractura de ese otro cuyo rehén he sido (y seguiré siendo sin duda en la relación yo /otro), sino simultáneamente por los demás “otros” ante los que me encuentro en la necesidad de decidir, de equilibrar, de ponderar: la relación con el tercero me “libera” del vínculo absoluto y me arroja al espacio en el que soy uno más en el conjunto, un “otro” entre “otros”. En el orden del tercero, encuentro un espacio también para mí, dice Levinas. El tercero no me exime de la responsabilidad; la responsabilidad se multiplica pero pierde su inmediatez: la Altura del prójimo se transfiere a la Altura de la Ley. La justicia que en la instancia de la relación yo /otro era bondad y respuesta (soporte del cuidado que estaría en la base del universo humano no como su esencia sino como su *mandato*), pasa a ser la mirada que abarca “al prójimo tanto como al lejano”, según la fórmula bíblica (“Paz, paz, al que está lejos y al

cercano"...Is. 56:17). La Ley, que no es la ley de ningún positivismo legal, sino justamente el lugar desde donde es posible dar lo que le corresponde a ese prójimo y a ese lejano, se convierte en el seno de todo problema, de la problematicidad misma. También esta acepción de justicia está llamada a sostener el vínculo fraterno y la existencia como alegría. Su tarea, sin embargo, se convierte en el lugar de la duda y el conflicto. La irrupción del tercero en la relación yo /otro hace que la intimidad de dicho vínculo se vea arrojada hacia la justicia propiamente dicha para cumplirse como "sabiduría del amor". La justicia del tercero en la triada original es la justicia de un padre amoroso respecto a su hijo: límite sí, pero impuesto con justeza desde el vínculo entrañable que los une.

Ciertamente parece difícil pensar todo el orden de la justicia desde esta justeza amorosa; Levinas, sin embargo, así lo hace. O acaso habría que decir, lo sugiere, pues partiendo de la justicia del tercero entendida como sabiduría del amor, da un salto en el vacío y propone que el orden de la institución, la ley y el Estado anclan su sentido, y brotan incluso, de este primer gesto en el "yo" me enfrento, ya no solamente al otro, sino también al tercero. La Ley se encuentra en el ombligo del universo, dice en la cuarta de sus lecturas talmúdicas.² La Ley, que toma aquí el sentido de dicha sabiduría del amor, está en el centro del universo humano como su origen. "La aparición del tercero es el origen mismo del aparecer, es decir, el propio origen del origen", dice (DOMS: 239). El universo cobra sentido frente a la Ley; ésta nos cobija con su rigor (rigor que permite que "pueda darse lo justo a cada uno") así como con su "misericordia" (límite bondadoso, justeza fincada en el amor). Este límite que establece la justicia del tercero, este desanudamiento de la responsabilidad absoluta que me liga al otro, constituye, según Levinas, la primera "violencia"; violencia ineludible, sin duda, pero no por eso menos real. Momento del destete acaso, esa violencia de la ley, (distancia o prohibición anclada en la responsabilidad y en el amor), permite que el universo humano amanezca al mundo como universo ordenado, como posibilidad de confianza y de entrega. Y que el otro ser humano sea un prójimo y un hermano, y no solamente un enemigo.

² E. Levinas. *Cuatro lecturas talmúdicas*. Traducción Miguel García-Baro. Ed. Riopiedras. España 1996. "Tu ombligo es como una copa, dice el texto. Sería evidente que el ombligo quiere decir el Sanhedrín, ya que el Sanhedrín se reúne en el centro del universo". Pg. 131. Volveremos sobre este pasaje más adelante.

Al dejar esbozado en estos términos el tema de la justicia del tercero (es decir, de la inmensa complejidad que supone la justicia) Levinas deja sin contestar un mar de preguntas. La primera pregunta y la más difícil sin duda, tal vez pudiera plantearse en los siguientes términos: si “ser” es ya desde el principio ser-para-la justicia, ser-para-el otro, si la justicia del tercero (la justicia en sentido neto) constituye una primera violencia al interrumpir la respuesta absoluta en aras de un tercero, cómo puedo saber que en mi afán de establecer el límite no cometo una nueva injusticia? En la medida en que la justicia es ya el aflojamiento del lazo de responsabilidad absoluta, conlleva la posibilidad de segar dicho lazo, de agregar atrocidades en nombre de la justicia. ¿Cómo saber que actuamos con justicia?, ¿es posible establecer los parámetros del límite “justo”? ¿Cómo evitar que la “violencia justa” de la justicia se deslice hacia la opresión y la crueldad? Esta primera pregunta parecería imposible de responder en términos no circulares, y nos conduce a las nociones de “justicia natural” o a la misma responsabilidad pre-originaria que plantea Levinas. Si mantenemos la idea de que la Ley en tanto origen y creación del mundo es el lugar donde brota la justicia, todavía tendríamos que preguntar si hay alguna diferencia entre la Ley entendida como sabiduría del amor y la justicia que se constituye en orden social. ¿Cuál la relación entre la justicia del tercero y la institucionalidad, entre la impartición de justicia a través de la ley y el Estado? ¿Hay entre estas instancias una solución de continuidad, como parecería sugerir Levinas? ¿Puede considerarse a la ley como el parámetro a partir del cual es posible juzgar los actos de justicia, o la justicia se encuentra siempre más allá de la ley? Son éstas algunas de las preguntas que quisiéramos abordar en este trabajo, sin la pretensión de encontrar soluciones últimas a su complejidad intrínseca, sino de acercarnos a la riqueza de los cauces y vertientes que le dan vida. Quisiéramos, sin embargo, buscar en dicho acercamiento algunas significaciones que permitan concebir nuestra condición o nuestra “humanidad” de una manera que no eluda la promesa que somos, la promesa de una existencia vivida de cara a la bondad, de cara al porvenir, de cara al otro.

1.1.1. El sentido “absoluto” de justicia en la literatura

No solamente en la tradición bíblica encontramos esta exigencia primera de justicia; este sentido absoluto, instituyente, de la justicia—anterior, necesariamente, a la

filosofía—puede rastrearse en todas las culturas, y tal vez sea en las formas trágicas clásicas de la literatura donde encuentra su expresión más clara: es, por ejemplo, la justicia divina a la que apela Antígona cuando se enfrenta a Creonte y le reprocha su soberbia. Creonte quiere negarle a Polinices el derecho a ser enterrado (derecho absoluto concedido por los dioses a todos los miembros de la familia humana) porque lo considera enemigo del Estado, mientras que ordena un entierro con honores para su hermano Étocles por ser su defensor. Pero Antígona no habrá de tolerar semejante impiedad (en el doble sentido de iniquidad y de atentado contra los dioses), y en el secreto de la noche inicia los ritos funerarios que se le deben también a su hermano Polinices contra la ley expresa de Creonte y en sacrificio de su propia vida. Creonte representa la ley del Estado, pero, a diferencia de la lectura que hace Hegel de esta tragedia en el sentido de que Antígona enarbola la ley femenina de la familia, y por lo tanto lo particular frente a la ley general que sustenta Creonte—nos permitimos sugerir—Antígona encarna esta justicia pre-originaria y absoluta, ésa que funda la ley humana y le confiere al Estado su legitimidad. Le pregunta Creonte:

Creonte. --¿Sabías que estaba prohibido hacerlo?

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

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

Antígona. --No era Zeus quien me imponía tales leyes, ni es la Justicia, que tiene su trono con las dioses de allá abajo, la que ha dictado tales leyes a los hombres, ni creí que tus bandos habían de tener tanta fuerza que habías, tú, mortal, de prevalecer por encima de las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses, que no son de hoy ni de ayer, sino que viven en todos los tiempos y nadie sabe cuándo aparecieron. No iba yo a incurrir en la ira de los dioses violando esas leyes por temor a los caprichos de hombre alguno³.

Como otros héroes trágicos, Antígona está dispuesta a morir, incluso, para que las leyes divinas, para que la ley que sostiene la valía, la humanidad, la belleza del mundo prevelezcan. La justicia del Estado dejada a su propia lógica se convierte, dice, en “el capricho de un hombre”, un capricho capaz de convertir la existencia en un desierto, como diría Hamlet en los momentos de mayor desolación, o como apunta el nombre de ese inmortal personaje de la literatura mexicana que se convierte en su propia ley

³ Sófocles. *Tragedias*. “Antígona”. Versión del original de Ignacio Irrandonea. Ediciones Ateneo-México. México D.F. 1963. Pg.127

perversa: Pedro Páramo. En el caso de *Antígona*, la ceguera y capricho del tirano conduce al infausto desenlace de los acontecimientos y a su propia desesperada caída.

Antígona no representa la limitada ley familiar frente a la general ley del Estado (ese Estado que en Hegel encarna la Razón, como sabemos), sino la voz de los dioses arcaicos, que desde las entrañas de la tierra sostienen la justicia del mundo, o, para decirlo de otro modo, el mundo como justicia; es la voz que se deja oír en las murmuraciones del coro y en las advertencias del sabio Tiresias para que Creonte desista de su ciega obstinación de poder y reconozca esa otra ley que, en tanto humano, lo cobija y lo sujeta. Después de una ácida disputa donde Creonte acusa al viejo adivino de especulación y afán de lucro, Tiresias le espeta su predicción y le echa en cara el endurecimiento de su corazón:

Tiresias (con gran solemnidad)—Y tú ten por muy cierto que no han de cumplirse ya muchas vueltas del sol en su veloz carrera sin que tú mismo veas entregado muerto por muerto, a un hijo de tu propia sangre; porque tienes echado al mundo de abajo a quien es del de arriba, encerrando indignamente a un vivo en una tumba, y retienes aquí a un cadáver, posesión de los dioses infernales, sin sepulcro, sin exequias, sin respeto. Con los tales, nada tienen que ver ni tú, ni los dioses de aquí arriba. Todos son atropellos cometidos por ti... Tú, muchacho, sácame ya para casa, deja que éste descargue su ira sobre gente más moza, y aprenda a tener la lengua más refrenada y el corazón con sentimientos mejores que hasta ahora.⁴

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

⁴ Ibid. Pg. 143-144

También Hamlet, la más grande de las tragedias shakespereanas, versa sobre este sentido absoluto de justicia. Hamlet ha de vengar el atroz homicidio que le viene a anunciar el fantasma de su padre asesinado, aunque sea lo último que haga. Shakespeare, sin embargo, atisba el peligro de un fundamentalismo que acecha tras semejante “revelación” y hace que Hamlet guarde la cautela suficiente para dudar de las palabras del fantasma. ¿Y si fuera tan sólo imaginación suya o tentación de alguna fuerza diabólica?⁵ Entonces decide poner a prueba al rey, que es como poner a prueba la veracidad de las palabras del espectro, representante y voz de la ley de los muertos, como la llama Hölderlin. Sólo cuando el rey Claudio cae en la trampa que le tienden los actores, Hamlet se dejará convencer del destino que le ha tocado en suerte.

Hamlet sabe que no puede eludir su destino pues le ha sido asignada la tarea de revelar el crimen encubierto y así poner el mundo otra vez sobre sus pies, incluso a costa de su vida. No se puede negar—como lo sabemos desde la escena del fantasma: acudirá al llamado de su padre aun contra la advertencia o voluntad de sus guardias y amigos. Al igual que Antígona, sabe que no puede dejar de responder al mandato que le hace la voz del espectro: no sacrificarían su vida y el placer del mundo si no fuera porque es imposible seguir viviendo (humana, honrosamente) cuando su cobardía consuma un crimen que los apela en primera persona. Tanto Antígona como Hamlet acuden sin ninguna duda, pero su lamento clama al cielo. Así, la heroína griega se queja:

Me llevan ya con mano violenta, así, sin lecho nupcial, sin cantos de himeneo ni caricias de un esposo, ni crianza de un pequeño; abandonada de toda persona amiga, voy en vida a las cavernas de los muertos.⁶

También Hamlet, breve y brutal expresa: “El tiempo está fuera de quicio/ ¡Oh suerte maldita: que haya nacido yo para enderezarlo!”.⁷

Un poco distinta, y en otro registro, es la historia de Jonás que directamente huye cuando la voz de Yahvé le ordena profetizar en la vecina ciudad de Nínive, capital del

⁵ Shakespeare. *Hamlet*. Traducción de Luis Astrana Marín. Espasa Calpe, pg. 62. “El espíritu que he visto bien podría ser el diablo, pues que al diablo le es dado presentarse en forma grata. Sí; y ¿quién sabe si valiéndose de mi debilidad y mi melancolía, ya que él ejerce tanto poder sobre semejante estado de ánimo, me engaña para condenarme? ¡Quiero tener pruebas más seguras! ¡El drama es el lazo donde cogeré la conciencia del rey!”.

⁶ Antígona, pg. 139

⁷ *Hamlet*. Astrana Marín, pg. 37

imperio entonces. Pero tampoco a él le es permitida una sencilla escapatoria. Presentarse ante la Voz no es algo que hagamos voluntariamente; es una apelación ante la que no tenemos más remedio que hacernos presentes. Sin duda es esta imposibilidad de evasión, este carácter compulsivo del llamado—al menos en una primera instancia—a lo que Levinas llama heteronomía. Somos hijos de la heteronomía; la autonomía a la que nos acostumbrara el pensamiento moderno es de segundo orden, presupone la heteronomía. El llamado de la ética nos viene de afuera, del Otro ante el cual no podemos evitar responder, ante el cual es imposible que nos demos a la fuga. Y en ese presentarse, en ese hacerse presente, diría Levinas, consiste la estructura de lo humano. Seguramente son estos espacios “poéticos” o literarios donde mejor se dibujan, donde mejor se vislumbra ese orden “anárquico” que no alcanza a pensarse nunca del todo. Pues quizá la literatura sea el espacio privilegiado, lenguaje de metáforas y símbolos, donde leemos los arcanos que oscuramente nos constituyen.

1.1.2 La ética como significado de lo humano

¿Pero qué entiende Levinas por “justicia” en tanto responsabilidad absoluta? ¿Por qué el gesto de bondad que constituye mi respuesta al otro se encuentra “en la base” de la justicia, incluso como su sentido primero? Intentaremos acercarnos a esta cuestión a partir de un rápido examen del sustrato epistemológico del pensamiento de nuestro autor en diálogo y en oposición al de otros proyectos filosóficos. Si en el inciso anterior señalábamos que el sentido de la justicia, “justicia absoluta” puede leerse de manera privilegiada en la literatura clásica de todos los tiempos, aquí quisiera señalar la diferencia respecto a las propuestas filosóficas que no sólo acercan, sino que funden la filosofía a la creación literaria. El pensamiento de Richard Rorty es paradigmático a este respecto. Al igual que Francois Lyotard, Rorty piensa que todas nuestras nociones básicas son grandes narrativas, historias que nos contamos para comprender el mundo; no tenemos manera de saber si son “ciertas” o no tales historias, puesto que nacemos y vivimos en ellas, en el lenguaje de nuestro tiempo. No hay, por lo tanto, nada “afuera” contra lo que podamos confrontar nuestra visión. Todo es siempre ya lenguaje. Sólo que esas narrativas, esas historias que nos contamos, cambian a partir de las cosas que deseamos o queremos hacer en el mundo. Entonces surgen nuevas “historias”: nuevos

léxicos, dice Rorty, nuevas maneras de entender lo que nos rodea y que nos permitirán, en principio, conseguir esas nuevas cosas que deseamos; así poco a poco un nuevo léxico se impone y se va dejando de hablar de un modo para empezar a hablar de otro. Si antes se referían enfermedades como la “melancolía” y se hablaba de los “humores” o del carácter “sanguíneo” o “flemático”, ahora se habla de “inconsciente”, de “neurosis” o de “depresión”. En este sentido todo nuestro entorno, todo lo que creemos, pensamos, se convierte en una forma de literatura, en un relato creíble que organiza y da sentido a lo que nos rodea. Salimos de un relato literario sólo para entrar en otro. Tanto nuestra ciencia como nuestra filosofía es un vasto poema, del mismo modo que lo fue en otros tiempos la rica mitología griega o el “éter” de los alquimistas. A este tipo de acercamiento epistémico Rorty lo llama “ironista” para oponerlo al pensamiento “metafísico”, el que supone alguna forma de “verdad” o “esencia” accesible al conocimiento. Dice Rorty, por ejemplo:

Los ironista propensos a filosofar no conciben la elección entre léxicos ni como hecha dentro de un metaléxico neutral y universal ni como un intento de ganarse un camino a lo real que esté más allá de las apariencias, sino simplemente como un modo de enfrentar lo nuevo con lo viejo. Llamo “ironistas” a este tipo de personas porque el hecho de que advierten que es posible que cualquier cosa aparezca como buena o mala redescribiéndola, y renuncien al intento de formular criterios para elegir entre léxicos últimos, las sitúa en la posición que Sartre llamó “metaestable”: nunca muy capaces de tomarse en serio a sí mismos...⁸

Los pensadores metafísicos, en cambio, dice Rorty, “creen que ahí afuera, en el mundo, hay esencias reales que es nuestro deber conocer y que están dispuestas a auxiliarnos en el descubrimiento de ellas mismas. No creen que sea posible hacer que una cosa aparezca como buena o mala redescribiéndola, o, si lo creen, lamentan ese hecho y se aferran a la idea de que la realidad nos ayudará a resistir tales seducciones”.⁹

Para una filosofía de corte rortiano, el pensamiento “revelado”, o de “la revelación”, la referencia misma a este orden “anárquico” o “pre-originario”, aparecerá como paradigma de cierta forma antigua y metafísica de pensar. Y ciertamente Levinas nunca ha negado su filiación metafísica; sin embargo, la misma noción aparece en estos dos autores con sentidos muy diferentes. No se trata en Levinas de un criterio último o

⁸ Richard Rorty. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Ediciones Paidós. España, 1991. Pg. 91-92.

⁹ *Ibid.* Pg. 93

esencial de conocimiento—ése contra el que arremete Rorty y en general los herederos del pensamiento posmetafísico—sino de la revelación del rostro como llamado de la trascendencia, apertura a un Infinito que no se deja fijar como conocimiento, que no se deja aprehender, sino que se cumple como bondad: *praxis versus episteme*, en el mismo sentido en el que “conocer a Dios” no consiste en presentar pruebas de su existencia, sino en actuar con misericordia y con justicia. Si a Levinas se le ha considerado, igual que a Richard Rorty y a J. F. Lyotard, como críticos de la modernidad, es porque ponen en entredicho la idea de Razón tan cara al pensamiento moderno. Pero aun cuando Rorty busca desarticular todo intento de establecer un criterio último de conocimiento y de moralidad, coincide con Levinas en una cosa fundamental: en considerar “que la crueldad es la peor cosa que podemos hacer”¹⁰. Ninguna teoría puede fundamentar categóricamente esa aseveración, dice, pero eso no impide considerar de manera inconstestable que la crueldad es la peor de las cosas de las que somos capaces; dicha convicción serviría de base para cualquier propuesta de acción en el mundo.

Más que con el pragmatismo de Richard Rorty, el pensamiento levinasiano establece un diálogo con Husserl y con Heidegger—autores a los que conoció bien—porque la crítica a la razón que realiza va en un sentido distinto al que articulará posteriormente la reflexión posmoderna. Levinas parte de que no es en el conocimiento, en la reflexión sobre el ser, donde se juega el interés primordial ni la constitución ontológica del ser humano, sino que la búsqueda de la verdad se despliega como Deseo, como llamado de la trascendencia y apertura al Infinito: como ética. Así, el lenguaje mismo, el discurso que nos conforma y que conformamos, no aparece en primera instancia como orden de la contemplación y de la comprensión, sino como apelación y respuesta: como justicia. El lenguaje no constituye, en este sentido, ni “verdad en sí” del objeto, ni comprensión del mundo, ni pura narrativa; el lenguaje se despliega como respuesta a la “altura” inaprensible del Otro, que sin palabras descubre su vulnerabilidad radical: respuesta a la desprotección del otro ser humano, infinitamente ajeno y próximo. Esta desprotección de origen, inscrita en su rostro—en todos los rostros—se revela como “expresión” más allá de la conciencia y de la voluntad; es el llamado que nos compele a hacernos presentes y a decir “yo”. O “heme aquí”. O incluso, “¿qué puedo hacer por ti?”.

¹⁰ Ibid. Pg. 92

El lenguaje, entonces, sería ante todo estar allí para el otro, respuesta sin pregunta, respuesta a un llamado; la pregunta por la esencia (o no esencia) del ser sería de segundo nivel, la ética configura el orden del mundo, la ética es filosofía primera.

1.1.2.1 *Verdad e Infinito*

¿Pero cómo es que la apelación y la respuesta se traducen en justicia? ¿Qué es esta justicia que se realiza como responsabilidad? En *Totalidad e infinito*, Levinas explora el paso que va de la verdad como contemplación y objetividad, a la verdad como experiencia absoluta en la revelación del rostro¹¹. Aquí el lenguaje no se constituye como horizonte sobre el fondo del ser, sino que parte de un ente separado, ateo, dice Levinas, satisfecho en el egoísmo de su gozo: gozo de ser, de gustar y percibir; el ser separado es esencialmente un ser satisfecho, feliz. A diferencia del mito platónico del amor y de otras teorías del deseo, para Levinas este ser separado no necesita nada, y, en este sentido, la necesidad no es la medida de su deseo. La felicidad se articula, más bien, como resistencia, resistencia a ser reabsorbido, a ser totalizado y fundido en el ser. Esta condición separada, este goce de sí inaugura, por la vía de la separación misma y del egoísmo, el espacio de interioridad que es el *psiquismo*, la vida interior, vida “del alma” que se desenvuelve de manera subterránea y secreta. En la interioridad, la vida no puede ser absorbida por el pensamiento objetivante, no aparece como manifestación externa, ni puede ser reducida a lo que la construye como obra o como acto; resulta, por lo tanto, inaccesible, imposible de apresar para integrarla en el devenir histórico. Por eso una vida sólo puede ser “pensada” del todo cuando ha cesado, cuando deja de ser vida interior. La interioridad del gozo resiste el asalto, la tentativa de absorción que de continuo realiza el pensamiento, pues esta interioridad es la resistencia misma, su separación inalienable. La separación abre el psiquismo al acontecimiento de la trascendencia, una trascendencia que no se resuelve en fusión, sino en la *hospitalidad* con la que recibimos al Otro.

Pues este ser autónomo en su egoísmo y en su goce sufre un traumatismo, es impelido fuera de sí por la presencia del Otro. El Otro, el rostro del otro ser humano, se presenta en su desnudez y esa desnudez constituye la revelación misma. La revelación es entonces la *expresión* del rostro. Y a la inversa: la expresión de su despojamiento

¹¹ Cf. Emmanuel Levinas. *Totalidad e infinito*. Editorial Sígueme. España, 1977. Pgs. 76-104

constituye el traumatismo de la revelación. El ser sufre el trauma de la revelación del Otro. Ese Otro no es pensado, interpretado ni asimilado en un horizonte: la revelación de su desnudez es la experiencia absoluta y manifestación incuestionable de la verdad. La verdad inscrita en el rostro del Otro, su expresión, me viene de afuera, se impone a mis sentidos como contundencia, se manifiesta en su *exterioridad*, en su ser independiente de mi subjetividad; este rostro no se presenta como objeto para mi conocimiento: me solicita. La expresión de la cara desnuda me habla; habla en primera persona, se dirige mí, me apela. El lenguaje es ante todo apelación. Y esta apelación, propone Levinas, se revela al mismo tiempo como enseñanza: el rostro al expresarse, enseña; su palabra viene a mí como una voz que me impone respeto, voz del Maestro frente a quien me encuentro expectante y receptivo. El lenguaje se despliega no como pregunta por la esencia, sino como apelación y respuesta, “diálogo” que se establece a partir del respeto que me impone su expresión, su desnudez. Dice literalmente Levinas:

El Discurso es, así, experiencia de algo absolutamente extraño, “conocimiento” o “experiencia” *pura, traumatismo del asombro*.¹²

Este otro que se presenta a mí como traumatismo guarda la estructura que ya expusiera Descartes en su 3ª. Meditación: la idea de Infinito—Dios según Descartes—no está en mí, pues me excede infinitamente; la idea de Infinito viene a mí desde afuera, se despliega como revelación¹³. El rostro se revela como verdad, y esa verdad revelada en la expresión de la cara de mi prójimo no se vuelve horizonte de comprensión ni develamiento; no se integra en un sistema como totalidad, sino que se mantiene como separación entre yo y el otro para cumplirse como relación social, como respuesta y acción ética. La relación con la trascendencia pasa siempre por la fractura de ese otro ser humano que se revela en su “pobreza”. Pues el rostro, dice Levinas, es siempre una pobreza.

¹² TI pg. 97. Cursivas en el original.

¹³ Cf. TI, pg. 100. “Escuchar la palabra divina no remite a reconocer un objeto, sino estar en contacto con una sustancia que desborda su idea en mí, que desborda lo que Descartes llama “su existencia objetiva”. Simplemente conocida, tematizada, la sustancia no es más “según sí misma”. El discurso en el que a su vez es extraña y está presente, suspende la participación e instaura, más allá del conocimiento del objeto, la experiencia pura de la relación social en la que un ser no saca su existencia de su contacto con el otro.

1.1.2.2 *La universalidad como economía y como justicia*

La relación con el rostro, entonces, no es conocimiento de un objeto. La expresión revela un despojamiento, un destierro, la condición de extranjero en el mundo. El rostro es sobre todo una indigencia. Por eso nuestra relación con él va más allá del juego de las ideas, más allá de la retórica; se presenta como dádiva, como *generosidad*. “Reconocer a Otro, dice Levinas, es reconocer un hambre. Reconocer a otro es dar. Pero es dar al maestro, al señor, al que se aborda como “Usted” en una dimensión de grandeza”.¹⁴ Dar a aquel cuya grandeza se me revela en la expresión de su penuria y su desnudez, es, sin duda, una noción sorprendente. ¿Y no está contenido en esta aparente paradoja el tema de lo sublime que se impone a nuestros sentidos en la eminencia de toda belleza? ¿No apunta también al misterio de la verdad en el arte? El rostro es grandeza y despojamiento, extranjería y verdad. En este despojamiento reconocemos la grandeza y la desnudez radical del Otro que es también un prójimo. Tal desnudez no permite la distracción de la palabrería: el rostro es llamado y es apremio; apremio que nos saca del egoísmo, del encierro y la separación del goce hacia un vínculo que se realiza como donación. Hablar es darle al otro, darle—o compartirle—los objetos de nuestro gozo. En la perspectiva leviansiana, la universalidad del concepto, el paso de la percepción sensible a la generalización del concepto, pasa por la economía, pasa por la donación, y en ese sentido, por la justicia. La universalidad del concepto no está inscrita en el mundo como intención de idealidad, sino como llamado que redundo en generosidad, puesta en cuestión de la posesión privada, llamado a la comunidad de los dones de la tierra. Cito:

Reconocer al Otro, es pues, alcanzarlo a través del mundo de las cosas poseídas, pero simultáneamente, instaurar, por el don, la comunidad y la universalidad. El lenguaje es universal porque es el pasar mismo de lo individual a lo general, porque ofrece mis cosas al otro. Hablar es volver el mundo común, crear lazos comunes. El lenguaje no se refiere a la generalidad de los conceptos, sino que echa las bases de una posesión en común.¹⁵

Vamos al Otro a través de los objetos de nuestro gozo. Compartimos con el otro palabras y objetos. Salimos del egoísmo de la posesión, de lo que consumimos como formas del placer, por el impacto del rostro que nos aborda. Pero esta generosidad no es compasión

¹⁴ Ibid pg. 98

¹⁵ Ibid. Pg.99

del poseyente frente al desposeído; es tributo y deseo de justicia: un ir-hacia, un hacerse presente a la grandeza de su privación mediante aquello concreto (dones, palabras, presencia), que me es posible entregarle. El rostro pone en cuestión la propiedad privada inalienable porque la respuesta que se resuelve en generosidad ilumina, por decirlo así, el espacio común, el espacio de lo que queremos para otros, espacio de la generalidad y la universalidad. La universalidad se introduciría en lo particular por la generosidad a la que nos mueve el Otro. Entonces, y siempre por la mediación de las cosas, aparece la objetividad de las relaciones, la idea de la justicia. Las cosas no son, para Levinas y a diferencia de Heidegger, aquello sobre lo que se construye, son aquello que se comparte, que se regala. Responder a la pobreza del rostro se revela entonces como deseo y como justicia: Deseo que no se cumple sino en el desear mismo, respuesta que se realiza como donación y desprendimiento. Y en el desprendimiento del dar asoma ya lo común, aquello que se desea también para los otros; la generosidad abre al mismo tiempo la puerta de la universalidad y de la justicia. Justicia y universalidad serían dos aspectos, dos momentos en el movimiento de la trascendencia, de la “elevación” al Otro.

1.1.2.3 *Justicia y libertad.*

Y sin embargo, aun frente a la mirada del rostro que se vuelve hacia mí, que me apela desde la verdad de su pobreza, tengo la libertad de acudir o no acudir. Si bien el lenguaje—apertura, relación, respuesta—es el testimonio de aquel “haber salido” en algún origen imposible, fuera de ese “mí mismo”, fuera del ser; de haber salido de la felicidad egoísta del gozo para acudir al llamado del Otro; si el lenguaje, las palabras que recibimos y que damos, da fe de esa “elevación” que constituye el vínculo con el Otro como trascendencia y como Deseo (“elevación”—se atreve a sugerir Levinas—que se expresa y se afirma en la posición física del cuerpo erguido)¹⁶, esa misma relación permite que sus términos se mantengan libres, que se desliguen o “absuelvan” de la

¹⁶ TI, pg. 136: “Mi cuerpo no es para el sujeto solamente un modo de esclavizarse, de depender de lo que no es él, sino un modo de poseer y de trabajar, de tener tiempo, de remontar la alteridad misma de aquello de lo que debo vivir... A partir de aquí, habiendo reconocido sus necesidades como necesidades materiales, es decir, como capaz de satisfacerse, el yo puede volverse hacia lo que no le falta. Distingue lo material de lo espiritual, se abre al Deseo. El trabajo requiere ya, sin embargo, el discurso, y en consecuencia, la altura el Otro irreductible al Mismo, la presencia del Otro. No hay religión natural; pero ya el egoísmo humano sale de la pura naturaleza *por el cuerpo humano erguido desde abajo hacia lo alto*, comprometido *en el sentido de la altura*. No se trata de la ilusión empírica, sino de la producción ontológica y del testimonio *imborrable*. El “yo puedo” procede de esta altura.” (Cursivas en el original).

relación; el ego y el Otro no están determinados por el vínculo como si fueran sus puntos de sostén. La relación no se construye como una dialéctica pues ésta repite la estructura de la totalidad. Los términos están sueltos en tanto separados: el ego, el yo del gozo, es libre de acudir o no acudir al llamado del Otro; la separación del yo y el Otro es constitutiva; no están enlazados en una determinación mutua como sugeriría Martin Buber. La separación es condición y punto de partida de todo vínculo y de toda libertad. Si el llamado fuera indeclinable, el psiquismo, a su vez, sería ilusorio. Porque si bien la condición de la criatura humana es la respuesta ética y el lenguaje, dicha condición no es un modo de ser, sino un llamado. Así, de modo intrínsecamente paradójico, el Otro se impone como revelación al egoísmo del ser separado, y éste responde porque no tiene más remedio que responder; por otro lado—y al mismo tiempo—“absuelto de la relación” es libre de volverse sobre sí mismo, de ocultarse y callar.

1.1.2.4 El Otro como el extranjero, el huérfano y la viuda

El rostro, entonces, es revelación y herida abierta a la trascendencia. El rostro se revela como verdad en su desnudez y concita el Deseo que a su vez es llamado del Infinito y apertura de la justicia. El hecho de nombrar este despojamiento, esta “pobreza” del Otro con las palabras del profeta como “el extranjero, el huérfano y la viuda”, remite a pensar la trascendencia siempre en relación a otro ser humano, a la indigencia propia de su condición en el mundo. El pobre, el huérfano y la viuda son los iconos de dicha desprotección. Nos debemos a ellos, “estamos en falta” (colectiva, universal) frente a la indigencia de nuestro prójimo—especialmente frente al pobre o al humillado. Pero todo ser humano es también ese pobre y esa viuda que nos habla desde una vulnerabilidad imposible de cubrir. “La dimensión de lo divino se abre a partir del rostro humano”¹⁷. No hay en esta trascendencia ninguna fusión mística, ningún alejamiento del mundo ni participación de la sustancia divina. No tengo más acceso a Dios—al Dios monoteísta, irrepresentable de los profetas—que la expresión en la cara de mi prójimo cuya altura es al mismo tiempo su fisura radical y su desprotección. La relación con lo trascendente se cumple estrictamente en relación con mis semejantes, como relación social.

¹⁷ TI pg. 101

Lo que está en juego, por supuesto, no es una cuestión teológica: no se trata de discutir o tematizar lo divino: más allá de toda mitología, de todo concepto o conceptualización sobre lo sagrado, se encuentra la expresión del rostro de mi prójimo, fractura que se presenta como la apertura misma a la bondad, al Bien que ya en Platón trasciende e ilumina al Ser. El Ser sólo se hace visible bajo la luz del Bien.

El ateísmo del metafísico significa positivamente que nuestra relación con la Metafísica es un comportamiento ético y no teológico, no una tematización aunque ésta sea conocimiento por analogía de los atributos de Dios. Dios se eleva a su suprema y última potencia como correlativo de la justicia hecha a los hombres... La ética es la óptica espiritual.¹⁸

Obrar con generosidad, ofrecer los dones y los bienes, ser respuesta y presencia responsable, es un acto de justicia frente al grito despojado de ese otro que me convierte en sujeto, que me concede, en cada momento, mi humanidad. Pues la brecha que conduce al Otro no se cierra nunca, su condición es mantenerse abierta, Deseo consumado por la separación. Por eso, dice Levinas, “la metafísica se desenvuelve allí donde se desenvuelve la relación social: en nuestra relación con los hombres”.¹⁹ Hablar del rostro del Otro como del huérfano y la viuda es recordar que el otro ser humano que es mi prójimo se revela como orfandad, y, en ese sentido, como llamado a la responsabilidad. La responsabilidad hacia el pobre y el desprotegido (hacia el extranjero: figura tradicionalmente vulnerable desde el lugar del dominador, por ser justamente el ajeno, el señalado) es una responsabilidad social y una responsabilidad ética; responsabilidad social en tanto llamado de la justicia; responsabilidad ética pues *todo* rostro es el rostro de la pobreza y de la fractura. Somos originaria, ineludiblemente, el guardián de nuestro hermano. Mi compromiso con Dios es al mismo tiempo—y ante todo—un compromiso con mis semejantes, y, en ese sentido, un compromiso de justicia social: (“porque alteraron pesos y medidas”) justicia que supone la mediación de las cosas, la objetividad de los bienes compartidos. La justicia, que es también justeza, balance y armonía, promete un orden de paz, de una paz que no es suspensión de la guerra, sino que prefigura la bienaventuranza, el orden amoroso del mundo. Inversamente, el camino que me pone en contacto con la trascendencia del Otro, no puede eludir la responsabilidad

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid.

que tengo hacia mis semejantes, el acto ético que posibilita esa paz anunciada o entrevista como la más noble posibilidad de lo humano.

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

El conjunto de la obra levinasiana ha sido planteada por él mismo y en distintos lugares como un acto de traducción: traducción del pensamiento que emana de las fuentes bíblicas y del compendio de interpretación talmúdica, al lenguaje común de la filosofía. “Traducir la Biblia al griego”, dice, haciendo alusión a la Septuaginta en tanto paradigma de ese gesto que vuelve “común” una forma de conocimiento originalmente circunscrito a un grupo. Ya desde Franz Rosenzweig—ese autor casi desconocido para el mundo filosófico de Occidente a cuyo pensamiento tanto deben Levinas y Walter Benjamin—y pasando por el célebre ensayo del mismo Benjamin, “La tarea del traductor”, la traducción alcanza la dignidad que le había sido negada en la perspectiva que considera el texto traducido como una forma empobrecida o degradada de algún cuasi-místico original. En esa visión el traductor aparece esencialmente como un farsante, alguien que hace trucos y acomodados, un traidor: “*Traduttore, traditore*”, reza la fórmula aún en curso.²⁰ La traducción es concebida como pérdida (“poesía es lo que se pierde en la traducción” dicen), traducir como empobrecer, como falsificar. Aunque de diferente manera, Rosenzweig, y luego Benjamin toman una postura diametralmente opuesta a esa concepción habitual: Benjamin insiste en que intentar traducir el contenido de un texto, como se acostumbra y espera del traductor, *empobrece* el quehacer superior de este ejercicio; la traducción debe traducir la modalidad de una lengua, la forma que toma el sentido en ella, traer a la luz el sentido que sólo aparece en la choque de las lenguas y sus estructuras. Así, la traducción busca acercarse a la lengua “pre-adánica, la lengua pura.”²¹ Rosenzweig, por su lado, concibe la traducción como una verdadera germinación, y, en ese sentido, como la plenitud y el cumplimiento de la palabra; esta palabra se realiza en la

²⁰ No extraña entonces que el oficio de traductor haya sido considerado durante tantos años una tarea secundaria y oscura, desdibujada o directamente invisible, y el traductor una figura intercambiable y borrosa, cuyo trabajo, por supuesto, es mal apreciado y peor remunerado.

²¹ Cf. Walter Benjamin. “The Task of the Translator”. *Illuminations*. Schocken Books, NY. USA, 1968. Pgs. 69-82.

“traducción”, en la comprensión que hace de ella aquél a quien me dirijo, el destinatario de mi palabra. Aquí el texto, en lugar de encerrarse en la pureza de su “originariedad”, contendría la vocación de re-producirse en la traducción, de abrirse al (lenguaje del) otro para volverse, sólo entonces, palabra verdadera. Por eso Rosenzweig ve en el gesto de traducir el modelo de toda comunicación:

La verdadera meta del pensamiento es la traducción: sólo cuando una cosa se traduce resulta plenamente articulada, algo que ya no se podrá ignorar. Tan sólo a partir de la Septuaginta el pensamiento revelado pudo sentirse en casa en el mundo, y mientras Homero no hablaba latín, no era un hecho. Lo mismo puede decirse de la traducción de un hombre a otro.²²

Si para Rosenzweig la traducción provee el modelo del intercambio fundamental entre seres humanos²³, Benjamin insiste en la idea de la traducción como “deseo” propio de toda obra literaria, en la medida en que la traducción permite que la lengua misma respire y fructifique. Cada lengua constituye una manera—una de las maneras—de acercarse al lenguaje absoluto; la traducción permitiría vislumbrar mejor la “lengua pura”, ese entendimiento que no exige palabras, al atisbar sus indicios desde la lengua otra. La traducción aparece aquí en su estructura básica como el lugar que obliga a la propia lengua a salir de sí, a abrirse a esa otra (lengua) que la solicita y gracias a la cual puede alcanzar formas imprevistas de sí misma. Abrirse al otro de la traducción es gestar en sí nuevas posibilidades.²⁴ Lo que en nuestra opinión no parece dejara dudas, sin embargo, es que la traducción provee un modelo paradigmático de la relación entre el Mismo y la Alteridad, donde la “propia” lengua no se funde ni se pierde en la lengua del otro, ni queda tan afuera que resulte incomprensible; porque no se trata ya de “absorber” ni de “excluir”—dos formas de la anulación—sino de la tensión que enmarca el encuentro del ahora, y la ventana que se tiende hacia la sorpresa de lo inesperado. Por eso en la traducción los textos *se* hablan.

²² Citado en Annette Aronowitz. Translator’s Introduction to E. Levinas. *Nine Talmudic Readings*. Indiana University Press, USA, 1994, pg. ix. (La traducción al español es mía).

²³ Idea que retomará posteriormente Georg Gadamer en sus escritos sobre traducción.

²⁴ Dice Benjamin. Ibid. pg. 80: “It is the task of the translator to release in his own language that pure language which is under the spell of another, to liberate the language imprisoned in a work in his recreation of that work. For the sake of pure language he breaks through decayed barriers of his own language. Luther, Voss, Hölderlin and George have extended the boundaries of the German language”.

En este mismo sentido apunta el interés que ha expresado Levinas de “traducir la Biblia al griego”, de hacer suelo, de convertir al lenguaje de la filosofía europea la sabiduría y el pensamiento de la Revelación. En varios de sus escritos ha dicho que su obra responde a la intención de dicho diálogo, y deja en claro que aun cuando él considera que la Biblia es “el Libro de los libros”, la lengua en la que discurre esa conversación tiene que ser “el griego”. Dice Levinas:

En ningún momento la tradición filosófica de Occidente perdió a mis ojos su derecho a la última palabra: todo tendrá que ser expresado en su lengua, ciertamente. Sin embargo, tal vez no sea ése el lugar de los primeros sentidos de las cosas.²⁵

El griego puede ser la lengua común, pero eso no quiere decir que el Talmud sea innecesario: Levinas se forma en la tradición filosófica y particularmente en la fenomenología de Husserl, pero el manantial de su pensamiento habrá de buscarse, sin duda, en la tradición dialógica y hermenéutica del judaísmo, tradición que no se constituye en un cuerpo de dogmas, sino que se ejerce como trabajo de interpretación y conocimiento, como un intercambio continuado y compartido de significados posibles. Se trata de un esfuerzo permanente por traer los significados bíblicos al tiempo del ahora, de que el texto antiguo eche una luz siempre nueva sobre los asuntos que le competen a la actualidad de cada generación. Ése es el reto al que siempre han estado sometidos los estudiosos del Talmud, y es asimismo el reto que Levinas asume como voluntad filosófica. En la Introducción a sus *Quatre Lectures Talmudiques* manifiesta explícitamente:

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

²⁵ E. Levinas. *Etique et Infini*. Le Livre de Poche. Librairie Arthème Fayard et Radio France. France, 1982. Pg.15 “À aucun moment la tradition philosophique occidentale ne perdait à mes yeux son droit au dernier mot; tout doit, en effet, être exprimé dans sa langue; mais peut-être n’est-elle pas le lieu du premier sens des êtres, le lieu où le sens commence.

*historia pueden comunicarse en torno a sentidos pensables, cualquiera que sean las variaciones en el material significativo que los suscita.*²⁶

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

Cierto léxico reconocidamente bíblico y religioso recupera en boca de este autor, en sus escritos, la fuerza de un primer deslumbramiento, la “sinceridad” de unos sentidos capaces de trascender sus lastres eclesiásticos y dogmáticos. Así, la tradición profética y aun mesiánica vuelve en el pensamiento de Levinas no para hacer proselitismo de ninguna forma, sino para iluminar la condición ética fundamental en la que encuentra “el sentido de lo que significa ser humano”. El discurso profético es central al pensamiento no porque nos entregue una verdad positiva o nos dé fórmulas de control sobre la naturaleza, sino porque ilumina el significado de una revelación que no pasa por un saber propiamente dicho, sino por el des-cubrimiento del rostro y, en ese sentido por el movimiento a partir del cual el ser humano se hace sujeto al hacerse cargo de la carencia constitutiva del Otro. El profetismo y el mesianismo de la tradición bíblica cobran su sentido más radical al traducirse al lenguaje de la ética, traducción que, al decir de Levinas, “pone en cuestión la ontología” para proponer que, antes de la pregunta por el ser, antes de la pregunta por la esencia, está la “respons-abilidad”, la habilidad de

²⁶ E. Levinas. *Quatre Lectures Talmudiques*. Les Editions de Minuit. France, 1968. Pg. 15. “C’est ensuite seulement que nous essayons de traduire la signification suggérée par les données du texte en langage moderne, c’est-à-dire en problèmes qui préoccupent un homme instruit des sources spirituelles autres que celles de judaïsme et dont le confluent constitue notre civilisation. Les vues universelles qu’il s’agit de dégager du particularisme apparent ou nous enferment les données empruntées à ce que, improprement, on appelle l’histoire nationale d’Israël, voilà le but dominant de notre exégèse... Notre manière suppose que les diverses époques de l’histoire peuvent communiquer autour de significations pensables, quelles que soient les variations du matériel signifiant qui les suggère”. (El subrayado en la traducción es mío)

responder al Otro y por el otro; su capacidad de *ser* respuesta. Nacemos a lo humano a partir de esa responsabilidad; decir “yo” al llamado que nos viene del rostro, plantea Levinas, es rasgar el gozo de la inmanencia y hacerse ya persona. (Sujeto: aquél que es portador de la palabra y de la acción; por otro lado, aquél que se encuentra necesariamente referido—sujeto—a quien lo solicita). Decir “yo” sería, en este sentido, instaurar el orden ético como lenguaje.

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

1.1.3.1 Paz y justicia

“Paz” y “justicia” están íntimamente ligadas en el pensamiento profético y talmúdico pues más que dos conceptos relacionados representan el haz y el envés de una misma moneda, de un mismo trazo y una misma obligación: aquélla que dibuja el sentido y el destino de lo humano, y que en el lenguaje bíblico se expresa como obligación de servir a Dios. “Servir a Dios” podría leerse como traer al mundo paz y justicia, una paz y una justicia que se suponen ausentes del reino natural* y que el ser humano, capaz de recibir la revelación (el mandamiento que emana de su prójimo), introduce en la forma de bondad. “Servir a Dios” consistiría entonces, esencialmente, en introducir la bondad en el orden de la lucha por la supervivencia. Para Levinas la respuesta al Otro, es decir, la

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

respuesta a la desprotección y a la vulnerabilidad inscrita en el rostro, constituye el movimiento de la “exterioridad”: trascendencia de la ética, tajo que suspende el ciego impulso de la naturaleza y que acaso desanuda nuestro encadenamiento a la guerra para inscribirnos en el orden del amor, en el orden del lenguaje. “Elevación” dice Levinas, respuesta al Infinito, ¿no es esta sujeción la única libertad posible, libertad que consiste en dejar de ser esclavos de nuestro egoísmo para responder al llamado de la Bondad, como ya lo había entendido y explicado Platón? La trascendencia (salida de sí para atender al Otro—para tender-a, para tender los brazos al prójimo), ocurre como respuesta a la *huella* en el rostro, dice Levinas, recuerdo de Aquél que “siempre ya se ha ido”. Se ha ido pero queda la marca, la herida, la cojera de Jacob tras la lucha con el Ángel. No estamos sugiriendo aquí ninguna teología, sino el retorno continuo, permanente al orden de la responsabilidad. Porque el Infinito solamente es accesible en tanto huella, sólo accesible a través del deslumbramiento del rostro, y del acto que cuida o protege a su prójimo, rostro que suspende el golpe asesino e impele—“mandata”—en cambio, el gesto de la fraternidad. Por eso la revelación profética culmina en la acción, en la bondad, nunca solamente en la contemplación.

Tanto en la obra de Levinas como en el texto bíblico, la paz que proviene de la ética, de una justicia que es, en primer término, ejercicio de la escucha, constituye la condición y el destino de eso que por comodidad llamamos “nuestra humanidad”. La justicia no es, en primera instancia, una cuestión técnica, ni la paz ha de entenderse (ya lo hemos dicho) como una simple ausencia de hostilidad. La paz y la justicia tienen una dimensión escatológica, digamos, se ubican en el orden de los sentidos últimos, de la visión y aspiración que define la humanidad como tarea. En este sentido observa Silvana Rabinovich:

La justicia no se entiende en sentido abstracto si bien la Escritura habla de justicia divina. *Tzedek* se explica como la *realización* de actos justos—con relación al cuidado de otros seres humanos...—como *verdad*, como *redención* y justicia eterna de los tiempos mesiánicos, *piEDAD*, entre otros sentidos.²⁷

Tzedek como ejercicio, bondad en acto, cuidado del otro que no es nunca una abstracción en nombre de la cual actúo, sino el ser humano cuyo rostro, cuya desprotección fundamental se impone a mi espíritu. “Paz”, “redención” y “verdad” cobran aquí una

²⁷ Silvana Rabinovich. *Tópicos de Seminario 12*. “Heteronomías: el otro de la ley”. Pg.129

significación consistente. También en la excelente compilación de términos y nociones bíblicas desde la perspectiva del pensamiento judío hallamos la siguiente puntualización:

La palabra hebrea “paz”, *shalom*, deriva de una raíz que denota completud, y el marco en el que se inscribe en toda la literatura judía está ligada con la noción de perfección, *shelemut*. Su significación por lo tanto, no se limita a la esfera política, a la ausencia de guerra y enemistad, ni a la social en tanto a la ausencia de confrontación y lucha. Abarca varias esferas y puede ocurrir en contextos que van de cierta abundancia material al orden de valores morales, y, en última instancia, a un principio cósmico y un atributo divino.²⁸

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

1.1.3.2 *La paz y el horizonte mesiánico*

En el pensamiento de Levinas, tanto como en los textos que le sirven como fuentes, la justicia toda, tanto en su aspecto de “misericordia”, escucha y respuesta al llamado que proviene de la expresión del rostro, como en su aspecto de límite y juicio entre partes en conflicto, está abocado a la paz. La paz es el horizonte, el valor último, el que cumple la aspiración de “perfección”, de concierto y armonía, de cuidado fundamental y responsabilidad por el otro que realiza la tarea y la condición de “humanidad”. La justicia, entereza que imprime dirección a nuestros actos, es el metavalor que le infunde sentido a la existencia en la medida en que está a su vez referida

²⁸ Cohen, Mendes-Flohr. *Contemporary Jewish Religious Thought*. The Free Press/McMillan Publishers. USA, 1988. Aviezer Ravitzky. “Peace”. Pg. 685. La misma compilación nos aclara cómo *tzedeq* se encuentra en indisoluble relación con “integridad” y “rectitud”: “The meaning of righteousness is best expressed by the Hebrew word *zedek*, which in time absorbed the connotations of *mishpat* (justice), *hesed* (fidelity to covenant) and *tamim* (whole, without blemish). Righteousness, as illustrated in biblical and rabbinical usage, is morality in its totality or the moral ideal in all spheres—private, social and religious. At the same time, righteousness is of the very essence of God, the one attribute that, through revelation in Torah, may be open to human comprehension: “I will make My goodness pass before you” (Ex. 33:19). Pg. 833. (La traducción es mía).

a la paz. Los profetas inauguran la promesa—y la obligación—de buscar la paz a través de la justicia, pues dicha paz y dicha justicia están concebidas en el marco de un “tiempo por venir” o “fin de los tiempos”. Pero este “fin” no se encuentra en un futuro inalcanzable ni tampoco en un origen irredimible; ese tiempo por venir, tiempo mesiánico, es sobre todo el tiempo del ahora, del ahora de la justicia y de la responsabilidad con el que el Infinito me obliga a mi prójimo.²⁹ No es el futuro, sino la bondad la que actualiza el tiempo del Mesías. No es el futuro—tiempo inasequible—sino la presencia pacífica o “consoladora” con la que me acerco al otro (o con la que el otro se ofrece a mi desventura) la que trae los vientos de una “redención”, de la “reconciliación” que brota del atisbo del amor.

Y sin embargo, hay ocasiones, lo sabemos, en que la paz y la justicia se encuentran más bien en las antípodas, en las que paz y justicia, misericordia y justicia apuntan en sentidos opuestos. “Donde hay una estricta justicia, dice Rabbi Joshua ben Korha, no hay paz, y donde hay paz, no hay una justicia estricta”.³⁰ Pues la justicia requiere límites estrictos y los límites estrictos atentan muchas veces contra la paz. Es aquí donde empiezan los problemas, donde, como dice nuestro autor, se inaugura todo problema, la problematidad misma. En el siguiente capítulo abordaremos algunos de los textos y los pasajes donde Levinas se refiere directamente a esta dimensión “problemática” de la justicia.

1.2 El tercero como rigor y como límite

La justicia entonces, en el pensamiento de Levinas, presenta diferentes facetas o aspectos, todos ellos solidarios unos de otros, momentos de una experiencia única, la

²⁹ Ibid. pg. 687. “The Sages went to great lengths in their praise of peace, to the point of viewing it as a meta-value, the summit of all other values, with the possible exception of justice. Peace was the ultimate purpose of the whole Torah: All that is written in the Torah was written for the sake of peace” (Tanh. Shofetim 18). It is the essence of the prophetic tiding.”

³⁰ Ibid. “Peace”. Pg. 686: “Nevertheless, alongside this sort of expression, the Sages discuss the question of the relationship between peace and other competing values, of situations in which different norms might conflict with one another. For instance, peace was opposed to justice: Rabbi Joshua ben Korha taught that “where there is strict justice, there is no peace, and where there is peace, there is no strict justice”, and he consequently instructed the judge to “act as an arbiter”, that is, to rule for compromise, which is justice tempered by peace.

experiencia original de la revelación del rostro. La revelación del rostro es el llamado del amor y de la bondad, y, en este sentido, la justicia no se distingue sustancialmente del llamado de la responsabilidad. Justicia y responsabilidad son, en un primer momento, equivalentes—o, más que equivalentes, idénticos: la respuesta a la que nos conmina el rostro constituye al mismo tiempo un acto de justicia puesto que brota de una destitución radical, de la petición infinita de ese otro ser humano que, al revelarse sin desearlo, sin pensarlo, ajeno a toda especulación y a todo disfraz, nos hace infinitamente responsables. La respuesta a la que me conmina su llamado es también, por lo tanto, un acto de restitución—restitución del mundo a su orden amoroso. Si bien no soy “culpable” en ningún sentido (o en sentido estricto) de aquella vulnerabilidad que tiende sus brazos contra mi Deseo, no puedo de ninguna manera desligarme. No me debo a mi prójimo por un sentido kantiano del deber, sino porque su rostro toca a las puertas de mi gozo y de mi enmismamiento, y así me impele a una respuesta. Decir “yo” frente a ese llamado, repetir “heme aquí” con mi sola presencia, (que es ya una presencia consoladora), me constituye como sujeto: “sujeto” en el doble sentido de “sujeto al otro”, víctima de la sujeción en la que me mantiene su llamado, por un lado, y “sujeto de la acción” por el otro, en un sentido gramatical, digamos, de esa acción que es mi respuesta. La justicia es entonces la responsabilidad primera, y esa respuesta, ese estar allí para mi prójimo, se muestra remedio frente al desconuelo, calor del lenguaje humano que se cumple como fraternidad. La justicia como respuesta y como “pasividad”—dejarse afectar por la petición contenida en la presencia desnuda del otro—se encuentra en la base del lenguaje, en la constitución misma de lo humano (de “ese poco de humanidad que adorna la tierra”)³¹, y que hace de la ética primera filosofía. “La oposición del rostro, dice Levinas, no es la oposición de una fuerza, no es una hostilidad. Es una oposición pacífica, pero donde la paz no es en absoluto una guerra suspendida. La violencia, consiste, al contrario, en ignorar esa oposición, en ignorar el rostro del ser, en evitar su mirada...”³² El rostro nos confronta, pone en entredicho nuestro ser—que es “ser-para-mí-mismo”—pero no porque sea una fuerza que quiera violentarnos, sino porque su mismo estar allí revela sin querer su desprotección fundamental. El rostro nos obliga a “salir”, a

³¹ E. Levinas. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Ediciones Sígueme. España, 1987. Pg. 266

³² E. Levinas. *La huella del otro*. Taurus. México, 2000. Pg. 86

“levantarnos” fuera de nosotros mismos para atender la súplica inherente a su desnudez, a su desprotección. A esto Levinas llama también “justicia”. Justicia primera, justicia que surge de la proximidad, justicia anterior a cualquier corte de justicia, a cualquier consideración crítica; justicia que es restitución de algo que nunca se ha sustraído, solidaridad y encuentro. De hecho la mayor parte de la obra de Emmanuel Levinas gira en torno a esta noción de justicia: no una justicia que contemple decisiones y criterios entre partes en conflicto, sino una justicia que es ante todo el “hacer del hombre justo”, como se concibe en la tradición judía: el hombre justo, el *tzadik*, es el santo según la única forma de santidad que contempla el judaísmo: justicia que consiste enteramente en su bondad, en su capacidad de responder, de estar para los demás “antes” o más allá de sí mismo: la santidad se cumple como relación ética. El *tzadik*—y en este mismo sentido todo aquel que responde por el otro, que responde ante el Otro, trae consuelo y trae paz, y, en esa fraternidad hecha de presencia y de acto, trae la promesa cumplida de un venturoso porvenir, un por-venir que germina en el “ahora” de la fraternidad y el encuentro.

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

Pero no sólo habitamos la responsabilidad. Con la llegada del tercero, con la aparición o irrupción del tercero la responsabilidad se hace compleja y problemática.

En la medida en que no vivimos una simbiosis eterna, el lazo que nos une al Otro se suspende o interrumpe al verse jalonado por otros reclamos y otras exigencias. Pues el tercero está allí desde el principio; la relación con el Otro es anterior a todo origen, pre-originaria. Si bien esta justicia del tercero no es el tema central de la obra levinasiana es, al mismo tiempo, ineluctable. La justicia del tercero no niega su lazo con la responsabilidad y la misericordia, pero le pone un límite en aras de una justicia general, universal, de una justicia que haga brotar en el mundo la medida y la confianza. En ocasiones la justicia del tercero se distingue de la justicia como responsabilidad de manera casi imperceptible; es allí donde mejor puede hablarse de la “sabiduría del amor”. En otros momentos, sin embargo, el rigor de la justicia aparece como la cara inversa de la responsabilidad, polo opuesto a la bondad. Aunque ambas están fincadas en la revelación del rostro, la justicia del tercero se enfrenta al límite que ha de establecerse cuando varios de mis prójimos se encuentran en situación de conflicto.

Con demasiada frecuencia se habla del pensamiento de Levinas en relación casi exclusiva a la responsabilidad absoluta con el otro; los estudios levinasianos muy a menudo ignoran o dejan de lado el horizonte (permanente, aunque no explícito) en el que el Otro se traduce o se convierte en el Tercero. Si la obra de Levinas ha enfatizado el aspecto de la responsabilidad frente a todo lo demás, es porque está interesado en cuestionar la primacía de la guerra en la constitución del orden simbólico y lingüístico que consideramos propio de lo “humano”. El problema de la justicia como ponderación y medida está siempre en un segundo plano, es cierto, pero no desaparece. No debe confundirse, entonces, el pensamiento de nuestro autor con cierto planteamiento angelical, casi idílico que por momentos acecha su lectura. Levinas se resiste a esa interpretación en numerosos pasajes y aquí y allá deja constancia de que si bien no aborda sistemáticamente el tema del rigor consustancial a la justicia, no por eso lo considera insignificante. En este segundo inciso quisiéramos hacer un recorrido del corpus levinasiano, si bien no exhaustivo, al menos uno que nos permita revisar los textos más señalados respecto a esta dimensión de su pensamiento: ya no solamente la justicia como respuesta y bondad pre-original, sino como rigor necesario, como límite a la responsabilidad y como

problema. Quisiéramos abordar estos textos para interrogar, para investigar cuáles son las claves que dicha obra propone para abordar el inmenso tema de la justicia como problema, de una justicia arraigada en el amor que ni deja de ser violencia ni puede ceder a ella. ¿Cómo habremos de actuar con justicia? La cuestión no puede tener una respuesta simple, sin duda, pero en este segundo capítulo nos proponemos destacar momentos donde Levinas aborda directamente esta cuestión.

1.2.1 La justicia como límite a la responsabilidad

El tercero se presenta entonces como un límite al paroxismo de responsabilidad que representa la proximidad a la que me impele el Otro. Su entrada inaugura el espacio de la mirada pública, el orden de la equidad, interrumpiendo de ese modo la relación absoluta y creando la socialidad política y el Estado. La “sabiduría de Israel”, el pensamiento bíblico que Levinas intenta devolver al pensamiento filosófico, consiste ante todo en la revelación del rostro como fuente del movimiento de la ética, de la respuesta amorosa que “instituye” nuestra humanidad. Eso pone en cuestión la primacía de la metafísica ontológica, de la pregunta por el ser y el conocimiento, y devuelve el lenguaje a su fuente ética y a la respuesta entrañable (“pasividad” en el lenguaje levinasiano) como sustrato del pensamiento mismo, y del lenguaje³³. Dicha receptividad se manifiesta en acto y en presencia fraterna como forma inaugural de la justicia; de allí que podamos decir que la justicia está hecha toda ella de fe en la bondad del mundo, como si trajera un soplo de aire venido desde el Paraíso. Éste es, me parece, el núcleo de la propuesta levinasiana y en ese sentido habría que entender que en la vasta mayoría de su obra, la justicia no sea un problema sino una bendición. Justicia ante todo como *tzedaká*, bondad, piedad, compasión y armonía; “santidad” de un altruismo que no es producto de la determinación sino que se manifiesta como urgencia. Hay, sin embargo, un segundo momento, un momento de segunda instancia, “posterior” sólo en cuanto que hunde su ancla en el primero, donde esa justicia “bendita” se interrumpe para dar paso al conflicto, a la

³³ Levinas. *De otro modo que ser...* (DOMQS). Op. cit. Pg. 239. “En lo que respecta a la filosofía, tampoco carece de importancia saber si la necesidad racional que el discurso coherente transmuta en ciencia y del cual la filosofía quiere averiguar el principio, tiene también el estatuto de origen, es decir, de origen de sí mismo, de presente ...o de manifestación del ser; o bien, por el contrario, si esta necesidad supone un *más acá*, un pre-original, algo no representable, algo invisible...*Más acá* anárquico, testimonio... de la responsabilidad hacia los otros.

deliberación, al juicio. Es “lo griego en lo bíblico”³⁴—sugiere Levinas de manera, más que polémica, enigmática—la entrada del pensamiento, la problematización de la bondad, la búsqueda de sentencias y resoluciones adecuadas. *Mishpat* apunta al tribunal de justicia, a la deliberación e interpretación de la Ley, tan cara igualmente al pensamiento judío. No es entonces “otro sentido”, otra manera de entender la justicia la que nos ocupa, sino otro momento del mismo impulso y de la misma necesidad. Frente al tercero no alcanza la compasión, es necesario el juicio. Este segundo momento abre el conjunto de los problemas relativos a la toma de decisiones “con justicia”, y se expone al peligro de dejar descubierta la rendija por donde retorna la violencia. La justicia deja de ser la sencillez de la paz en el encuentro amistoso, amoroso, para convertirse en la paradoja de una violencia ineludible como condición de toda paz. No se trata, por supuesto, de una violencia que destruya la fe en la bondad del mundo, sino del límite que suspende la responsabilidad absoluta hacia ese Otro “que me hace su rehén”, dice Levinas, para convertirse en un acto de adecuación, de justeza; Ley, orden del mundo. Con todo, propone Levinas, esta suspensión de la responsabilidad es ya una primera violencia, la violencia misma de dicha suspensión. Esta “violencia” que establece los límites, instituyente, es sin duda la condición de la paz, del diálogo, de la humanidad toda. “El Sanhedrín, la corte de justicia, se encuentra en el ombligo del mundo” según el Talmud, pues sobre la justicia se sostiene el universo.

1.2.2 *Hacer justicia*

En su ensayo sobre la corte o tribunal de justicia, “¿Tan viejo como el mundo?”, Levinas desarrolla una reflexión sobre ese aspecto de la justicia que se refiere a su impartición: *mishpat*. ¿Cómo se “hace justicia”? ¿cómo asegurar una sentencia digna de ser considerada una verdadera respuesta a la trascendencia? ¿Cómo minimizar la violencia ineludible que se da incluso en las mejores decisiones de un tribunal? ¿Cómo

³⁴ *La huella del otro*. Op. cit. Pg.112-113. “Y en lo que concierne a la relación política, es cierto que la ética de la primera experiencia pide una condenación de la política, una exclusión de la política. Pero la pregunta es mucho más compleja, todo lo que hemos dicho hasta aquí concierne a un yo y a un otro. Porque el tercero también es un otro. Es cierto que para el uno soy culpable de todo. Pero si uno comete una injusticia con otro, entonces debo comparar. Y comparar las singularidades es el llamado del saber... En esto consiste en realidad la llamada de Grecia. Aquí entra lo griego en lo bíblico. Uno debe investigar, comparar, juzgar. Y aquí se hace presente la pregunta por el juicio; hasta aquí no hay ningún juicio, sino sólo pre-juicios. Y en este sentido se basa el Estado, en la insuficiencia de la ética... Esto es lo griego, y, en este sentido, la política griega tiene un sentido. No es violencia sin fundamento. Es poder del cálculo...”

evitar la violencia destructiva al hacer justicia—justicia cuya vocación es el cuidado y la protección de prójimo y del tercero, la protección de la paz? ¿Habremos de repetir que por “paz” no nos referimos tan sólo a la suspensión de la guerra, sino sobre todo a la fe en la bondad fundamental del mundo? En el texto de Levinas la respuesta no parece muy complicada, si bien sea complicado cumplir su dictamen en la vida real: garantizar que los jueces sean intachables. ¿Es suficiente? Tomada en sí misma dicha respuesta parecería apenas un punto de partida.

La justicia, *mishpat*, entonces, es el verdadero problema de la ética, tanto porque abre el orden mismo de lo problemático, como porque nos obliga a decidir dónde trazar la línea que desplaza y equilibra la responsabilidad pre-originaria, absoluta; al limitar, al contener esa concordia primera, la justicia abre un resquicio por donde puede reintroducirse la soberbia. Pero pasemos al texto, la cuarta de sus *Lecturas talmúdicas*. Levinas comenta los textos de la *Mishná* y de la *Guemará*³⁵. Dice la Mishná:

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

¿De qué texto procede todo ello?, pregunta la Guemará. Rav Aja bar Hanina dice: del versículo (Cant 7, 3): “Tu ombligo es como una copa redonda llena de un brebaje perfumado; tu cuerpo es como un montón de trigo cercado de rosas”.

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

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

“Cercado de rosas”: aunque la separación no sea más que una cerca de rosas, no harán en ella brecha alguna. (CLT: 122)

³⁵ *Mishna* y *Guemara* son los cuerpos de comentarios que conforman el Talmud, comentarios y discusiones entre los sabios, relativos a las leyes codificadas en la *halajá* y a su justificación en la ley escrita. Cfr. Adin Steinsalz. “Talmud”. *Contemporary Jewish Religious Thought*. Op. cit. pg. 953. “The Talmud, in the broad sense of the word, incorporates two different works; the *Mishnah* and the Talmud (or Gemara, lit. completion) proper. The *Mishnah* is a comprehensive collection of laws and regulations touching upon nearly every area of Jewish life. Its final redaction was performed about 200 C.E., in Galilee region of Palestine, by Rabbi Judah ha-Nassi... Generally speaking, the *Mishnah* is arranged as a code of law, each *mishnah* constituting an individual point of law, expressed either in abstract manner or, more typically, as an instruction on how to behave under given circumstances... The language of the *Mishnah* is one of very exact, but concise legal terminology, which generally gives neither sources nor reason for its decisions.

The Talmud in the narrow sense of the word (*Gemara*) is the corpus of commentaries, discussions and theoretical analysis of the teachings of the Mishnaic sages, but it goes far beyond the exegetical realm, both in the development of the legal system itself and in its penetrating analysis of the foundations and principles of that system”.

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

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

grado, un consuelo “universal” podríamos decir, toma el lugar del primero. Es, sin duda, en este sentido, en el que “la justicia sostiene el universo”. Cito a Levinas:

“Tu ombligo es el Sanhedrín”. Luego “una copa”. La palabra hebrea empleada para la copa por *El cantar de los cantares* es *agan*. El talmudista va a interpretar esta palabra “haciéndole decir”. En *agan*, leerá *meguín*. Pero *meguín* significa “protege”. Esto, pues, confirma que el ombligo indica el Sanhedrín. ¿No es verdad que el Sanhedrín protege al universo entero? Quizá se trata de una dudosa etimología, pero hay certeza sobre el fondo de la cuestión; significación universal del tribunal: protege al universo. El universo únicamente subsiste por la justicia que se hace en el Sanhedrín... (CLT: 134)

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

Ahora bien, se pregunta nuestro autor, cómo es que la Guemará remite el pasaje sobre la corte de justicia a un texto erótico, al texto erótico por excelencia que es *El cantar de los cantares*—por más asociaciones místicas que se reclamen para él. O dicho de otra manera, ¿cómo es que un texto amoroso funda un tribunal de justicia? No es legítimo hacer asociaciones demasiado simples, nos advierte: “la justicia fundada en el amor y el amor en el impulso erótico”. No. Para Levinas, la cosa compromete lo más fundamental y lo más íntimo, pues, como es sabido, sin la Torah, el universo entero volvería a la noche de su origen; por eso atañe a la moral misma de los jueces, a su vida privada, a lo más recóndito de su ser. Pues la amenaza que pesa sobre la justicia no se

encuentra en la injusticia, sugiere, sino en dejarse arrastrar, en ceder a la seducción del vicio.

El versículo tercero del capítulo séptimo del *Cantar de los cantares* estaría pues, anunciando el Sanhedrín. Y ¿cómo? No se trata, por cierto, de afirmar que hay un nexo directo entre la justicia y el amor. Eso sería un poco fácil y un poco insípido: la justicia estaría fundada en la caridad y la caridad en lo erótico. ¡Que vayan con eso a otros! ¿Anticipo mi conclusión? Sí, porque va a ser la guía de mi lectura. Hay, quizá, para la justicia un fundamento en el dominio de la pasión. Es en el orden más equívoco, en el dominio ejercido a cada instante sobre ese orden —o ese desorden— en donde se funda la justicia por la que subsiste el mundo. (CLT:130)

Los jueces han de estar “por encima” de sus pasiones; sólo entonces habrá justicia. ¿Reencontramos aquí al viejo Platón? El auriga de la razón llevando las riendas de los agrestes deseos. Pero el “dominio” que plantea Levinas es más bien una contención interna, un Deseo de “elevación” (“enaltecimiento” dice la Biblia: Gen. 4:7) que da cauce y sentido a los otros deseos e impulsos desbocados. En todo caso, la lógica talmúdica de nuestro autor lo lleva bastante lejos de aquella representación escalofriante de la República “ideal” que propusiera el ateniense. Acaso sea el pasmo con el que contempla la paradoja de la justicia la que obliga a esta conclusión radical. Porque la justicia entendida como límite a la responsabilidad, como “violencia” primera, es la llamada a garantizar la suspensión de toda violencia y a trazar la delicada línea de una paz a la que todos puedan acogerse. Pero esta línea es apenas “un cerco de rosas”, una frontera que es al mismo tiempo el canto de una seducción que nos invita a traspasarla; nada más fácil que ir más allá del límite—del poder que acota el poder—en nombre de esa misma paz y de ese mismo orden instituyente. Nada más fácil que violentar la justicia en nombre de la justicia; la historia está tan llena de sus ejemplos que no acabaríamos de revisarlos nunca. Los jueces, entonces, han de ser intachables, no solamente “probos” en el sentido de cierta moral pública, sino también capaces de resistir la tentación de “hacer brecha” en el cerco de rosas, de ceder a la atracción del poder, a la soberbia y a la corrupción enroscada en el ejercicio del poder. Si la justicia no hunde su raíz en la responsabilidad del rostro (aun cuando ella misma consista en suspenderla), y los jueces no resisten la tentación de traspasar lo que los separa del vicio, la justicia será incapaz de garantizar la alta confianza y el cobijo que está llamada a establecer. Cito el comentario de Levinas:

Que el hombre que juzga hombres debe ser mejor que los hombres, es una exigencia que no puede ser reemplazada por ninguna semimedida o ningún término medio; aunque sea una exigencia utópica... Sea como sea, esto es algo que se toma o se deja: el Sanhedrín, ombligo del mundo, no es posible más que con tal clase de hombres. De otro modo la justicia es un escarnio. (CLT: 136)

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

1.2.3 La justicia como rigor

En la entrada del tercero no sólo ve Levinas la justicia como la necesidad del límite, sino que hay momentos en su obra donde se inclina por el rigor como garante de la justicia. Expondremos en este inciso las menciones que aparecen en dos pequeños ensayos en relación a esta delicada cuestión, textos contenidos en su obra *Difícil libertad*: “Ojo por ojo” y “Simone Weil contra la Biblia”, así como en un pasaje de sus “Textos mesiánicos” donde habla de la dificultad y la necesidad que tiene el propio Dios para cumplir las exigencias de la justicia.³⁶

1.2.3.1 Simone Weil contra la Biblia

La ley del Talión ha sido considerada siempre la expresión de un Dios y una justicia implacable y, en última instancia, injusta; el reverso exacto de la misericordia infinita que se manifiesta en “poner la otra mejilla” que enseña Jesús. “Poner la otra mejilla” parece querer desarmar el poder y la ira del adversario o enemigo a través de la exposición extrema de una vulnerabilidad que no puede dejar de clamar el mandamiento: “No me mates”. ¿No estamos aquí frente al comienzo mismo de la ética tal como lo plantea Levinas? ¿No es ésta su propuesta radical, aquello por lo que vale la pena “traducir” la Biblia al lenguaje del pensamiento filosófico?

³⁶ E. Levinas. *Difícil libertad*. (DL) Ediciones Lilmod. Argentina 2005.

Sin duda una parte importante de la propuesta levinasiana recupera para el pensamiento filosófico occidental la idea de la “misericordia”—que él prefiere llamar “responsabilidad”—idea que se encuentra no sólo en el cristianismo, sino a lo largo de la Biblia o del así llamado Antiguo Testamento, donde esa noción, ese sentimiento aparece como uno de los principales atributos—si no el primero—de Yahvé.³⁷ Dios es ante todo misericordioso, pues si sólo fuera por su justicia, el mundo sería destruido. Pero dicha misericordia es posible gracias a que también hay rigor para que la maldad no prospere. La justicia divina combina rigor y misericordia para hacer posible la paz en el mundo, para hacer posible el orden donde fructifican la confianza y el amor. Sin la misericordia de Dios el mundo sería destruido, pero sin su rigor, el crimen, la crueldad y el pecado quedarían impunes. Desde cierto ángulo, rigor y misericordia se oponen y parecen mutuamente excluyentes, como aparece generalmente en la filosofía y como lo han sugerido algunos de los sabios y estudiosos del Talmud; por el otro, en cambio, justicia y misericordia se complementan de manera profunda.³⁸

En qué momento decide Dios que es tiempo de misericordia y cuándo de justicia y rigor, dependerá, tal vez, de la dimensión del crimen, pero en cualquier caso escapa al control o a la comprensión humana—como sugiere el libro de Job y como se infiere en general de la teología. Nunca, sin embargo, ni en las fuentes judaicas ni en la obra levinasiana, se concibe la posibilidad de prescindir completamente del rigor en favor de una misericordia infinita. Es la discusión que sostiene Levinas con la teología de Simone Weil (judía conversa quien acusara al Dios de la Biblia de crímenes nefandos mientras le opone a su justicia la misericordia infinita de Jesús) Levinas se muestra categórico. Dice:

³⁷ Leemos en *The Jewish Encyclopedia*. “The two main biblical terms for justice are *zedek* y *mishpat*. They refer to both divine and human justice, as well as to “works of justice” (Ex. 9:27, Prov. 10: 25, Ps. 18:21). This justice is essentially synonymous with holiness (Isa. 5:16). In the Bible, furthermore, justice is so consistently paired with “mercy” and “grace” (*hesed*), that by Talmudic and later times the term *zedakah* has come to mean almost exclusively “charity” or “works of love”, and the notion of justice is rendered by the term “truth” (*emet*), trust (*emunah*), and integrity.” Pg. 476.

³⁸ Ibid. “As for God, the attribute of justice was tied to the attribute of mercy, justice (*middat ha-din*) and mercy (*middat ha-rahamim*) being pictured as competing with each other for ultimate predominance in the divine discretion... But then, mercy and justice were held by some to be so in conflict with each other as to be mutually exclusive: whereas normally God must do justice, it is said, he may, if and when he so chooses, forsake justice and exercise mercy instead; but he cannot, in the nature of things, reveal both these attributes at one and the same time upon one and the same object”... That divine justice eventually entered Jewish theology blended and impregnated with divine mercy is attested to by an abundance of verses ad dicta in which the just and the merciful God is juxtaposed and made synonymous” Pg. 516

Por consiguiente, la exterminación del mal por la violencia significa que el mal viene a ser tomado en serio y que la posibilidad del perdón infinito invita al mal infinito. La bondad de Dios induce dialécticamente algo así como la maldad de Dios... Que la paciencia divina pueda llegar a encontrarse agotada, que existan pecados consumados, tal es la condición del respeto de Dios hacia el hombre plenamente responsable. Sin esta finitud de la paciencia divina, la libertad del hombre no sería sino provisional e insignificante, y la historia un juego. Es preciso reconocerle al hombre su mayoría de edad. Admitir el castigo es admitir el respeto a la persona misma, aun con su parte culpable. (DL: 167)

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

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

Amar a la criatura porque es sólo una criatura o amar al hombre porque en la criatura trasciende a la criatura, ésa es la disyuntiva entre caridad y justicia. (DL:168)

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

1.2.3.2 Ojo por ojo

La “medida justa” en la retribución y en la reparación del daño, es la que se encuentra en la intención de la más antigua fórmula de justicia que es la ley del Tali3n: “ojo por ojo, diente por diente”. Dura fórmula por cierto. Levinas se esfuerza por desentrañan su sentido y mostrar la dimensi3n de su significado. El precepto, dice, apunta al principio fundamental de “medida por medida”: Dios le da a cada uno seg3n sus actos, premiando a quienes lo obedecen y castigando a quienes lo desafían. “Una vez habló Dios,/ Dos veces he oído esto:/ Que de Dios es el poder,/ Y tuya, oh Señor, es la misericordia;/ Porque tú pagas a cada uno conforme a su obra”, dice el salmista (Sal. 62:13). Justicia retributiva en su más pura expresi3n. Y como se suponía que el hombre podía y debía imitar la justicia tanto como la misericordia divina, la fórmula se elevó a un

rango normativo³⁹. La ley del Tali3n obedec3a al impulso de una justicia natural, de una justicia directa e inmediata reconocible incluso entre los menos educados.

Por supuesto la cosa se complicaba al establecer qu3 exactamente correspond3a en retribuci3n por un da3o f3sico, y c3mo tomar un ojo sin poner en riesgo la vida de quien hab3a de perderlo, por ejemplo. Las condiciones del da3o, la medida que constituir3a una verdadera reparaci3n y no un nuevo atropello, todo eso sin duda oblig3 a que muy pronto la ley del Tali3n fuera reinterpretada y matizada por los jueces para establecer equivalencias, a veces en bienes, a veces en dinero, destinadas a impedir que se cometiera una injusticia a3n m3s atroz.

Levinas registra estos matices (estos pruritos, dice), que introducen los jueces y doctores del Talmud y adelanta el hecho en su breve e inesperado ensayo sobre la ley del Tali3n:

Tranquil3ncense. El principio de apariencia tan cruel enunciado por la Biblia aqu3 s3lo busca la justicia. Se inserta en un orden social donde ninguna sanc3n, por ligera que sea, es infligida fuera de una sentencia jur3dica. Los rabinos jam3s aplicaron ni entendieron ese texto al pie de la letra. Lo interpretaron a la luz del esp3ritu que recorre la Biblia en su totalidad. Talmud es el t3rmino que designa esa manera de comprender. Los doctores del Talmud se adelantaron a los escr3pulos modernos: diente por diente es una pena por dinero, una multa. Por algo es que el pasaje relativo a los da3os materiales exigidos por la Biblia cuando se trata de la p3rdida de ganado, tiene vecindades con el precepto del Tali3n. (DL: 178)

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

³⁹ Haim Cohen “Justice”. Cohen-Mendes Flohr. *Contemporary Jewish Religious Thought*. Op. cit. Pg. 516

Este horror de la sangre, esta justicia basada en la paz y la benevolencia es necesaria y en este sentido es la única forma posible de la justicia, pero ¿preserva al hombre que desea salvar? ¡Pues le deja el camino abierto a los ricos! Ellos pueden pagar con facilidad un diente caído, un ojo vaciado o los huesos rotos que dejan a su alrededor. La indignación y las fracturas toman un valor de mercado y un precio, y esta contradicción no surge tan sólo de la ley que sustituye el sufrimiento por una multa. Ya que todo cuanto se paga con el corazón aliviado, el cuerpo intacto, en buena salud, equivale a una multa. Y la herida de dinero no es mortal. El mundo sigue siendo un lugar cómodo para los fuertes, siempre y cuando tengan los nervios sólidos. (DL: 179)

La evolución de la justicia no puede moverse hacia esta refutación de toda justicia, añade Levinas, hacia el desprecio por el ser humano que la justicia justamente busca respetar. De manera que entre la necesidad del perdón y su imposibilidad misma se despliega el orden complejo de los límites que sostienen la posibilidad de lo humano. Si la ley del Talión constituye una primera forma de restitución (aun cuando sea terrible), es porque no está dispuesta a aceptar una salida fácil para quien comete un daño que hiere gravemente a otro lacerando la ingenuidad y la confianza que la justicia está llamada a instituir y a conservar. “Sí—dice Levinas sorprendiendo a sus lectores—ojo por ojo. Ni toda la eternidad, ni todo el dinero del mundo pueden curar la ofensa hecha al hombre. Herida que sangra en todo momento, como si fuera necesario el mismo sufrimiento para detener esta hemorragia”. (DL: 179)

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

1.2.3.3 Los derechos del infierno

También en “¿Tan viejo como el mundo?” Levinas hace mención a la necesidad de un límite absoluto que le dé sentido al rigor de la justicia. Porque así como no podemos ignorar que existe el sufrimiento de los inocentes, es decir, que hay inocentes que sufren injusticia y tormento sin merecerlo, también sabemos que hay malvados que prosperan y criminales que nunca pagan su culpa. Para ellos ha reservado la teología—o habría que decir más bien, la mitología escatológica—los fuegos del infierno. Hay daños imperdonables y hay crímenes que nunca se expían en el mundo terrenal. Pero la mirada

y el juicio de Dios llenarán su medida. El anhelo de justicia absoluta extiende el horizonte de la justicia divina más allá de la muerte física (a pesar de que, en otros lugares Levinas insiste en que la presencia divina sólo es reconocible a través de nuestro prójimo).

En un fragmento donde Levinas vuelve a deslumbrarse ante la sabiduría de los trágicos griegos, y particularmente de *Las Euménides* de Esquilo, nuestro autor se pregunta si acaso no todo está todo dicho ya allí: las voces de una justicia que claman por vengar el matricidio del que ha sido objeto Clitemnestra, y un final que atiende a la necesidad de su apaciguamiento en aras de suspender el círculo de la violencia. No hay solución sencilla; sólo Zeus como rey de los dioses y los humanos que han de sentir en su carne el peso de aquella decisión, están autorizados a tomarla.⁴⁰ También los sabios del Talmud han guardado un lugar para los derechos del infierno, pues nada tendría sentido, dice Levinas, si el mal permaneciera impune. Dice Levinas en sus *Cuatro lecturas talmúdicas*:

Hubo un tercer ayuno de cien días (que se autoimpuso Rav Zera), esta vez por un proyecto quimérico que jamás se le habría ocurrido a las Euménides. Rav Zera quiso que el fuego del infierno a no tuviera poder sobre él. Cuando estaba muy cerca de tener éxito, era capaz de sentarse junto a una estufa encendida sin que las llamas lo tocaran. Menos el día en que lo vieron los doctores del Talmud, sus colegas. En cuanto lo miraron, el fuego recobró su poder sobre Rav Zera, y , como era de baja estatura, le apodaron en adelante, el hombrecillo de las piernas quemadas. Pienso que cuando nos miran los ojos de nuestros colegas, el fuego del infierno recupera siempre sus derechos sobre nosotros. Y también pienso que los doctores del Talmud se oponían a las prácticas que menoscababan los

⁴⁰ La mención a Esquilo se debe a que Levinas está comentando con sincera admiración la tercera parte de la trilogía de Orestes, las *Euménides*. Cito el fragmento que guía su reflexión: “Un amigo me recordó que la imagen del ombligo del universo es griega, y que en *las Euménides* de Esquilo se llama a Delfos ombligo del universo. Eso me hizo releer *Las Euménides*. La cosa me impresionó mucho, e incluso me contristó: en esta obra leída en la juventud, testigo de un mundo que había ignorado las Escrituras, hallé una elevación que me demostraba que todo ha debido de ser pensado desde siempre. Tras haber leído *las Euménides*, puede uno preguntarse legítimamente qué le queda por leer. Un combate contrapone la justicia de Zeus a la justicia de las Euménides, la justicia con perdón a la justicia de la venganza implacable. Zeus es ya “el dios de los suplicantes y los perseguidos” y su ojo lo ve todo... ¿Es necesario al mundo el judaísmo? ¿No podríamos contentarnos con Esquilo? En él se abordan todos los problemas esenciales. Las Euménides no son expulsadas; no se dice pura y simplemente adiós a la justicia-venganza. Las Euménides tienen admirables acentos cuando se indignan ante esos jóvenes dioses generosos y “abiertos”, que olvidan la justicia rigurosa... y no tienen en sus labios más que caridad y prescripción: amor, indulgencia, perdón. En su gran sabiduría Atenea retiene a las Euménides y les encuentra una función en su Ciudad. Sólo el voto de los hombres rompe el empate entre los dioses antiguos y los dioses nuevos; pero este voto se adquiere a igualdad de sufragios entre los dioses. No hay nadie que pueda rechazar pura y simplemente a las diosas de la venganza, y sólo los hombres—mortales y víctimas posibles del mal—tienen aquí voz en la asamblea. Y a Delfos se le llama ombligo del mundo, porque allí es donde residen unos dioses puros y justos, que saben interpretar la voluntad de Zeus. De un dios que, en esta tragedia, es un dios extraordinariamente decente”. CLT, pg. 132-133

derechos del infierno; porque sean los que sean los de la caridad, habría que prever desde toda la eternidad y mantener caliente un lugar para Hitler y los hitlerianos. Sin un infierno para el mal, nada tendría sentido en el mundo. (CLT: 147)

El texto continúa: si bien es necesario prever un sufrimiento inextinguible para el mal absoluto, para “todos aquellos que no son Hitler”, es decir, para aquellos que guardan en su corazón la capacidad de “retorno”, un lugar protegido de inocencia, tenemos una responsabilidad, tenemos la obligación, acaso, de “intentar evitarles el infierno”, de “tomar sobre nosotros su miseria y su culpa”⁴¹:

Pero Rav Zera, en el texto que comentamos, intenta evitar el infierno a los demás —por una vía distinta al ayuno— a los hombres que no son, probablemente, hitlerianos. Éstos pueden hallar el camino de retorno si alguien toma sobre sí su miseria y su culpa. No estamos en el mundo libres ante los otros; no somos en él sencillamente testigos de los demás. Somos sus rehenes. Noción ésta, por la que, más allá de la libertad, se define el yo. Rav Zera es responsable de todos los que no son Hitler. Hay aquí, a lo mejor, algo que no está en Esquilo. (Ibid)

Salvarnos a nosotros mismos, evitar incluso, como Rav Zera en este texto, que el fuego del infierno tuviera poder sobre él; concentrarnos en nuestra propia interioridad, en nuestra purificación y perfección, todo eso, considera Levinas, es todavía “impiedad” y egoísmo. Es necesario actuar: “Pienso sobre todo que la perfección y la salvación personales son aún, pese a su nobleza, egoísmo, y que la pureza del hombre al que un cerco de rosas protege del mal no es un fin en sí mismo”. El compromiso con el otro pasa ineludiblemente por la presencia activa, pasa por la acción en el mundo y frente a él. Pasa, sin embargo a través de la frágil línea que separa la justicia entendida como freno y como límite, del golpe abierto por un celo que en vez de suspender la violencia, vuelve a iniciar su ciclo.

1.2.3.4 Dios sufre dolores de parto

⁴¹ Cfr. la relación que registra el Talmud entre Rav Zera y “unos bribones”. CLT, pg. 145: “Se cuenta a este propósito: unos bribones vivían en la vecindad de Rav Zera... Él los acercaba a sí para que de este modo hicieran *teshuvá* (arrepentimiento, retorno a la rectitud de la conducta). Los sabios se enfadaban por eso... Pero él seguía frecuentando a los bribones... Cuando murió Rav Zera, los bribones dijeron: “Hasta ahora rezaba por nosotros el hombrecito de las piernas quemadas. ¿Quién rezará en adelante por nosotros?” Reflexionaron e hicieron *teshuvá*”.

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

Inquirid ahora, y mirad si el varón da a luz; porque he visto que todo hombre tenía las manos sobre sus flancos, como mujer que está de parto, y se han vuelto pálidos todos los rostros. ¡Ah, cuán grande es aquel día, tanto que no hay otro semejante a él! (Jer. 30: 6-7)

Y Levinas acompaña en sus comentarios a R. Johannan. Dice:

“Todos los hombres” no es la humanidad en su conjunto, sino que designa a Aquél que es todo un hombre, toda humanidad, toda virilidad. Dios en el fin de los tiempos lleva las manos hacia sus flancos como si tuviera que dar a luz”.

¿Por qué tiene las manos sobre los flancos como si tuviera que dar a luz?” comenta Levinas citando a Rabbi Yohannan?

“Porque en el momento mesiánico es preciso que sacrifique los malvados a los buenos. Porque en el acto justo hay todavía una violencia que hace sufrir. Incluso cuando el acto es razonable, cuando el acto es justo, comporta una violencia.” (DL: 306)

¿Y quiénes son aquéllos cuyos rostros han palidecido?, continúa el texto. Rabbi Johannan comenta: “Eso se refiere a la familia celestial de Dios (los ángeles) y a la familia terrena (Israel)”.

La familia celeste y la familia terrena han palidecido. ¿Por qué? Porque temen que Dios cambie de parecer y retire las sanciones (a los culpables). Para la familia en lo alto—los ángeles, la Razón pura—la injusticia debe ser castigada y premiada la justicia. Aplican la razonable ley de la Razón de manera estricta y no pueden comprender ningún titubeo. Otro tanto recelan los habitantes de aquí abajo, las víctimas del mal, aquellos que experimentan en su carne el precio

formidable de la injusticia perdonada, y el peligro de su dispensa graciosa. Están perfectamente al tanto. Y esta vez los perseguidos y los rigurosamente razonables se reúnen por el temor de que Dios renuncie a su justa justicia. (DL: 307)

La familia en lo alto: los ángeles, la Razón pura. Es la ley abstracta que ha de ser aplicada porque es la ley; la familia de abajo, las víctimas de la maldad. (Pienso aquí de nuevo en las madres de los desaparecidos y torturados en Chile y en Argentina frente a la ley del punto final. A los desaparecidos y torturados en Uruguay y en Guatemala y también en México, y el olvido sistemático de los crímenes de Estado. Pienso en las madres cuyos hijos fueron asesinados por los paramilitares en Colombia, en tantos y tantos crímenes cometido desde el Estado o fuera de él). Ésas son apenas algunas de las víctimas que han palidecido porque temen “que Dios cambie de opinión y renuncie a su justa justicia”. Las voces de la venganza o el castigo no pueden ser fácilmente ignoradas, advierte aquí Levinas, so pena de liviandad y tontería. El perdón es necesario a la postre, pero no es suficiente llenarse la boca de amor y benevolencia ignorando el lamento de las víctimas “cuya carne siente el peso formidable de la injusticia que ha sido perdonada y el peligro de la graciosa remisión del crimen”. Es necesario atender el reclamo de reparación y arrepentimiento, de castigo justo, antes de que el mal inferido dé paso a una recuperación de la confianza primaria que necesitamos para vivir. El perdón, la pasividad y la benevolencia no son absolutos. El tercero atestigua la insuficiencia del amor. Es en cambio ese barrunto, fugaz pero fehaciente, de un mundo atravesado por la medida justa, por un rigor exento de crueldad, el que nos devuelve el sentido de la paz y la confianza en la verdad del lenguaje y del encuentro. La justicia, en su doble articulación de santidad y rigor, trae los vientos de ese mundo donde es posible el perdón precisamente porque deja abierto el espacio de una escucha en que las víctimas claman, no por un nuevo sacrificio, sino por el gesto que repare, a partir del reconocimiento auténtico del daño inferido, de la voluntad honesta de saldar una deuda imposible, el horizonte en el que puede ocurrir el perdón y el encuentro; el horizonte en el que brota, preñado, el porvenir.

II. LA JUSTICIA COMO INSCRIPCIÓN EN LA LEY

2. 1. La justicia como altura de la ley y como orden del derecho

“En ningún lugar del mundo, dice Kant, y tampoco fuera de él, es posible encontrar nada que pudiese ser tenido sin restricción por bueno, a no ser únicamente, la buena voluntad”¹. La buena voluntad, voluntad del bien, es el fundamento de la moral en la medida en que sustenta nuestra condición racional: ser racional es ser sensible a la fuerza que nos impone *respeto* al deber, que nos obliga (conmina) a actuar por deber, es decir, a actuar por amor o voluntad del bien. La buena voluntad en tanto voluntad del bien funciona, en la filosofía práctica de Kant, como aquello que nos convierte en “fines en sí mismos”, es decir, en seres humanos. Ser “humano”, ser “fin en sí mismo” es ser capaz de actuar por (y conforme al) deber; es ejercer—y proteger—la buena voluntad. Nuestro ser individual y colectivo se funda en esta frágil estructura, la más delicada y la más poderosa de las fuerzas, y, acaso, de las voluntades. El fin de la humanidad en Kant es la moralidad, como sabemos. No habría otra causa, otro motivo capaz de dar cuenta de porqué ése que llamamos ser “humano” habría sido dotado de razón. La moralidad es el fundamento y el fin de nuestra existencia en tanto existencia humana, y dicha moralidad depende de esa voluntad del bien que Kant por supuesto no explica, sino que da por cierta, que toma como punto de partida. Así en Kant, al igual que en Levinas—aunque no de manera idéntica—la voluntad del bien es principio y es destino: no un destino al final de los tiempos, sino una destinación continua que define simultáneamente nuestra condición y nuestra tarea.

¹ I.Kant. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Ariel Filosofía. Barcelona España, 1999. Pg. 117. Más adelante: “La buena voluntad es buena no por lo que efectúe o realice, no por su aptitud para alcanzar algún fin propuesto, sino únicamente por su querer, esto es, es buena en sí y, considerada en sí misma, hay que estimarla mucho más, sin comparación, que todo lo que por ella pudiera ser llevado a cabo en favor de alguna inclinación, incluso, si se quiere, del conjunto de todas las inclinaciones. Aun si por un especial disfavor del destino...le faltase enteramente a esa voluntad la capacidad de sacar adelante su propósito, si con el mayor empeño no pudiera, sin embargo, realizar nada y sólo quedase la buena voluntad (desde luego no un mero deseo, o algo así, sino como el acopio de todos los medios en la medida en que están en nuestro poder), con todo ello brillaría entonces por sí misma, igual que una joya como algo que posee en sí mismo su pleno valor”. Pg. 119

Si la tradición profética y revelatoria ha planteado la moralidad como el eje de lo que significa el mandamiento y el amor de Dios, Kant busca depurar esa moralidad de sus cargas religiosas para encontrar en su estructura monda el fundamento de la filosofía práctica que sería como decir, el de la existencia misma. Decir “somos para la moralidad”, no parecería ajeno al sentir kantiano; para hacer de la vida un “reino de fines”, es decir un reino en el que la voluntad del bien se realice, y cuyo cumplimiento sea su salvaguarda. También Levinas ve en la ética la condición de lo humano, pero a diferencia del primero, busca releer en los textos antiguos aquello que hoy, después de dos siglos de modernidad atea, vuelve a abrir canales de significación, vuelve a infundirle al discurso el peso y la riqueza de su lenguaje de cifras. En esta perspectiva levinasiana, veterotestamentaria, la buena voluntad es también “buena sin restricciones”, pero a diferencia de Kant no obedece estrictamente al imperativo racional de actuar en función del deber al margen de cualquier inclinación, sino que la revelación del rostro intima a la voluntad al acto supremo que es al mismo tiempo obediencia e inclinación: el gesto de bondad que se ofrece al otro como respuesta, como acogida de su vulnerabilidad, eso que Levinas llama “responsabilidad”. Dicha responsabilidad inaugura el lenguaje como respuesta al Otro, y, en ese sentido, instituye la conversación a través de la acción solidaria y de la presencia fraterna. La respuesta bondadosa frente al rostro inerme abre el espacio privilegiado del encuentro y el diálogo, y hace que la significación brote al mundo en la forma de buena voluntad. La “paz”, el momento de conciliación y armonía que ocurre cuando la obediencia se transforma en fraternidad, constituye, me parece, la versión levinasiana de eso que también en el lenguaje común denominamos “buena voluntad”: buena voluntad en su dimensión sustantiva y ya no solamente en su carácter formal, deseo, síntesis de obligación e inclinación que me lleva a decir “aquí estoy” frente a la petición de presencia que nos hace la vulnerabilidad del otro. Dicha “voluntad”—dicho Deseo—constituye la bondad misma, y preservarla es el objeto de la moralidad toda.

2.1.1. La justicia como altura de la Ley

Pero si la moralidad y la respuesta ética conforman el sustrato de confianza que sostiene el mundo como orden amoroso, éste busca prolongarse en el destello de rigor que inaugura la justicia. La justicia suspende la intimidad del yo-Otro para incluir a todos los otros en el orden de la significación; para admitir en el seno de la proximidad la presencia de un tercero. No se trata ya solamente “del mandato”, del llamado del rostro que me sujeta, sino la altura de la Ley considerada como expresión de la receptividad universal, ley o “altura” constituida como objetividad: “sabiduría del amor”, dice Levinas. ¿Será ésta la ley que se deja ver en la tragedia de *Antígona* como la vio Sófocles? Antígona no duda en obedecer la ley divina que le ordena enterrar a su hermano a pesar de la prohibición del rey, aun cuando eso implique la rebeldía contra la ley del Estado y eventualmente su muerte. Parece insinuarse aquí una contradicción entre la ley absoluta de los dioses, la Ley como fundamento y guardián de la ética, y la ley del Estado, ejercicio de poder al servicio de cierto orden constituido. La relación entre la ética y la política es y ha sido siempre motivo de cuestionamiento y reflexión, pues estas dos instancias ni son idénticas ni pueden dissociarse del todo. ¿Se trata acaso de la diferencia entre la ley oral y la ley escrita?, ¿de la diferencia entre cierto sentido absoluto, impensado, de la justicia y la ley en tanto derecho positivo? Con todo, la relación no se deja atrapar por dicotomías demasiado sencillas.

En el universo de significaciones del judaísmo, la Ley revelada, *ley escrita*, ha de ser leída ella misma desde la aspiración ética absoluta: aspiración ética grabada en su propia escritura, exigencia que pasa por un ejercicio de interpretación permanente, consignado en la forma de “ley oral” o Talmud. El Talmud encarna la tradición de la palabra por excelencia, pues las discusiones que la conforman son recibidas y transmitidas de “viva voz”, aun en los detalles de respuestas y contra-respuestas que intercambian los rabinos de las distintas escuelas. A pesar de ser concebida como tradición oral, este cuerpo de reflexión legal, ritual y teológica fue finalmente codificado alrededor del siglo sexto de la era común; su autoridad en el judaísmo, sin embargo se considera del mismo nivel (e incluso contemporánea) que la ley revelada o escrita. (Vale notar la paradoja de que la ley supuestamente dictada por Dios a Moisés sea contemporánea del conjunto de sus interpretaciones “históricas” en el Talmud). La discusión e interpretación de la ley revelada constituye entonces el ámbito en el que se

despliega la ley oral, pero, a diferencia de la ley “no escrita” a la que se atiene Antígona, ésta no se identifica con la ley natural propiamente dicha.

En este capítulo quisiéramos explorar esta huidiza relación, la relación entre la ley oral, la ley natural, la ley revelada y el derecho positivo. Si la justicia es esa aspiración de rectitud capaz de poner límites a la responsabilidad infinita a la que me sujeta el otro; si la justicia “inaugura” el mundo como orden de sentido, es de la mayor importancia entender en qué términos se hace posible. La justicia del tercero es el verdadero problema; antes del tercero no hay problema dice Levinas, hay sólo caridad. ¿Debemos de entender la “justicia del tercero”—la justicia propiamente dicha—desde el marco del derecho natural? ¿La ley revelada sería entonces una modalidad de aquélla? ¿O hay que entender la justicia del tercero en el marco de una ley que no es tan sólo anhelo de justicia sino que se cumple como código legal? ¿Hay espacio para comprender la justicia como interpretación legal de ciertas prescripciones absolutas tenidas como punto de partida de la aspiración ética? Es necesario, nos parece, investigar el tema de la justicia también desde la perspectiva del derecho si, como sugiere Levinas y como supone la tradición que lo sustenta, la justicia ordena el mundo y constituye el orden de lo humano. Es necesario ir más allá de la oposición derecho/justicia a la que cede mucho de la reflexión filosófica, y asomarnos a la discusión más compleja y matizada que se plantea desde una mirada en torno a la Ley. La bella fórmula de la justicia del tercero como “sabiduría del amor” que utiliza Levinas relega sin embargo la reflexión sobre los límites y las condiciones de la justicia a las circunstancias de una pragmática directa e inocente. Levinas no elabora este complejísimo tema porque quiere mantener su pensamiento en el ámbito de la ética; el tema de la justicia en tanto límite y equilibrio, por lo tanto, queda encubierto y en penumbras.

Nos proponemos incursionar en el laberinto de la discusión sobre la justicia (entendida como huella o inscripción en la Ley, es decir, como estipulaciones y límites que ordenan el mundo), no para anteponer el derecho a la justicia en el sentido del positivismo legal que veremos a continuación, sino, por el contrario, para mostrar cómo la dimensión ética misma atraviesa el orden jurídico. La ley deja de ser contemplada (tan sólo) como el instrumento de un orden social determinado (o de un orden de dominación según la visión de raíz marxista) para entenderse como el esfuerzo, siempre problemático

y contradictorio, de actuar conforme a lo “que es bueno y es debido”; de responder a la “rectitud” de la justicia en diálogo con la cual vamos comprendiendo y definiendo las determinaciones de nuestra socialidad. Ser “humano” sería, en este sentido, estar en diálogo con la rectitud de la justicia, pero dicha justicia no hay que entenderla como un conjunto de determinaciones esenciales, sino como el ejercicio de interpretación y definición del anhelo ético, del deseo del Otro, en el que se juega dicha “humanidad”. En este sentido es posible decir que el orden escatológico de la ética—o la ética como orden escatológico, reflexión en torno a lo que constituye nuestra tarea y nuestro destino—recorre el orden legal y define los parámetros a partir del que entendemos nuestra vida colectiva. No solamente la objetividad “hace su entrada” con la justicia del tercero (en la medida en que suspende la sujeción absoluta al otro y abre el “espacio común” en el que vivimos nuestras vidas), sino que el “por-venir” (la manera en que entendemos el sentido de nuestro “estar-siendo-humano”) le imprime una orientación al conjunto de nuestros actos. El “por-venir” se mostraría aquí como la fuerza de gravitación en torno a la cual gira la justicia, en torno al cual gira, incluso, el orden jurídico.

La Ley como pensamiento de la Altura, inauguración de un orden amoroso, orden de confianza, fraternidad y alegría exige, ciertamente, todo nuestro esfuerzo y todo nuestro cuidado. Pues según lo que hemos dicho hasta aquí, la Ley sería a un mismo tiempo el nacimiento del orden de lo humano como alborada de paz, y el lugar originario del conflicto. ¿Cómo entender esta justicia contradictoria? ¿Cómo pensar la ley que trae consigo el Tercero? ¿Qué criterios y procedimientos servirían para impartir justicia allí donde la paz se opone al rigor que la hace posible? Si el límite que impone el rigor abre el lenguaje a la problematicidad, ¿cómo abordaremos sus aristas? La Ley se revela como el lugar de ineludibles paradojas. Nos proponemos por lo tanto dedicar este capítulo a investigar las perplejidades con las que nos confronta dicha ley considerada en su dimensión absoluta o natural, así como en términos de la oposición que establece con el derecho positivo—ley escrita que se ejerce por la fuerza del Estado, fuerza de ley. Pero revisaremos también una tercera vía: la ley entendida como un orden jurídico dinámico donde la oposición irreconciliable que se traba entre la ley natural y el derecho positivo, parece apuntar en una dirección distinta. La ley dinámica plantea una noción de ley que no se constituye estrictamente como código de sanciones, sino como código de mandatos

(no necesariamente escritos y sancionados), y que revela la aspiración permanente y la exigencia de vivir conforme a las más justas y generosas posibilidades de nuestra condición, así como a las más justas potencialidades colectivas. Dicha ley nos enseñaría a actuar en función de un porvenir de responsabilidad ética, pero también social; y nos enseñaría a afirmar el valor y la alegría del mundo. Intentaremos revisar el tema de la Ley no sólo en términos de la oposición irreductible entre ley y justicia con la que solemos desautorizar el espacio de lo legal, sino a partir de la idea de que la justicia ordena la significación; a partir de una noción de justicia que nos permita abocarnos a la tarea insoslayable de construir y sostener un mundo de amor y de cuidado.

2.1.2. Heteronomía y ley natural

Tal vez convendría aclarar lo que se entiende aquí por “ley natural” ya que esta noción atraviesa el presente capítulo y pudiera prestarse a confusiones. En el connotado libro de Miguel Villoro Toranzo leemos lo siguiente: “Desde sus comienzos, la doctrina del Derecho Natural aparece con tres características que ya nunca perderá: 1) es una reflexión racional, por oposición a las especulaciones de tipo religioso que habían predominado hasta entonces; 2) señala como criterio de la conducta humana al orden de la naturaleza (por eso se llama “natural”); y 3) se encuentra dicho criterio, según palabras ya citadas de Cicerón, en “la recta razón escrita en todos los corazones”, es decir, en una exigencia de comportamiento (por eso es “Derecho”) que todo hombre conoce por su conciencia moral.”² En este sentido, la ley o derecho natural remite a una ley que si bien surge “de la naturaleza de las cosas” es asequible a todos los seres a través de la razón

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

pues responde a aquello que “está inscrito en los corazones”. Representa, pues, una conciencia moral no mediada y anterior a todo código legal, como aquello que lo excede, lo estructura y le da sentido.

Ciertamente hay muchas razones para leer la obra de este autor de Lituania como referidas a la ley natural. La idea misma de responsabilidad y de llamado del Infinito a través de la huella inscrita en el rostro apunta en este sentido. El centro del pensamiento levinasiano, como hemos señalado, consiste en poner a la ética en el centro del pensamiento filosófico, hacer de la ética filosofía primera. No intenta Levinas una filosofía del derecho ni tampoco se aventura más que muy débilmente en la dimensión de la política. Su propósito es mostrar cómo el Otro perturba al ser y lo obliga a salir del letargo de su inmanencia, a salir del goce del sí mismo para responder, para cumplir—ineludiblemente, digamos—el mandamiento de cuidado que le impone el rostro de ese prójimo que se desvela ante sus ojos. Ese desvelamiento del rostro es el que Levinas llama “revelación”, y el acto de respuesta (respuesta a una desnudez, a un desvalimiento) es el que lo constituye en “sujeto”, el que lo arroja del Ser para re-situarlo, para hacer de él ser-para-el-otro, ser anclado en el mandamiento, en el lenguaje, en la ética.

Tal inmediatez acercaría la noción de justicia en Levinas a la del derecho natural; respuesta que más allá de cualquier orden jurídico confía en la capacidad del ser humano de orientar sus actos conforme a un sentido que, paradójicamente, está inscrito en su naturaleza y en la naturaleza de las cosas. Pues el carácter anti-natural de la revelación, es, sin embargo, “natural” al ser humano, y, en ese sentido, irrenunciable. El derecho natural supone un “sentido de la justicia” anterior a todo derecho, reconocible por muchos o por todos, un sentido de justicia que hace de tal justicia una referencia inalcanzable pero presente en tanto que funda y legitima todo derecho: justicia que, en palabras de Rabinovich, sería cierto “modo otro que la ley”, excedencia de cualquier ley y de cualquier jurisprudencia. Sin embargo, Rabinovich advierte:

La heteronomía entonces, más que reducirse a lo opuesto de la autonomía, esto es, a la ley dictada por el otro y no por la propia razón, sería más bien, *el otro de la ley*, su línea de fuga, esto es, el nombre veraz de la *justicia*³

³ Silvana Rabinovich. *La huella en el palimpsesto. Lecturas de Levinas*. UACM (Universidad Autónoma de la Ciudad de México). Mexico D.F., 2005. Pg.128. (Subrayados en el original).

La heteronomía podría no reducirse a ser ley dictada por el otro en vez de ley que responde a la propia razón, sino apuntar a esa excedencia de bondad que va más allá de lo prescrito, respuesta que obedece ya no a una ley, sino a una generosidad. Pero la ley dictada por el otro, sea ésta un mandato o la hospitalidad irrefrenable a la que parece referirse la autora antes citada, parecería en esencia distinta—contraria incluso—a la ley natural que en su formulación clásica presupone la razón, aquello que el entendimiento universal de los seres racionales capta de manera natural y sin ayuda. La heteronomía, en cambio, anida en la capacidad de entrever el desvalimiento último de ese otro ser que es mi hermano, que es mi prójimo: revelación, revelación del rostro que dicta su ley. Y sin embargo, en tanto ambas escapan o exceden cualquier ley escrita, parece válido contemplarlas en su raíz naturalista justamente como aquello que se presenta al espíritu al margen y por encima del derecho.

Es en este sentido en el que digo que todo parece tender en Levinas a una noción naturalista de la ley, ley heterónoma, que clama por la justicia más allá de todo orden legal siempre complejo y engañoso. Mi propósito en este trabajo, sin embargo, consistirá en mostrar que esta facilidad—que este deslumbramiento apromblemático—no agota el concepto levianasiano de la ley. Intentaré, más bien, explorar los pasajes en los que Levinas reconoce la necesidad del rigor y de la legalidad en esa intrincada y nunca transparente relación que la ley tiene con la justicia. Si la ley que introduce el tercero es la problematización misma de la Ley, nos arroja sin duda al orden del derecho y de la política, que ni se agotan en el naturalismo ni pueden prescindir de él. ¿Cómo orientarse en este orden de alta densidad? ¿En qué tipo de derecho habrá de apoyarse una justicia cuya aspiración es la paz?

2.1.2.1 *La ley natural en el pensamiento clásico*

Ya Aristóteles planteaba la noción de naturaleza en términos de la realización más perfecta, más acabada del ser. Tanto en la *Ética* como en la *Política*, Aristóteles se refiere a la naturaleza en dos sentidos diferentes: por un lado es lo que sucede de manera espontánea y necesaria como producto de condiciones preexistentes, mientras que en

otros casos parece haber un *telos* que aspira o busca la perfección en la noción de naturaleza. Dice Aristóteles: "...a lo que cada cosa es cuando ha completado su desarrollo, llamamos la naturaleza de esa cosa, sea un hombre, un caballo o una familia." (Política 1252-7). Por otro lado la naturaleza al cumplirse, revela el *telos* que la guía: "... De nuevo (y ésta es una segunda razón para considerar al Estado como natural), la finalidad, el propósito es (lograr) lo mejor; y de esto se sigue que el Estado trae como resultado lo mejor, y por lo tanto, lo natural, ya que la naturaleza siempre aspira a alcanzar lo mejor" (Pol. 1253 a). La naturaleza se muestra entonces no sólo como despliegue de la promesa contenida en un embrión, sino como el florecimiento de las mejores posibilidades de ese mismo embrión, como aquello que cumple las más altas expectativas de su desarrollo. En ese sentido la naturaleza, como la entiende Aristóteles (y como pasaría a los pensadores posteriores), no se detiene en lo que ocurre de manera inevitable, sino que se ve comprometida por la fuerza con la que aquello que ha de desarrollarse aspira—y se obliga—a alcanzar la perfección. Así, la naturaleza del ser humano involucra la acción humana, una acción animada por la virtud y guiada por el ideal al que está, al mismo tiempo, obligado.

Fueron los estoicos, sin embargo, quienes, a partir de estas nociones básicas aristotélicas, desarrollaron la idea del derecho fundado en la ley natural. Siguiendo a su maestro, hacían residir el sentido de la justicia en la capacidad racional del ser humano—la única capaz de aspirar y alcanzar la perfección buscada—y por tanto, podía suponerse común a todos y presumir validez universal. En un principio, dicha ley natural no define un contenido muy específico, sino más bien reglas éticas generales tales como vivir honestamente, no hacer mal a nadie y dar a cada quién lo que le corresponde: "*honeste vivere, neminem laedere, suum cuique tribuere*", según la más conocida fórmula de Digesto.⁴ Por supuesto reglas de tal generalidad sólo podían emplearse en el sentido de indicar la necesidad de cierta "equidad"; lo central aquí es que el ser humano, en contraste con los demás seres vivientes, participa de la razón inherente al mundo natural y, por lo tanto, es capaz de comprender las leyes (justas) que lo ordenan⁵.

⁴ D.vlp. 1.1.3. Citado en C.J. Friedrich. *La filosofía del derecho*. Breviarios Fondo de Cultura Económica. N° 179. México D.F. 2002. Pg 55. Dice sin embargo Friedrich: "No obstante esta sentencia ha encontrado eco en todos los tiempos. Aún la *Rechtslehre* de Kant se funda en ella".

⁵ Véase C..J. Friedrich. Op. cit. Pg. 55-56: "Sin embargo encontramos en Cicerón un pasaje que proporciona información más detallada acerca de lo que debe entenderse por *jus naturale*. Se nos dice que

A lo largo de toda la historia del derecho, en toda reflexión sobre la justicia, la doctrina de la ley natural parece ser una referencia insuperable. Partimos de un “sentido de la justicia” en todo afán que se proponga la justicia y, al mismo tiempo, reconocemos que un orden tan abstracto y general difícilmente es de utilidad para la vida práctica de las sociedades. El “sentido de la justicia” cobra entonces realidad positiva en los códigos que intentan traducir dicho sentido a leyes operables, abriéndose, desde ese primer momento la tensión entre lo que el código ordena, y lo que le “habla”, más allá de esa u otra formulación, a nuestra intuición orientadora. La historia del derecho tal vez pudiera comprenderse como la discusión entre el derecho natural y el positivo, si no fuera porque otros sistemas jurídicos, sistemas dinámicos, ofrecen la posibilidad de suspender dicha situación aporética, dicha oposición aparentemente sin salida⁶.

La oposición entre derecho y justicia es tan antigua como el derecho mismo. Si Sócrates en la “Apología” y en el “Critón”, se inclina por las leyes frente la justicia, al juzgar que quitarle validez a las leyes en nombre de la justicia es destruir el fundamento

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

⁶ Sobre la preeminencia del derecho natural sobre el positivo véase Javier Hervada. *Introducción crítica al derecho natural*. ENSA Ediciones Universidad de Navarra, S.A. Pamplona, España. Décima edición corregida, 2001. Dice: “Resumiendo nuestro pensamiento, podemos afirmar que el tema del derecho natural es el tema del valor y de la dignidad de la persona humana reducido a sus dimensiones jurídicas. Hablar del derecho natural es hablar de la expresión jurídica del valor y de la dignidad del hombre; hablar de las relaciones entre derecho natural y derecho positivo es hablar de las relaciones entre las leyes de los hombres y el valor y dignidad de la persona humana que es su destinatario. Por eso el perenne principio e la prevalencia del derecho natural sobre el derecho positivo no es cosa distinta que la prevalencia –ante el derecho—de la dignidad humana sobre la prepotencia de los hombres.” Pg. 13.

Arthur Jacobson, en cambio, supone que hay otras formas de plantear la tensión entre justicia y derecho. Considera que el derecho consuetudinario o *Common Law* que rige en los países anglosajones, así como los sistemas jurídicos de derecho (*jurisprudences of right*) y los sistemas jurídicos de deberes (*jurisprudences of duty*) constituyen formas de derecho dinámico que suspenden, en cierto sentido, la oposición entre ley natural y positiva, aun cuando incluyen aspectos de ambas. Volveremos sobre esto más adelante. Véase Arthur Jacobson. “Hegel’s Legal Plenum”. *Cardozo Law Review*. Vol 10:877, pg. 884. “Since most discussions of jurisprudence today assume Hohfeld’s correlation of rights and duties, common opinion holds that all jurisprudences must be one variety or another of these two (positivism or naturalism). Further, almost all academic descriptions of real legal systems reproduce reality out of positivism or naturalism alone, suppressing and concealing the very live correlation-breaking or -altering materials infusing real legal systems”.

de la ciudad misma (¡y recordemos que se refiere al tribunal que lo ha condenado a él mismo a muerte!)⁷, Antígona reivindica frente a Creonte las leyes divinas como superiores a cualquier Estado. La Justicia, que tiene su trono con los dioses antiguos, los dioses de allá abajo, dice, ha instituido leyes tan antiguas que nadie, ningún hombre, ni siquiera el soberano puede ir contra ellas sin grave peligro para sí y para el Estado mismo. En la obra, tanto Tiresias, el sabio clarividente, como el mismo Sófocles le dan la razón a Antígona.⁸

En la Edad Media la noción de ley natural mantuvo el significado que le venía de la tradición clásica, pero tomó, al mismo tiempo otro más cercano al que tiene en la tradición revelatoria de Israel: la ley natural ya no apuntaría solamente a lo que la razón o el entendimiento de los hombres capta como justo de manera natural, sino que se extiende a la ley revelada por Dios y consignada en las Escrituras. En su forma tradicional, dice Friedrich, esta supeditación de lo material o político (de la constitución del Estado o derecho positivo) a lo espiritual (ley natural o revelada) es la consecuencia lógica de toda doctrina que sostiene que dicha ley revelada antecede a toda forma de gobierno, que la “excede” y por tanto, la limita.⁹ Cuando dicha ley (absoluta,

⁷ Platón. “Critón”. *Diálogos*. Biblioteca Clásica Gredos, pg. 204: “Sócrates.—Considéralo de este modo. Si cuando nosotros estemos a punto de escapar de aquí, o como haya que llamar a esto, vinieran las leyes y el común de la ciudad y, colocándose delante nos dijeran: “Dime Sócrates, ¿qué tienes intención de hacer? ¿No es cierto que, por medio de esta acción que intentas, tienes el propósito en lo que de ti depende, de destruirnos a nosotros y a toda la ciudad? ¿Te parece a ti que puede aún existir sin arruinarse la ciudad en la que los juicios que se producen no tienen efecto alguno, sino que son invalidados por particulares y quedan anulados? ¿Qué vamos a responder, Critón, a estas preguntas y otras semejantes?... ¿Acaso les diremos: “La ciudad ha obrado injustamente con nosotros y no ha llevado el juicio rectamente? ¿Les vamos a decir eso?”

Critón.—Sí, por Zeus, Sócrates.

Sócrates.—Quizá dijeran las leyes: “¿Es esto, Sócrates, lo que hemos convenido tú y nosotras, que hay que mantenerse fiel a las sentencias que dicte la ciudad?”...

⁸ Este intercambio está desarrollado más ampliamente en el capítulo I de este trabajo. También Villoro Toranzo comenta en su libro este célebre pasaje. Dice: “En forma dramática opone Sófocles un Derecho divino al humano. Esta fórmula del Derecho Natural será la que predominará con el tiempo, lo cual no deberá extrañarnos pues responde a la opinión universal de que las leyes humanas deben sujetarse a una Justicia que viene de más arriba”. Op. cit. Pg. 20.

⁹ Véase Friedrich .Op. cit. Pg. 75. Cabe señalar que Tomás de Aquino tiene un concepto del derecho mucho más complejo y matizado que el que remite estrictamente a la ley natural o revelada. Sin embargo, en su pensamiento el orden político y constitucional sí se encuentra, en lo general, supeditado a esta última. “El hombre está obligado a obedecer a los gobernantes seculares, en la medida en que el orden de justicia lo requiera” (*De regimine principum* i.18). Sin embargo, “si dichos gobernantes no tienen justo título para gobernar, sino que lo han usurpado, o si ordenan que se ejecuten acciones que son injustas, sus súbditos no están obligados a obedecerlos...” (Ibid). Citado en Friedrich, pg. 74. Y abunda: “¿Se pide entonces a los súbditos que hagan resistencia? Sí, en caso de excomunión. “Por tanto, tan pronto como un gobernante cae bajo la sospecha de excomunión por apostatar de la fe, sus súbditos quedan *ipso facto*, absueltos de su régimen, así como del juramento de fidelidad que a él los sujetaba” (ST, II.2, 12, 2)” (Ibid. pg.74) No hace

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

2.1.2.2 *Levinas y la ley natural*

Es fácil, decíamos, ver de qué manera Levinas puede ser leído y comprendido como un autor que vuelve a poner en el centro del discurso la ley natural—ley revelada en el rostro: la justicia como lo otro de la ley, como aquello que excede a la ley en su infinitud. Así también vuelve a plantearla Jacques Derrida en su trabajo *Fuerza de ley*, estudio sobre el famoso ensayo de Walter Benjamin, “Crítica de la violencia” al que tendremos oportunidad de referirnos más adelante. Ley y justicia como dos entidades separadas, si bien en íntima relación, pero que nunca, en ningún caso y por definición, llegan a constituir una unidad. Esencialmente de acuerdo con el concepto naturalista de la relación ley/justicia, la formulación de Derrida deja escuchar ciertos ecos clásicos y medievales, mismos que pone en sintonía con la noción de Infinito en Levinas. Dice Derrida:

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

En este punto de partida donde la justicia es lo otro del derecho, Derrida encuentra los hilos que lo conectan una vez más con la obra de Emmanuel Levinas donde encuentra la forma más acabada de su propia exposición.

Estaría hasta cierto punto tentado por la idea de aproximar el concepto de justicia, que tiendo aquí a distinguir de derecho, a Levinas. Lo haría justamente a causa de esta infinidad, así como a causa de la relación heterónoma con el otro, con el otro rostro del otro que me ordena, del otro cuya infinidad no puedo tematizar y de quien soy rehén.¹¹

Y más adelante:

falta insistir en el peligro o doble filo de esta concepción.

¹⁰ Jacques Derrida. *Fuerza de ley*. Editorial Tecnos. Madrid, 1997. Pg. 50

¹¹ Ibid.

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

La justicia no puede ser equivalente a la ley ni la ley expresión de la primera en la medida en que la justicia apunta a la infinitud inscrita o abierta por el rostro. Ninguna ley en tanto orden o norma—es decir en su formulación positiva—puede fijar una aspiración que es toda ella punto de fuga y apertura al Otro. De manera simétrica, a su vez, mientras el naturalismo mantiene la excedencia de la justicia sobre la ley de manera que la ley no coincide nunca con la justicia, el positivismo quiere cancelar la posibilidad de una justicia que resulta de entrada impracticable. ¿Para qué hablar de una justicia que es toda ella fuga y excedencia pero que no establece criterios de qué hacer en un caso de conflicto o de pretensiones de justicia encontradas? En este péndulo parecería moverse toda reflexión naturalista-positivista, oscilación reiterativa incapaz de resolver ni cancelar ninguno de sus polos. Con la figura del tercero Levinas admite “la presencia de lo griego en lo judío”, de la razón que limita o suspende la exigencia absoluta y asimétrica en aras de alguna forma de equilibrio entre los distintos otros que claman ante las puertas de nuestra responsabilidad: la justicia inmoderada ha de cederle su lugar a la ponderación y a la medida. También Derrida advierte contra la tentación de eludir la ley en aras de alguna dudosa inspiración adivinatoria—aquello que nos atreveríamos a llamar “revelación espuria”:

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

¹² Ibid. pg.51

¹³ Ibid. pg.64

La justicia dejada a sí misma puede ser manipulada y reapropiada por todas las formas de perversión, que “juegan a la santidad irrespetuosamente”, como lo advirtiera Hermann Broch en sus *Voces*,¹⁴ Pues la justicia entendida como santidad no es “un significante vacío” capaz de ser llenado con cualquier contenido que aspire a imponer su pretensión de hegemonía¹⁵, ni tampoco una lista específica de virtudes o tareas; es un gesto de amistad profunda, transparencia del rostro que nos impele amorosamente hacia el prójimo, acto de desprendimiento y generosidad que, como diría Hamlet, “no parece, señora, es”. Cuando aparece el tercero, sin embargo, y se hace necesario el límite—la medida, el orden y la proporción—la ley, el principio general universalizador, es el que ha de acotar los golpes de la pasión perpetrados en nombre de la justicia. La ley se muestra entonces garante contra la tiranía. Frágil escudo, capaz de todas las corrupciones, es al mismo tiempo la muralla que contiene los embates de un celo potencialmente asesino.

2.1.2.3 *Las leyes noñjidas como derecho natural*

La forma clásica del naturalismo legal, según la cual la ley se funda en leyes de la naturaleza humana que todo ser racional en cualquier momento y latitud es capaz de reconocer como tal, no es, como hemos dicho, la única forma de naturalismo. Además de ese naturalismo estoico, racional, está el naturalismo de la ley revelada, ley que fue dictada de una vez y para siempre por Dios. Estas dos grandes corrientes difieren en su forma de entender su fuente de valor o verdad, pero parece legítimo afirmar que, en general, comparten una visión bastante congruente respecto a la existencia de niveles

¹⁴ Hermann Broch. “Voces”. Poemas incluidos en su novela *Los inocentes* y publicados aparte en material de lectura N° 67, traducción de María Ángela Grau y notas de Salvador Mendiola. UNAM, 1983.

¹⁵ Ernesto Laclau. *Mesianismo, retórica y política*. Fondo de Cultura Económica. México D.F. 2002. Para Laclau, nociones como “Dios”, “justicia” y las demás grandes nociones guía de la cultura son esencialmente “significantes vacíos” capaces de ser llenados de múltiples contenidos. Dice: “Según he sostenido en mis trabajos, “hegemonía es el concepto clave para pensar la política. Entiendo por “hegemonía” una relación por la que un contenido particular asume, en un cierto contexto, la función de encarnar una plenitud ausente”... pg. 122 Y luego: “Es sólo si experimentamos el absoluto como un lugar enteramente vacío que puedo proyectar en los cursos de acción contingente, una profundidad moral de que estos últimos, librados a sí mismos, carecen. Como vemos, la experiencia “posmoderna” de la contingencia radical de todo contenido que pretenda ser moralmente válida es la condición misma de la sobreinversión ética que hace posible una conciencia moral más alta”. Pg. 125-126.

mínimos de socialidad y moralidad que se presentan al espíritu de manera no mediada (inmediata).¹⁶

Aunque no se formula de manera explícita, las leyes noájidas comportan también una idea de ley natural. Las leyes noájidas serían las leyes que Dios le otorgó a Noé mucho antes de la revelación en el Sinaí y que constituyen, según la opinión general, “el *sine-qua-non* de la vida humana civilizada”¹⁷. Como en todo lo que se refiere a una tradición que se alimenta de la interpretación y el debate, la idea de que dichas leyes constituyan una forma de ley natural no deja de ser motivo de discusión: muchos estudiosos antiguos y modernos niegan la posibilidad de que el entendimiento humano por sí mismo y sin ayuda de la revelación divina sea capaz de reconocer las leyes que han de guiar su comportamiento; otros, en cambio, aceptan la existencia de estatutos y reglas de socialidad universales accesibles al ser humano por la razón y en concordancia con las leyes básicas de la naturaleza. En cualquier caso, la cuestión de si las leyes noájidas

¹⁶ Cabría señalar que este sentido de ley natural que viene de los estoicos y se continúa en el pensamiento medieval y que hemos puesto en relación con la revelación en el pensamiento de Levinas, es significativamente distinto al que desarrollan los autores modernos. En la filosofía del derecho de Hobbes, Locke y Montesquieu, por ejemplo, la ley natural se refiere en primer lugar a aquellos principios que garantizan la supervivencia de los grupos y los individuos. Dice Locke: “Pero aunque el hombre, al entrar en el orden social, renuncia a la igualdad, a la libertad y al poder de acción que tenía en el estado natural... no obstante, siendo la intención de todos y cada uno protegerse mejor a sí mismos, así como su libertad y sus bienes, se supone que el poder de la sociedad o cuerpo legislativo constituido por ella jamás podrá extenderse más allá de este bien común” (& 131) citado en Friedrich, pg.154. “En apoyo de todo orden político y legal, encontramos como genuina autoridad el derecho natural del hombre a conservarse a sí mismo—idea que, en cierto sentido, encontramos también en Hobbes--y a participar en la fundación y conformación de un orden jurídico que le satisfaga...” (Ibid. pg.153). Spinoza va todavía más lejos. Dice: “El hombre, al igual que los demás seres vivientes, tiene necesidad de su propia conservación, y cualquier cosa que emprenda para lograr su propia seguridad, se hará de acuerdo con su derecho, es decir, con la suprema ley natural. Pues cada uno tiene tanto derecho cuanto poder posee” (p. 8) (Ibid. Pg.165). Este sentido, moderno, de ley natural se encontraría, evidentemente, en las antípodas del pensamiento levinasiano.

¹⁷ Leyes Noájidas o leyes que Dios le entregó a Noé antes de la revelación de l Sinaí, mencionadas en Gen. 9: 1-15 y comentadas en el Talmud Babilónico (TB) Sanh. 56a—59b; Tosef. Av. Zar. 8:4). Jeffrey Macy “Natural Law”. Cohen, Mendes-Flohr. Op. Cit. Pg. 664: “There is no unequivocal answer to the question whether there exists a concept of natural law in Judaism...Despite the absence of a specific concept of natural law in biblical literature, there have been Jewish thinkers who have argued that here is a notion of natural law implicit in the Noahite commandments. This position is seemingly supported by reference to certain Talmudic and other rabbinic passages, which suggest that in the case of all but two of the seven Noahite commandments, “even if they had not been written (in Scripture), they should by right have been written” (TB Yoma 67 b)”. (“No existe una respuesta inequívoca a la cuestión de si existe un concepto de ley natural en el judaísmo... A pesar de la ausencia de un concepto específico de ley natural en la literatura bíblica, ha habido pensadores judíos que consideran que existe una idea de ley natural implícita en los mandamientos noájidas. Esta posición está avalada por referencia a ciertos pasajes talmúdicos y rabínicos que parecen sugerir que fuera de dos de los siete mandamientos noájidas, “si no hubieran sido incluidos (en las Escrituras), debieran haber sido escritos” (TB Yoma 67 b)”).

representan o no una forma de la ley natural en la tradición revelatoria, dependerá por un lado de qué se entiende por ley natural y de cuánto se hace descansar sobre la razón autónoma. Dependerá, a su vez, de qué grado de “universalidad” se le conceda a ley revelada, si en ella se enfatiza el llamado ético de valor universal, o si se trata ante todo de una reglamentación (ordenada divinamente) de los distintos aspectos de la vida, desarrollada por los rabinos y codificada en la *Halajá* (conjunto de normas éticas y rituales) a través de la ley oral o Talmud —con sus comentarios, discusiones y ejemplos (casos) que sientan jurisprudencia. Con todo, no son pocos los estudiosos que consideran que al menos algunos de los sabios del Talmud aceptaban la doctrina de la ley natural, y sostienen que numerosos pasajes en la literatura rabínica afirman la existencia de ciertos niveles de justicia y moralidad independientes de la ley sinaítica, compartidos por todos los pueblos en todos los rincones.

Hay, cuando menos, dos pasajes talmúdicos que se mencionan para dar cuenta de la presencia de leyes naturales y de estándares universales de moralidad en el pensamiento rabínico. El primero de estos pasajes consta en el Talmud Babilónico (TB) Yoma 67b, y constituye uno de los comentarios al versículo en Levítico 18:4: “Guardaréis mis estatutos”. Dice el comentario talmúdico: “Esto se refiere a los mandamientos que, si no hubieran sido escritos (en la Biblia), debieran, por derecho, haber sido escritos”. El segundo pasaje proviene de TB Eruvin 100b:

Rabbi Yohanan dijo: “Si la Torah no hubiera sido entregada, hubiéramos podido aprender modestia del gato, (aversión al) robo de las hormigas, castidad de la paloma y buena educación del gallo”.¹⁸

De manera que ya sea porque existan algunas leyes que de no haber sido escritas, debieran haberlo sido, o que algunas cualidades del comportamiento humano pudieran

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

“leerse” en la naturaleza, estos estudiosos insisten en la existencia de un sustrato común de símbolos y valores, de exigencias, prohibiciones y leyes compartidos por toda la humanidad. Esta postura supone que, aunque la ley judía (y, en ese sentido, cualquier otro código de conducta) contenga más especificaciones que los principios de la ley natural, no podrá estar en conflicto con los parámetros básicos de moralidad implícitos en la ley natural.

2.1.3. Levinas entre la ley natural y la ley de Moisés

En Levinas, como sabemos, la revelación de la ley ocurre como revelación de la vulnerabilidad radical del otro ser humano que es, al mismo tiempo, el llamado que apela a nuestra responsabilidad y que nos constituye como seres de lenguaje: el mandamiento está inscrito en el rostro. El lenguaje, en este sentido, es la forma misma que toma nuestro estar vuelto hacia el infinito, abocado al Otro. Si la revelación es la revelación del rostro, de esa desnudez, de ese despojamiento del prójimo, es porque acontece como imposibilidad pre-originaria de desligarse de ella, de desligarse de la revelación. Frente al rostro, la revelación es insoslayable, o habría que decir, el rostro es la revelación misma, el llamado, momento de sujeción y libertad que inaugura nuestra condición responsable. Levinas engarza con la tradición revelada de la ley natural en la medida en que la ley, el mandamiento, se revela en el rostro y es, no sólo inmediatamente accesible al espíritu, sino ineludible. Al introducir el tercero, sin embargo, la cosa se complica, pues la revelación en el rostro se multiplica y limita mutuamente. Frente a esta multiplicidad de rostros, la responsabilidad primera se muestra insuficiente y se hace necesario recurrir a la instancia por excelencia de la justicia, hace falta el recurso de la ley.

En varios de los textos que mencionábamos arriba, Levinas muestra como el mandamiento de bondad y responsabilidad al prójimo se ve limitado por consideración al tercero: Dios mismo tiene dificultad para poner en acto la justicia, porque su justicia es inevitablemente una forma de violencia; pero no puede renunciar a ella so pena de hacer más daño aún a las víctimas al desconocer la envergadura de su sufrimiento y hacer del mundo un lugar donde reina la arbitrariedad y el caos. Dios no puede renunciar a su justa justicia como tampoco pueden hacerlo las sociedades de los hombres. Así, en su texto

“Ojo por ojo” como en su discusión con Simone Weil, Levinas reivindica un espacio para la justicia que no se resuelve en benevolencia sino en justa retribución.¹⁹

Parecería que nos enfrentamos aquí a cierta evidencia naturalista en el pensamiento de este autor: dicha dimensión naturalista de su pensamiento lo lleva al deslumbramiento de la revelación, a dejarse afectar profundamente por el rostro del prójimo de manera que dicho llamado, el llamado que constituye el rostro, lo eleva a la bondad y al lenguaje. La responsabilidad es ante todo amor al prójimo, ejercicio de compasión y de fraternidad. Hasta aquí no hay sino caridad, dice. Con el tercero, esta sujeción al otro se interrumpe para darle entrada a todos los otros “otros” que son también nuestros prójimos; es el momento de la razón, del equilibrio y de la justicia. Pero este segundo momento que nos llevaría a la violencia ineludible de la ley, es *también* un momento de la ley natural. “Ojo por ojo” como criterio de equivalencia es el principio más antiguo de legalidad, fuertemente inscrito en una intuición de justicia natural. La ley natural revelada, el rostro como mandamiento de bondad, se continúa hacia la relación con el tercero en la medida en que aquí también, “lo justo” del límite, de la retribución y de la justicia, aparece como inscrito en esa misma ley natural. Incluso en la perspectiva del tercero, entonces, del límite y del castigo, el pensamiento levinasiano parece quedar contenido en el marco de una perspectiva naturalista.

¿Es posible, entonces, intentar una lectura no naturalista del pensamiento de Levinas en relación a la justicia del tercero como pretendemos? ¿O habría que aceptar que no es posible llegar más allá de las nociones generales que nos da el naturalismo, al menos desde el pensamiento de un autor que tan fecundo se ha mostrado en anteponer la noción de responsabilidad a la reflexión sobre el ser, en hacer de la ética la filosofía primera?

Ya Derrida tuvo que enfrentarse a la oposición entre derecho y justicia, entre la justicia que arraiga en el rostro—o en el límite “natural” impuesto por los otros rostros— y la racionalización de la justicia en el cuerpo del derecho. Si mantenemos esta distinción, como hace Derrida, nos vemos obligados, o bien a cuestionar el derecho en nombre de la justicia, o bien a negar la justicia en nombre del derecho. La ley entra en la noción del “tercero” levinasiano como criterio de universalidad, punto de equilibrio

¹⁹ Ensayo incluido en su libro *Difícil libertad* y comentado en el Cap. II de este trabajo.

privilegiado desde donde es posible mirar tanto al prójimo como al tercero. Y sin embargo, el ejercicio de la justicia no consiste en la aplicación mecánica de un código; es “en cada caso”, un juicio hecho de manera específica, desde la singularidad. La universalidad de la ley y la singularidad del caso parecen ponernos frente a la aporía misma del derecho: “Todo sería todavía simple si esta distinción entre justicia y derecho fuera una verdadera distinción, una oposición cuyo funcionamiento esté lógicamente regulado y sea dominable. Pero sucede que el derecho se ejerce en nombre de la justicia y que la justicia exige instalarse en un derecho que exige ser puesto en práctica (constituido y aplicado) por la fuerza (“*enforced*”).”²⁰ La referencia a una justicia más allá de la ley implica que esa ley debe aplicarse en cada caso como si fuera instituida de nuevo en ese momento, como si nada la precediera, como si en ese caso particular se volviera a crear.²¹

“Crear la ley de nuevo en cada caso” (salirse en cierto sentido de la oposición irreconciliable entre ley y justicia y entender la ley en su dimensión dinámica) es suponer que dicha ley no es una pura “intuición de justicia”, ni tampoco una aplicación más o menos mecánica de algún código, como suponen los positivistas de todo orden legal codificado, ya sea romano, judío o algún otro. “Crear la ley” implica una dialéctica entre la dimensión universal del código y la eterna singularidad del caso. Implica uno o varios jueces (y, por lo tanto, una exigencia de rectitud, de integridad, respecto a su persona), y, por otro lado, criterios—horizontes de valor—a partir de los cuales se considera dicha singularidad, según los cuales se aplica o interpreta la ley.²² En esta “suspensión” de los momentos naturalista y positivista de la ley que constituye la ley dinámica podemos situar ciertos aspectos de la disputa kelseniana con el positivismo tradicional, así como la discusión de Arthur J. Jacobson con las lecturas positivistas de la *halajá* o ley judía. En su ensayo “The Idolatry of Rules: Writing Law According to Moses, with Reference to other

²⁰ Derrida. Op. cit. Pg. 51

²¹ Cf. Ibid. Pg. 52-53 “Para ser justa, la decisión de un juez, por ejemplo, no debe sólo seguir una regla de derecho o una ley general, sino que debe asumirla, aprobarla, confirmar su valor, por un acto de interpretación reinstaurador, como si la ley no existiera con anterioridad, como si el juez la inventara él mismo en cada caso. Cada ejercicio de justicia como derecho sólo puede ser justo si se trata—si me permiten traducir la expresión inglesa “fresh judgement” que tomo prestada del artículo de Stanley Fish, “Force”, en *Doing What Comes Naturally*—de una “sentencia de nuevo fresca”. Pg. 52-53

²² Dice Derrida: “No sólo *hay que* calcular, negociar la relación entre lo calculable y lo incalculable, negociar sin reglas que no haya que reinventar precisamente ahí donde estamos “arrojados”, ahí donde nos encontramos; sino que también *hay que* ir tan lejos como sea posible, más allá del lugar donde nos encontramos... El orden de ese *hay que*, no pertenece *propriamente*, ni a la justicia ni al derecho. No pertenece a ninguno de los dos espacios más que desbordándolo hacia el otro. Lo que significa que estos dos órdenes son indisociables en su heterogeneidad misma: de hecho y de derecho”. Ibid. Pg. 65

Jurisprudences”, Jacobson muestra cómo el texto bíblico—la ley de Moisés tal como allí aparece—contiene tres momentos, tres “escrituras”, dice, que impiden convertirlo en texto muerto, que impiden concebirlo como la estricta aplicación de un código inmutable.

23

Si, como hemos dicho, en la obra de Levinas el énfasis está puesto en la comprensión de la justicia como momento de responsabilidad, encuentro y armonía, hay también fragmentos que apuntan a la interrupción de la bondad en nombre de una justicia que es límite a dicha responsabilidad. Ese límite, sin embargo, aparece en la obra de nuestro autor también dentro del marco del derecho natural. La Ley del Tali3n es el límite que nuestro sentido de justicia le opone a la infinita compasi3n; un límite, una “violencia” que emana de la necesidad de restituir, cada vez, continuamente, el sentido de orden y la responsabilidad misma; la violencia de la justicia es el muro que contiene el abuso del más fuerte y restituye la confianza básica en la bondad del mundo. Hay, sin embargo, un texto al menos que va más allá de este momento naturalista: el texto donde Levinas se ocupa de la impartici3n de la justicia. En su lectura talmúdica “¿Tan viejo como el mundo?”, Levinas sigue con detenimiento las sutilezas de la discusi3n entre los rabinos que han de emitir su juicio sobre alguna cuesti3n de importancia—ya no digamos de importancia capital. A la inversa de otros ensayos, aquí todo se convierte en asunto de jurisprudencia, de una legalidad muy estricta y puntual en la cual los jueces, los miembros del Sanhedr3n, han de citar versículo tras versículo, fuentes autorizadas para justificar o avalar su posici3n. Nada más lejano, parecería, de la revelaci3n inmediata del rostro: frente al tercero, la ley se convierte en un asunto escrupuloso y de enorme precisi3n. Pero tampoco se trata de una aplicaci3n automática de la ley: los jueces, nos dice, est3n sujetos a la tentaci3n (de corrupci3n) y han de resistir dichos embates aún cuando la barrera que los separa de ella sea como un cerco de rosas, ella misma fuente de seducci3n. No hay un código que se aplique sin más, no hay simplemente “decir la ley”. Los que imparten justicia son seres humanos que deben “crear la ley de nuevo” en cada momento, susceptibles de ser inclinados o torcidos por las circunstancias. Por eso una máxima exigencia de integridad pesa sobre ellos. Al mismo tiempo, cada caso particular

²³ Arthur J. Jacobson. “The Idolatry of Rules: Writing Law According to Moses, With Reference to Other Jurisprudences”. *Cardozo Law Review*. Vol 11 July/August 1990. Tendremos tiempo de comentar este ensayo con mayor detenimiento en los incisos subsiguientes.

ha de ser discutido en tantos aspectos y facetas que siempre habrá, además de los jueces, una fila de estudiantes de la ley, cada uno capaz de entrar en la discusión y dar su veredicto. Ninguna pena severa puede imponerse sin al menos dos votos de diferencia en la sentencia. Si no se logra una diferencia de mayoría por dos votos, el acusado es dejado en libertad (o su pena conmutada según el caso)²⁴. En lo que se refiere a la impartición de justicia, como este texto nos permite ver, el rostro de cada uno de los implicados sigue siendo un punto de arraigo y un soporte, pues sentados en forma de semi-círculo todos pueden verse, y de hecho se miran a la cara; más allá de este mutuo y múltiple reconocimiento, sin embargo, se encuentra la altura del tercero, en este caso, la ley. La ley no se aplica conforme a un código abstracto sino de acuerdo a la opinión discutida y ponderada de los miembros del Sanhedrín. Pero tampoco en el vacío sin ley de una justicia simplemente intuida o percibida vagamente. Entre la compasión infinita y el rigor sin misericordia se alza, idealmente, una justicia ejercida con integridad y sin encono para que cada nuevo caso vuelva a hacer brotar la generosidad y la confianza.

Levinas ha dicho tanto en *Totalidad e infinito* como en *Ética e infinito*, que si bien una parte importante de su pensamiento hunde sus raíces en su temprana formación en las fuentes judías—en la Biblia y el Talmud—él mantenía una separación entre sus textos filosóficos y los que exploraban cuestiones sobre temas de judaísmo. Esta separación, por supuesto, es más artificial o metodológica que real: incluso una primera lectura basta para constatar cómo su intuición filosófica está en la base de su manera de comprender e interpretar el judaísmo, tanto como su conocimiento profundo de las fuentes bíblicas permea el grueso de su obra filosófica. La aseveración de estar “traduciendo la Biblia al lenguaje de la filosofía” sintetiza sin duda esta apretada relación.

Quisiéramos sugerir, entonces, que la obra de Levinas—y en particular su noción del tercero—da pie para entenderse ya no sólo desde la perspectiva del derecho natural encarnado en el rostro, sino de una manera más compleja como apuntando al marco en el que ha de comprenderse la ley veterotestamentaria de Israel. Es verdad que la obra filosófica de Levinas tiene una propuesta, un espacio y un movimiento propio, pero ésta no puede entenderse cabalmente sin referencia a ese lugar de tránsito, “de traducción”, donde la heteronomía y el mandamiento anclan la reflexión en su raíz bíblica. Si el

²⁴ Remito aquí a la lectura talmúdica “¿Tan viejo como el mundo?” en *Cuatro lecturas talmúdicas* y a mi comentario en el capítulo anterior.

mandamiento es un mandamiento de bondad, la impartición de justicia no se convierte en una vaga sugerencia naturalista, ni tampoco en una mera *jurisdictio* (decir la ley) positivista. Cuenta con una ley escrita, sí, pero sujeta al dinamismo que le da el hecho de que “cada generación tenga sus propios sabios”, sus propios legítimos intérpretes. Esta lectura en clave bíblica, no es, por cierto, ninguna novedad: la mayoría de los comentaristas y críticos de Levinas la aceptan como punto de partida, de Catherine Chalier, a Reyes Mate, Silvana Rabinovich y Alberto Sucasas. De éste último cito palabras textuales en referencia al tema de la dimensión política en la obra de nuestro autor. Dice Sucasas:

Proponemos, por tanto, una lectura en paralelo del libro bíblico (de Samuel) y el planteamiento filosófico-político de Levinas, en la confianza de que el parentesco entre ambas instancias contribuirá a su iluminación recíproca. La hipótesis subyacente, formulada apresuradamente, dice que el discurso levinasiano sobre el Estado—al igual que todo su proyecto filosófico—ha de entenderse desde una matriz bíblica, a la vez que aporta claves valiosísimas para la interpretación de la Escritura.²⁵

Y añade a pie de página:

Sin poder justificarla aquí, partimos de la siguiente lectura de conjunto: en Levinas, el texto explícito descansa sobre un trasfondo semántico que, aunque en buena medida permanece oculto, inspira, en sus líneas esenciales, el discurso filosófico-categorial. Esa fuente velada viene dada por la cultura ético-religiosa judía tal como se desarrolla en la Biblia y el Talmud. Así, considerada genealógicamente, la escritura levinasiana adquiere el carácter de un palimpsesto...²⁶

Este palimpsesto, esta escritura que se realiza sobre una escritura anterior, sobre su huella, es legible no solamente desde los textos claramente “religiosos” de Levinas, sino aun de manera explícita en su obra filosófica.²⁷ También nosotros quisiéramos leer la justicia del tercero desde la perspectiva de la ley revelada, de la *halajá*, pues pensamos

²⁵ Alberto Sucasas. *Memoria de la Ley*. Riopiedras Ediciones. Barcelona, España, 2002. Pg. 73

²⁶ Ibid. Ver también en este sentido el libro de Silvana Rabinovich *La huella en el palimpsesto*. La escritura como palimpsesto. Dice Silvana Rabinovich: “La escritura filosófica presupone esta lectura silenciosa, pero al mismo tiempo, el tejido de las lecturas previas—tanto las de quien escribe, como las del lector—efervescen en el acto de la lectura filosófica. La metáfora del palimpsesto se impone: el texto es complejo, abriga varias capas, diversas escrituras y lecturas. Además en el caso de la escritura levinasiana, ciertas lecturas pertenecen a la tradición talmúdica que prescribe leer en voz alta y con otro, nunca solo”. *La huella en el palimpsesto*. Pg 70

²⁷ Es interesante mencionar cómo Levinas contempla esta relación. En la entrevista que aparece transcrita en *La huella del otro*, puede leerse este intercambio entre Levinas y el Prof. Lenger:

encontrar allí claves para la comprensión de la justicia del tercero que enriquezcan y puntualicen esta esencial si bien poco desarrollada noción levinasiana. Intentaremos pues, más allá de Levinas pero desde la puerta que su obra deja entreabierta, una comprensión de la justicia del tercero que vaya más allá de una sugerencia general; una comprensión que busque en la teoría del derecho y en la reflexión sobre el orden legal, algunos elementos que sirvan para entender la ley de una manera más matizada, capaces de iluminar con mayor precisión teórica estas interrogantes.

2. 2. Ley positiva y ley revelada

El concepto levinasiano del tercero como límite a la responsabilidad infinita a la que el Otro me obliga, debe ser entendida, hemos propuesto, desde un acercamiento que tome en cuenta “la matriz bíblica y talmúdica” desde la que está pensando Levinas. Tal acercamiento no impide, por supuesto, que la noción de “límite a la responsabilidad” conserve un valor teórico general al margen de su aplicación concreta. Dentro de este marco de pensamiento, intentaremos una reflexión en torno a cómo es posible, cómo ocurre el establecimiento de dicho límite tomando en cuenta la insistencia de Levinas en que la justicia considerada como límite nunca se separa, nunca siega su arraigo en la

Lenger. –Por supuesto que me parece que la tradición judía en sus textos es solamente un momento ilustrativo. Es cierto que usted nunca introduce lo bíblico para fundamentar una aseveración filosófica, es por eso que es muy importante la indicación de la fuente fenomenológica de su pensamiento para borrar con ello los posibles malentendidos. Sin embargo lo bíblico en sus textos no queda sólo en eso. ¿Acaso no marca un lugar en el que el pensamiento pregunta por lo no-pensado—dicho esto con precaución—y en el que se expone una experiencia a partir de la cual el pensamiento se posibilita a sí mismo?

Levinas. –Estoy muy apegado a los textos judíos. Leo la Biblia como el libro de los libros... Y si bien provengo de Lituania, sólo tuve acceso a la tradición judía mucho más tarde. Sepa usted que Lituania dentro del judaísmo era algo extraordinario. Allí se forjó un tipo especial de judaísmo para el cual el Talmud era central... Contrariamente, mi puro método filosófico de preguntar a las cosas viene de la fenomenología. En 1923 fui a Francia y en esa época estuve muy influido por Henri Bergson... Estudié dos semestres con Husserl y uno con Heidegger. Y la fenomenología fue para mí un acontecimiento, este preguntar por el trasfondo, este preguntar por el horizonte, este método de poner en escena lo abstracto, porque así entiendo el método de Husserl... Y en lo que respecta a la religión: Yo no sé si creo en la existencia de Dios en este tradicional sentido teológico. Me parece más importante que la Biblia sea divina.

Lenger. –La Escritura.

Levinas. –No como acontecimiento de un intercambio de la Escritura por Dios. Creo en la actualidad del ser de este Libro que puede ser leído totalmente en forma atea. El judaísmo, el ser del judaísmo que consiste en el cumplimiento de los mandamientos religiosos, me parece que es una forma de darle a este Libro un contexto, una posibilidad de darle continuidad y de mantenerlo legible. E. Levinas *La huella del otro*. Taurus. Col. La huella del otro. México, 2000. Pg. 97-101

responsabilidad (en la benevolencia) a la que lo obliga el rostro; por el otro lado, en cambio, el límite impedirá que “la posibilidad del perdón infinito se convierta en mal infinito”; como plantea terminante nuestro autor en su discusión con Simone Weil.²⁸ ¿Cuál es pues la relación entre la ley y la justicia? ¿O para ponerlo en términos más sutiles, entre la ley y su interpretación, entre la ley y su sentido? La cuestión de una justicia bondadosa que posee de manera inherente su propio límite; la cuestión de una ley general que se hace particular en cada aplicación mientras conserva, al mismo tiempo, su carácter universal; son éstas dos (de las) formas de expresar el carácter siempre paradójico de la justicia: Dios con las manos en los costados sufre por tener que castigar a quien ha cometido injusticia, y las víctimas abajo, en ascuas, imploran para que no desista.²⁹ Ya hemos citado a Derrida, pero recordaremos de nuevo la manera radicalmente aporética en la que aborda y presenta este tema:

Pero sabemos que esos problemas (de la justicia) no son infinitos porque sean infinitamente numerosos ni porque estén infinitamente arraigados en el infinito de memorias y de culturas (religiosas, filosóficas, jurídicas, etc.) que nunca dominaremos. Son infinitos, si se puede decir, *en ellos mismos*, porque exigen la experiencia misma de la aporía, la cual no es ajena a lo que acabo de denominar *místico*.³⁰

La justicia en tanto límite a la responsabilidad y al amor, escapa a la posibilidad de realizarse en la medida en que está sujeta a esa tensión interna que Derrida plantea como aporética. La justicia vuelve a ser ante todo “anhelo de justicia” o “apelación a la justicia”.³¹ Pero le está vedado renunciar a su vocación y aceptar con tranquilidad que su tarea es imposible. La justicia es imposible pero “*hay que hacer justicia*”, dirá Derrida. La

²⁸ Véase la segunda sección del Capítulo I de este trabajo.

²⁹ Ibid.

³⁰ Conviene citar lo que dice Derrida a continuación para mostrar hasta qué punto la justicia se enfrenta a la tensión que la vuelve irrealizable, es decir que la torna imposible de hacerse real, de fincarse en la realidad; en este sentido da cuenta, por el contrario, de su vocación infinita de anhelo, de apelación. Dice: “Ahora bien, en este sentido, no puede haber experiencia plena de la aporía, es decir, experiencia de aquello que no permite el pasaje. *Aporía* es un no-camino. La justicia sería, desde este punto de vista, la experiencia de aquello de lo que no se puede tener experiencia... Pero creo que no hay justicia sin esta experiencia de la aporía, por muy imposible que sea. La justicia es una experiencia de lo imposible. Una voluntad, un deseo, una exigencia de justicia cuya estructura no fuera una experiencia de la aporía, no tendría ninguna posibilidad de ser lo que es, a saber, una justa *apelación* a la justicia”. Op. Cit. Pg. 38-39. (Cursivas en el original).

³¹ Para abundar en este tema ver el libro de Max Horkheimer *Anhelo de justicia*. Editorial Trotta. Barcelona, 2003.

justicia está en el ombligo del mundo, o, en todo caso, es el eje que sostiene el universo de lo humano. En este sentido es irrenunciable. El problema del límite, por lo tanto, se desplaza de manera inevitable hacia el ámbito de una filosofía del derecho, de discusiones técnicas en el campo de las distintas jurisprudencias y de los problemas propios a cada una de ellas. Intentaré abordar la cuestión de la justicia del tercero desde la perspectiva legal a la que me ha arrojado este problema sin la pretensión de hacer un análisis exhaustivo, sino más bien con el propósito de tender ciertos puentes hacia la filosofía del derecho que nos permitan abrir nuevas líneas potenciales de reflexión y comprensión.

Queremos sugerir que la noción de justicia en Levinas se encuentra a medio camino, a caballo digamos, entre una noción naturalista de la justicia y cierta referencia a la ley prescriptiva de Moisés. Ésta última, a su vez, funciona en la obra levinasiana de manera ambivalente: por momentos es metáfora de la ley absoluta o de la perspectiva divina, y otras funge como sistema legal positivo, es decir, en curso. En sus *Lecturas Talmúdicas*, por ejemplo, Levinas le reconoce a la ley revelada todo el peso de su carácter legal y pedagógico. La ley judía, de hecho, en su aspecto normativo (en el Pentateuco conocido también como ley de Moisés), se inscribe entre los sistemas legales religiosos, y el derecho que plantea es un derecho divino. Esto, sin embargo, no es tan simple como podría parecer. Como en todo sistema legal religioso de raíz monoteísta, la palabra de la ley aparece como eterna e inmutable: ley revelada por un Dios justo cuyo objeto es enseñarle al ser humano cómo ha de vivir una vida digna y con sentido, una vida que permita honrar el hecho de haber sido creado por ese mismo Dios.³² La ley, por lo tanto—y aquí habría que decir, toda ley—se convierte en la cristalización del límite que permite mirar (mediar) al mismo tiempo al prójimo y al tercero. La ley representa la posibilidad misma del límite y es justa en tanto no renuncia a su punto de vista privilegiado. Pero dicha ley sólo puede ser tal en la medida en que conserva su naturaleza general, universal; el caso particular, las condiciones a partir de las cuales ha de aplicarse, quedan necesariamente sujetas al criterio de quien interpreta la ley y aplica esa justicia, es

³² Véase por ejemplo Elliot Dorff. *To Do the Right and the Good*. The Jewish Publication Society. Philadelphia, USA, 2002. “The Jewish legal system is specifically a religious legal system. Its laws are embedded in a broader, theological context that assigns to law both a moral and a theological purpose. Even with a number of instances that challenge this doctrine, the Bible assumes that God’s commandments are binding not only because God is powerful, but also because God is just”. Pg. 280.

decir al criterio de los jueces. “Cada generación tiene sus propios sabios”, dice el Talmud, de manera que si (como en el caso de la tradición revelatoria) la ley es siempre la misma, la interpretación que se hace de ella, los presupuestos para su aplicación y el ejercicio mismo de esa justicia pueden cambiar significativamente.

Como en todas las tradiciones vivas, en el judaísmo hay distintas corrientes y maneras de entender la aplicación correcta de la ley, diferentes grados de flexibilidad en la interpretación y distintos criterios orientadores en la comprensión de su alcance y finalidad. Probablemente la única cosa en común entre estas tan diversas corrientes sea el estatuto irrenunciable de la ley frente a algo que pudiera aparecer como sujeto tan sólo a la ley natural.³³ La ley natural, sin embargo, no está ausente del todo, sino que toma la forma de aquello que está incluido en el mandamiento: “hacer lo que es bueno y correcto en los ojos de tu Dios” (Deut. 6:18). En su ya clásico libro—al que titula justamente en honor a ese versículo, *To Do the Right and the Good* y que hemos citado arriba—Elliot Dorff, uno de los más eminentes pensadores morales en el universo teórico del judaísmo actualmente, plantea la relación entre ley y justicia en los siguientes términos: “Las ideas y los valores sólo pueden convertirse en parte de nuestras vidas si se traducen al mundo de objetos concretos. Eso es lo que hace la ley: pone en relación las ideas y los valores con pautas específicas de acción” (254). En éste, como en cualquier otro código, la ley natural resulta insuficiente para resolver los detalles prácticos, las precisiones y complejidades específicas en las que se dan los intercambios sociales. Si, por ejemplo, la ley natural nos pide devolver un objeto encontrado, el código legal tendrá que discutir los matices y establecer las condiciones en que este principio se cumpla. Lo que Elliot Dorff dice respecto a la ley judía, podría hacerse extensivo, nos parece, a la consideración de cualquier código legal:

La Torah misma, y más aún los rabinos, valoraban el hecho de que la justicia, para convertirse en una realidad en la vida de la gente no podía dejarse en calidad de deseo piadoso, sino que debía ser traducida a normas concretas. Al presentar casos específicos, las tradiciones bíblica y rabinica consiguieron que las reglas de justicia fueran claras y obligatorias. (RG: 116)

³³ Dice Dorff. Op. cit. pg. 275. “Non legal moral systems usually offer some mechanism for treating moral dilemmas, but they often depend on the sensitivity and analytical ability of one individual... Law, in contrast, provides a format for deciding such issues *publicly*, thus ensuring that many minds of different convictions will be brought to bear on the issue.

¿Qué pasa si varias personas reclaman el mismo objeto?, nos dice. ¿O si no es posible devolverlo? ¿Qué ha de hacerse si nadie lo reclama? ¿Cuánto tiempo está permitido quedárselo? ¿Durante cuánto tiempo ha de hacerse público el hecho de que alguien lo encontró? Si se trata de un animal que hay que cuidar y alimentar, ¿está uno obligado a poner de su propio dinero? ¿Y está autorizado a utilizar el objeto en beneficio propio mientras tanto? Éstas y otras preguntas formarán el contenido de las especificaciones por medio de las cuales el principio legal y moral (de devolver el objeto encontrado a su dueño) debe cumplirse.³⁴

La ley se convierte entonces en un código de normas que intenta hacer viable y operable un orden moral básico. Al convertirse en código legal, sin embargo, las leyes, normas y estatutos adquieren una fuerza propia, independiente, por decirlo así, del principio moral que representan. La relación entre ley y justicia, entre código legal y código moral vuelve a ponerse sobre la mesa, vuelven a aparecer sus tensiones y desencuentros. Legalidad y moralidad aparecen aquí como paralelas a la oposición entre el derecho positivo y el derecho natural. Pero la oposición no es nunca tan simple, por supuesto. El sistema legal se plantea, en el caso de la tradición revelatoria, como un código cuyo fin último es la moralidad y el servicio a Dios, éste último íntimamente ligado al primero, como lo ha expresado de manera insistente en su obra Emmanuel Levinas. Para las lecturas más ortodoxas de la ley judía, sin embargo, los estatutos rituales y de otro tipo reclaman igual obligatoriedad que los mandamientos de bondad y reglas éticas: todo lo que Dios ha ordenado en la Biblia debe ser considerado en el mismo nivel, pues constituye parte del servicio al que estamos obligados según dicha ley. Pueden discutirse, y se discuten, los detalles de cómo cumplir con la obligación impuesta, pero no la obligación misma. La legalidad y la moralidad se entreveran y confunden en la ley, y si se llegara a presentar alguna contradicción entre ley y justicia, dicha ortodoxia sostendría que la ley tiene, por principio, el privilegio y la prioridad.

2.2.1 Kelsen y la teoría pura del derecho

³⁴ Ibid. Pg. 116. “The Torah itself, and the Rabbis even more, appreciated the fact that justice, to become a reality in people’s lives, could not be left as a pious hope but must be translated into concrete norms. By presenting specific cases, both the biblical and rabbinical traditions made the demands of justice clear and binding”.

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

Hay que comenzar por romper la conexión con que se ha presentado siempre al derecho con la moral. Ello no significa, naturalmente, que se niegue valor al postulado de que el Derecho deba ser “moral”, es decir, “bueno”. Ese postulado es evidente. Lo único que se rechaza es aquella concepción según la cual el derecho, considerado en sí mismo, es una parte de la moral y, por lo tanto, en cuanto tal Derecho, es, hasta cierto punto, un fenómeno ético.³⁵

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

En su sentido auténtico, independiente del Derecho, la justicia significa un valor absoluto. Su contenido no es determinable por la teoría jurídica. En realidad, ese contenido no puede determinarlo el conocimiento racional, como lo comprueba la historia del espíritu humano que desde hace siglos se afana en vano por hallar la solución a este problema. Todos sus intentos han terminado en vanas tautologías como la fórmula del “*sum cuique*” o la del imperativo categórico... La

³⁵ Hans Kelsen. *Teoría pura del Derecho*. Ediciones Gernika. México D.F., 1993, 2000. Pg. 19-20

justicia es un ideal irracional. Por imprescindible que lo consideremos para el querer y el obrar humanos, no es accesible al conocimiento. Éste no se encuentra más que ante el Derecho positivo.³⁶

La justicia, repite Kelsen, es un anhelo legítimo y natural pero no determina el derecho; el derecho está determinado, en todos los casos, por normas que “establecen su obligatoriedad de manera interna, dentro del propio código. Las normas jurídicas, en tanto normas legales, son algo estrictamente referido al derecho y no a una cuestión trascendente o metalegal. Pues según él, vistas las cosas “desde el prisma del conocimiento racional, no hay más que intereses, y, por tanto, conflicto de intereses”. El derecho sólo puede servir para elaborar “una reglamentación que, o bien satisface un interés a costa de otro, o bien establece una compensación, un compromiso entre intereses contrapuestos”.³⁷ Así, Kelsen declara categórico:

La teoría jurídica pura asegura su tendencia anti-ideológica al aislar el estudio del Derecho de toda relación con la ideología jusnaturalista en torno a la justicia. Para ella, está fuera de discusión la posibilidad de la validez de un orden superior al derecho positivo. Se limita al derecho positivo, e impide que la ciencia jurídica lo eleve a la categoría de un orden superior, o trate de derivar de ese orden supremo la justificación del Derecho; o bien que convierta la discrepancia entre un ideal hipotético de justicia y el derecho positivo en argumento jurídico contra la validez de éste. La teoría pura del derecho es la teoría del positivismo jurídico. (TPD:36)

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

³⁶ Ibid. Más adelante: “El conocimiento racional no puede afirmar que sólo una de las reglamentaciones tenga un valor absoluto, es decir que sea la única “justa”. La justicia es un ideal irracional. Por imprescindible que lo consideremos para el querer y el obrar humanos, no es accesible al conocimiento.” Pg. 20-21

³⁷ Ibid. Pg. 21. “Vistas las cosas a través del prisma del conocimiento racional, no hay más que intereses y por tanto, conflicto de intereses, cuya solución se alcanza mediante una ordenación que, o bien, satisface un interés a costa de otro, o bien establece una compensación, un compromiso entre los intereses contrapuestos”.

intento de valorar una norma en función de un orden superior resulta sospechoso e “ideológico”.³⁸

Acaso sea ésta una posición inversa en su planteamiento, aunque paralela en sus resultados, a la de los intérpretes más ortodoxos de la *halajá*, quienes sostendrían la justicia incondicional de la ley y la obligatoriedad de cumplirla aun cuando ésta contravenga el sentido de justicia “natural”—o adquirida a lo largo del proceso histórico de la humanidad. En ambos casos la ley tendría prioridad absoluta sobre “la justicia” tal como aparece a los ojos de los hombres. O, para expresarlo en otros términos, la búsqueda de justicia sólo sería posible cuando pasa por la interpretación de la ley como aquello que la guía.

2.2.2 Leibowitz o “la teoría pura de la halajá”

Yeshayahu Leibowitz es—al menos dentro de la academia—el representante más connotado de cierta teoría pura de la *halajá*, o bien del imperativo kantiano de obedecer la ley (en este caso la ley de Moisés) al margen de cualquier utilitarismo sea éste personal, colectivo o escatológico. Profesor de la Universidad Hebrea de Jerusalén, intelectual polémico y gran conocedor de las fuentes del judaísmo, Leibowitz se ha pronunciado categóricamente a favor de la laicidad del Estado de Israel, y ha sostenido frente a otros talmudistas ortodoxos la absoluta no-santidad de la tierra, ni del pueblo de Israel, ni del idioma ni de ningún otro símbolo nacional o religioso. “Nada hay que sea santo, dice, sino la actitud del ser humano que quiere servir a Dios”. Todo lo demás es idolatría.³⁹ Una actitud tan radical le ha ganado no pocas enemistades, pero al mismo

³⁸ Ibid. Pg. 21. “...la teoría del derecho natural revolucionario...perseguía el propósito opuesto (al del derecho natural conservador): poner en tela de juicio la validez del derecho positivo por hallarse en contradicción con un orden de valor absoluto... Estas tendencias ideológicas... dominan todavía la actual ciencia del derecho, incluso después de la aparente superación del jusnaturalismo. Contra estas tendencias ideológicas (las que justifican el orden jurídico como justo en sí o lo niegan en nombre de dicho valor absoluto) se dirige la teoría jurídica pura. Ella aspira a exponer el derecho tal como es, sin legitimarlo por su justicia ni descalificarlo por su injusticia; se pregunta por el derecho real, no por el derecho justo”.

³⁹ Yeshayahu Leibowitz. *La crisis como esencia de la experiencia religiosa*. Editorial Taurus, Colección La huella del otro. México D.F., 2000. Dice Leibowitz: “En contradicción con Koraj, de acuerdo con el cual “toda la congregación es santa”, la relación que hay entre este concepto de la elección y de la santidad como una tarea eterna, y el concepto de ésta como datos naturales del pueblo judío desde el día de los patriarcas hasta hoy, es la misma relación que hay entre fe en Dios y fe en la naturaleza. No existe en la realidad natural y humana, sino santidad en potencia, que es la intención de servir a Dios, que aproxima al hombre a Él. Todo el que atribuye una santidad en acto al hombre, al pueblo, a un objeto o a la tierra, eleva esto a Dios—el único que es santo—y no hace sino adorar ídolos”. Pg. 96

tiempo, la admiración de múltiples e importantes estudiosos. Uno estaría inclinado a pensar que una posición tan totalmente desmistificadora llevaría a una valoración más bien laxa de los preceptos de la Torah, que tendería a poner el énfasis en la dimensión ética de dichos mandamientos más que en los pormenores de su cumplimiento. Nada más alejado de la realidad en el caso de Leibowitz. Precisamente es esa radicalidad la que le permite poner en el mismo nivel las leyes rituales que los mandamientos morales, pues todos, dice, emanan de la misma fuente, la única fuente de autoridad absoluta. Si para la mayoría de los creyentes y estudiosos de las fuentes judías “no es posible separar la fe en Dios de los valores morales humanistas”, si, hasta cierto punto, dicha imposibilidad vendría a ser el meollo de la “innovación monoteísta”, Leibowitz—como Kierkegaard—lo niega.⁴⁰ Leibowitz considera la ética como algo común a todos los pueblos, y ajeno a la voluntad de servir a Dios: los acuerdos civiles, dirá, carecen de valor trascendente.⁴¹ Lo único que tiene un valor trascendente es la voluntad del ser humano de vivir su vida “delante de Dios”, y eso no implica ningún valor ético inherente, sino tan sólo, en el caso del judaísmo, la voluntad de obedecer los preceptos de la Torah.⁴²

Hay quienes opinan que desde el punto de vista religioso no es posible separar la fe en Dios de los valores morales humanistas. En las palabras de Dios a Abraham, “el camino de Dios” se define como “juicio y justicia”, y esto le está reservado también a sus descendientes... En contraste con lo que sugirieron los conferencistas que me precedieron en esta discusión—que no puede desconectarse el culto a Dios de las necesidades humanas, los valores humanos—la prueba del sacrificio a la cual se enfrentó Abraham el patriarca viene a demostrarnos que el principio básico de la fe es la capacidad del hombre de disociar la conciencia de (estar) frente a Dios, de la problemática de los hombres, de la humanidad y del mundo. De esta manera, se ha dicho a Abraham, “tú eres temeroso de Dios”, y no se le ha dicho en consideración a su persistencia respecto a la justicia, de la cual hacen eco todos los que buscan vaciar a la *Torah* de su significado religioso y presentarla con un contenido “moral”.⁴³

⁴⁰ Puede verse el tenor de estas discusiones en la transcripción de la mesa redonda donde se debaten estos temas en el libro antes citado.

⁴¹ Ibid. Pg. 94. “No sabíamos cuál era la naturaleza de la fe de Abraham, de la cual se ha dicho ya “creía en Dios”, si se manifiesta en el culto a Dios por sí mismo o en su culto en nombre de categorías humanas de justicia y bien en la tierra. Existen también ateos y paganos con intenciones de bien y de justicia, que ordenan a sus hijos hacer el bien y lo que es justo”.

⁴² Ibid. Pg. 109. “El hombre religioso se diferencia del hombre secular sólo en cuanto que su vida tiene, además del aspecto profano característico a todo ser humano, actividades y comportamientos cuyos orígenes no se encuentran en la realidad natural, sino en las intenciones de glorificar el nombre divino, la voluntad de adorar a Dios a través del cumplimiento de la Torah y sus preceptos”.

⁴³ Ibid. Pg. 93-95

La ley debe cumplirse porque es la ley (de Dios, en este caso), no porque le reconozcamos valor en función de consideraciones o valores externos a dicha ley (paz, justicia, amor o cualquier otra), incluso si estos valores están inscritos *dentro* de la ley misma. Para Leibowitz y otros ortodoxos, entonces, la ley de Moisés ha de entenderse como la conciencia de que nuestra vida es una vida “frente a Dios”, es decir, como la obligación de rendir culto a Dios al margen de toda intención humana de bien o de justicia. Dichos valores “humanos” deben sin duda perseguirse, pero, a diferencia de la propuesta levinasiana—y de la comprensión de muchísimos otros estudiosos—en el sentido de que sólo a través del amor al prójimo se sirve verdaderamente a Dios, para Leibowitz no contendrían un valor religioso sino tan sólo uno social.

Paradójicamente, una posición religiosa tan radical como ésta, conlleva el tipo de relativismo o escepticismo que encontramos también en la base del positivismo clásico y del positivismo de Kelsen. Si para Kelsen no hay manera de decidir en cuanto a valores últimos, tampoco Leibowitz reclamará para la forma de vida religiosa un valor universal incuestionable, en la medida en que (como sostiene el pragmático Rorty) no se puede demostrar ni discutir la superioridad de un valor frente a otro.⁴⁴ El orden de los valores, dice, está fuera del marco de la discusión racional, pues se encuentran fuera del reino de la necesidad: si hacer el bien, ser honesto o cualquiera de las otras cosas que nos exige la moralidad (o nos exige Dios) fueran *necesarias*, carecerían de todo valor moral o religioso.⁴⁵

La postura religiosa es, en sí, la decisión del hombre de servir a Dios... porque en ello ve la finalidad del hombre. Se trata de una decisión valorativa—y ninguna decisión valorativa le está impuesta al hombre por fuerza de la realidad... Frente al hombre que ve su finalidad en el culto a Dios... está el hombre que ve el objetivo en conseguir mayor ganancia económica y un alto nivel de vida, o el hombre que ve en el honor, el poder y la gloria valores supremos, o el hombre que elige como objetivo en su vida un máximo de disfrute sexual, o el que ve como objetivo o valor la vida y la muerte en aras de su pueblo y de su patria. La

⁴⁴ Véase la referencia a esta discusión en el primer capítulo de este trabajo.

⁴⁵ Parece evidente la influencia kantiana en el pensamiento de Leibowitz, pero nos sorprende derivando de allí conclusiones relativistas. Dice: “Todo hombre *necesita* comer y *necesita* orinar; de acuerdo con esto comer y orinar no constituyen valores. Pero un hombre no *necesita* ser honesto, puede también ser corrupto en el marco de cualquier sociedad, gobierno y cultura... Por ello, si encontramos un hombre que en toda situación bajo la cual hay alternativa—es decir bajo la cual se le permite decidir entre opciones distintas de acción o comportamiento—él opta por la honestidad, entonces es posible afirmar que para tal hombre la honestidad es un *valor*. Y ésta es la conclusión (igualmente) para el que opta en favor del disfrute de los sentidos, del honor y el poder o en favor del patriotismo. Ibid. Pg.44-45 ”. (Negritas en el original)

decisión valorativa no se desprende de datos objetivos, y por ello no se presta a ser argumentada.⁴⁶

Esta relatividad última de los valores, el hecho de que no puedan ser argumentados (o como lo plantea Rorty, que no haya ninguna manera de demostrar que no se debe ser cruel) parece un rasgo común a este positivismo legal que quiere renunciar a cualquier consideración naturalista o meta-jurídica. Por supuesto que Leibowitz considerará que la vida religiosa es la “verdadera” o en todo caso la mejor comprensión del papel del hombre en el mundo, pero no pretenderá demostrarlo por vía de la razón, es decir, no intentará demostrarlo. A diferencia suya, Kelsen tal vez considere que hay muchas—o incluso innumerables—maneras, códigos y leyes que sirven para organizar un orden social o jurídico, pero niega alguna de ellas sea la “justa”. En el orden de pensamiento abierto por Kant dirá que cualquier código, cualquier constitución, incluso la que impone por la fuerza algún usurpador, servirá de punto de partida para el orden legal.⁴⁷ El derecho es una cuestión de normas auto avaladas a través de una constitución y puestas en vigor por medio de la fuerza. La teoría pura del derecho, dice, no trata del derecho justo sino del derecho existente.⁴⁸

2.2.3 Retorno del naturalismo

No quisiéramos llevar demasiado lejos la comparación entre el positivismo jurídico y la lectura ortodoxa de la Ley tal como la comprende Leibowitz. Parece interesante, sin embargo, que en ambas tradiciones resurge cada vez la necesidad de invocar esa apertura al infinito que constituye la justicia en tanto fuerza orientadora del arduo esfuerzo humano por darse una regulación, una ley, y, acaso, del arduo esfuerzo de humanización en general. Esta invocación a la justicia es la que se encuentra en la base de todo naturalismo. Si, como se ha señalado, el naturalismo resulta insuficiente para

⁴⁶ Ibid. Pg. 43-44

⁴⁷ Kelsen. Op. Cit. Pg. 54. Tratando de establecer la circularidad del sistema jurídico, Kelsen dice: “Y si se pregunta por la validez de la constitución en la cual se basan todas las leyes y todos los actos jurídicos realizados sobre la base de esas mismas (leyes), se va a parar, quizás, a la constitución más antigua, y, en último término, a la primera constitución histórica, otorgada por algún usurpador o por algún parlamento constituido no importa cómo. Ahora bien, todo conocimiento del orden jurídico basado en esta constitución ha de partir de un supuesto fundamental a saber: que aquello que el primer órgano histórico constituyente ha manifestado como voluntad suya, tiene valor de norma”.

⁴⁸ Esta postura lleva sin duda al tema de la relación entre justicia y violencia que abordaremos más adelante.

regular las complejidades concretas de la vida en sociedad de manera que una ley positiva se vuelve imprescindible para intentar construir un orden justo, pretender que el código captura *toda* la justicia posible sería tanto como hacer de dicho código un absoluto y, en cierto sentido—al menos en lo que se refiere a la ley divina—cometer idolatría. Por el otro lado sostener que la justicia es un anhelo inasequible y por lo tanto impracticable para la realidad de la justicia, nos arroja a las arenas movedizas del escepticismo y siega la ley de la fuente que le da origen y sentido. El escepticismo en sus distintas vertientes plantea que los valores son actos de voluntad y, por lo tanto, irracionales, “parcelas de preferencia arbitrarias” en conflicto unas con otras frente a las cuales no se puede tomar posición absoluta o “científica”.

C.J. Friedrich en *La filosofía del derecho*, parece querer mostrar cómo en el largo recorrido de la historia del derecho, y a pesar de sus vicisitudes, la ley natural—la noción de justicia como Infinitud—no se deja disolver del todo y vuelve siempre por sus reales. “No puede hablarse con entera exactitud de un renacimiento del derecho natural puesto que éste no llegó jamás a desaparecer por completo del pensamiento jurídico europeo y norteamericano” (FD: 257). También quiere mostrar que el escepticismo y el relativismo jurídico reducen la empresa humana a una mera lucha descarnada por el poder denigrando la imagen que podemos hacernos del ser humano, de su proyecto y de su destino.⁴⁹ De los estoicos a Locke, de Thoreau a Hegel, pasando por los intentos anfibios de Stammler⁵⁰, Ihering, Radbruch, Brecht⁵¹ y otros, la idea de una justicia que no es tan

⁴⁹ Dice Friedrich. FD. Pg. 256. : “En conclusión, puede decirse que los positivistas, ya sean relativistas, puristas o realistas, representan un alejamiento de la filosofía del derecho como tal. En su lugar encontramos la pronta aceptación del poder como creador real de normas; en cuanto al poder y su actividad, la filosofía nada tiene que decir, pues “la ciencia está libre de valores”. Se me permitirá, entonces, cerrar este capítulo con una frase de Kelsen en la cual describe lo que puede esperarse de quien se ha liberado de todo concepto metafísico. No encuentra detrás de la ley positiva la verdad absoluta de una metafísica, ni la absoluta justicia del derecho natural. “Quien levanta el velo y no cierra los ojos, encuentra la cabeza de la Gorgona del poder”. Es esto, precisamente, lo que hemos experimentado”.

⁵⁰ Stammler desarrolla la idea de una “ley recta” en contraste con todo positivismo, ya sea de carácter histórico o analítico. Digo que es un intento “anfíbio” en la medida en que parte de la necesidad de una “ley justa” que no es, sin embargo, una ley natural. Friedrich comenta a este respecto: “Es importante entender claramente lo que para Stammler es la “ley justa”. Explica que se trata de una clase especial de ley positiva (p.22); es decir, se trata de “la ley que en determinadas circunstancias, coincide con la ley básica del derecho” (p.15). Pero esto no significa que la ley recta o justa sea la ley natural. “La ley justa no queda fuera de la ley positiva, como una especie de norma que haga demandas no legales a la ley; conceptualmente, es distinta de una ley que pueda desearse en contraste con otra que es de origen histórico” (p. 23). La ley, como condición necesaria para la legítima conducta de la vida social, es “un intento coactivo para lograr la justicia”, es decir, toda ley positiva trata de ser justa” (p. 31)”. (FD) Pg.230.

⁵¹ Friedrich Op. Cit. “Sobre estas bases filosóficas descansa la importante crítica que Arnold Brecht hace de la filosofía relativista del derecho. Brecht parte de que el valor de la justicia consiste en determinar toda ley,

sólo una mediación entre intereses opuestos, la idea de una “ley justa” vuelve una y otra vez a tocar las puertas del derecho⁵².

También en la tradición revelatoria como la entiende el judaísmo se da un movimiento pendular, digamos, entre los polos de una lectura rígida de la ley donde todas las posibilidades de interpretación parecerían estar contenidas y restringidas por el código, y un acercamiento al texto que da mayor libertad de interpretación a sus “sabios” (a las autoridades rabínicas, como en los movimientos conservadores), o incluso a los practicantes mismos (como en los movimientos reformistas), en función de los procedimientos prescritos para dicha interpretación. La necesidad de la ley no está puesta en cuestión como hemos visto, primero porque ha sido revelada por Dios y entregada a los hombres para su cumplimiento, pero también porque es la manera en que las exigencias de la moralidad llegan a hacerse reales en la vida de los seres humanos: la ley procura convertir los dictados morales en reglas de comportamiento. Aun así, y esto es igualmente importante, la ley escrita no agota el mandato que lo organiza; hay un sustrato ético y teológico, metalegal, que recorre la ley y le da sentido, pues desde la crítica de los profetas hasta las interpretaciones más modernas, “la obediencia de la ley” consiste no solamente en acatar los preceptos, sino en “hacer lo que es recto y bueno en los ojos de Dios”. La exigencia ética metalegal o incluso “natural”, se encuentra inscrita en el código mismo, y, en ese sentido, resulta imposible de ignorar. Según algunos de los más reconocidos estudiosos del pensamiento legal judío, ninguna ley puede ser considerada un fin en sí mismo. Cito:

enunciando lo que el mismo Radbruch considera de importancia capital en sus reflexiones, siguiendo claramente el neokantismo. Para él, “la ley es la realidad que tiene el significado de servir al valor, a la idea del derecho”... Esta posición central de la justicia es también resultado de otra definición del derecho como “la suma de los arreglos generales para la coexistencia humana” (pp. 29-30). Pero en tanto que Radbruch explica todo lo que puede decirse acerca de la justicia, además de estas afirmaciones tan generales, como algo relativo a la forma adoptada por la actual o presunta coexistencia humana, Brecht demuestra que la idea de justicia tiene implícitos ciertos requisitos de carácter muy general a los que llama postulados. Estos postulados, en palabras de Brecht, son: Primero la *verdad*..., Segundo, la *generalidad* del sistema de valores que se aplique... Tercero, *tratar como igual aquello que es igual, de acuerdo con el sistema aceptado*... Cuarto, *no debe restringirse la libertad más allá de lo exigido por el sistema aceptado*... Quinto, *respetar las necesidades de la naturaleza* en el sentido más estricto...”. Pg. 244. (Cursivas en el original)

⁵² Véase Friedrich Op. Cit. “Ahora bien, si es posible afirmar un significado tan “absoluto” de la justicia, es decir, un significado que no es derivado y, por tanto, no es relativo, se abre una brecha en la muralla del relativismo, pues ahora podemos seguir adelante y preguntar de qué manera podemos alcanzar la verdad, ya que tiene tanta importancia”. Pg. 246.

Ninguna regla o aspecto de la ley judía puede ser un fin en sí mismo. Cada una de las facetas de la ley debe ser expresión del amor de Dios (Ex. 20:6, Deut. 6:5) y (del principio) de *imitatio Dei* (Lev. 19:2). Los profetas, por lo tanto, criticaban severamente a aquellos que consideraban la obediencia a la ley de Dios como un mero asunto de corrección externa y de legalismo (Amos 8:5, Isa. 29:13, 58:3) juzgando que tal comportamiento era un error fundamental en su comprensión de la ley tanto como de la religión y de la moralidad.⁵³

De manera que aun cuando la letra de la ley es fundamental para la comprensión de lo que “Dios espera de nosotros”, nos pide, al mismo tiempo, ir “más allá” de una literalidad imposible para cumplir con lo que dicha ley busca establecer en su conjunto.

La convicción que subyace y que presiona para que la ley judía no se detenga en definir la justicia a partir de sus aspectos procedimentales y sustantivos, sino en insistir en que vaya más allá de la letra de la ley, si es necesario, para alcanzar la justicia, es la creencia de que Dios nos conmina a aspirar a un ideal teológico y moral.⁵⁴

Por supuesto “ir más allá de la letra de la ley, no significa anular la ley en aras de una moralidad desregulada; significa, en cambio, que hay un principio, teológico, en este caso, que sirve como principio ordenador de la legalidad, que facilita, por lo tanto, claves que sirven como principios de interpretación para alcanzar su objetivo.⁵⁵ La relación entre estas normas fundamentales o principios de interpretación que se expresan y

⁵³ Ze'ev W. Falk. “Jurisprudence”. Cohen-Mendes-Flohr. *Contemporary Jewish...* Op cit. Pg. 512 “Accordingly, no rule or aspect of Jewish law can be an end in itself. Every dimension and facet of Jewish law should be an expression of the love of God (Ex. 20:6; Deut. 6:5; Isa. 41:8), leading the observant Jew to saintliness (Num. 15:40) and *imitation Dei* (Lev. 19:2). The prophets, therefore, severely criticized those who regarded obedience to God’s law as a mere matter of external propriety and legalism (Amos: 8:5; Isa. 29:13, 58:3), judging such behavior to be based on a fundamental misconception of the law as well as of religion and morality”.

⁵⁴ Dorff. *To Do...* Op. Cit. Pg. 118. “The underlying conviction that pushes Jewish law not to stop with defining justice in its procedural and substantive aspects but to insist instead that we must go beyond the letter of the law, if necessary to achieve justice, is the belief that God requires us to aspire to a moral and theological ideal... In the verses that follow this divine demand, the Torah specifies that holiness requires providing for the poor and the stranger, eschewing theft and fraud, rendering fair and impartial decisions in court, treating the blind, the deaf and the stranger fairly, and ensuing honest weights and measures”.

⁵⁵ David Hartman. “*Halakhah*” (Halajá). Cohen-Mendes-Flohr. *Contemporary Jewish...* Op. Cit. pg. 310: “*Halakhah* revolves around two poles: the legal, that is, specified and detailed rules of behavior, and the relational, the yearning to give expression to the intimate covenantal relationship between God and Israel. The legal pole, the tendency to fix formulations for conduct, may reflect the yearning and need of human beings for order and predictability in relationships... On the other hand, the covenantal pole, emphasizes that *halakhah* is not only a formal system concerned with rules of procedure, but also an expressive system grounded in the love relationship between God and man... The perennial problem that one faces by living by *halakhah* is how to prevent the covenantal relation pole from being obscured by the massive, seemingly self-sufficient legal frame.”

articulan en el código mismo (es decir, que pueden considerarse a su vez “leyes positivas”, y su dimensión ética (infinita) es, naturalmente, una cuestión huidiza y compleja.⁵⁶

En el siguiente inciso quisiéramos presentar esta idea de un “principio fundamental” u “ordenador” como motor de la ley, tal como lo desarrolla Kelsen en su discusión con el derecho positivo tradicional, donde muestra cómo la ley positiva misma se encuentra sujeta a un principio dinámico. Aunque en la teoría pura del derecho no es muy claro si este principio es estrictamente operativo e interior al sistema, o si por el contrario, constituye un principio rector del orden político, parecería admitir que la “asepsia legal” del sistema es ilusoria. Paralelamente, analizaremos el estudio de Arthur Jacobson respecto a la ley de Moisés, donde plantea que dicha ley debe entenderse como parte de una familia de sistemas legales: los sistemas legales dinámicos. Antes de eso, sin embargo, quisiéramos revisar la noción de “justicia” desde la óptica del carácter “sustantivo” que adopta en la tradición revelatoria: principio de equidad y responsabilidad social, tanto en su expresión bíblica como en su interpretación levinasiana.

2.2.4 La justicia sustantiva

La justicia sustantiva en el sistema *halájico* se basa en el principio de *imitatio Dei*, es decir el principio que ordena actuar como lo haría Dios, en la medida en que Sus atributos esenciales son la bondad y la justicia. Es éste también el sentido implícito en la sentencia profética de lo que Dios espera de nosotros: “amar la bondad, actuar con justicia y caminar con sencillez en los pasos de tu Dios” (Miq. 6:8). Dios es bondadoso y justo, y por lo tanto el ser humano ha de serlo también; Dios hace justicia, por lo tanto el ser humano ha de buscar la justicia. Dios dio de comer a los desprovistos, así hemos de ayudar a quien carece de sustento... En la literatura rabínica esta idea se presenta de manera muy explícita. Dice el Talmud:

⁵⁶ Ibid. Shalom Rosenberg “Ethics”. Pg. 202: “A living morality is not assessed as a system of values, but, as Martin Buber has observed, in the way it determines an ought, and an ought not only for the here and now. Accordingly, the tension between *halakhah* and ethics does not originate in an extra-*halakhic* category but is prominent within the *halakhah* itself...As in any ethical system, the move from the ethical principles... to the determination of concrete norms, is difficult and complex”.

Rabbi Hama, hijo de Rabbi Hanina, dijo. ¿Cuál es el significado del versículo “Caminarás en los pasos de tu Dios”?... (Significa que) las personas deben imitar las rectas acciones del Santo, bendito sea, Dios. Así como el Señor vistió a los que estaban desnudos ...así tú habrás de darle cobijo a quien lo necesite. Así como el Santo, bendito sea, Dios, visitó a los enfermos... así tú habrás de visitar a los enfermos. Así como el Santo, bendito sea, Dios, enterró a los muertos, así tú habrás de enterrar a los muertos. Así como el Santo, bendito sea, Dios, consoló a los deudos, así tú habrás de consolar a los deudos.⁵⁷

La justicia sustantiva está conformada, en primer lugar, por acciones que buscan reproducir la bondad y la generosidad divina, proporcionando ejemplos o lineamientos de dicha bondad más que órdenes estrictas. Si el código indica que hay que consolar a los que sufren, deja abierta, en cambio la manera, el compromiso o la entrega con la que debe hacerse. La indicación general es que una parte de la orden consiste precisamente en la “imitación de Dios”, en el “espíritu” de generosidad con el que se actúa, y que es el que cumple cabalmente con el precepto.⁵⁸

Esta justicia sustantiva sobre la que insisten los rabinos y las fuentes de la tradición consiste, entonces, en el principio metalegal de imitación de los atributos de bondad y justicia que anima y organiza la ley en su conjunto. Dicho principio ordenador (*imitatio Dei*) se refiere, tanto a las obligaciones que tienen que ver con la honestidad y dignidad de nuestro comportamiento hacia los demás, (la rectitud en los juicios, la honestidad en los tratos comerciales, la integridad de nuestra palabra) como a la responsabilidad personal y colectiva hacia los otros, particularmente a los desprovistos o a la gente que se encuentra en un estado de necesidad “mayor” o extrema. Para ayuda y beneficio de estos últimos, “los pobres”, la ley dicta ordenanzas más o menos precisas, que aun si sólo se cumplieran “a la letra” concederían cierto alivio a quien la sufre. La justicia sustantiva del código halájico puede pensarse, en buena medida, como una ley abocada a establecer las condiciones de una justicia distributiva y de equidad social: fondos para aliviar la pobreza, ollas populares, prohibiciones específicas de despojar a un deudor de sus instrumentos de trabajo y preceptos que estipulan las formas de ayuda para evitar que quien las recibe se sienta degradado. “La forma más alta de ayuda, establece Maimónides en su código de leyes, es ofrecerle a la persona las condiciones para salir de

⁵⁷ B. Sotah 14 a. Citado en Dorff, op. cit. Pg. 138.

⁵⁸ Shalom Rosemberg. “Ethics”. Cohen- Mendes-Flohr. *Contemporary Jewish...* Op. Cit. pg. 201. “Knowledge of God means imitation of God, and the actions that ought to be known and imitated are lovingkindness, judgment and righteousness—*hesed, mishpat* and *zedakah* (Guide 3:54).

la pobreza y satisfacer sus necesidades por sus propios medios”. Algunas de estas leyes toman la forma de leyes positivas (impuestos para ayuda de los miembros empobrecidos de la comunidad, mandamientos de abandonar los granos que no se hayan podido recoger en el primer momento para que otros los tomen etc.), mientras que otros preceptos apelan al principio ético de ayuda al prójimo, y de justicia como una forma de respuesta a la desprotección del otro. Al igual que en el pensamiento levinasiano, la relación con el prójimo se plantea como la verdadera forma de relación con Dios, por encima de un legalismo apretado pero también de las formas estrictamente introspectivas de experiencia “mística”. “Prevenir la pobreza y ayudar honorablemente a los desposeídos son actos de verdadera santidad”;⁵⁹ son—podríamos decir acaso, siguiendo a Levinas—los *únicos* actos de verdadera santidad. La responsabilidad a la que nos conmina el rostro de nuestro prójimo es el único acceso que tenemos a la divinidad; la respuesta al llamado del otro, la manera privilegiada de servir a Dios.⁶⁰ La ética vuelve a ser la óptica espiritual, como dice puntualmente Levinas (TI: 101)⁶¹; Dios o el Infinito solamente es accesible en tanto huella revelada en el rostro del otro ser humano.

Volvemos en espiral al punto de partida: si Levinas no aborda los problemas de la ley, no quiere decir que no los reconozca; al mismo tiempo, la ley no agota la apelación a la bondad, a esa exigencia de responsabilidad que la anima. Como señalábamos en los capítulos precedentes, en Levinas el lenguaje mismo, como constitutivo de nuestra humanidad, es ya una apelación a la justicia, pero la justicia, en tanto principio universalizador y objetivante, pasa por la economía, pasa por “poseer cosas en común”, por “darle cosas” a esa indigencia que es el rostro, que es el Otro.⁶² Por eso, desde el plano más general y abstracto hasta el más inmediato y material, el mandato de justicia es ante todo obligación de hacernos responsables, de sabernos, ineludiblemente, “guardianes

⁵⁹ Dorff. *To Do...Op.* Cit-pg. 160- “Preventing poverty and honorably assisting the poor are nothing short of holy activities”. Ver también Warren Zev Harvey “Grace and Lovingkindness”. Cohen-Mendes-Flohr. *Contemporary Jewish...* pg. 301: “Moral imitation Dei should take precedence even over the enjoyment of divine revelation; ethics, one might say, takes precedence over mysticism; “the act of hospitality is greater than the act of receiving the Divine Presence” (BT Shab. 127a; BT Shevu. 35b)

⁶⁰ Cohen-Mendes-Flohr. *Contemporary Jewish...*Op. Cit. David Hartman & Tzvi Marx. “Charity”. “The concept of zedakah (charity), a word that is etymologically related to zedek (justice)

⁶¹ Véase. Capítulo I de este trabajo.

⁶² Levinas. *Totalidad e Infinito*. “La desnudez del rostro es indigencia. Reconocer a otro es reconocer un hambre. Reconocer a otro es dar... La generalidad del Objeto es correlativa de la generosidad del sujeto que va hacia el Otro por sobre el gozo egoísta y solitario, y que irrumpe, a partir de aquí, en la propiedad exclusiva del gozo, la comunidad de los bienes de este mundo”. Pg. 98-99

de nuestro hermano”.⁶³ No basta con una justicia procedimental, es necesario que la justicia se imparta conforme al deber sustantivo de cuidado al otro; en atención a la ley, ciertamente, pero con la conciencia de que más allá de sus marcos estrictos, rige la obligación de actuar conforme a lo que “es bueno y correcto”, a nuestro deseo o voluntad del Bien, conforme a “lo que Dios espera de nosotros”.

2. 3. ¿Fin de la guerra o llamado a la elevación?

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

⁶³ Levinas. *Difícil libertad*. Op. Cit. pg- 117-118: “ El traumatismo de mi esclavitud en el país de Egipto constituye mi humanidad misma, aquello que me acerca de manera inmediata a todos los proletarios, a todos los miserables y perseguidos de la tierra; en mi responsabilidad por el otro hombre reside mi unicidad misma: no cabría descargarme de ella en nadie, como no podría hacerme reemplazar en mi muerte... El hombre es llamado ante una forma de juicio y de justicia que reconoce esta responsabilidad, mientras que los rigores de la Ley son atenuados, sin suspenderse, por un sentido de misericordia”.

aplicación de derecho, pues la aplicación, es decir, el paso de lo general de la ley a lo particular del caso, son propiamente, creación de jurisprudencia.⁶⁴ Esta conciencia de que el Derecho constituye una creación continua realizada *tanto* por los legisladores *como* por los jueces y tribunales que aplican la ley, es lo que Kelsen llama “una teoría dinámica”.⁶⁵ Cada vez que se aplica una ley—como decía Derrida citando a Stanley Fish—es como si ésta se volviera a crear, como si se creara en ese mismo momento: al pasar del orden de lo general al de lo particular, el juez o el tribunal le dan *un* sentido determinado y no otro a dicha norma. Cada aplicación es, al mismo tiempo, la exclusión de la otra o las otras posibilidades de aplicación e interpretación: es un engaño que sólo haya una manera “correcta” de entender la norma que se ha de aplicar, o una sola determinación adecuada que se deriva de ella; si así fuera, no haría falta la interpretación.⁶⁶ Entre la creación y la aplicación de las normas, hay una solución de continuidad.

Hay diferentes fuentes de indeterminación en el paso de lo general a lo particular: la polisemia consustancial al lenguaje, en primer lugar, implica que el sentido de una palabra, o la formulación gramatical de la norma no es unívoco. El legislador tendrá que decidir, de acuerdo con su solo criterio, cuál de las acepciones de las palabras, y por lo tanto, de la norma, regirán en ese caso. Otra fuente de indeterminación puede ser la discrepancia entre la formulación legal de una norma y lo que se supone sería la voluntad del legislador. Puede darse una discrepancia total cuando la norma aparece como un contrasentido respecto a lo que el juez supone debió haber sido la voluntad legislativa, o

⁶⁴ Véase Kelsen. Op. cit. pg. 58 “Una norma general, que enlaza a un hecho abstractamente determinado una consecuencia determinada también en abstracto, necesita ser individualizada para tener sentido. ..Esta función no tiene en modo alguno carácter meramente declarativo—como lo da a entender su etimología: “*ius dictio*”, declarar el Derecho, y como sostiene la teoría en algunas ocasiones; el tribunal hace algo más que declarar o constatar el Derecho ya contenido en la ley, en la norma general. Por el contrario, la función de la jurisdicción es más bien constitutiva: es creación de Derecho, en el sentido auténtico de la palabra”.

⁶⁵ Véase *ibid.* pg. 61. “Examinando la estructura escalonada del orden jurídico, resulta que aquella antítesis entre creación y producción de una parte, y ejecución y aplicación del mismo, de otra, no tiene, de manera alguna aquel carácter absoluto que la teoría jurídica tradicional atribuye a esa importante distinción. La mayoría de los actos son al mismo tiempo, actos de creación y ejecución jurídica”.

⁶⁶ Véase *Ibid.*, pg. 68: “La teoría corriente de la interpretación quiere hacer creer que la ley, aplicada al caso concreto, sólo puede proporcionar una decisión recta, y que la “rectitud” jurídico-positiva de esta decisión está fundada en la ley. Para ella, el hecho de la interpretación es un acto puramente racional: el intérprete pone en juego su inteligencia pero no su voluntad. Y piensa que puede realizarse una elección acertada entre las distintas posibilidades ofrecidas por el derecho positivo ejercitando una actividad puramente intelectual”. Y un poco más adelante: “La idea básica de la teoría tradicional de la interpretación según la cual mediante un acto de conocimiento del Derecho ya existente podría deducirse la determinación (no suministrada por la norma superior aplicable) del acto jurídico que se precisa realizar, es una idea contradictoria, pues constituye una ilusión que choca con la posibilidad misma de toda interpretación”. Pg. 69-70

parcial, como cuando uno de los sentidos de la expresión de la norma corresponde con esa voluntad supuesta, pero contradice otro de los significados posibles. Finalmente puede darse una ambigüedad por el hecho de que distintas normas que pretenden vigencia simultánea, se contradigan en todo o en parte.⁶⁷ Además de estas ambigüedades, existen supuestas “lagunas legales” que son también fuentes de indeterminación sujetas, por lo tanto, a criterios de interpretación por parte de quien aplica la ley; es el caso que se presenta cuando el juez o ejecutor de la norma considera que la formulación de la ley contradice la justicia y supone entonces una “laguna” respecto a lo que debía haber legislado. O cuando no indica el modo de aplicación de una norma e impide, así, que se haga efectiva. En todos estos casos, el ejecutor de la norma debe destruir las ambigüedades en un sentido o en otro, creando derecho él mismo.⁶⁸ Esta interpretación de la ley como ley dinámica distingue el positivismo de Kelsen del positivismo tradicional:

La teoría de la estructura escalonada del orden jurídico estudia el Derecho en movimiento, en el proceso perpetuamente renovado de su autocreación. Es una teoría dinámica, a diferencia de las concepciones estáticas que consideran al Derecho sin referencia a su producción, como orden ya creado, estudiando su validez, su ámbito de vigencia etc. (TPD: 79)

De manera que si el Derecho es dinámico, eso quiere decir que está en constante proceso de autocreación.

2.3.1 La norma fundamental como principio de cohesión e interpretación del sistema

Este dinamismo, sin embargo, este proceso de creación continua no se refiere a ninguna sustancia “natural” externa o ajena al orden jurídico. Kelsen insiste una y otra vez sobre este punto.⁶⁹ ¿Qué es lo que marca o determina el proceso de interpretación, a

⁶⁷ Véase *Ibíd.*, pg. 66: “Es una posibilidad admitida generalmente por la jurisprudencia tradicional, que la voluntad del legislador o de las partes que han celebrado un negocio jurídico puede no estar de acuerdo con las palabras en que se expresa la ley o el contrato. La discrepancia entre la voluntad y su expresión verbal puede ser total o parcial.”

⁶⁸ Véase *Ibíd.* Pg 76: “Las leyes contienen con frecuencia disposiciones para el caso de que no pudiera decidirse con arreglo a sus normas... Cuando la ley—como en el famoso artículo 1° del Código suizo de las obligaciones—se remite al juez para que éste, en caso de lagunas, decida como decidiría si fuese legislador”...

⁶⁹ Véase *Ibíd.*, pg. 28: “Lo que hace que una determinada conducta sea antijurídica y constituya un delito... no es una cualidad inminente de la misma, ni tampoco la relación con una norma metajurídica, moral, es decir, trascendente al derecho positivo; es única y exclusivamente el hecho de que el precepto jurídico lo establece como condición de una consecuencia específica, es decir, el hecho de que el orden jurídico reacciona contra esa conducta con un acto de coacción”.

partir de qué elementos se interpreta? O dicho de otra manera, ¿qué es lo que da coherencia a cierto orden legal, qué hace que una norma determinada pertenezca de manera coherente al código que la contiene?, se pregunta Kelsen.

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

Y responde:

Una pluralidad de normas constituye una unidad, un sistema, un orden, si su validez puede ser referida a una norma única como fundamento último de esta validez. Esa norma fundamental constituye, en calidad de última fuente, la unidad de la pluralidad de todas las normas que constituyen un orden. (Ibid.)

La norma fundamental es la que estructura el orden jurídico en última instancia y es la última referencia, la que da sentido y coherencia a dicho orden. La norma fundamental, constituye, pues, la fuente de validez de ese orden. Según el tipo de norma fundamental que organice el sistema pueden distinguirse dos tipos de órdenes. A los órdenes que obedecen a una norma de validez sustantiva, Kelsen los considera órdenes morales, en tanto que su exigencia proviene de cierta virtud intrínseca tenida por evidente. Es el caso de normas como “no debes mentir”, “no debes matar” etc.⁷⁰ Las normas legales, en cambio, no son normas sustantivas sino estrictamente procedimentales. La norma fundamental del orden legal se plantea como “la regla de acuerdo a la cual deben crearse todas las normas de ese orden”.⁷¹ Pero el contenido de esa norma fundamental, es *indiferente* desde el punto de vista del Derecho. Dice Kelsen: “Otra cosa ocurre con las normas del Derecho. Su validez no es cuestión de contenido. Cualquier contenido puede

⁷⁰Véase *Ibid.*, pg. 52: “Según la clase de norma fundamental, es decir, según sea la naturaleza del principio de validez, se puede distinguir dos clases de órdenes (sistemas normativos). Las normas de la primera clase “valen”, es decir, la conducta por ellas prescrita al hombre es debida en virtud de su contenido, el cual posee una determinada calidad, de evidencia inmediata, que le confiere validez... De esta especie son las normas de la moral”.

⁷¹ Véase *Ibid.*, pg. 52-53: “Una norma vale como norma de Derecho únicamente porque nació de cierta manera, porque fue creada según una regla determinada, porque fue producida con arreglo a un método específico... Cuando las normas particulares de un sistema jurídico son referidas a una norma fundamental, se da a entender que la creación de las mismas se ha realizado con arreglo al método establecido en aquella norma fundamental”

ser Derecho; no hay conducta humana que no pudiera ser contenido de una norma jurídica” (Ibid.:52). Estamos de vuelta al escepticismo positivista. Si bien, Kelsen no niega el valor absoluto de la moral, e incluso plantea la necesidad de un sistema jurídico normativo,⁷² insiste en que la teoría pura del Derecho es científica, objetiva y exenta de valor. Siguiendo con esta idea de “indiferencia” de la norma fundamental en tanto norma de procedimiento, Kelsen señala que en ningún otro lado se aprecia la centralidad de dicha norma como cuando un Estado cambia su régimen por cauces distintos al legal; es el caso de las revoluciones:

La significación de la norma fundamental se revela con la máxima claridad en el caso de un orden jurídico que no es modificado por los cauces legales, sino que es sustituido por un orden nuevo, fruto de una revolución; del mismo modo, la esencia del Derecho y de la comunidad por él constituida aparece en el momento en que se discute su existencia. (TPD: 55)

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

Conocemos las importantes críticas que de Hegel a Marx, y pasando por incontables autores, se han hecho de la visión que considera al Estado (y su constitución) el único camino posible hacia la paz y la vida civilizada.⁷³ Nos interesa, sin embargo, para los fines del presente estudio, la perspectiva levinasiana y su anclaje en la visión de la socialidad humana como elevación y respuesta. Levinas ha sostenido consistente y denodadamente que el punto de partida hobbesiano del ser humano, del Estado y del poder es “derivado” y no “original”. Esto querría decir que el Estado concebido como

⁷² Véase Ibid., pg. 35: “Si el derecho existe, dice Kelsen, tiene que haber una teoría jurídica normativa”. Ibid.

⁷³ Me refiero aquí a la posición que sostiene Kant en la *Paz perpetua*. Pero acaso una de las críticas más significativas para nuestros fines por su perspectiva al mismo tiempo “teológica” y política, sea la que hace Walter Benjamin en su “Crítica de la violencia” y el trabajo de Derrida *Fuerza de ley* que ya hemos citado, donde este autor comenta detenidamente el famoso ensayo de Benjamin. Siguiendo en esta línea podríamos mencionar, al mismo tiempo, el trabajo-homenaje de Arthur Jacobson a *Fuerza de ley*, “Authority: An Hommage to Jacques Derrida and Mary Quaintance”, *Cardozo Law Review* Vol. 27:2 Pgs. 791-800. Tal vez el esfuerzo filosófico todo consista justamente en esa discusión-conversación a través del espacio y el tiempo. Entre los modernos. Locke, Thoreau y Start Mill ya reivindicaban el derecho a cuestionar y a desobedecer al Estado. La violencia del Estado aparecía en estos autores como equivalente o incluso como más nociva que la que ejercían los ciudadanos unos contra otros. O bien como el ejercicio de una violencia institucional al servicio de los intereses de un grupo particular.

instrumento de contención y arbitraje de la violencia asesina entre grupos o individuos que desean ante todo perseverar, constituye un orden “secundario” respecto a la instauración del lenguaje; el lenguaje estructuraría, desde el principio, esa condición de ser-para-el-otro que soporta el orden (lingüístico, simbólico) de lo humano. La significación brota como responsabilidad, como respuesta. Entonces, más que emprender un lento camino civilizatorio a través de las regulaciones que buscan contener su insolencia, el animal humano, plantea Levinas, “se eleva” a un estadio de humanidad—de bondad y de “diálogo” con el Otro—a través de la revelación del rostro, de la respuesta casi impensada al gesto desprevenido e involuntario de la indigencia radical de la criatura humana. En este sentido, la bondad y la socialidad serían primarios frente a la guerra: la guerra sería, más bien, un desconocimiento, una sordera frente al llamado, y un retorno al cerco del egoísmo. O bien, la dificultad siempre presente de alcanzar la *justicia* en el espacio de una socialidad compleja donde “yo” aparezco también entre los “otros”. La justicia del tercero es el lugar del conflicto, señala nuestro autor, pues en ella confluyen diferentes peticiones y llamados. Aún así, la guerra no es primaria, dice Levinas, porque supone ya un intercambio y un lenguaje:

Guerra y comercio presuponen el rostro y la trascendencia del ser que aparece en el rostro. La guerra no deriva del hecho empírico de la multiplicidad de seres que se limitan bajo el pretexto de que la presencia de uno limita inevitablemente al otro, y la violencia coincidiría con esta limitación. La limitación no es, por sí misma, violencia... La guerra supone la trascendencia del antagonista. Se le hace al hombre. Se rodea de honores y los rinde, apunta a una presencia que viene siempre de otra parte, a un ser que aparece en el rostro. No es la caza ni la lucha con un elemento...La violencia sólo se refiere a un ser a la vez apresable y que escapa a toda aprehensión. Sin esta contradicción viviente en el ser que sufre la violencia, el despliegue de la fuerza violenta se reduciría al trabajo. (TI: 235-236)

La guerra, pues, no es el origen de toda legitimación del Estado, ni de un sistema jurídico que busque, ante todo, conservar cierto orden político, limitar una violencia permanentemente dispuesta a brotar de nuevo y procurar una paz entendida como neutralización del conflicto y de la hostilidad. La estructura de la trascendencia en Levinas apunta a una paz que no consiste en sosegar una animadversión precedente, sino en el Deseo del Otro: respuesta incondicional, vocación de amistad y encuentro anteriores a todo conflicto—o, digamos, condición de posibilidad misma del conflicto. No habría

guerra, parece suponer Levinas, si antes no hubiera habido reconocimiento (conocimiento del rostro), si no hubiera habido amistad, revelación, lenguaje, escucha y mirada.⁷⁴

2.3.2 La ley de Moisés como jurisprudencia dinámica

Pero lo que verdaderamente está en juego en la reflexión sobre la justicia del tercero, es el lugar de la ley en relación con la justicia. La revelación viene del rostro pero encarna en la ley; sólo la ley puede detentar la altura en la que resultan visibles el próximo y el lejano. Ahora bien, ¿de qué ley estamos hablando? ¿De la ley que es sólo metáfora de cierto punto de mira identificado con la justicia, o de la ley que se discute entre los sabios o los expertos, y se ejerce siempre conforme a los estatutos que ella misma se impone? En el caso de la ley mosaica (como de los otros sistemas dinámicos)⁷⁵, la oposición ley/justicia parecería no ser absoluta. Si en el pensamiento judío la revelación es simultáneamente el Rostro y la Ley, debe haber maneras de conciliar sus exigencias. La justicia del tercero no se aparta de la responsabilidad original, es cierto, pero exige un rasero, un orden de comparación, un código. En la medida en que la justicia del tercero es desde el principio mediación y cálculo, que es Ley además de sabiduría, nos vemos obligados a adentrarnos—a asomarnos al menos—a las complejidades de dichos sistemas legales para entender las maneras que tienen de abordar las dificultades inherentes al tránsito que va de la aspiración de la ley a la aplicación de la misma. Para esta última parte de la reflexión sobre la justicia del tercero como ejercicio problemático de la justicia; sobre el paso de la ley a sus aplicaciones concretas, me he permitido revisar el novedoso y detallado estudio que hace Arthur Jacobson⁷⁶ de la ley

⁷⁴ Levinas. TI pg. 235. “El límite separa y une en un todo. La realidad fragmentada en conceptos que se limitan recíprocamente forma una totalidad por esa fragmentación misma... La violencia de la naturaleza remite así a una existencia precisamente no limitada por otra y que se mantiene fuera de la totalidad. Pero la exclusión de la violencia por seres susceptibles de integrarse en una totalidad, no equivale a la paz. La totalidad absorbe la multiplicidad de seres, necesarios para la paz. Sólo los seres capaces de guerra pueden elevarse a la paz. La guerra, como la paz, supone seres estructurados de otro modo que como partes de una totalidad”.

⁷⁵ Y como parecen concebirlo también Stammler y Radbruch según lo que señalábamos en el inciso anterior.

⁷⁶ El profesor Jacobson detenta la cátedra Max Freund en Cardozo School of Law en la ciudad de Nueva York. Abogado y especialista en sistemas legales, en Derecho anglosajón y en la filosofía política de Hegel, el profesor Jacobson ha concentrado su trabajo académico en la idea de jurisprudencias dinámicas. El presente ensayo, constituye una meditación sobre el significado que tiene escribir la ley, y fue inspirado por cierta lectura de la obra de J.Derrida. Arthur Jacobson. “The Idolatry of Rules: Writing Law According to Moses, With Reference To Other Jurisprudences”. *Cardozo Law Review*. July-August 1990. Vol. 11 N°. 5-6. Pgs. 1079- 1132..

mosaica desde la perspectiva de una jurisprudencia dinámica, pues creemos vislumbrar allí claves para iluminar este delicado tema, así como para comprender la ley de maneras más fecundas. Quisiéramos preguntar también si esta justicia del tercero que a veces parece identificarse con la sabiduría de una justicia natural y otras con la entrada a escena de la rigidez legal positivista, puede entenderse mejor a la luz de la ley dinámica. Ésta supondría, en cambio, un derecho flexible capaz de encontrar un punto de encuentro entre las dimensiones de la normatividad y del “rostro” que la constituyen.

La idea de ley como orden o mecanismo dinámico está ya en Kelsen, como mostrábamos arriba, pero Jacobson lo profundiza y le da un giro distinto. En su análisis de la ley mosaica como sistema jurídico dinámico, Jacobson sugiere que la noción de ley que plantean dichos sistemas debe ser entendida ya no como ese conjunto de prohibiciones y sanciones que generalmente asociamos a la idea de ley, sino como guías de acción y orientación vitales que se establecen a partir de un deseo colectivo de plenitud, de dignidad o de perfección. El concepto de ley excede aquí ampliamente la noción del derecho positivo, y nos permite situar de manera más precisa la diferencia entre una ley íntimamente asociada a la (o a cierta idea) ética, y la que se ejerce de manera autoritaria por el Estado. Nos permite entender también cómo el ejercicio de la ley puede ser, en el contexto de dichos sistemas legales dinámicos (y, en el entendido—acaso ideal—de que quienes lo ejercen son personas de impecable probidad moral) un ejercicio de justicia que ocurre en el marco de la ley escrita y no contra ella; un ejercicio de justicia que no se propone como principal objetivo mantener un estado de cosas a la manera kantiana, sino constituir un instrumento para ayudar a los seres humanos en su esfuerzo por procurar una existencia concebida como más justa o más digna de ser vivida. Este esfuerzo, esfuerzo de elevación (para usar el término levianasiano) no debe entenderse desde la idea de logros o estadios que la humanidad se va apropiando—como si la historia fuera un camino de progreso hacia su propia completud—sino al esfuerzo continuo y cotidiano en el que los individuos toman decisiones en función de las nociones de humanidad que se plantean como más deseables o significativas.

2.3.2.1 *Yahvé* y Elohim*

En sus fascinantes trabajos, Arthur Jacobson, quiere mostrar cómo la ley de Moisés debe entenderse dentro de una familia de sistemas legales dinámicos, sistemas que escapan a la oposición tradicional entre derecho natural y positivo, entre derecho y justicia. En este tipo de sistemas, sugiere Jacobson, la impartición de justicia no es lo único ni lo central, más propio esto de los sistemas positivos. Más allá de lo que pueda conseguir en su tarea de mediación cuando hay conflicto entre partes, las leyes dinámicas establecen formas de actuar en los distintos ámbitos de la vida que responden a una idea compartida de “vida buena” o, más precisamente, de lo que se plantean como imagen de perfección o dignidad plena de lo humano. En su trabajo “The Idolatry of Rules: Writing Law According to Moses, With Reference to Other Jurisprudences”, Jacobson explora con todo detalle los pasajes de la Torah—y particularmente de Éxodo (al que llama “Nombres” según traducción directa del hebreo), donde se escribe, se borra o re-escribe la Ley. ¿Quién escribe la Ley, se pregunta Jacobson, y qué significa esa escritura? ¿Quién escribe? ¿*Elohim*, “los gobernantes”, “jueces” o “dioses”—puesto que la terminación “*im*” remite a un plural—o escribe *Yahvé*? ¿O escribe Moisés que es quien lleva el registro de lo que se dijo y de lo que ordenó *Yahvé*? ¿Y qué significa todo eso? Jacobson analiza la Escritura desde la perspectiva del narrador para descubrir quién habla y cuándo habla. ¿Quién narra? Narra Moisés, por supuesto⁷⁷. ¿Dice textualmente lo que dijo *Yahvé*, o tiene su propia perspectiva? Dice Jacobson:

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

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

⁷⁷ Jacobson no está suponiendo la escritura exclusiva del Moisés histórico, sino, igualmente, la del conjunto de compiladores de distintas tradiciones posiblemente, pero que pueden quedar resumidos o integrados en el personaje “Moisés”. En cualquier caso, dice, lo que le interesa no es esta distinción crítica (si fue Moisés o los diferentes compiladores los que realizaron la escritura) sino los propósitos que seguía, que siguió dicha narrativa.

Es un dios oculto que avala o desmiente, según el caso, el limitado punto de vista del narrador. Rige el mundo indirectamente, a espaldas del narrador.⁷⁸

Pero Moisés no hace ninguna de esas dos cosas en “su” novela. No toma la perspectiva del creador omnisciente y todopoderoso; no juega a ser Dios. Moisés sabe solamente lo que ve o lo que Dios le dice, nada más. Escribe y da cuenta de que escribe. Pero tampoco toma la perspectiva de una conciencia cualquiera, limitada: Moisés, dice Jacobson, “no es Dios, pero ha hablado con Dios”. Es “amigo” de Dios. Moisés no desconoce el punto de vista del autor-creador. Lo llama “Elohim”. Llama a Dios “Elohim” cuando quiere referirse a Dios como autor, “como el omnisciente, omnipotente creador de la narrativa de este mundo”, dice Jacobson, y lo llama “Yahvé” “cuando quiere referirse a Él como un personaje en interacción con otros personajes en un mundo creado y por lo tanto gobernado por Elohim”. (IR: 1081)

La pregunta, en el fondo, se plantea en el texto de otra manera: ¿mandan las reglas o mandan los gobernantes? Cuando las reglas mandan, no hay posibilidad de diálogo, no hay manera de negociar nada con relación a esas leyes. Las reglas mandan de manera inapelable y los personajes no dialogan en torno a ellas para alcanzar, de la mejor manera posible, el objetivo que las leyes se proponen. Las leyes de Elohim son leyes que se refieren a las leyes naturales o incluso de la “naturaleza humana”: leyes que son consecuencias ineludibles, leyes de los jueces, de Elohim. Las leyes de Elohim han sido dadas de una vez para siempre; son leyes de la creación tal como es y, en este sentido, “inmediatas”. No se puede llegar a acuerdos con Elohim, no hay un trabajo conjunto, un trabajo que implique colaboración en una tarea común. Yahvé y Elohim son dos “nombres” del mismo Dios, dos perspectivas o aspectos del Dios único. Elohim “los gobernantes”, representa al Dios creador que rige absolutamente; representa—en la narrativa de Moisés, sugiere Jacobson—la creación como obra terminada. Pero no solamente Elohim rige. También Yahvé rige. Moisés habla con Yahvé, negocia, discute,

⁷⁸ Ibid., pg. 1080-1081: “The point of view of the narrator in Moses” text is virtually unavailable to modern writers. Modern writers speak in one of two voices. Either the author narrates, or a character narrates. The first voice presents a narrator who knows everything about the world in the novel, because the voice of the narrator has created it. The narrator is god. “He” rules the novel directly, if not frankly. The second voice, by contrast, speaks only as a particular consciousness in the world created by the author. The narrator knows only certain things, because he has not created the world. The author remains all-knowing and powerful. He is a hidden god, alternately embracing and rejecting the limited point of view of the narrator. He rules the novel indirectly, behind the back of the narrator”.

convence a Yahvé: colabora con Yahvé y esta colaboración permite “completar la creación”, completarla al permitir que lo que estaba dicho “en el principio” (Génesis)—que el ser humano había de “señorear” sobre los animales, amar a Dios y obedecer sus principios—pudiera alcanzarse como tarea y como destino. Si la creación de Elohim es “lo que es tal como es”, la de Yahvé es colaboración con el ser humano de cara al porvenir; es el presente cuya imagen de perfección está anclada en el pasado pero cuyo cumplimiento cabal se comprende desde el horizonte de un porvenir redimido” (pacífico y justo)⁷⁹.

El drama de Moisés y Yahvé, el conflicto entre Moisés como narrador y Moisés como personaje puede entenderse como una lucha en torno a los nombres de Dios, “Elohim” y “Yahvé”. Elohim rige sobre grupos y clases. Los individuos no pueden ser amigos de Elohim. Ser un personaje (un individuo) es desafiar la ley que rige grupos y clases. Yahvé es el nombre de Dios que es amigo de los personajes, que tolera desafíos a Elohim. Yahvé desafía su propia ley, la ley de Elohim. El drama del texto es la pregunta: ¿Rige Elohim, o Yahvé colabora con los personajes?⁸⁰

Si solamente rigiera Elohim, la creación estaría completa y sería imposible transformarla: todo lo que es, sería, sin perspectiva ni posibilidad de “esperar”, de aspirar a un universo social “más justo y menos cruel”; no habría la posibilidad ni la esperanza de que la colaboración con Yahvé—colaboración en torno a propósitos (proposiciones) y a leyes (reglas); colaboración que se da entre seres humanos en torno a dichos propósitos—llevara a un porvenir que se cumpliera como el destino de cuidado y generosidad planteado “en el principio”.⁸¹

⁷⁹ Es interesante que la escena de la zarza ardiente cuando Moisés se encuentra con Elohim por primera vez provee ya un sustento textual a la perspectiva de una colaboración abierta al porvenir. Cf. IR, pg. 1104-1105 (infra): “When Moses first met Elohim at the burning bush in Midian, he said: When I come to the children of Israel and I say to them: The Elohim of your ancestors has sent me to you; and they say to me: What is His name?, what shall I say to them? And Elohim said to Moses: I Will Be What I Will Be; and He said: Thus shall you say to the children of Israel: I Will Be has sent me to you. Elohim leaves out the past and the present from the report Moses is to give of His name. Elohim thus tells Moses to draw the people away from their present and past as slaves. They should regard Elohim as future only”.

⁸⁰ Op. Cit., pg. 1083: “The drama of Moses and Yahweh, the conflict between Moses as narrator and Moses as character, may be seen as a struggle over the names of God, “Elohim” and “Yahweh” Elohim rules over types and classes. Single characters cannot be the friend of Elohim. To be a character is to challenge the rule of types and classes. Yahweh is the name of God that befriends characters, who tolerates challenges to Elohim. Yahweh challenges his own rule, the rule of Elohim. The drama of the text is the question: Does Elohim rule or does Yahweh collaborate with characters?”

⁸¹ La traducción que hace Jacobson al inglés directamente del hebreo no deja de tener su interés: Génesis: En el Principio (*Bereshit*); Exodo: Nombres (*Sh'mot*); Levítico: Llamó (*Vayikra*); Números: En el desierto (*Bamidbar*); Deuteronomio: Proposiciones (*D'varim*). Dice Jacobson: “I prefer to use English translations of the Hebrew names of the *Five Books*, rather than the (mostly) Greek translations, which are more

2.3.2.2 Reglas y proposiciones

Esta colaboración con Yahvé, sugiere Jacobson, puede leerse siguiendo la puntual relatoría que hace el texto bíblico de los momentos en que Elohim escribe (las tablas de la ley, por ejemplo)⁸², los momentos en que Moisés se encuentra con Yahvé, y Yahvé le ordena escribir o escribe Él mismo, y los momentos en que Moisés registra haber escrito sin mandato explícito ni “ayuda” de Yahvé. La relación incluye también actos de “borramiento” por parte de Elohim-Yahvé (como cuando se habla del borramiento (la destrucción) del mundo de Noé (Gén. 6: 7)) o cuando Moisés le pide a Yahvé que “lo borre” a él, si no puede perdonar a su pueblo después de adoración del becerro de oro⁸³. Moisés también ha destruido (borrado) las primeras tablas y recibido los diez mandamientos (proposiciones) escritos por Yahvé.⁸⁴

familiar. The tradition names each book by the first significant word in the text of the book”.

Y más adelante: “English calls the last book *Deuteronomy*, but *d’varim* means words, propositions, discourses, matters or things. *Propositions* contains the last propositions or discourses of the dying lawgiver. The best Greek translation is *Logoi*, not *Deuteronomos* (“second law”). Moses also uses the word “*d’varim*” to describe the “ten commandments”—*mitsvot*—a word he reserves for other matters. In order to reveal the Hebrew text as well as possible in English, I translate “*d’varim*” as “propositions” wherever it occurs, regardless of better English choices in context.” *Ibid.*, pg. 1079.

⁸² Éxodo (Nombres) 31:18. La traducción española pierde la diferencia entre Yahvé y Elohim al unirlos en un solo vocablo “Dios”. La versión de Casiodoro de Reina dice así: “Y dio a Moisés, cuando acabó de hablar con él en el monte Sinaí, dos tablas del testimonio, tablas de piedra escritas con el dedo de Dios”. En la versión hebrea que registra Jacobson las tablas habrían sido entregadas por Yahvé, “escritas por el dedo de Elohim”. Cf. *Ibid.* Pg. 1090.

⁸³ Éxodo 32: 32. Jacobson sugiere que esa petición de borramiento implica ya la posibilidad de la re-escritura e incluso de la destrucción completa de lo que Elohim creó. Dice: “Moses’ request for erasure suggests the possibility that the writing Elohim has already written can be erased, rewritten by Yahweh. Moses shows that Elohim’s writing can even be destroyed altogether”. *Ibid.* (pg. 1094)

⁸⁴ Éxodo 24: 1. Por supuesto hay una tradición más “ortodoxa”, una tradición que viene desde Maimónides, que supone como acto de fe que todo lo que está escrito en los *Cinco Libros* fue dictado directamente por Dios (simultáneamente Yahvé o Elohim) y que Moisés actuó solamente como registro de aquello que directamente venía de la boca de Dios:

“Maimonides takes a contrary position in his *Mishnah with Commentary*, Sanhedrin Tenth Chapter, at 143-144 (Mossad Ha-Rav Kuk 1984-85)

“And the eighth principle (of Maimonides thirteen basic principles of Judaism) is the Torah from the skies. And that we believe that this entire Torah found in our hands today is the Torah that was given to Moses. And that it stems in its entirety from the Mouth of Might. That is to say that they reached him entirely from Yahweh, a reaching which we call speech (*dibbur*) by a borrowing (metaphor)... And that he (Moses) is in the status of scribe before whom we read, and he writes down everything—her (the Torah’s) dates, stories and commands—and is thus called a decree-maker”... (*m’h. okek* also means engraver or legislator)... Citado en Jacobson, op. cit. pg. 1113.

Jacobson trata de mostrar que Moisés interpreta la ley que Yahvé le ha dado añadiendo prohibiciones que no fueron explícitamente indicadas por Él (como en el caso del becerro destinado a la purificación (Números 1-10), al que Moisés añade la prohibición de cohabitar con una mujer), y que por lo tanto no era un simple transmisor; si interpreta—añade, quita o cambia—en una instancia textual, podemos suponer que lo hizo también en otras. En cualquier caso, no tenemos manera de probar que no fue así. Dice

Esta historia de escrituras, borramientos, lecturas y reescrituras, constituye la corriente subterránea del drama bíblico en torno a la ley. Los “mandamientos” son más bien “proposiciones”, dice Jacobson: no rigen con base en sanciones ligadas a ellas, sino porque la gente las acepta como parte de su vida: por convencimiento, razón o simple deferencia: “El texto le da a este asunto una formulación legal, dice Jacobson: ¿quién rige, las reglas o los individuos? Las reglas legales rigen ordenando o prohibiendo distintas clases de acciones y castigando la desobediencia con sanciones. Los individuos rigen cuando se ordenan a sí mismos de acuerdo a las diez proposiciones (*diez d’varim, dekalogoi*). Las proposiciones rigen por adhesión, por las aspiraciones de los personajes, no porque ordenen o prohíban determinados actos infligiendo sanciones” (IR: 1083).

Las reglas obligan porque aplican sanciones; las proposiciones constituyen lineamientos de conducta que cobran validez en la medida en que la gente los acepta como válidos y ordena su vida conforme a ellos. En el texto bíblico lo primario son las proposiciones; sólo cuando ocurre la desobediencia o rebeldía a esas mismas proposiciones por las que la gente ha aceptado regirse (la adoración al becerro de oro), se vuelve necesario el código de reglas asociadas a sanciones (reglas escritas por Moisés sin orden explícita de Yahvé). Las reglas son sin duda necesarias, pero no son “proposiciones grabadas en piedra”, no son ídolos. Moisés mismo ha destruido las primeras tablas, las tablas de las proposiciones escritas “por el dedo de Elohim”, sugiere Jacobson, ante el peligro de que el pueblo las tratara como a un nuevo becerro de oro, imágenes esculpidas o grabadas, y no como elementos para la ponderación y la discusión. Las proposiciones escritas por Elohim, las primeras tablas—y aun las segundas, las que Yahvé escribe (o Moisés en presencia de Yahvé, está indefinido) y entrega a Moisés en la segunda ascensión al monte Sinaí—se convertirán en ídolos si la gente las obedece tan sólo por el terror que les inspiró la presencia de Yahvé (es decir, por miedo a las sanciones). No es el terror el que debe inspirar las proposiciones sino la adhesión que ganen en tanto orientaciones útiles que han de ser discutidas, apropiadas e interpretadas por la comunidad en función de entender o de plantearse cuál es la conducta más adecuada, más justa o más correcta; qué será lo recto y bueno en los ojos de Dios, o simplemente, qué

Jacobson: “Moses’ own text gives evidence that Moses was prepared to interpret the words Yahweh gave to him, that he was not content, at least as far as reporting Yahweh’s messages to the people, to be a “stenographer”. Since Moses gives evidence in his own text that he interpreted Yahweh’s commands, he puts us on warning that he may have engaged in other interpretations”. Ibid. pg. 1117.

conducta cumple de manera más cabal la plena dignidad de lo humano. Esto es a lo que Jacobson se refiere, sin duda, cuando dice que los seres humanos, como Moisés, hacemos la ley “en diálogo con Yahvé”. Después de que Moisés baja del Monte Sinaí y se encuentra con la adoración del becerro de oro, vuelve a encontrar a Yahvé y dialoga con Él: le ruega “que perdones ahora su pecado o si no ráeme (bórrame) ahora de tu libro que has escrito”(Ex. 32: 32). Moisés “colabora” con Yahvé, es decir habla con Él, participa en una conversación; Yahvé acepta re-escribir las proposiciones, y después Moisés escribe las reglas (asociadas a sanciones) “por su propia cuenta” (sin autoridad textual explícita). La posibilidad de diálogo con Yahvé “cara a cara”—el único entre todos los profetas autorizado a hablar cara a cara con Dios según el propio texto bíblico) permite, justamente, que las leyes no se conviertan en ídolos a los que hay que adorar, sino en “nuevas proposiciones”, nuevas orientaciones en torno a una aspiración común, la aspiración de “perfeccionamiento” moral en la que está inscrito ese diálogo. Pues una vez que Moisés muera, la gente no tendrá a quién recurrir para aclarar algún punto oscuro de la ley o decidir entre dos interpretaciones; mientras Moisés vive, puede preguntarle directamente a Yahvé, pero en su ausencia, la gente tendrá que colaborar entre sí, pues no habrá la autoridad última de Moisés ni posibilidad de preguntarle a Yahvé ⁸⁵.

Este diálogo con Yahvé se traducirá en diálogo entre los seres humanos en atención a la orden (o imagen) de “elevación” en la que fueron creados. Las reglas no pueden funcionar “a la manera de Elohim”, como si fueran leyes de la naturaleza, fatales o inconscientes; Yahvé permite que se vuelvan proposiciones conscientes que rigen por adhesión, donde las sanciones ligadas a tales reglas son su complemento pero no su motor principal.

Hasta el Sinaí, la colaboración con Yahvé después del diluvio fue limitada. Elohim aún regía la creación “inconscientemente”. Yahvé trae las proposiciones de Elohim a la conciencia: se las propone a Moisés en forma de reglas. Las proposiciones no pueden funcionar estrictamente a la manera de Elohim, como

⁸⁵ Ibid., pg. 1124: “Others can be prophets, but they will not be able to speak face to face with Yahweh, as Moses can. Moses’ super-prophetic abilities have an important consequence. If people have questions about the rules, Moses can ask Yahweh to answer the questions. Others cannot. After Moses dies, the people must answer their legal questions on their own, without Moses’ super-prophetic mediation.

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

reglas de la naturaleza, de la naturaleza humana. Sólo pueden funcionar si las posee la conciencia, sólo si la gente las usa en conversación con Yahvé.⁸⁶

Si las reglas se siguen obedeciendo por el temor a las sanciones derivadas de ellas (“para que no muramos” (Ex. 20: 19))⁸⁷, no dejan de ser “imágenes grabadas en piedra”; sólo en la medida en que se convierten en conversación (entre la gente) en torno a esas mismas reglas y en aras de un ideal común de “elevación” (conversación con Yahvé), dejan de ser ídolos para cumplirse como instrumento vivo, como ayuda y dirección.

Las leyes o reglas asociadas a sanciones que Moisés formula o crea son importantes; no se trata de proponer un código legal que sirviera tan sólo como orientación de nuestros actos sin ejercer sanciones. Eso sería, como sugiere Kelsen, más bien un código moral que legal—y aun éste plantea sanciones, si bien no sanciones legales. Se trata de decir que esas leyes o reglas son tales que han de ser confrontadas unas con otras, interpretadas en función de “las proposiciones”; y que han de ser ponderadas, razonadas y revaloradas, no reverenciadas como si fueran ídolos. Es dicha ponderación y razonamiento las que las hace “vigentes”, las que les da un sentido “utilizable”; es eso lo que permite que una formulación de justicia como “Ojo por ojo” se convierta en una multa, tal como lo estipularon desde muy antiguo los rabinos en la ley oral (Talmud). La discusión, la ponderación y el razonamiento de las leyes “puestas en juego” es lo que hace del código legal un instrumento útil, un sistema “vivo” de directrices para la acción.

La ley de Moisés promulga reglas para ayudar a los seres humanos a alcanzar las proposiciones de Elohim. También pone las reglas en juego, las abre a la posibilidad del cambio a través de la conciencia, por medio de la continua colaboración de la gente con Yahvé. La ley requiere de ambos movimientos: promulgar leyes y ponerlas en juego. Negar uno de estos movimientos es no entender la ley de Moisés. Es no entender de ley en general.⁸⁸

⁸⁶ Ibid., pg. 1099: “Until Sinai, collaboration with Yahweh remained limited after the flood. Elohim still ruled creation “unconsciously”. Yahweh brings Elohim’s propositions to consciousness: He propounds them to Moses as rules. The propositions cannot work strictly in Elohim’s manner, as rules of nature, of human nature. They can work only if consciousness possess them, only if people use them in conversation with Yahweh”.

⁸⁷ Dice el texto bíblico (versión de Casiodoro de Reina): “Y dijeron a Moisés: Habla tú con nosotros, y nosotros oiremos; pero no hable Dios con nosotros, para que no muramos”.

⁸⁸ Ibid., pg. 1101: “Moses’ law poses rules as instruments to assist humans to realize Elohim’s propositions. It also puts rules in play, opens them to change through consciousness, through ceaseless collaboration of the people with Yahweh. Law requires both movements: posing rules and putting them in

Las leyes deben ser—y de hecho son—discutidas e interpretadas en todos los sistemas, incluso en los códigos positivos, tal como lo mostró convincentemente Kelsen, aun cuando el sistema prefiera considerar que las aplicaciones constituyen ejercicios más o menos automáticos y no conflictivos. En cualquier caso, el objeto de la interpretación de la ley, el significado de la ley misma, parece constituir la verdadera o más radical diferencia planteada entre los órdenes jurídicos dinámicos y el positivismo legal: a diferencia de lo que plantearía el positivismo, para quienes “poner las reglas en juego” sería tanto como permitir la alteración del orden o invitar a la anulación de la ley, en la perspectiva de Jacobson, en la perspectiva de la ley mosaica, las leyes tienen que ser puestas en juego para que cumplan su función más auténtica, para que permitan alcanzar los valores de “humanización” a los que aspiran. Aquí ya no se trataría de mantener un orden político determinado—cualquiera que éste fuera—bajo el supuesto de que un orden cualquiera es mejor que ningún orden, punto de partida de un lento proceso civilizatorio, sino de construir una imagen de “ser humano” que constituya al mismo tiempo una aspiración y un compromiso.

2.3.2.3 *Las tres escrituras*

Todas las tradiciones legales se ven confrontadas con la necesidad de decidir en torno a estos dos movimientos ineludibles: promulgar leyes y ponerlas en juego, es decir, admitir que sean interpretadas.⁸⁹ Este “juego”, nos dice Jacobson, constituye un “problema” para todo sistema jurídico, por lo que los órdenes naturalistas tanto como los positivistas tratan de rehuirlo, privilegiando (o negando) uno de estos dos tiempos: el naturalismo actúa como si no hubiera tal conflicto; supone que es innecesario “poner las reglas en juego” en la medida en que la lectura, comprensión y aplicación de dichas reglas es inmediata y sin conflicto, “natural”; el positivismo, por su lado, trata de eludir el

play. To deny one or the other is not to know Moses' law. It is not to know law altogether”.

⁸⁹ Ibid., pg. 1101: “No legal tradition, however, has successfully eliminated either movement, posing rules and putting them in play. Though pragmatic considerations seem to favor retaining both, the heart of the matter is not pragmatic. Every legal tradition supports a struggle over rules because the struggle over rules defines the moral situation of the legal person. To be a person is to engage in struggle over rules. Persons are not creatures herded by rules into neat, eternal categories. Persons do not obey rules out of fear of sanctions. They engage rules—put them in play in action.”

conflicto postulando que interpretar las reglas no es “ponerlas en juego” (confrontar una regla con otra regla válida distinta o contraria, con los distintos sentidos en que se puede entender esa regla, o con la ponderación de su “justicia” frente a una imagen ideal); pretende que poner las reglas en juego supondría añadir algo y no aplicarlas conforme a la norma de interpretación prevista en el mismo sistema.

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

Esta distinción entre el concepto de dinamismo kelseniano y el de los sistemas legales a los que se refiere Jacobson, resulta de un nuevo elemento, un elemento del todo ausente en la teoría pura del derecho: Jacobson plantea que un sistema dinámico, para serlo, no puede implicar menos de “tres escrituras”. Es decir, cada lectura o interpretación de la ley, constituye una escritura y cada escritura implica un borramiento, un desconocimiento parcial o re-interpretación de la escritura anterior. En el caso de la ley de Moisés, como hemos mostrado siguiendo este interesante ejercicio, las escrituras, borramientos y re-escrituras coinciden con las huellas textuales en las que Moisés registra dicho movimiento: Elohim escribe la creación (es el nombre del Dios creador), y también las primeras tablas de la ley (o de las proposiciones) que aparecen como leyes grabadas

en piedra; como tales piedras “cinceladas” corren peligro de convertirse en ídolos pues no pueden ser “puestas en juego”. Son las tablas que Moisés destruye. Elohim borró (destruyó) el mundo de Noé, sabemos; Moisés “borra” la escritura de Elohim, para establecer un diálogo (una colaboración) con Yahvé. Las proposiciones de Elohim constituyen la primera escritura, leyes apodícticas no sujetas a transformación, leyes cuyas sanciones parecen ser ineludibles, “como de la naturaleza”. Estas leyes instituyen el ideal moral, la guía que sirve para orientar la acción, pero no están abiertas a la ponderación y la interpretación. La destrucción de esa escritura abre la posibilidad de un diálogo con Yahvé; Yahvé escribe y entrega esas segundas tablas de proposiciones como parte de su conversación con Moisés. Después de esto Moisés escribe las normas que estarán sostenidas por sanciones, sin registro textual explícito de haber sido ordenadas por Yahvé. Yahvé, pues, re-escribe las proposiciones de Elohim, y éstas se entregan como parte del diálogo que sostienen Moisés y Yahvé; Moisés escribe las normas que implican sanciones, no para que sean reverenciadas en tanto leyes absolutas, sino consideradas como ayudas para una vida moral tal como fue ordenada en las proposiciones de Elohim y re-escritas por Yahvé. Hay, pues, proposiciones, hay reglas (con sanciones) y hay un diálogo en torno a las reglas. Las normas no son ídolos, deben ser puestas en juego—discutidas, ponderadas, razonadas—para que sirvan a la tarea de mantener viva la conversación con Yahvé, es decir, para alcanzar el ideal de “elevación”, el ideal moral establecido por Elohim.

Cada una de las escrituras en *Nombres* borra las otras dos. Cada una está escrita como borradura. La escritura de Elohim rige toda la creación. No deja espacio para la escritura como colaboración: la escritura de Yahvé y la de Moisés... La escritura de Yahvé reemplaza el cincelado de Elohim. Yahvé borró “todas las cosas existentes” en tiempo de Noé, borrará a Moisés mismo y borrará las leyes de Moisés en colaboración con generaciones futuras. La escritura de Moisés, no la de Elohim ni la de Yahvé, constituye el único registro del drama en el Monte Sinaí.⁹⁰

⁹⁰ Cf. *Ibid.*, pg. 1101-1102: “Each of the writings in Names erases the other two. Each is written as an erasure. Elohim’s writing rules all creation. It leaves no room for writing as collaboration... it deprives Moses’ writing of authority. Yahweh’s writing replaces Elohim’s engraving. Yahweh erases the “existing things” in Noah’s time, will erase Moses’ himself, and will erase Moses’ rules in collaboration with future generations. Moses’ writing, not Elohim’s or Yahweh’s is the only record of the drama at Mt. Sinai”.

La normatividad legal en un sistema dinámico—como en la ley de Moisés, pero no sólo en ella—requiere entonces, propone Jacobson, no menos de tres escrituras: la primera es la escritura de Elohim: el mundo, y con él las leyes que rigen el mundo y a sus seres, en tanto creación completa, terminada. La segunda es la escritura de Moisés que plantea normas con sanciones para mantener, ellas sí, un orden social armonioso y ayudar a la gente a alcanzar el estadio moral ordenado por las proposiciones de Elohim, obediéndolas sin discutir. La tercera es la escritura de Yahvé, escritura como colaboración, donde los actos humanos completan la creación. La creación no está completa; necesita la colaboración de los seres humanos: la creación es un trabajo continuo, un trabajo en construcción. Sólo en esa medida serán plenamente leyes (palabras) y no ídolos, y sólo así habrá una tarea continua de creación compartida, una tarea realizada entre seres humanos de acuerdo al mandato de elevación social, intelectual y moral ordenado por Elohim “En el Principio”.

La ley de Moisés no es el único orden jurídico que requiere tres escrituras: el derecho consuetudinario y los sistemas jurídicos de derechos también requieren tres escrituras, como veremos en un momento. Son, pues, sistemas legales dinámicos. Otros sistemas jurídicos, los sistemas estáticos (el derecho natural y el derecho positivo), requieren menos de tres escrituras. La ley natural, por ejemplo, “se escribe” una sola vez: son las leyes de Elohim, leyes de la creación tal como es, por así decirlo, capaces de ser universalmente reconocidas por la razón o por una revelación donde aparecen como “estándares civilizatorios mínimos”. La ley natural estaría “escrita” sólo una vez (por Dios) pues supone la inmediata comprensión de sus mandatos por parte de aquéllos que se encuentran sujetos a dicha ley. Si se admite que toda lectura es inevitablemente otra escritura (es decir que la gente “lee” la escritura tanto al actuar conforme a dicha ley como al aplicarla a casos particulares), se convertirá en un sistema de dos escrituras: tomará la forma de sistema jurídico positivo en la medida en que esas leyes aparezcan como inscritas en la naturaleza—sin posibilidad de transformación—y tan sólo “aplicadas” al caso particular.⁹¹ La ley positiva se escribe dos veces: una vez para establecer el procedimiento que rige la creación de las normas, y otra para estipular las

⁹¹ Cf. Ibid. pg. 1100: “To write law once is to get only Elohim’s propositions. These are unconscious, hence, incomplete. The people on their own cannot specify them or take responsibility for administering them as rules. Natural law is written without delay, only once, by Elohim. (Natural law is written twice if we count reading nature as a writing)...

normas mismas. Las leyes se consideran leyes válidas en la medida que siguen el procedimiento establecido en el sistema para la creación de dichas normas.⁹² Las normas rigen por la fuerza de las sanciones; negar las sanciones o admitir la posibilidad de cambiar las normas en cada caso sería, para la ley positiva, desestabilizador y anárquico. La gente no concibe las leyes de un orden legal positivo como punto de partida para orientar su vida, sino como “leyes escritas en piedra” pues su tarea es sobre todo ordenar el presente, no preparar un tiempo futuro más feliz. Dicho horizonte de futuro es el que le permite a los sistemas dinámicos decidir la ley en el presente.⁹³ “Escribir la ley dos veces es quedarse con la ley que escribió Moisés, dice Jacobson. Las leyes serán administradas como si fueran ídolos y obedecidas por temor a las sanciones”. (IR: 1100). “Pero ésa, dice Jacobson jugando con la paradoja, no es la ley de Moisés”. Para que no sean ídolos, la gente tiene que administrar las reglas de otro modo: no en función de las sanciones estipuladas vueltas intocables, sino abordándolas desde el horizonte de esa aspiración de dignidad o perfección compartida, es decir discutiéndolas y abriéndolas a la transformación. Los sistemas jurídicos dinámicos son sistemas abiertos al porvenir.

La ley de Moisés necesita tres escrituras: las proposiciones de Elohim que definen los modelos o ideales de la acción; las proposiciones adicionales de Moisés escritas para ayudar a los seres humanos a alcanzar la perfección de las proposiciones de Elohim, y la re-escritura de Yahvé de las proposiciones de Elohim que impulsan las proposiciones adicionales a niveles aún más altos de perfección.⁹⁴

⁹²Cf. Ibid. pg. 1126: “Positivism insists that law achieves order only by force, and only by confining the exercise of force to a central bureaucratic apparatus. The “author” of law in a positivist system makes law in two steps. First the author makes a procedure for marking law. The procedure marks—makes—law... Persons do not make law directly, only by working the procedures. Unmarked norms are “customs”. The first writing is the authoritative enactment of the procedure... The second writing is the marking or franking of certain norms as law according to the procedure. Positivism treats the application of norms to cases as uninteresting, unproblematic—a private matter”.

⁹³ Puede tomarse como ejemplo la ley que prohíbe los veredictos “de compromiso” (en los casos de negligencia compartida) en el derecho consuetudinario que rige en los Estados Unidos porque no son útiles para regular casos futuros. Por ejemplo: si ocurre un accidente por negligencia de dos personas—es decir que las dos personas fueron negligentes—un veredicto de exculpación mutua estaría transmitiendo el siguiente mensaje: “sólo debes ser cuidadoso con personas que también son cuidadosas. Pero si tienes la suerte de tener un accidente con alguien que no es cuidadoso, eso te libera de una parte de tu responsabilidad de ser cuidadoso. Como es imposible saber por adelantado con quién tendrás un accidente, te es posible ajustar tu comportamiento a cierto nivel de descuido o negligencia medio, en vez de suponer que interactuarás siempre con personas cuidadosas. La negligencia comparativa eliminaría el espíritu de cuidado recíproco que la ley común trata de inculcar. Cf. Jacobson. “Hegel’s Legal Plenum”. *Cardozo Law Review* Vol. 10:877 pg. 903-904

⁹⁴ Ibid. pg. 1100-1101: “Moses’ law needs three writings: Elohim’s propositions defining perfection in action; Moses’ further propositions assisting humans to achieve the perfection of Elohim’s propositions;

Las leyes no son fijas e inalterables en los sistemas dinámicos; son puntos de partida que afectan al conjunto de la vida en la medida en que son la expresión de una aspiración colectiva. En el orden del derecho consuetudinario, todas las acciones de la vida son acciones legales: las personas “ejercen” la ley constantemente, pues ésta permea la generalidad de las decisiones que toma respecto a su vida en sociedad. Tampoco aquí la ley está concebida como una serie de prohibiciones cuya transgresión amerita una sanción previamente codificada, sino como un conjunto de normas, proposiciones y estipulaciones que buscan promover la reciprocidad dentro de la comunidad. Las acciones “legales” entendidas como pertenecientes al orden de valores que atraviesa la vida toda, no están “presentes a la conciencia” en su totalidad, es decir, no están codificadas en todos sus detalles—cosa que sería imposible; son “materia legal” en la medida en que participan del principio o principios que impelen a actuar conforme al ideal comunitario.

Cada uno de los sistemas jurídicos dinámicos (el sistema jurídico de derechos basado en la búsqueda del reconocimiento mutuo, el derecho consuetudinario anglosajón (*Common Law*)—y probablemente los demás derechos tradicionales y consuetudinarios—así como la ley de Moisés (y acaso otros códigos religiosos) responde a un principio organizador que funciona como fuente de ley para ese sistema; el punto de partida, el conjunto de valores y la noción de “ser humano” en su conjunto tal como se articula en el sistema, constituye el motor que alimenta la voluntad de la gente de actuar conforme a ese principio. El derecho consuetudinario, por ejemplo, busca la reciprocidad; su principio dinámico apunta a alcanzar un estado de cosas donde la reciprocidad garantice la sensación de armonía y justicia entendida ésta como esa reciprocidad misma. A diferencia del sistema jurídico de deberes (donde el individuo tiene sobre todo deberes y sólo subsidiariamente derechos) o del sistema jurídico de derechos (donde el individuo tiene derechos y sólo subsidiariamente deberes), en el derecho consuetudinario tiene ambas: intercambia derechos y obligaciones. Pero los derechos están asociados a derechos y las obligaciones a obligaciones (a la inversa de los sistemas estáticos donde los derechos de una parte están asociados a deberes de la otra y vice-versa); es decir que

and Yahweh’s re-writing of Elohim’s propositions providing standards propelling the further propositions even further towards perfection”.

la persona cumple un deber no porque el otro tenga un derecho, sino porque busca actuar conforme a cierto ideal de perfección a través de un orden de deberes mutuos; y lucha por un derecho no porque otro tenga un deber hacia él, sino porque desea alcanzar el reconocimiento a través de un orden de derechos mutuos.⁹⁵ En el derecho consuetudinario, el punto de partida es el presente: la acción se considera o valora según cierto precedente, con la conciencia de que ese acto—y la decisión que se tome respecto a ella—sentarán, a su vez, precedente.⁹⁶ El precedente es la escritura del pasado; el caso en cuestión “escribe el presente”, y la posibilidad de cierta aplicación futura, sería aquello que permite re-pensar (o re-construir) el futuro.⁹⁷ Los sistemas jurídicos dinámicos tienen tres escrituras porque cada una corresponde a un momento de la acción: el pasado, el presente y el porvenir. “Las aplicaciones anteriores (del derecho) y las aplicaciones futuras se integran en la acción. La acción hace normas re-haciendo las aplicaciones pasadas y ofreciendo nuevas formas de aplicación que sirvan para ulteriores formas de re-hacer el futuro”⁹⁸

El orden jurídico de derechos—cuyo ejemplo principal estaría dado por la *Filosofía del derecho* de Hegel—plantea su punto de partida en el pasado, el estado de naturaleza, identificado aquí con el estado donde priva la ausencia de reconocimiento. Toda acción está descrita o pensada a partir de la posibilidad de superar dicho estado. El presente constituye el testimonio de la superación del pasado, mientras el futuro garantizará el perfeccionamiento de esa superación en estadios progresivos. “El presente constituye una huida de un pasado amenazante; el futuro garantiza que el presente habrá sido capaz de separarse de los terrores de la falta de reconocimiento del pasado” (IR:

⁹⁵ “Hegel’s Legal Plenum”, pg. 904: “Other examples would illuminate Common Law’s rationality of reciprocity in different ways. Each, I believe, would confirm that the rationality of reciprocity is a rationality of exchange (the jurisprudence of right) that includes duties as well as rights in the exchanges. Persons swap duties just as they swap rights. So besides pursuing recognition through swaps of rights, they pursue self-perfection through swaps of duties”.

⁹⁶ Cf. (IR).pg. 1127-1128. “Common law is the dynamic jurisprudence that asserts that law is just the application of law—the doctrine of precedent. Making or knowing a legal norm requires three applications. The first is the application of the norm in a prior case, a precedent. The second is the application of the norm in the case at hand. The third is the application of the norm in the case at hand to a future case”. (Pg. 1127-1128)

⁹⁷ Cf. supra. Nota 31

⁹⁸ IR. 1129. “Acting according to precedent with an awareness that actions create further precedents—the writing of the present—drives persons in common law. Persons act in order to achieve reciprocal certainty according to the doctrine of precedent. They seek certainty of norms, in the present. Past applications and future applications fold into action. Action makes norms by remaking past applications, and by offering further applications for remaking the future”.

1129). La búsqueda, el intento último de este orden jurídico será la de establecer las condiciones que permitan el reconocimiento a partir del deseo. A eso es a lo que llama “liberación”: liberación de un estado amorfo de no reconocimiento. Dice Jacobson en su estudio sobre la filosofía del derecho en Hegel:

Las personas tienen hambre de reconocimiento porque aman a otras personas. Si no fuera por este amor, las personas no tendrían ningún motivo no-instrumental para necesitarlos. Necesitamos atención sólo de las personas que amamos. Al mismo tiempo, amar a otras personas hace que queramos cuidarlas. El reconocimiento que obtenemos de ellas hace que nos importe su bienestar. Sentimos responsabilidad por ellos no porque tengamos deberes hacia ellos sino porque los amamos, pues nos han dado reconocimiento. El amor suaviza incluso las exigencias que hacemos a los otros en nuestros intentos de intercambio. Las personas tienen razones específicas para entrar en relación con otros de manera individual, no razones generales para entrar en relación con ellos en masa. El orden jurídico de derechos está anclado en la sociabilidad.⁹⁹

La propuesta hegeliana, entonces, es que el impulso erótico lleva a las criaturas a llenar el universo de relaciones legales, relaciones más necesarias, más deseadas incluso que el alimento, el abrigo o el sexo. “El hambre específica que satisfacen las relaciones legales es el hambre que tiene la criatura al principio de la *Filosofía del derecho* de que su personalidad sea reconocida por otras personas”. (HLP: 896)

La ley de Moisés, por su lado y en tanto sistema jurídico de deberes, finca su punto de partida en el futuro, en su aspiración de vivir en un mundo basado en el amor y en el cuidado del otro.¹⁰⁰ Los sistemas jurídicos dinámicos contemplan una escritura del presente, otra del pasado y otra del futuro, en eso consiste su apertura, el motor de su “dinamismo”. Los sistemas jurídicos estáticos—particularmente el positivismo—sólo contemplan la escritura del pasado y del presente, no plantean un vislumbre de mañana:

⁹⁹ “Hegel’s Legal Plenum”. Op. cit., pg. 898: “Persons have a hunger for recognition, because they love other persons. Without loving others, the persons would have no non-instrumental need for them. We need regard only from the persons we love. At the same time, loving other persons causes us to want to care for them, not because we have duties towards them, but because we love them, having given us recognition. Love even tempers the demands we make on them in treating for exchange. Persons have specific reasons for engaging other persons individually, not general reasons for engaging them in masse. The jurisprudence of right is rooted in sociability”.

¹⁰⁰ IR, pg. 1129: “The jurisprudence of duty—of which Moses’ law is the supreme example—breaks the correlation of rights and duties by abolishing right as an operative category in the jurisprudence. Persons have duties, not rights... Persons in this jurisprudence are propelled to legal action by a drive to transform their personality in the direction of an image of perfection. In Moses’ jurisprudence, Yahweh/Elohim offers the image. Other jurisprudences of duty have other images.”

en su concepto la ley no tendría como objeto ayudar a la comunidad a esforzarse por vivir de acuerdo a una imagen que represente la mejor posibilidad de lo humano (sea la elevación, la liberación o el reconocimiento recíproco), sino que “no se hacen ilusiones” sobre las posibilidades de transformación del ser y se atienen a garantizar un orden político determinado con la única pretensión de limitar la violencia que pueda surgir entre las partes ¹⁰¹:

Las jurisprudencias dinámicas conciben la ley como expresión de la individualidad más que como instrumento del orden. Son dinámicas porque la individualidad es dinámica. La manera en que cada una de estas jurisprudencias entiende la individualidad es diferente. En la ley de Moisés, la jurisprudencia del deber, el individuo busca alcanzar una imagen de perfección compartido. En el orden del Derecho o jurisprudencia de derechos, el individuo busca alcanzar una liberación entendida como reconocimiento de los otros individuos que a su vez luchan por un reconocimiento similar. En el derecho anglosajón, el individuo intenta suprimir la incertidumbre de las normas a través de la acción recíproca concertada. Las dos jurisprudencias no-dinámicas—positivismo y naturalismo—conciben la ley como instrumento del orden. Las jurisprudencias estáticas suprimen la individualidad, en cualquier forma, en interés del orden. ¹⁰²

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

Si la ley, para el positivismo jurídico es un instrumento del orden, la crítica de raíz marxista que todavía sostienen las izquierdas consiste en considerar al sistema jurídico como el instrumento de los poderosos para mantener cierto sistema de

¹⁰¹ “Hegel’s Legal Plenum” Op. cit. 896: “Hobbes’s creature submits to legal relations out of expediency. It regards legal personality as an instrument of its desires. The desires themselves come from within the creature. Legal personality is assigned to the creature from outside. The creature does not desire legal relations for their own sake. The creature does not need personality in the sense that it needs shelter, sex or food. Like other instruments of desire, personality is an artifice, an arrangement we make with one another to avoid the inconveniences of the state of nature, where, by definition, we pursue desires without the aid of personality.”

¹⁰² IR., pg. 1125: “The dynamic jurisprudences treat law as an expression of the personality rather than an instrument of order. They are dynamic because the personality is dynamic. The account of personality in the three jurisprudences differs. In Moses’ law, the jurisprudence of duty, the personality strives towards a communally shared image of perfection. In the jurisprudence of right the personality strives towards liberation, defined as recognition by other, similarly striving personalities. In common law, the personality attempts to suppress uncertainty of norms through concerted reciprocal action. The two non-dynamic jurisprudences—positivism and naturalism—treat law as an instrument of order. The static jurisprudences suppress personality, in any form, in the interest of order. They treat personality as anarchic. They acknowledge lesser than three writings”.

dominación. La ley no constituiría una fuente auténtica de lo político en la medida en que es sólo su instrumento. La derecha política en cambio, ha sostenido tradicionalmente, que la búsqueda de la justicia se juega entera en el Derecho puesto que el Estado consiste él mismo en lo estipulado legalmente. No habría diferencia entre Estado y orden jurídico, como intentó demostrar Kelsen.¹⁰³ En los últimos tiempos, sin embargo, sugiere Jacobson, la izquierda legal parece estar más interesada en el aspecto dinámico del orden legal permitiéndole debatir con la derecha en otros frentes: la ley—como parece estar comenzando a surgir en los debates—no es inocente: si la ley tiene contenidos y no es sólo y estrictamente procedimiento, orienta nuestra vida y orienta nuestra aspiración colectiva. Ninguno de nuestros actos es indiferente a la ley porque la ley no es sólo un “orden de coacción” para impedir que se transgreda la normatividad que asegura cierto estado de cosas, sino que permea el universo de las acciones confiriéndoles proyección y significado.

2.3.2.4 *Completar la creación*

Desde la perspectiva de la ley de Moisés, entonces, “hacer ídolos de las normas” debe entenderse como considerarlas impermeables a la aspiración de una colectividad por realizar una vida orientada hacia cierta imagen “elevada” de sí misma en tanto “humanidad”. Implica suponer que todo lo que es, será siempre igual, (que la creación está completa y nada puede por lo tanto añadirse, nada puede cumplirse o transformarse en algo más “enaltecido”: más libre (sistema jurídico de derechos), más equitativo (derecho consuetudinario) o más bondadoso (sistema jurídico de deberes); es pensar que el futuro “ya está escrito”, que todo lo que ha sido seguirá siendo. Y que no hay lugar para la libertad humana. Suponer “una creación incompleta” quiere decir que la libertad humana es parte de la creación, que no todo lo que ha sido seguirá siendo, que no es inútil

¹⁰³ Dice Kelsen en su inciso 49 de su *Teoría pura del derecho*: “Pero una vez reconocido—como lo ha hecho la teoría jurídica pura—que el Estado es un orden coactivo de la conducta humana; y una vez demostrado—como lo ha hecho también aquella teoría—que este orden no puede ser un orden diferente al jurídico, porque en una comunidad no hay ni puede haber sino un solo orden coactivo constitutivo de la misma, se demuestra también que toda manifestación vital del Estado, todo “acto estatal” tiene que ser un acto jurídico... y se demuestra, en fin, que el Estado como persona no es otra cosa que la personificación del orden jurídico, y que el estado como poder no es sino la eficacia de dicho orden”.

el empeño de acercarse a la visión de una sociedad más justa y menos cruel. Y que la esperanza (el por-venir) también forma parte del plan del universo.

En eso consiste el verdadero pacto, dice Jacobson, (el segundo pacto de Moisés con Dios después de la adoración del becerro de oro): no pactos de sangre y mandamientos escritos en piedra, sino actos hechos de generosidad, fraternidad que “completen la creación” a través de las proposiciones. Las proposiciones no se limitan a las diez proposiciones escritas por Yahvé sino a todas las que podamos “escribir” nosotros en conversación continua con “el más Alto” en afán de “imitar a Dios” o “caminar en Su lado” (Miqueas 6:8). “Cumplir con lo que está ordenado es el trabajo que Dios no puede hacer por Sí mismo. Dios pone en vigor sus leyes sólo mediante la colaboración de las personas que obedecen o desobedecen sus mandatos”. (HLP: 895) Después de la crisis del becerro de oro, Yahvé acepta quedarse entre la gente, pero sentencia que ningún ser humano volvería a hablar con Él cara a cara después de Moisés. (“No podrás ver mi rostro; porque no me verá hombre y vivirá”. (Ex. 33:20)). Si la gente no hablará nunca más con Yahvé después de la muerte de Moisés, tendrán que hablar entre ellos para determinar cómo habrá de ser, en cada caso, la mejor manera de “caminar a Su lado” (caminar en sus pasos)¹⁰⁴. No estará Moisés para resolver las controversias ni para preguntar directamente a Yahvé. “La Torah está en la tierra”, dice un antiguo *midrash*, lo cual quiere decir que ni siquiera Yahvé—si cambiara de opinión y decidiera manifestarse directamente—tendría más autoridad sobre dichas determinaciones que la que tienen los doctores de la Biblia, los rabinos o los jueces que se encuentran en ese momento disputando en torno a una cuestión concreta de la ley¹⁰⁵. Toda comunicación directa está vedada, pero queda siempre la marca, el recuerdo de ese diálogo cuya huella se muestra aún en el rostro de nuestros vecinos, de nuestros hermanos. Hablar con Yahvé será hablar con el próximo y con el lejano, “poner en juego”

¹⁰⁴ “IR., pg. 1124: “Yahweh will remain “inside” people. They talk with Him by talking to themselves. They will not talk to Yahweh face to face as did Moses. They will collaborate with Yahweh by collaborating with themselves and with each other”. Pg. 1124

¹⁰⁵ E. Levinas. *Levinas Reader*. Ed. Sean Hand. Blackwell Oxford UK and Cambridge USA. UK, 1989. pg.205: “The Torah is no longer in Heaven, it is given to men; henceforth it is at their disposal. There is a famous apologue in the tractate *Baba Mezi'a* (59b) which is telling on this point: Rabbi Eliezer, disagreeing with his colleagues about a problem arising from the *Halakah*, finds his opinion is lent support by miracles and, finally, by a voice from heaven, or the echo of that voice. His colleagues reject all these signs and the echo of the voice with the irrefutable argument that, since Sinai, the heavenly Torah has been on earth and calls upon man’s exegesis, which therefore deprives all echoes of voices from heaven of their power”.

(interpretar, discutir, confrontar) las normas y las proposiciones que constituyen nuestra humanidad—ésas que instituyen y dan cuenta de nuestra capacidad de respuesta—para hacernos siempre más sensibles al otro, más justos en nuestros reclamos, más honestos y más generosos. Hablar con Yahvé será, en adelante, convertir las reglas y las proposiciones, no en preceptos cincelados en piedra que sólo ejercen su poder por la vía de las sanciones, sino en preceptos móviles (como el Arca de la ley misma)¹⁰⁶, en caminos de paz, de comprensión mutua y de justicia. La responsabilidad que desde el rostro me remite ya al Tercero, me obliga no sólo a esa misericordia absoluta que me convierte en su rehén, sino al diálogo racional entre iguales, diálogo que no pierde sin embargo, la atadura primera: esa paradójica “voluntad inescapable” de responder a la altura del llamado de todos esos otros, de todos esos terceros.

2.3.3 La justicia del tercero, entre el ídolo y el rostro

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

¹⁰⁶ Ibid., pg. 195 “The Law carried in the Ark is always ready to move. It is not attached to a particular point in space and time but is transportable at all times, ready to be transported at any moment. This is also brought to our attention by the famous Talmudic apologue about Moses’ return to the earth in the time of Rabbi Akiba. He enters the Talmudic doctor’s school, understands nothing of the lesson given by the master, but a voice from heaven tells him that this teaching, so poorly understood, was none the less received from him: it was given “to Moses at Sinai””.

Lo que en realidad sucede es que la relación con el otro nunca es exclusivamente una relación con el otro: desde el principio, en el otro está representado el tercero; en la misma aparición del otro, el tercero me mira y me concierne. Y es esto lo que hace que la relación entre la responsabilidad con respecto al otro, por una parte, y por la otra, la justicia, sea extremadamente estrecha. En todo caso la distinción que usted sugiere es justa, al tiempo que es verdadera la proximidad entre ambos términos.¹⁰⁷

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

Sea como fuere, en la relación con el otro estoy siempre en relación con el tercero. Pero éste también es mi prójimo. A partir de ese momento, la proximidad se vuelve problemática: hay que comparar, pesar, pensar, hay que hacer justicia, fuente de la teoría. Toda la recuperación de las Instituciones—y de la misma teoría—de la filosofía y de la fenomenología—todo ello se hace, en mi opinión, a partir del tercero. La palabra “justicia” está, en efecto, mucho más en el lugar que le corresponde allí donde se requiere, no mi “subordinación” al otro, sino la “equidad”. Si es necesaria la equidad, son necesarias la comparación y la igualdad: la igualdad entre lo que no se compara. Y por consiguiente, la palabra “justicia” se aplica mucho más a la relación con el tercero que a la relación con el otro. (DDQVI: 118)

La justicia del tercero como entrada de la objetividad, de la medida y el cálculo. Uno se pregunta si a pesar de sus escritos sobre el Talmud y sobre la ley judía, la justicia del tercero está pensada en nuestro autor desde el sobreentendido de la oposición naturalismo/positivismo que según Jacobson se hace pasar por toda filosofía del derecho. Por momentos la justicia del tercero parecería entenderse en la concepción levinasiana como derecho positivo: el orden, la ponderación que compara y equipara; las normas, los estatutos, las sanciones. A diferencia del positivismo clásico, sin embargo, Levinas tiene una conciencia clara de la dificultad que implica el paso de la ley general al caso

¹⁰⁷ E. Levinas. *De Dios que viene a la idea*. Caparrós Editores. España, 2001, pg. 119. La pregunta se formula de la siguiente manera:

Prof. Doctor. H. Heering.—*Nos encontramos con la palabra “justicia” empleada para referirnos a la relación con el otro y también para referirnos a la relación con el tercero. Sin embargo, según su pensamiento, son relaciones muy distintas. ¿No exigirían una distinción terminológica?*

particular. El Talmud, dice, es un sistema casuístico dedicado a discutir el paso de lo general a lo particular, pues los principios generales, “principios generosos, pueden convertirse en su contrario en el curso de su aplicación”. “Todo pensamiento generoso está amenazado por su propio estalinismo”.¹⁰⁸ Pero también Kelsen, como veíamos antes, señala la dificultad de la aplicación de las normas generales a los casos particulares.

Contra la teoría tradicional del derecho, Kelsen repite de manera insistente que la aplicación de las normas constituye también creación de jurisprudencia. La aplicación no es inocente, está siempre sujeta a ambigüedades, a matices en la interpretación de la ley, a distintos—y a veces encontrados sentidos de una misma palabra. A esto Kelsen llama elemento dinámico o dinamismo de la ley pues las leyes pueden ser entendidas e interpretadas en diferentes sentidos. La norma puede ser aplicada de diferentes maneras según dicha interpretación. El carácter positivo de la ley, por lo tanto, al menos desde Kelsen, no excluye la conciencia de la problemática inherente a su aplicación. También el Talmud, nos dice Levinas, incluye—consiste incluso—en una aguda conciencia del caso particular, del momento de la singularidad, del paso específico de lo general a lo particular.

En la caracterización que hace Jacobson, sin embargo, dicha conciencia de lo particular no es suficiente para considerar al sistema jurídico como un sistema dinámico. Para eso hace falta que incluya tres momentos, tres “escrituras”: una escritura del presente, una escritura del pasado y una escritura que se abre hacia la perspectiva de una aspiración colectiva. La terminología de Kelsen en este sentido resultaría engañosa o insuficiente: “dinámica” no se refiere a una legislación que toma conciencia de que la aplicación de la ley no es un puro automatismo (sino que responde a una lógica interna con sus propias dificultades y contradicciones); “dinámica” es, en el marco conceptual

¹⁰⁸ *L’Au-delà du Verset. (Lectures et Discours Talmudiques)* Les Éditions de Minuit.France, 1982, pg. 98:

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

que presenta Jacobson, una legislación que si bien incluye normas y estatutos asociados a sanciones, no rige en función de dicha relación (prescripciones asociadas a sanciones) sino a un “espíritu” general, encarnado en dicha legislación, que aspira, manifiesta y promueve cierto ideal de vida y de perfección compartido por esa comunidad. En ese sentido, incluye no sólo una idea de presente y de cierto “orden” asociado a ella, sino un impulso de porvenir donde las aspiraciones del presente encontrarían su cumplimiento y significación. Justamente esta apertura al porvenir es el motor de su dinamismo.

Por otro lado, la noción de “justicia” como respuesta ética, como responsabilidad infinita, puede entenderse, en la obra levinasiana, en el marco de la ley natural. Si bien es cierto que dicha responsabilidad no parte de una noción de “naturaleza” como la que aparece en los antiguos, sino de una “revelación” que *contraviene* la naturaleza, todavía está el elemento de inmediatez del mandato revelado que, en este sentido, entraría en el orden en el que se mueve el derecho natural.¹⁰⁹ Asimismo, la noción de una justicia “objetiva” inaugurada por el tercero—orden de la ponderación, del equilibrio y de la medida—parecería invitar una lectura “estática” de justicia en la medida en que dicha ley no aparece preñada de promesa; las decisiones del presente no se proyectan ni abren al infinito de un mundo concebido como horizonte en el que cada acto es una apuesta a favor del florecimiento de esa dignidad plena de lo humano. Levinas no desarrolló la idea de un porvenir que emana de la justicia misma del tercero, pues acaso consideraba que era un tema demasiado tentador, demasiado cercano a los sueños del Espíritu. La memoria, más que el porvenir, aparece a sus ojos como el verdadero objeto de sus especulaciones. Cuando en la entrevista antes mencionada, el Profesor Van Luyk le pregunta si es posible pensar a Dios no sólo desde el pasado, sino también desde la esperanza, Levinas reconoce la reserva de su pensamiento en ese punto:

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

E. Levinas.—Respuesta rápida: se trata de puntos no expuestos todavía en mis escritos hasta ahora publicados. El porvenir—el futuro—es un tema que nunca he desarrollado lo

¹⁰⁹ Dice por ejemplo Levinas: “La libertad del otro no podría formar estructura con la mía, ni entrar en síntesis con ella. La responsabilidad hacia el prójimo es precisamente aquello que va más allá de lo legal, y obliga más allá del contrato; proviene de más acá de mi libertad, de un no-presente, de un inmemorial...” *De Dios que viene a la idea*. Pg. 105

suficiente... No he desarrollado el tema del porvenir con tanta amplitud como el de *pasado inmemorial*. Quizá se deba al consuelo que se aguarda de la filosofía del porvenir... En efecto, esta ilusión del presente debida a la memoria siempre me ha parecido más tenaz que cualquier ilusión debida a la anticipación. La anticipación del porvenir es muy corta... (DDVI: 133-134)

Levinas parece desconfiar de todo futuro y de toda referencia a la historia: no espera encontrar consuelo de una filosofía del porvenir.¹¹⁰ Y sin embargo, es posible que el autor de Lituania no rechazara el esclarecedor análisis que hace Jacobson de la ley de Moisés y sus mecanismos, pues sus lecturas talmúdicas apuntan sin duda en este sentido. Si es cierto que la manera en la que conceptualiza la justicia del tercero puede leerse dentro del péndulo de los sistemas jurídicos estáticos que mencionábamos, también es cierto que deja casi todo por hacer en este rubro. La idea de una orden legal que es simultáneamente conversación entre los hombres y con la Altura, no parece ajeno al universo levinasiano. Pues la ley bíblica y talmúdica que en muchos de sus escritos toma como referencia, brota en el lugar donde el mandamiento se traduce en relación: la apertura al Infinito se resuelve en esperanza compartida, pero también en una apuesta por la aspiración ética del ser humano y, en ese sentido, en por-venir. El porvenir contenido en la justicia del tercero rompería la inmanencia del presente para abrir un horizonte de compromiso y esperanza. Si la revelación del Otro nos convierte en sujetos éticos al hacernos rehenes de aquél que nos solicita, la justicia del tercero inauguraría el orden de la política en tanto creación colectiva de un mundo deseable: no la política que sólo busca sostener el orden vigente desde la comparación y la medida, sino la que se ve preñada de futuro, de una socialidad más justa y del deseo compartido de elevación. El horizonte mesiánico parecería esbozar aquí una imagen menos perturbadora de su figura: no se trata del progreso hacia un futuro feliz al final de los tiempos, ni del héroe redentor que toma sobre sus hombros cierta historia colectiva (con resultados siempre inciertos); se trata del compromiso inquebrantable con una justicia que es diálogo entre seres humanos; coloquio conducido en buena fe, es decir en fidelidad al mandato de elevación que establece la Altura con

¹¹⁰ Ibid., pg. 115. En este sentido es interesante la pregunta que le hace el Dr. Frederikse a Levinas a propósito de la historia: “D.T. Frederikse: Me gustaría saber si, en su filosofía, no juzga usted demasiado negativamente a la historia, en apariencia por reacción contra la filosofía hegeliana de la historia... ¿No se puede juzgar de manera más positiva la historia: como un acontecimiento abierto en el que el prójimo llega hasta mí desde nuestro pasado común y me propone o me invita a entrar con él en un futuro nuevo?”

todo el género humano. Ese diálogo busca rebasar la ideología (la idolatría de la ley o del pensamiento) para que la justicia exprese esa vocación de equidad y de armonía que constituye el frágil sustrato de nuestra humanidad. Sólo así es posible que el presente se fecunde con diminutas semillas de un porvenir de paz. El movimiento de la esperanza no se identifica con la historia en tanto acontecer infinito, ciertamente, pero ocurre en el ámbito de la vida concreta de los seres como vislumbre de reconocimiento y solidaridad.¹¹¹ Si el derecho natural concibe su ley inscrita en la naturaleza del mundo y de las cosas y por tanto ajena a cualquier cambio; si el derecho positivo finca su objetivo en la conservación de un orden político determinado, ajeno a la valoración o a algún supuesto escatológico tenido por irrelevante, los sistemas jurídicos dinámicos encierran en sí la vocación de perfeccionamiento moral y social inscrito en su seno. La lucha por la justicia y la equidad se convierte en un acto de responsabilidad *hacia* el prójimo, pero también *con* él: responder a la Altura es hablar *entre* seres humanos con el fin de que sea la justicia la que nos guíe en la construcción de un universo justo. Recordamos aquí, de nuevo, el movimiento de este diálogo ineludible (diálogo horizontal y vertical: entre seres humanos y con—o de cara a—la Altura) que presenta Jacobson en relación a todos los sistemas jurídicos: ni siquiera el positivismo puede ignorar, dice, esta dialéctica de la ley entre la estabilidad y la transformación, entre lo que constituye un orden moral y social determinado, y aquello a lo que aspira, aquello que impulsa su transformación:

¹¹¹ En la misma entrevista Levinas añade:

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

Un día en Lovaina, me condujeron, después de una conferencia sobre estas ideas, a una casa de estudiantes que allá llaman “pedagogía”; me encontré rodeado de estudiantes sudamericanos, casi todos ellos sacerdotes, pero más que nada, preocupados por la situación de América del Sur. Me hablaron de lo que allí sucede como de una suprema prueba de la humanidad. No sin ironía, me preguntaron dónde había encontrado yo concretamente a lo Mismo preocupado por lo Otro hasta el punto de padecer por su causa una fisión. Respondí: al menos aquí. Ahí, en ese grupo de estudiantes, de intelectuales que muy bien podrían haberse ocupado de su perfeccionamiento interior y que, sin embargo, no tenían más tema de conversación que la crisis de las masas de Latinoamérica. ¿No eran ellos rehenes? Esa utopía de la conciencia se encontraba históricamente realizada en la sala donde me hallaba. Pienso muy seriamente que esas utopías de la conciencia conciernen a la historia. Pgs. 115-118

Las tradiciones legales (y las tradiciones que interpretan la ley de Moisés no son ninguna excepción) adoptan diferentes posiciones respecto a estos dos movimientos necesarios: establecer normas y ponerlas en juego. Algunas tratan de suprimir la necesidad de establecer normas, y favorecen más bien la formación del carácter y la educación moral. Otras tratan de suprimir la necesidad de ponerlas en juego por medio de mecanismos bien conocidos. Uno de esos mecanismos quiere distinguir entre la norma y su aplicación: las condiciones cambian, dicen, pero la norma es la misma. Otro mecanismo apunta a las ambigüedades, imprecisiones y dinamismo del lenguaje: estamos interpretando la norma, dirían, no cambiándola. Hay otras.¹¹²

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

¹¹² “Idolatry of Rules.” .Op. cit. Pg. 1101. “Legal traditions (and the traditions interpreting Moses’ rules are no exception) take a host of positions on these two necessary movements, posing rules and putting them in play. Some try to suppress the need to pose rules, favoring instead assessment of character and moral education. Others try to suppress putting rules in play by various well known devices. One such device distinguishes between the rule and its applications: conditions have changed, they say, not the rule. Another device points to ambiguities, imprecision and dynamism of language: we are interpreting the rule, they say, not changing it. There are others”. Ver a este mismo respecto las críticas de Kelsen al positivismo legal tradicional en el inciso anterior de este capítulo.

III. ÉTICA Y POLÍTICA

3. 1. Justicia y violencia

Levinas no quiere esperar consuelo de una filosofía del porvenir. En este sentido, y acaso sólo en éste, puede decirse que es un autor posmoderno, un autor que reflexiona desde el desencanto que trajeron los sueños de la modernidad. Nada hay en el conjunto de ruinas del pasado, algo que nos permita vislumbrar un futuro optimista y luminoso. Y sin embargo hay un “porvenir” ineludible en la filosofía levinasiana. Ir hacia el Otro es responder a la trascendencia. Pero la trascendencia abre la posibilidad (el mandamiento) de “lo humano” entendido como responsabilidad y cuidado: el mundo brota al lenguaje como orden amoroso del mundo. (Por supuesto eso no quiere decir que uno no pueda “desengancharse” de la responsabilidad hacia el otro y encerrarse en el “gozo” del egoísmo y la auto-preservación por encima y en contra del otro). El concepto de Infinito contiene su propio porvenir, pues el porvenir es ante todo ese “ir hacia” de la trascendencia, apertura a ese más-allá-de-mí-mismo hacia la fractura del rostro que me conmina. Gracias a la fractura del Ser que ocurre en la relación ética (yo/Otro) se filtra un porvenir de cuidado en el que otro—infernal, enemigo—se torna prójimo. Pero la noción de porvenir quiere ir más allá: la sabiduría del amor, extensión de la ética en la justicia, quiere prolongarse sobre una vida en sociedad, una vida *junto* a otros. El porvenir no es un momento futuro visto como meta en el fin de la historia: es el aquí y ahora de cada acción de bondad y de justicia. Tarea cabal de elevación (de vida ética) sin ensueños de mañanas idílicos. Y sin embargo el porvenir insiste en su mañana: presencia ética en el tiempo del “ahora”, pero cuya proyección sobre el fondo de un mundo “redimido” (horizonte de bondad, de confianza y de cuidado) le confiere la plenitud de su significado. Hay algo en ese porvenir entendido como bondad y respuesta que gesta en su interior la potencialidad (¿la promesa?) de un futuro menos cruel y menos tormentoso. El mandamiento ético guarda una vocación de eternidad.

Si la Ley estructura el universo de valores que orienta la vida de una sociedad, y permite vislumbrar ese porvenir de cuidado y de justicia; si propone una aspiración de humanidad (entendida como tal “elevación”) en función de la cual se organiza el orden

legal y se van transformando las normas, eso implica que es el deseo de porvenir más que el temor a las sanciones lo que constituye el corazón del derecho. Muy distinto es este planteamiento al que hemos visto oponer tradicionalmente ley y justicia, ley entendida como poder y violencia frente a una justicia que es ante todo excedencia y amor. Mientras que la ley entendida en términos de la oposición naturalista-positivista nos conduce inevitablemente al punto ciego de la aporía, la noción de ley como instrumento de elevación y apertura al porvenir nos remite al diálogo privilegiado con la Altura: la ley sería la sabiduría o la enseñanza, la herramienta entregada para ayudar a los seres humanos en su ardua y permanente tarea de elevación. Esta tarea, ya lo hemos dicho, se realiza de cara al rostro de mi prójimo y en diálogo “con aquello que Dios espera de nosotros”; se realiza sobre la letra de la ley, y no contra ella, ya que se trata de una ley que no se cumple por miedo a las sanciones, sino en uso pleno de la razón y la conciencia; una ley autoimpuesta, acatada por adhesión y deseo de altura. Ahora bien, ninguna ley funciona *solamente* por adhesión y por deseo. Cuando la rebeldía del becerro de oro, nos dice Jacobson, Moisés escribió sin autorización explícita de Yahvé proposiciones asociadas a sanciones. Ésa no es la “ley de Moisés”, es la ley que Moisés escribió por su cuenta. No es tampoco la ley del tirano; Moisés trata de ayudar al pueblo a cumplir las proposiciones de vida y de valor grabadas en las tablas de Elohim. Pero son leyes peligrosas. Son leyes peligrosas porque están siempre al borde de la tiranía; son leyes que se cumplen por temor, no por convencimiento ni fidelidad a los principios de valor que dicha ley propone. También Moisés, parece, se vio obligado a escribir leyes que asocian prohibiciones a sanciones, leyes corruptibles que se han de imponer por la fuerza.

Kelsen, ya lo hemos visto, considera que ese conjunto de leyes que se cumplen “por deseo de elevación” y no por temor a las sanciones pertenecen al orden de la moral y carecen de valor legal propiamente dicho. A diferencia de la ley entendida como formulación del anhelo compartido de vivir de acuerdo al llamado de la bondad y/o de la libertad—según lo máspreciado en nuestra idea de ser “humano”—la ley en Kelsen y en todo el pensamiento legal y político del que proviene, limita la noción de ley a aquellas normas asociadas a sanciones. En su calidad de normas legales, dichas prescripciones quedan segadas de su fuente moral, y la noción de ley pierde su complejidad y riqueza para convertirse en una codificación de la conducta y de un orden social más o menos

rígido. La “ley de Moisés”, como ejemplo de ley dinámica, no interrumpe la relación entre la dimensión legal y la dimensión moral de la ley. Es una ley que sirve para orientar a la comunidad en su aspiración colectiva de perfeccionamiento según cierto ideal valorativo. Y se ejerce por voluntad propia, por deseo de estar a la altura de dicha esperanza. En caso de conflicto entre sus miembros, la responsabilidad recae sobre la propia comunidad, sobre sus jueces y sobre instituciones que mantienen en un alto grado de cohesión respecto a dicha sociedad. ¿Qué pasa, sin embargo, cuando aparece el Estado, cuando Israel se da a sí mismo un rey y un Estado? ¿Es compatible la ley entendida como aspiración a la altura de nuestra condición de humanidad, con la ley que se instituye como ejercicio de sanciones contra quien desacata el orden social? ¿Cómo traducir esta ley que se antoja esencialmente comunitaria, al lenguaje del Estado moderno? ¿Pueden las Juntas de Buen Gobierno en los municipios zapatistas de Chiapas —y acaso el Estado mismo, o ciertas formas de Estado— plantearse una forma de legalidad que vaya más allá de esa formalidad vacía en la que se convierte muchas veces el derecho positivo? Por otro lado, ¿no se vuelve la ley dinámica demasiado dependiente de aquellos que la instrumentan? En la medida en que el orden legal dinámico es flexible y sujeto a un ideal colectivo de elevación, ¿no supone sociedades más o menos homogéneas tanto en su visión como en los medios para alcanzarlos? ¿Entonces las heterogéneas y escindidas sociedades contemporáneas, no quedarían acaso expuestas a la arbitrariedad y la violencia de quien fuera llamado a dirimir los conflictos?¹

La violencia inscrita en el ejercicio del poder parece ser un tema ineludible en toda reflexión sobre el Estado y el Derecho. Ya sea que el orden legal se entienda como la normatividad regulatoria de un Estado con el objeto de mantener la paz, o como orden de proposiciones y prescripciones de cara a una finalidad ética, hay en todo ejercicio de poder, en todo acto de juicio y de justicia, una violencia que amenaza con imponerse más

¹ Pienso por ejemplo en la experiencia de los indígenas zapatistas cuando llegaron a exponer ante el Congreso de la Nación las razones por las que reivindicaban su adhesión a los Acuerdos de San Andrés (que ya habían sido firmados por el gobierno), y su rechazo a la Ley Indígena. Dicha ley se firmó en el Congreso sin haber consultado con los interesados y al margen de su aprobación, siendo como fue, que fueron los mismos zapatistas y el Congreso Nacional Indígena que ellos promovieron los que dieron origen a esta iniciativa. Como se sabe, los legisladores de algunos partidos se negaron incluso a escuchar a la delegación zapatista, y las otras simplemente ignoraron sus razones. Pienso igualmente en la reciente sentencia del máximo tribunal del país, la Suprema Corte de Justicia de México respecto a la investigación de Lydia Cacho sobre prostitución infantil en México que compromete a altos políticos del gobierno; al maltrato y amago de violación y violencia que sufrió por parte de los involucrados, y que la Corte desestimó como vejaciones “leves”.

allá de su espacio de competencia, de su espacio “legítimo” hacia formas “perversas” o “idolátricas” de ese mismo poder. Los ejemplos son tan abundantes que resulta difícil encontrar una excepción. ¿Implica esto, como sugiere Marx, como sugiere Walter Benjamin, que el Estado no es otra cosa que un aparato de opresión y dominación?, ¿Qué el Estado no es sino el instrumento de violencia de dicha dominación? ¿O podemos pensar que el Estado es un organismo anfibio; lugar, sin duda, de todas las posibles perversiones, pero llamado, al mismo tiempo, a responder a una justicia donde finca su legitimidad?

En su memorable (y por momentos oscuro) trabajo “Para una crítica de la violencia”, Walter Benjamin explora, justamente, la relación entre el derecho y la violencia. La ley no se entiende aquí como abertura a la trascendencia, sino justamente, como ejercicio legítimo de la violencia para mantener un orden social. La historia conocida, la historia del progreso de la humanidad, dice, no es sino la historia de la violencia con la que los vencedores imponen su ley sobre los vencidos, haciéndola aparecer luego como derecho legítimo. La violencia es el corazón oculto del derecho: no hay derecho que no sea expresión de una violencia, de la violencia de los vencedores. Hay aquí un concepto del derecho y del Estado diametralmente opuesto al que insinúa Levinas con la idea de que la justicia del tercero se prolonga en la institucionalidad y el Estado. Esta proposición, que Levinas plantea de manera reiterada aunque siempre un poco al paso, se hace eco de la idea de que el Estado constituye, más que (o en todo caso, además de) un acto de violencia, la expresión de una legalidad legítima, es decir, de la aspiración a la altura en el sentido en el que también lo entiende Jacobson. Benjamin parte de la posición contraria: la ley no se plantea como la forma de alcanzar una vida más digna y más deseable (diálogo con Yahvé), sino como orden de dominación a partir del que ciertos grupos ejercen violencia sobre otros. Es en el contexto de estas dos visiones del origen y corazón del derecho en el que nos quisiéramos preguntar por la relación entre legalidad y violencia: ¿Es todo orden legal una expresión de la violencia fundadora como sugiere Benjamin? ¿Constituye todo derecho y toda legalidad un aparato al servicio de la dominación? ¿Contribuye siempre con ella? La noción de “justicia del tercero” parecería negarlo. Al mismo tiempo en los textos donde se refiere explícitamente al poder político, Levinas toma partido *contra* el Estado. ¿Cómo es entonces dicha

relación? ¿Está el corazón de todo orden legal embebido de crueldad y destrucción? ¿O responde, como sugiere Jacobson a un diálogo constitutivo con la Altura? Son estas dos maneras de comprender la ley y el derecho las que están en juego y es de la mayor importancia, como diría Levinas, discutir estas visiones, pues la manera en que entendemos la ley define también lo que podemos esperar de ella.

En la perspectiva de la ley entendida a partir de la tradición mosaica (y su desarrollo en la ley oral o Talmud), es decir, del pensamiento que emana de Jerusalén— para usar la terminología en curso—la ley no se refiere solamente a esa parte de la Torah que se plantea como prohibiciones y sanciones. Las proposiciones, dice Jacobson, son orientaciones generales, orientaciones de valor que no pueden ser administradas socialmente, no pueden ser aplicadas. La manera de hacer viables, operables dichas proposiciones son normas o prescripciones; éstas sí pueden ser administradas y operadas socialmente. Las normas ayudan a darle concreción a las proposiciones: ¿si uno encuentra algo que no le pertenece, cuánto tiempo debe esperar antes de hacer uso de él; si se trata de algo que implica gastos, debe invertirlo de su propio dinero y hacer uso del objeto mientras tanto?² Cada proposición general requiere su propias normas regulatorias para hacerse realidad en la vida de los individuos. Estas normas derivadas de las proposiciones son nuevas proposiciones (es decir, nuevas orientaciones de valor que deben ser ponderadas, discutidas y aplicadas no acrítica o mecánicamente, como ídolos, sino en función del espíritu de justicia y principios de valor inscritos en ellas). No todas las normas derivadas son proposiciones asociadas a sanciones; no todas exigen ser puestas en vigor por la fuerza de un poder: pueden ser proposiciones más puntualizadas respecto a lo que se considera una conducta deseable o digna dentro de ese marco legal y en función de lo que tenga por más alta forma de lo humano. Hay algunas normas, sin embargo, algunas proposiciones que sí están asociadas a sanciones. No solamente sirven para regular y orientar la conducta: pueden y deben ser impuestas por la fuerza. Son

² Ya veíamos los ejemplos más arriba: ¿Qué pasa si varias personas reclaman el mismo objeto?, nos dice. ¿O si no es posible devolverlo? ¿Qué ha de hacerse si nadie lo reclama? ¿Cuánto tiempo está permitido quedárselo? ¿Durante cuánto tiempo ha de hacerse público el hecho de que alguien lo encontró? Si se trata de un animal que hay que cuidar y alimentar, ¿está uno obligado a poner de su propio dinero? ¿Y está autorizado a utilizar el objeto en beneficio propio mientras tanto? Éstas y otras preguntas formarán el contenido de las especificaciones por medio de la cuales el principio legal y moral (de devolver el objeto encontrado a su dueño) debe cumplirse. Dorff. *To do the Right and the Good*. Op. cit., pg. 116.

normas sostenidas por un aparato de poder o autoridad capaz de hacerlas cumplir. Leyes que se ponen en vigor gracias al vigor de la fuerza. Leyes peligrosas porque implican sanciones; leyes peligrosas porque están siempre en el límite del error, de la corrupción y de la injusticia; porque pueden segar el lazo que las vincula a la Altura, y porque se obedecen por temor a dichas sanciones antes que por voluntad y adhesión razonada. Se trata de ese grupo limitado de normas—un pequeño grupo respecto al conjunto de la Ley—que son avaladas y ejercidas por un poder, normas que están siempre en peligro de convertirse en ídolo. Las leyes del Estado (aunque este “Estado” sería todavía muy precario), constituirían sólo una parte de la ley, una forma particular que toma la Ley, no necesariamente su estructura íntima. Desde la perspectiva que entiende el orden legal como instrumento dinámico al servicio de la voluntad de elevación, las leyes del Estado constituirían un segmento acotado del universo más amplio de la Ley; de una ley que ha de entenderse como principio de humanización y no sólo como imposición de un orden político. Naturalmente, todo orden establecido por la ley de un Estado pretende ser un orden justo. La ley del Estado, sin embargo, muestra de una manera más brutal que ninguna otra el peligro en el que se despliega, en el que ocurre, nuestra vocación de humanidad: el peligro de injusticia que acecha tras la voluntad ineluctable de justicia. ¿Si la justicia (ser-para-el-otro tanto como ser-para-el-tercero) constituye el significado de nuestra condición y deseo de humanidad, cómo evitar en nuestro afán, cometer nuevas injusticias? Cuando el Estado pierde su conexión con aquello que organiza la ley y la transforma en mero ejercicio de poder en nombre de una legalidad que se ha convertido en ídolo; cuando por otro lado, una justicia sin derecho, una justicia que se quiere absoluta, se presenta frente al derecho y reclama frente a él una violencia legítima, el círculo se cierra y se paraliza: cada uno puede culpar al otro de ejercer una violencia que destruirá el esfuerzo de humanización y de socialidad. La violencia está siempre del lado del poder, dirá Walter Benjamin, del lado de la policía y del Estado. La justicia está siempre de parte del desprotegido, del débil: su llamado consiste en esa debilidad y en esa desprotección, sugiere Levinas. ¿Cómo entender entonces la relación entre la ley y la violencia? Si pensamos sólo en ese fragmento de la ley, en el aspecto que asocia prohibiciones a sanciones, hemos de preguntar aún: ¿puede prescindir el Estado de la ética en el ejercicio de tal poder? ¿Puede comprenderse tan sólo como orden de

dominación de los vencedores?

Benjamin en su trabajo analiza la parte de la ley que cristaliza como ejercicio de poder: la institucionalidad no se lee como expresión—ni siquiera parcial—de la justicia del tercero, sino como orden fundado en la imposición del poderoso. Todo régimen tendría, así, un acto de violencia como origen y fundamento. Benjamin parece seguir aquí la tradición marxista del Estado entendiéndolo como expresión y soporte de la dominación. No hay orden social sin violencia fundadora del derecho. La perspectiva levinasiana, por su lado, parecería plantear la cuestión de la ley desde las antípodas de ese concepto. Aunque desconfía del poder, por no decir que huye de la política y su lógica para quedarse en el nivel de la respuesta ética al otro, el Estado en Levinas, tanto como la Ley y, consecuentemente el derecho, no se reducen a su aspecto “idolátrico”, por decirlo así, a su dimensión de violencia y opresión. Para Benjamin, la violencia fundadora del derecho (violencia ineludible) alcanza su expresión más pura y más abominable en la institución de la policía. La policía ejerce una violencia conservadora del orden dominante, una violencia “legítima” que, al interpretar y ejecutar las órdenes que provienen de tal derecho, vuelve a fundarlo. Es, entonces, simultáneamente violencia fundadora y conservadora del derecho. ¿Pero no es todo ejercicio de derecho simultáneamente fundador y conservador? También las cortes de justicia y cada uno de los jueces individuales fundan y conservan el orden dominante, tal como lo ha visto y como ha insistido Kelsen en su *Teoría pura del derecho*. Este ejercicio del derecho no constituye una aplicación mecánica y sin consecuencias; cada acto de jurisprudencia funda y conserva el derecho dominante. También Jacobson, con su comprensión y su propuesta de los sistemas jurídicos dinámicos, parece suponer lo mismo. Cada ejercicio de derecho contiene ambos movimientos; ¿entonces cada acto de derecho es un ejercicio equivalente al del horror policiaco?

Benjamin explora las distintas manifestaciones de esta violencia fundadora. Se trata de una “violencia creadora de derecho”, de una violencia que crea, sobre el hecho de una situación de victoria y dominio, un orden de legitimidad, un orden legal; esa violencia es una violencia creadora—en un sentido nietzscheano, incluso—a la que sucede, de manera ineludible, la violencia conservadora del derecho, la que está representada por los cuerpos de seguridad y las instancias legales del orden público. Toda

situación legal, es decir todo “Estado de derecho”, oculta su violencia de origen.³ También Kelsen, decíamos, y Kant sostienen esta visión del derecho. Salvo que donde éstos aceptan y dan fe de una situación de facto, punto de partida de todo proceso de civilidad subsiguiente, Benjamin mira desde el lugar de los vencidos y de las víctimas, y quiere desenmascarar el engaño: atrás de cada Estado de derecho hay un orden de violencia. A esta violencia creadora de derecho Benjamin la denomina “violencia mítica” porque se funda en el poder desnudo, libre, de un dios que juega a crear.⁴ Pero hay otra violencia, la “violencia divina”, que no extermina ni liquida, que no es sangrienta, pues no exige sacrificios. Es una violencia “purificadora” (igualmente brutal supongo: “fulmínea”, “letal sin derramar sangre”), aunque parecería apuntar a cierta forma de redención. La violencia divina “destruye” el derecho, es decir “lo abre” a la inmediatez de la justicia. Dice Benjamin de manera un tanto críptica:

Así como en todos los campos Dios se opone al mito, de igual modo a la violencia mítica se opone la divina. La violencia divina constituye en todos los puntos la antítesis de la violencia mítica. Si la violencia mítica funda el derecho, la divina lo destruye; si aquélla establece límites y confines, ésta destruye sin límites; si la violencia mítica culpa y castiga, la divina exculpa; si aquélla es tonante, ésta es fulmínea; si aquella es sangrienta, ésta es letal sin derramar sangre. (PCV: 47)

El carácter inmediato de la violencia divina apunta, parece sugerir Benjamin, a cierta justicia que desborda todo derecho y que no se ejerce en nombre del poder sino del “viviente”. La justicia divina, en su terrible poder, destruye sin amenazar pero no lo hace como manifestación de un poder que se cumple como puro ejercicio y que inevitablemente funda un orden estatal, un nuevo orden de poder, dominio y derecho; se

³ Walter Benjamin. *Para una crítica de la violencia*. “Para una crítica de la violencia”. La nave de los locos. Premiá Editora. México D.F., 1978. Pg. 44-45 : “La función de la violencia en la creación jurídica es, en efecto, doble en el sentido de que la creación jurídica, si bien persigue lo que es instaurado como derecho como fin, con la violencia como medio (en el acto de fundar como derecho el fin perseguido), no depone en modo alguno la violencia sino que sólo ahora hace de ella, en sentido estricto, es decir, inmediatamente, violencia creadora de derecho, en cuanto instaura como derecho, con el nombre de poder, no ya un fin inmune e independiente de la violencia, sino íntima y necesariamente ligado a ella. Creación de derecho es creación de poder, y, en tal medida, un acto de inmediata manifestación de violencia

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

ejerce como manifestación de un poder que funda el horizonte en el que se gesta una vida mejor que la vida, mejor que la vida desnuda, biológica, “del cuerpo dispuesto al sacrificio”.⁵

La violencia mítica es violencia sangrienta sobre la desnuda vida en nombre del poder; la pura violencia divina es violencia sobre toda vida en nombre del viviente. (48)

La distinción de estas dos formas de violencia, en cualquier caso, no es nunca demasiado clara y sostener una frente a otra representa una opción no exenta de peligros. En este texto Benjamin está tratando de discernir, según las palabras mismas con las que inicia su texto, “la relación (de la violencia) con el derecho y con la justicia”.⁶ Ya que es imposible que no haya violencia. La justicia reclama violencia, sea en el sentido benjaminiano de aquello que destruye el derecho en nombre de una justicia inmediata y purificadora, o en el sentido leviansiano donde poner límites a la responsabilidad constituye, aunque de manera menos escandalosa, también una forma de violencia. En este texto, Benjamin parece querer desarticular o “deconstruir” la idea de la legitimidad o validez de la violencia en tanto medio, es decir, como medio para conseguir fines, aun cuando esos fines sean justos: si, como plantea el jusnaturalismo o derecho natural, la violencia fuera sólo un medio para alcanzar fines justos, estaría sin más, justificada. Pero las cosas no son tan simples: Benjamin rechaza la cuestión de la legitimidad de la violencia como medio porque le impide responder a la pregunta sobre su validez como tal (como violencia en sí) en aras de una crítica de sus aplicaciones.⁷ La aplicación de la violencia no es inocente respecto al derecho; no habría, en este sentido, una violencia que fuera

⁵ Ibid. Dice Benjamin citando a Kurt Hiller respecto al argumento de este último en torno al asesinato revolucionario de los opresores: “Si no mato, no instauraré nunca el reino de la justicia... así piensa el terrorista espiritual... Pero nosotros afirmamos que aún más alto que la felicidad y la justicia de una existencia, se halla la existencia misma como tal”. Y comenta Benjamin: “Falsa y miserable es la tesis de que la existencia sería superior a la existencia justa, si existencia no quiere decir más que vida desnuda, que es el sentido en que se usa en la reflexión citada”. (Pg. 50) Es cierto sin embargo, dice, que la frase cobra otro sentido si por “existencia misma como tal” entendemos no la vida desnuda, vida de la simple supervivencia y reproducción, vida animal, biológica—sino el “todavía no de la justicia” que por supuesto, supone la vida biológica como condición. Dice Benjamin: “(La cita anterior) designa una gran verdad si la existencia (o mejor la vida)...designa el contexto inamovible del “hombre”. Es decir, si la proposición significa que el no-ser del hombre es algo más terrible que el no-ser-aún del hombre justo”. Pg. 50

⁶ Ibid., pg. 15: “La tarea de una crítica de la violencia puede definirse como la exposición de su relación con el derecho y con la justicia.”

⁷ Ibid., pg. 15-16: “Esto se plantea en la pregunta acerca de si la violencia, en cada caso específico, constituye un medio para fines justos o injustos. En un sistema de fines justos, las bases para su crítica estarían ya dadas implícitamente. Pero las cosas no son así. Pues lo que este sistema nos daría no es un criterio de la violencia misma, sino respecto a los casos de su aplicación”.

estrictamente un medio. La manera necesariamente discrecional en que la policía “aplica” la violencia “legítima”, en que ejerce su autoridad “conservadora del derecho”, la convierte en una instancia legislativa ella misma (por la vía de los hechos), de modo que dichos cuerpos de seguridad se convierten, perversamente, en creadores y conservadores de derecho. De allí su poder casi absoluto.

Si la violencia mítica es inmediatamente reconocible en cuanto instituye un nuevo Estado y un nuevo poder, la violencia divina no es evidente por sí misma; su carácter “divino”, o “purificador”—violencia que destruye un derecho instituido y ejercido como opresión—no se cumple como poder ni genera certezas, sino que se revela tardíamente por medio de sus efectos, siempre imprevisibles. La violencia divina no consiste en inaugurar un nuevo orden político o existencial, sino en auspiciar una manera distinta de resolver los conflictos que no pasara por la violencia del derecho.⁸ Benjamin, no niega la posibilidad de resolver los conflictos entre Estados de manera pacífica y hace incluso referencia al ámbito del derecho internacional; por el contrario, parece suponer que esa posibilidad misma es la constancia única de que la violencia ejercida era de naturaleza divina y no mítica: porque no funda un Estado en las ruinas de otro, sino que escapa a la violencia del derecho para inaugurar el reino de la paz, y la conversación como forma de convivencia fraterna entre los seres humanos.⁹ ¿No era eso, justamente, lo que prometía el proyecto revolucionario comunista una vez superado el periodo necesario de dictadura del proletariado? Por eso, para Benjamin, la ira divina “no es nunca instrumento de sacra ejecución”. (53) Es, por el contrario, “la soberana”, traduce Derrida, la que debe regir: violencia necesaria, justa inmediatamente, violencia que “abre” el derecho a la trascendencia e inaugura el orden de la paz verdadera. Esa justicia redentora vendría del

⁸ Ibid., pg. 53: “Pero no es igualmente urgente para los hombres establecer si en un determinado caso se ha cumplido la pura violencia. Pues sólo la violencia mítica, y no la divina, se deja reconocer con certeza como tal, salvo quizás en efectos incomparables, porque la fuerza purificadora de la violencia no es evidente a los hombres.”

⁹ Ibid., pg. 41: “Con más claridad que en las recientes luchas de clases, en la historia milenaria de los estados se han constituido medios de acuerdo no violentos. La tarea de los diplomáticos en su comercio recíproco consiste sólo ocasionalmente en la modificación de ordenamientos jurídicos. En general deben, en perfecta analogía con los acuerdos entre personas privadas, regular pacíficamente y sin tratados, caso por caso, en nombre de sus estados, los conflictos que surgen entre ellos. Tarea delicada, que cumplen más drásticamente las cortes de arbitraje, pero que constituye un método de solución superior, como principio, que el del arbitraje pues se cumple más allá de todo ordenamiento jurídico y, por lo tanto, de toda violencia.”

impulso, del *elan* revolucionario, momento privilegiado de la justicia fuera del derecho, del anhelo de justicia sin mácula y sin ataduras:

Pero si la violencia tiene asegurada la realidad también allende al derecho como violencia pura e inmediata, resulta demostrado que es posible también la violencia revolucionaria que es el nombre a asignar a la suprema manifestación de pura violencia por parte del hombre... La violencia divina, que es enseña y sello, nunca instrumento de sacra ejecución, es la violencia que gobierna (soberana). (52-53)

No está pensando Benjamin en una revolución específica, pues había sido testigo del innombrable acuerdo entre Stalin y Hitler. Pero seguramente su pensamiento guardaba la inspiración de la promesa redentora, del viento teológico o mesiánico de la revolución comunista, ésa que eliminaría la lucha de clases como punto de partida para barrer el conjunto de violencias y opresiones a las que se había entregado desde siempre la humanidad. Sabemos hoy, como no llegó a saberlo él, aunque tuviera muchos datos para adivinarlo, en qué terminó aquel “justo celo revolucionario” en la que tantas generaciones cifraron su esperanza. Así el análisis lleva a Benjamin a mostrar que todo orden de derecho es una imposición de poder que se legitima mediante el derecho, y a plantear el inquietante atisbo (a pesar de su gran cautela) de la legitimidad de la otra violencia, esa violencia “redentora” que no deja de producir cierto estremecimiento: sólo la violencia divina en su destructividad purificadora parecería ser válida, es decir la violencia que se cumple en la justicia “pura”, fuera del derecho. La violencia mítica “bastardea” esta violencia divina de la justicia a través del derecho, misma que por la vía de una “verdadera revolución” podría volver a encontrar su camino.¹⁰

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

¹⁰ Ibid., pg. 53: “Pues sólo la violencia mítica, y no la divina, se deja reconocer con certeza como tal... De nuevo están a disposición de la pura violencia divina todas las formas eternas que el mito ha bastardeado con el derecho.”

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

La idolatría aparece, dice Broch, cuando las verdades sencillas y absolutas, las que surgen de nuestra vulnerabilidad más radical, de nuestra respuesta sensible, despojada, inerme, se ven sustituidas por las construcciones de nuestro pensamiento, esas obras de nuestras manos:¹¹ “Aparece la idolatría cuando las convicciones se enfrentan entre sí.../y cada una de las convicciones es la más santa/la absoluta, y quiere aniquilar a las demás/ dispuesta a cualquier asesinato”.¹² Aparece la idolatría cuando los muchos discursos usurpan el lugar de la justicia, de las verdades sensibles “jugando a la santidad irrespetuosamente: la ayuda al prójimo es buena, el asesinato malo, sencillez de lo absoluto”, dice Broch. El derecho, entonces, reclama la violencia como también lo hace la justicia; la violencia creadora y conservadora del derecho—ejercicio de poder desnudo, violencia mítica o idolátrica—sería en principio contraria a la violencia divina que se ejerce en nombre del viviente, es decir de cierta justicia pura e inmediata. Pero el hiato entre la justicia mítica y la divina es peligroso e imprecisable.

3.1.1 La justicia como experiencia aporética

En su ya famoso estudio sobre este texto, *Fuerza de ley*, Derrida acepta la oposición entre justicia y derecho que había sugerido Benjamin, y, en clave levinasiana, retoma la idea del infinito desbordamiento de ésta sobre aquél.¹³ Derrida, sin embargo,

¹¹ Cf mi ensayo y lectura de estos poemas en *La Ley y la fisura*. Universidad Veracruzana. Xalapa, Ver. 1999. Pgs. 29-34

¹² Poemas incluidos en la novela *Los inocentes* de Hermann Broch y publicados aparte en la colección Material de Lectura . *Voces*, Material de Lectura N° 67, Trad. María Ángela Grau y notas de Salvador Mendiola.

¹³ *Fuerza de ley*. Op. cit., pgs. 46-47. Dice por ejemplo Derrida refiriéndose a la justicia: “Se trata, por el contrario, de una sobrepuja hiperbólica en la exigencia de justicia, una sensibilidad hacia una especie de desproporción esencial que debe escribir el exceso y la inadecuación en ella. Esto lleva a denunciar no sólo límites teóricos sino también injusticias concretas, con los efectos más evidentes de la buena conciencia

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

¿Cómo distinguir entre, *de una parte*, esta fuerza de la ley, esta “fuerza de ley” como se dice tanto en francés como en inglés, y de otra, la violencia que se juzga siempre injusta? ¿Qué diferencia existe entre, de una parte, la fuerza que puede ser justa, en todo caso legítima (no solamente el instrumento al servicio del derecho, sino el ejercicio y el cumplimiento mismos, la esencia del derecho) y, *de otra*, la violencia que se juzga siempre injusta? ¿Qué es una fuerza justa o una fuerza no violenta? ¹⁴

Esta oposición se encuentra en la mayor parte de la literatura jurídica y acaso resulte inescapable al pensamiento: “La justicia sin la fuerza es impotente—dice Derrida citando a Pascal—mientras que la fuerza sin la justicia es tiránica”.¹⁵ El momento instituyente de todo orden jurídico es un “realizativo”, propone Derrida, un ejercicio de violencia que es al mismo tiempo una fuerza interpretativa y un “llamado a la creencia”, legitimación del orden fundado. Ya no se trataría solamente de que el derecho se encuentre al servicio de una fuerza o un poder ajeno al que sirva dócilmente (por ejemplo fuerzas económicas, políticas o ideológicas), sino que él mismo se cumple como fuerza inaugural, poder que se ejerce como imposición pero también como orden de sentido, discurso que funda el espacio “místico” de su autoridad.¹⁶ Dicha fuerza realizativa—que por su naturaleza supera la oposición justo/injusto legítimo/ilegítimo—no está, por lo tanto, fundada sino que ella misma es la que funda dichos términos. Así, la “violencia creadora de derecho”, en tanto ejercicio de un poder victorioso al servicio de sí mismo, es, al mismo tiempo, un discurso que lo legitima y que establece los términos en los que opera dicha justicia.¹⁷

que se detiene dogmáticamente ante una u otra determinación heredada de la justicia”.

¹⁴ Ibid. Op. cit. pg. 17 (Cursivas en el original).

¹⁵ Ibid., pg. 27: “La justicia sin la fuerza es impotente (dicho de otra manera: la justicia no es justicia, no se realiza si no tiene la fuerza de ser *enforced*; una justicia impotente no es justicia en el sentido del derecho); la fuerza sin la justicia es tiránica”.

¹⁶ Recordamos que el texto de Derrida se llama *Fuerza de ley*, y lleva por subtítulo *El fundamento místico de la autoridad*. Es en este sentido en el que hablamos de “autoridad mística”.

¹⁷ FL, pg. 94: “El nombre de pila de Benjamin”. “Una revolución “lograda”, la fundación de un Estado “lograda” (un poco en el sentido en el que se habla de un “*felicitous performative speech act*” producirá con posterioridad lo que estaba por anticipado llamada a producir, a saber, modelos interpretativos apropiados para leer retroactivamente, para dar sentido, necesidad y sobre todo legitimidad a la violencia que ha producido, entre otras cosas, el modelo interpretativo en cuestión, es decir, el discurso de autolegitimación”.

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

En la estructura que describo de esta manera, el derecho es esencialmente desconstruible, ya sea porque está construido sobre capas textuales, interpretables y transformables..., ya sea porque su último fundamento, por definición, no está fundado... Que el derecho sea desconstruible no es una desgracia. Podemos incluso ver ahí la oportunidad política de todo desarrollo histórico. Pero la paradoja que también me gustaría someter a discusión es la siguiente: es esta estructura desconstruible del derecho, o si ustedes prefieren de la justicia como derecho, la que también asegura la posibilidad de la desconstrucción. La justicia en sí misma, si es que algo así existe más allá del derecho, no es desconstruible. (FL: 35)

De manera que la desconstrucción derrideana ocurriría allí donde el derecho se presenta como sujeto al análisis y a la crítica, mientras que la justicia escapa a la posibilidad de ser comprendido. Si el derecho es un acto de violencia fundadora que no excluye del todo a la justicia, la justicia desborda el derecho y es impresentable, es decir que está fuera del lugar en que se hace presente, excediéndola.¹⁸ La justicia como excedencia, entonces, se encuentra y no se encuentra en el ámbito del derecho, de allí que su relación sea ante todo la de la “aporía”.¹⁹

En la noción de *aporía* Derrida encuentra la forma más exacta de expresar esa relación fundamentalmente heterogénea, relación/ no-relación entre justicia y derecho. El

¹⁸ Ibid., pg. 50: “No tomaré más que algunos ejemplos que supondrán aquí, explicitarán allá, una distinción entre la justicia y el derecho, una distinción difícil e inestable entre de un lado la justicia (infinita, incalculable, rebelde a la regla, extraña a la simetría, heterogénea y heterótropa), y de otro, el ejercicio de la justicia como derecho, legitimidad o legalidad, dispositivo estabilizante, estatutorio y calculable, sistema de prescripciones reguladas y codificadas”.

¹⁹ Ibid., pg. 51: “Todo sería todavía simple si esta distinción entre justicia y derecho fuera una verdadera distinción, una oposición cuyo funcionamiento esté lógicamente regulado y sea dominable. Pero sucede que el derecho pretende ejercerse en nombre de la justicia, y que la justicia exige instalarse en un derecho que exige ser puesto en práctica (constituido y aplicado) por la fuerza (“enforced”).”

derecho, en tanto orden de justicia, es necesariamente universalizable, mientras que la justicia (súbita referencia a Dios en el texto de Benjamin) es específica, puntual, y pertenece al orden de la singularidad. La imposibilidad de “resolver”, de realizar una verdadera “síntesis” entre lo general y lo particular, entre lo universal y lo singular hace que la relación entre justicia y derecho permanezca siempre en tensión, siempre—a pesar de la necesidad de negociación pragmática en el ejercicio de la justicia—como dos ámbitos ajenos.²⁰ La aporía, para Derrida, sería esta experiencia de lo imposible, del no- tránsito, dice, de una oposición que no se puede resolver ni disolver del todo. No se puede tener experiencia de la aporía, dice, porque la aporía es justamente el lugar que no permite la experiencia. Y en este sentido, en tanto aporía, tampoco se puede tener experiencia de la justicia. De manera que no hay justicia sin derecho, pero el derecho no “contiene” en verdad nunca a la justicia; esa relación paradójica, aporética, la hace, en última instancia, inaccesible al pensamiento.

El derecho no es la justicia. El derecho es el elemento del cálculo, y es justo que haya derecho; la justicia es incalculable, exige que se calcule con lo incalculable, y las experiencias aporéticas son experiencias tan improbables como necesarias de la justicia, es decir, momentos en que la decisión entre lo justo y lo injusto no está jamás asegurada por una regla. (FL: 39)

La experiencia imposible de la aporía hace, por lo tanto, que las decisiones que involucran la justicia sean indecibles. La indecidibilidad es la marca de la aporía, su hijo legítimo, su consecuencia necesaria: “Esta última *indecidibilidad* que encontramos en todos los problemas del derecho es el resplandor de una experiencia singular y desalentadora” (FL: 123). La aporía irreductible que se plantea entre justicia y derecho redonda en la imposibilidad de decidir con certeza cuál es la decisión verdaderamente “justa” en cada caso, y aparece en todos los problemas del derecho. ¿Adónde dirigirse entonces, se plantea Derrida?, puesto que dicha indeterminación sería constitutiva.

²⁰ Ibid., pg. 125. Dice Derrida: “La universalización del derecho es su posibilidad misma, está inscrita analíticamente en el concepto de justicia. Pero lo que no se comprende entonces es que esta universalidad esté en contradicción con Dios mismo, a saber, con aquel que decide acerca de la legitimidad de los medios y de la justicia de los fines, *por encima de la razón e incluso por encima de la violencia como destino*. Esta repentina referencia a Dios por encima de la razón y de la universalidad, más allá de una especie de Aufklärung del derecho, no es otra cosa sino una referencia a la singularidad irreductible de cada situación.” (Cursivas en el original).

¿Querría decir eso que es imposible “hacer justicia” y que más bien habría que renunciar a todo intento de legislación en favor de un llamado a la pura buena voluntad, o a la suspensión impotente de todo juicio? Naturalmente que no. Dios mismo, recordémoslo, sufre—las manos en los costados, como si tuviera dolores de parto—al ejercer su ley contra los malvados, mientras las víctimas, con la mirada dirigida hacia la altura, ruegan para que no desista de su justa violencia. La decisión debe producirse, es inescapable: la indecidibilidad está obligada a ceder ante la necesidad de la decisión y el veredicto, ya que la justicia se cancelaría a sí misma si quedara pasmada en su parálisis. Entonces, como decía Levinas en su respuesta a Simone Weil, la infinita bondad sería cómplice de la maldad infinita.²¹ La imposibilidad de la certeza en el juicio sobre la justicia no debe impedir, dice Derrida, que nos involucremos en las discusiones sobre los temas que requieren nuestro juicio y nuestra determinación en torno a los temas de la justicia. Si la justicia, idea platónica, apertura al infinito, permanece inaccesible, eso no impide que nos pronunciemos como individuos y como sociedades sobre lo que nos atañe colectivamente o sobre lo que a nuestro juicio es necesario hacer para “actuar con justicia”, conforme exigen los profetas. Fuera de ser una orientación general, de recordar el imperativo de mantenerse ligado a la responsabilidad preoriginaria (por volver al léxico levinasiano) la justicia sin derecho carga la semilla de su propia destrucción, la semilla de la injusticia extrema que nos acecha en su pureza. Así, a pesar de la defensa que ha hecho durante todo el texto de una justicia inconmensurable con el derecho, Derrida advierte este peligro:

Este exceso de la justicia sobre el derecho y sobre el cálculo, este desbordamiento de lo no-presentable sobre lo determinable, no puede y no debe servir de coartada para no participar en las luchas jurídico-políticas que tienen lugar en una institución o en un Estado, entre instituciones o entre Estados. *Abandonada a ella misma, la idea incalculable y donadora de justicia está siempre lo más cerca del mal, por no decir de lo peor, puesto que siempre puede ser reapropiada por el cálculo más perverso...* Pero la justicia incalculable ordena calcular.²² (FL: 64)

²¹ Para esta referencia y la anterior (Dios con las manos sobre los lomos), cf. el capítulo II de este trabajo.

²² Ibid. Pg. 64. (Las cursivas son mías, salvo en “ordena calcular” que se encuentra en el original.)

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

En su *Diario de Moscú*, en 1926-1927, Benjamin precisa que la polaridad entre los dos lenguajes y sus respectivos dominios no puede mantenerse ni ponerse en práctica en estado puro, sino que el “compromiso” es necesario o inevitable entre ellos. Pero sigue siendo un compromiso entre dos dimensiones inconmensurables y radicalmente heterogéneas. Ésta es quizás, una de las lecciones que podríamos sacar aquí, la fatalidad del compromiso entre órdenes heterogéneos, y eso en nombre de la justicia que ordenaría obedecer a la vez a la ley de la representación (*Aufklärung*, razón, objetivación, comparación, explicación, consideración de la multiplicidad y así de la puesta en serie de los únicos), y a la ley que trasciende la representación y sustrae lo único, toda unicidad, a su reinscripción en un orden de generalidad o comparación. (FL: 149)

Justicia y derecho han de negociar si todavía tenemos que hacer justicia. Como ya mencionábamos en el capítulo anterior, para Derrida, (siguiendo aquí a Stanley Fish), este “compromiso” se traduciría en cierta manera particular en la que un juez dicta sentencia, como si él mismo inventara la ley en cada ocasión, o si cada caso fuera la primera ocasión en que la ley se aplica.²³ Así, a pesar de la irreductibilidad de la oposición que ha sostenido Derrida a lo largo de *Fuerza de ley*, cuando llega a este punto se ve obligado a establecer puentes entre estas dos dimensiones irreductibles y ofrecer puntos de encuentro entre ambas. Frente a la exigencia imperiosa de la justicia, frente a la presencia material del otro y del tercero, la aporía sin concesiones se ve obligada a encontrar formas de pensar y ejercer la justicia que contemplen un medio poroso y

²³ Cf. Nota al pie N°. 25 en Cap. II, 2.3.4 de este trabajo.

transitable donde el intercambio fecundo entre derecho y la justicia—acaso atravesado por el rostro o la buena fe—sea algo más que un imposible.

3.1.2 *¿Quién firma la violencia?*

Si la justicia es absolutamente indeconstruible, y el derecho en cambio tiene un carácter histórico y no fundado, el espacio de su interacción es propiamente “místico”: suspensión del derecho por la violencia divina, espacio sin derecho, justicia como potencialidad pura de su advenimiento en el derecho que se anuncia. Si el derecho es sobre todo una forma de dominación entre otras—en Benjamin y también, de algún modo, en Derrida—uno podría poner en cuestión el derecho en su conjunto y defender, por ejemplo, la delincuencia o la violencia individual. Según Derrida esto es lo que hacía justamente en Francia el abogado Jacques Vergès para defender a sus clientes.²⁴ Se trata simplemente de oponer una violencia a otra, pues la legitimidad misma está en cuestión. ¿No es esto a lo que se refiere Kelsen cuando dice que cualquier proposición puede ser estructurada como derecho? En el momento revolucionario, la justicia impresentable se manifiesta como la violencia con la que un derecho derroca a otro para fundar un nuevo orden. Momento en que el derecho se suspende en tanto el viejo orden se ha vuelto inefectivo y el nuevo no se impone todavía; momento terrorífico, por cierto, “por los sufrimientos, los crímenes, las torturas que raramente dejan de acompañarlos”. Dice Derrida: “Todas las situaciones revolucionarias, todos los discursos revolucionarios, de izquierda o de derecha... justifican el recurso a la violencia alegando la instauración en curso o porvenir de un nuevo derecho: de un nuevo Estado”.²⁵ La suspensión del

²⁴ *Fuerza de ley*. Op.cit., pgs. 87-88: Dice Derrida: “la fascinación admirativa que ejerce en el pueblo la figura del gran delincuente se explica así: no es alguien que ha cometido tal o cual crimen por quien se experimentaría una secreta admiración; es alguien que, al desafiar la ley, pone al desnudo la violencia del orden jurídico mismo. Se podría explicar de la misma manera la fascinación que ejerce en Francia un abogado como Jacques Vergès, que defiende las causas más difíciles, las más insostenibles a ojos de la mayoría, practicando lo que llama la “estrategia de ruptura”, es decir, la discusión radical del orden establecido de la ley, de la autoridad judicial, y finalmente, de la legítima autoridad del Estado que hace comparecer a sus clientes ante la ley. Autoridad judicial ante la que, en suma, el acusado comparece sin comparecer, ante la que no comparece más que para dar testimonio (sin dar testimonio) de su oposición a la ley que le reclama que comparezca. Mediante la voz de su abogado, el acusado aspira al derecho a discutir el orden del derecho, y, a veces, hasta la identificación de las víctimas.”

²⁵ *Ibid.*, pg. 91. Y continúa: “La fundación de todos los Estados acaece en una situación que se puede así llamar revolucionaria. Inaugura un nuevo derecho, lo hace siempre en la violencia. Siempre, es decir, incluso cuando no tienen lugar esos genocidios, expulsiones o deportaciones espectaculares que acompañan tan frecuentemente la fundación de los Estados, grandes y pequeños, antiguos o modernos, muy cerca o muy lejos de nosotros”.

derecho como promesa de justicia aparece, potencialidad pura, en el momento de violencia creadora el derecho. Paradójicamente sólo es posible como justicia trascendente, “teológica”, dice Derrida, cuando el nuevo derecho se establece como derecho vigente.

¿Quién firma esa violencia?, se pregunta Derrida. Es decir ¿quién es el autor, quién le confiere autoridad a esa violencia? Pero retomemos esa frase de Benjamin, en la que da el salto y apela a Dios como responsable:

Porque lo cierto es que respecto a la legitimidad de los medios y a la justicia de los fines no decide jamás la razón, sino la violencia destinada sobre la primera y Dios sobre la segunda. (PCV: 42)

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

Derrida estaría de acuerdo, me parece, con la idea de que la única autoridad es la autoridad de un autor, del creador de un universo ordenado hasta la médula, que cualquier otra clase de autoridad implicaría un sometimiento a la violencia... El atributo divino de misericordia ni siquiera entra en la mente de Derrida o de Benjamin. Dios aparece en “Para una crítica de la violencia” y en *Fuerza de ley* sólo como figura de violencia.²⁶

²⁶Arthur Jacobson. “Authority: An *Hommage* to Jacques Derrida and Mary Quaintance”. Op.cit., pgs. 797-98: “Derrida would agree, I think, with the proposition that the only authority is the authority of an author,

El Dios de la justicia implacable no es el Dios de Israel. Elohim como creador inscribe su ley entre las leyes del mundo, pero Yahvé suaviza, si bien no suspende el juicio; negocia con los seres y las sociedades humanas, colabora con ellos para que en dichas sociedades sea posible equilibrar el juicio y la misericordia, para que los veredictos de la ley no sean sólo expresión de una violencia ineluctable sino de su misericordia y su autoridad legítima.²⁷ El diálogo con Yahvé le abre la puerta a la justicia humana. Una justicia tentativa, es cierto, la que se despliega en ese diálogo; pero de un carácter sustancialmente diferente a los dictados inapelables de las leyes escritas en piedra de Elohim. El diálogo con Yahvé interrumpe (“borra”, dice Jacobson) las “leyes inscritas en el ser de las cosas”, para inaugurar el orden del sentido, esa colaboración del ser humano con la Altura con el fin de instituir un orden social pacífico y bondadoso. Decir que la justicia es siempre inalcanzable, y que el derecho es sólo una forma de la violencia es cancelar la posibilidad de dicho diálogo y de dicha tarea. Sólo la violencia de la justicia inapelable sería válida entonces, sólo Dios podría hacer justicia. La ley como vehículo de una justicia abierta al mandato ético—por más precaria y tentativa que ésta fuera— quedaría definitivamente cancelada. A pesar del intento de Benjamin por superar estas coordenadas, ¿no nos encontramos de nuevo en el inflexible péndulo del derecho positivo y el naturalismo jurídico? Derecho sin fundamento o fundamento místico de la autoridad del derecho: justicia que destruye el derecho.

En un texto que busca ser homenaje a Derrida y a su traductora al inglés, Mary Quaintance, Jacobson vuelve a recordarnos que no solamente Elohim rige: no solamente rigen las leyes “cinceladas en piedra”, leyes inscritas en una creación que somete a sus criaturas pero no les da la palabra (leyes naturales o del destino) ni tampoco la ley de un derecho que rige porque es la ley y es inapelable (derecho positivo). El Dios que conversa con Moisés cara a cara es Yahvé, no Elohim. Yahvé no sólo permite, sino que irrumpe y descentra el orden natural de Elohim para “fundar” ese orden de sentido que es el

of a creator of a universe that is lawful to its core, that every other sort of authority is a submission to violence... God's attribute of mercy never even enters the mind of Derrida or Benjamin. God appears in *Zur Kritik der Gewalt* and in *Force of Law* only as a figure of violence”.

²⁷ Cf. Levinas. “Una conversación sobre fenomenología y ética”. *La huella del otro*.:“O como en el judaísmo, donde siempre se llama a Dios el Misericordioso, *rajman*, en hebreo, lo cual designa el lugar donde yace el hijo de la madre, que es una manera de pensar a Dios como mujer”. Pg.113

lenguaje. El lenguaje no sería ante todo una manera de “conocer el mundo”, sino el espacio que articula la significación: el ser humano, con los pies en la tierra, se erige y vuelve su rostro hacia la justicia. La justicia funda el sentido. La voluntad de la justicia permite establecer ese espacio de “colaboración” para la finalidad última—permanente, inacabada—de crear y sostener un mundo con sentido, un sentido en el mundo. La justeza inescrutable de Elohim no alcanza para tal tarea; es necesaria la colaboración, la participación justa y misericordiosa del ser humano en el “ordenamiento” del mundo para que en la atmósfera de símbolos que habitamos la creación se revele digna de nuestra alabanza y nuestro sufrimiento. El diálogo entre seres humanos preocupados por hacer “lo que Yahvé pide de nosotros”, constituye dicho esfuerzo de justicia; constituye esa excedencia de justicia frente a las leyes naturales y cósmicas, frente a la ley ineluctable de un destino ajeno a nuestra voluntad.²⁸ Si el mundo sólo está regido por Elohim, la libertad humana desaparece: todo sucede porque ha de suceder, porque es Su voluntad y Su juicio. Sólo las reglas regirían, no los hombres abocados a hacer un mundo de paz y de confianza. La ley se convertiría en ídolo de piedra más que en instrumento de conversación de cara a la trascendencia. Si todo derecho es ilegítimo y sólo la violencia “justa” (violencia firmada por Dios) es soberana, la posibilidad de una justicia fundada en la escucha y el diálogo, orientado por el deseo de construir un orden pacífico y equitativo sería impensable. Colaborar con Yahvé supone la posibilidad humana de suspender el yugo de esa ley inapelable, de suavizar la ley del mundo y del derecho fatídico para construir un universo propio, un universo regido por leyes justas y no sólo “destinadas”. En la medida en que aceptamos que las sociedades humanas son capaces de una tarea tal, de hacer justicia—y no sólo de ejercer violencia sobre sus miembros—podemos asumir cabalmente nuestra responsabilidad frente a ella. De lo contrario, nuestra libertad se habría desvanecido. Y junto a ella nuestra apuesta por la bondad, y nuestra esperanza. Jacobson—en tanto abogado y profundo conocedor del derecho—sí cree que sea posible

²⁸ Si en la ley judía la *dynamis*, el movimiento e interpretación de ley según las cambiantes necesidades y visiones de cada época ocurre entre los doctores de la Torá en el cuerpo de la llamada ley oral o Talmud, y entre los rabinos autorizados para hacerlo, puede pensarse legítimamente como sugiere Jacobson que ese diálogo es espejo del primer diálogo, el que establece Moisés con Yahvé en la ley escrita. Moisés colabora con Yahvé en la medida en que aboga por el ser humano en nombre de la misericordia de Yahvé; eso no le impide aceptar el compromiso de obedecerlo, de sostener “la alianza” que lo liga a Él, la alianza que establece por el conjunto de la “humanidad” con el mandamiento que le pide elevarse al bien. (“¡Oh hombre! se te ha declarado lo que es bueno y lo que pide Yahvé de ti: actuar con justicia, amar la misericordia y caminar humildemente al lado de tu Dios” Miq. 6:8)

hacer juicios humanos justos; juicios que equilibren el juicio inapelable de Elohim, en diálogo humano con esa instancia de sentido “que por comodidad llamamos Dios” (como dice el poeta Gilberto Owen). Cito aquí las palabras de Jacobson:

Derrida, como otros que viven a la sombra de Spinoza, no tiene fe en que podemos ser colaboradores de Dios en la creación—siempre en curso—de un universo justo. No cree que podemos ser autores en el mismo sentido en que Dios es autor. No propone ninguna doctrina sobre la autoridad. Sólo Dios firma y Él es “Absolutamente Otro”... Puesto que estamos sometidos al destino, puesto que no podemos saber todo lo que necesitamos saber para ser amos de nuestro destino, nunca podemos en verdad *ser* responsables, tener autoridad.²⁹

Ignoro si Derrida aceptaría la lectura que hace Jacobson de su texto; si aceptaría que en efecto no cree que sea posible hacer justicia en este mundo sino que la ley es sólo un mecanismo del poder mejor o peor autolegitimado. Más allá de Benjamin y de Derrida, sin embargo, me parece que estos dos nombres de Dios, Elohim y Yahvé como Jacobson los entiende y los presenta, permiten escapar de la eterna dicotomía entre derecho y justicia de maneras en verdad fecundas para el propósito de comprender un deseo de justicia que nos exige comprometernos en su ejercicio: con la tarea, siempre en curso, de construir un universo más pacífico, más equitativo y más sensible. Si la Ley no es sólo la dominación de un orden político instituido por los vencedores, sino la apuesta por las mejores posibilidades de lo humano; si estas normas no son sólo sanciones impuestas como si vinieran de un dios riguroso y acaso cruel—por no decir arbitrario o injusto—sino guías más o menos codificadas y aceptadas para construir una vida valiosa y sensible

²⁹ Jacobson. “Authority: Hommage to Jaques Derrida...”, pg. 797. Dice: “Derrida, like many who live in the shadow of Spinoza, does not have faith that we can be partners with God in ongoing creation of a lawful universe. He does not believe that we can be authors in the same sense that God is an author. He does not propound any doctrine of authority. Only God can sign, and he is “Wholly Other”. We can seem to sign, appear to take responsibility, just as Derrida seemed to sign, to take responsibility for Quaintance’s translation. Nevertheless, because we are subject to fate, because we cannot know everything we need to know to be master of our fate, we can never in truth *be* responsible, never have authority”. (La traducción es mía).

al sufrimiento de los demás, entonces estamos obligados a entender la relación entre ley y justicia de maneras más complejas y sutiles.

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

3. 2. Justicia y Estado

Si la relación entre derecho y justicia es tan compleja y sembrada de peligros, la de justicia y Estado no puede serlo menos. El orden jurídico se expande hasta alcanzar su forma más completa en el Estado, y éste, como sugiere Kelsen, no es sino el orden jurídico en la plenitud de su poder.³⁰ En su positivismo radical, Kelsen quiere negar la

³⁰ *Teoría pura del Derecho*. Op.cit., pg. 87: “Una vez reconocido—como lo ha hecho la teoría jurídica pura—que el Estado es un orden coactivo de la conducta humana; y una vez demostrado—como lo ha hecho

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

El tema de la relación entre el orden político y el moral, de la relación entre ética y política e incluso entre la responsabilidad y la justicia del tercero (lo que sería central para este trabajo) constituye la parte más desdibujada—o digamos, la menos nítidamente elaborada y desarrollada en la obra de Levinas. Como hemos mencionado a lo largo del trabajo, el esfuerzo de este autor se concentra en devolverle a la ética su lugar central en la constitución de lo humano; en hacer de la responsabilidad hacia el Otro el centro de la reflexión filosófica poniendo en cuestión la primacía de la pregunta por el ser y su esencia: la ética sería “anterior” a toda reflexión sobre la esencia, e incluso la justicia, en tanto orden de “objetividad” sería sólo visible desde una especie de *a posteriori* respecto a la revelación del “mandamiento” inscrito en el rostro de mi prójimo. En este sentido, ya lo hemos mencionado, Levinas no se propone desarrollar una teoría de la justicia, sino apenas señalar el fondo de responsabilidad que ha de encontrarse en toda impartición de justicia digna de tal nombre; la precedencia del cara a cara sobre todo orden institucional. Tampoco es nuestro interés, por supuesto, intentar una teoría de ese tipo, sino acaso señalar, en medio de las ineludibles ambivalencias y complejidades que presenta este tema, algunas líneas de pensamiento que permitan abrirle nuevas direcciones a la reflexión. Es a partir del trabajo de Arthur Jacobson como alcanzamos a entender el tema del derecho y la justicia en términos más ricos y matizados que los de la tradicional oposición ley-Estado-derecho-institución/justicia que permea mucho del trabajo filosófico sobre esos temas. Si bien Levinas parece inscribirse en este marco de pensamiento, donde la justicia constituye siempre una excedencia sobre lo instituido, las

también esta teoría—que este orden coactivo no puede ser un orden diferente del jurídico, porque en una comunidad no hay ni puede haber sino un solo orden coactivo constitutivo de la misma, se demuestra también que toda manifestación vital del Estado, todo acto “estatal” tiene que ser un acto jurídico: ninguna acción humana puede ser calificada de acto estatal sino sobre la base de una norma jurídica, en virtud de la cual, por otra parte, se imputa dicha acción al Estado, es decir, a la unidad del orden jurídico; se demuestra en fin, que el Estado como persona no es otra cosa que la personificación del orden jurídico, y que el estado como poder no es sino la eficacia de dicho orden.”

lecturas talmúdicas que hace bajo la mirada de prominentes maestros permiten introducir una comprensión distinta en torno al tema de la justicia en la obra filosófica de este autor. La comprensión bíblica y sobre todo talmúdica abre un horizonte nuevo, una manera de entender la ley aparentemente no contemplada por el pensamiento legal de raíz latina. La manera de plantear el tema que propone Jacobson sería afín, por no decir paralelo, al giro que realiza Levinas en la ética: lo primario no es la ley como control e imposición de un orden avalado por la violencia, sino la ley como principio de elevación y respuesta a la Altura. El orden establecido desde el Estado o desde el poder sería entonces “de segundo nivel”; un aspecto parcial o limitado dentro del conjunto de proposiciones que atraviesan la vida de los individuos y que persiguen su “perfeccionamiento” moral. A diferencia el derecho positivo, esta manera de entender la ley no separa lo estrictamente legal de su determinación ética, sino que se inserta en el marco de las aspiraciones abiertas por ella.

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

Alberto Sucasas, en su trabajo *Memoria de la ley*, realiza un estudio sobre el tema de la relación ética y política en la obra de Levinas, y señala la esencial ambivalencia del concepto de la justicia del tercero respecto al poder político y su concreción en el Estado. La obra levinasiana, dice, parece moverse en una ambigüedad respecto al Estado en la medida en que la ética, en tanto experiencia preoriginaria de la revelación del rostro, se

encuentra siempre fuera de la relación política y desde esa “exterioridad” es capaz de mirarla y de juzgarla; de esta manera, dirá Levinas, la trascendencia de la ética cumple o debe cumplir una función de vigilancia y crítica del orden instituido. Por el otro lado, sin embargo, la justicia del tercero funda toda objetividad, y en ese sentido, la institución (de la ley) constituye la posibilidad simbólica (puesto que se realiza como nacimiento del lenguaje) de una “justicia para todos”. Para Sucasas, la ambigüedad lleva a Levinas, por un lado, a justificar al Estado y por el otro a condenarlo:

La reflexión levinasiana oscila entre la legitimación del Estado justo y la condena sin paliativos del Estado, cuya lógica es inseparable del ejercicio de la violencia. En ambos casos, la estimación crítica remite a la instancia ética: a partir de la exigencia encarnada por el rostro del otro hombre tanto cabe justificar el orden político (institucionalización de la justicia, es decir, proyección institucional de la bondad) como denunciar el atropello de la alteridad que su sola presencia supone. (ML: 74)

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

todos contra todos—y es por lo tanto una violencia que se impone sobre otra—o si es el resultado de la revelación del rostro, de la justicia posible del tercero.³¹

Levinas insiste que la relación ética que brota de la revelación del rostro tiene precedencia sobre toda otra relación; el “cara a cara” constituye el momento anterior a cualquier origen puntual o consciente en el que el animal humano se exilia del Ser para hacer su casa en el lenguaje. Pero el lenguaje mismo está hecho de la expresión de la vulnerabilidad más desnuda: es el movimiento que va del llamado de la desnudez y la pobreza inscrita en el rostro, al “heme aquí” de mi presencia dispuesta. No se trata ante todo del lenguaje del saber y de la ciencia, sino que el lenguaje es ante todo respuesta, acontecimiento que brota de la responsabilidad con la que un ser humano nace a su condición de humanidad, con la que se hace “sujeto” al hacerse cargo del sufrimiento del otro. La respuesta al rostro del prójimo se revela como mandamiento, insiste Levinas. La justicia del tercero no suspende la obligatoriedad de ese mandato, sino que constituye la extensión de dicha responsabilidad al conjunto de mis prójimos, es decir a la socialidad.³² Dice Levinas, por ejemplo:

Pero la justicia aparece siempre a partir del Rostro, a partir de la responsabilidad respecto de los demás, e implica juicio y comparación, comparación de lo que en principio es incomparable, pues cada ser es único, cualquier otro es único. Con esta necesidad de ocuparse de la justicia aparece la idea de equidad, en la que descansa la idea de objetividad. En cierto momento, es necesaria una “balanza”, una comparación, un pensamiento, y la filosofía sería, en este sentido, la aparición de la sabiduría que procede del fondo de esa caridad inicial; sería—sin jugar con las palabras—la sabiduría de esa caridad, la sabiduría del amor.³³

“El tercero” inaugura la pregunta por la justicia “objetiva”, justicia constitutiva de lo social, justicia que abre la responsabilidad al problema, es decir a la necesidad de juzgar o decidir entre los diferentes reclamos e intereses. Dicha justicia “objetiva” finca su

³¹ *Memoria de la ley*. Pg. 84. Dice Sucasas: “El orden estatal, introduciendo un principio de medida (universalidad de la ley) en la desmesura de la responsabilidad ética, corrigiendo su exceso, es fiel al imperativo ético. Sólo así resulta posible ofrecer una alternativa a la genealogía hobbesiana del Estado, *al bellum omnium contra omnes*”.

³² E. Levinas. “La Révélation Dans la Tradition Juive”. *L’Au-delà...* Op. cit. Pg. 174. “Le commandement plutôt que la narration constitue le premier mouvement allant vers l’entendement humain; est, de soi, le commencement du langage”.

³³ E. Levinas. *Entre Nous*, pg. 130. Citado en *La huella en el palimpsesto*, pg. 365. Traducción Silvana Rabinovich.

posibilidad misma en la revelación primera de ese rostro que me llama desde su desprotección. No es, por supuesto, que la justicia del tercero, esta justicia objetiva que se convierte en institucional sea prescindible, de ninguna manera; es, según Levinas, que aparece como “subsidiaria” o de segundo nivel, frente a la precedencia absoluta del cara a cara. El Rostro es el ancla que sostiene la ley. El Estado, la ley, el conocimiento objetivo, la corte de justicia son “posteriores” a la revelación del rostro, al encuentro con la divinidad que se manifiesta en el rostro de mi prójimo. La ley como vara de medida y comparación, como orden de universalidad ante la aparición de un tercer prójimo—que son todos los otros terceros—constituye la manera en que el principio ético absoluto se pone a sí mismo un límite; un límite no porque desee resguardarse de dicha desmesura, sino porque ha de atender simultáneamente el desconsuelo de todos aquellos que lo solicitan.

3.2.1. La ley como “ombligo del universo”

Con el Tercero hace su entrada la ley. La ley intenta equilibrar la desmesura con la que el otro nos hace su rehén para establecer un principio comparativo, un sentido de proporción que no abandone el suelo del mandamiento ético. Esta Ley, justicia del tercero, es y no es un principio universal abstracto; es esa misma “sabiduría del amor” que en el mismo momento en que establece límites, ordena el caos e inaugura la paz. Para el pensamiento judío, la ley como orden de justicia, síntesis de lo más íntimo y de lo más general, “se encuentra en el ombligo del universo”, pues el universo nace en la Ley. ¿No hay aquí, me pregunto, un deslizamiento del orden de la responsabilidad al del derecho y la justicia? ¿Es posible pensar una responsabilidad que no desemboque y se ejerza como límite? La precedencia la de ética sobre la ley no es cronológica, se comprende, sino acaso fenomenológica: la revelación viene del rostro. Pero en la tradición judía esa revelación coincide exactamente con la Torah entendida al mismo tiempo como enseñanza y como prescripción.³⁴ Justicia “absoluta” acaso, porque quiere hacer coincidir divinamente el rigor con la misericordia, el mandato del rostro con la

³⁴ Véase el análisis de este texto en el Capítulo I de este trabajo. E. Levinas. “¿Tan viejo como el mundo?”. *Cuatro lecturas talmúdicas*, pgs. 130-131. Cito el texto: “Rav Aja bar Hanina dice: Del versículo (Cant. 7:3)... “Tu ombligo es como una copa”, dice el texto. Sería evidente que el ombligo quiere decir el Sanhedrín, ya que el Sanhedrín se reúne en el ombligo del universo. Se afirma así el carácter central de la justicia absoluta que, por definición hace el Sanhedrín: la justicia de la Tora, Y así se afirma el carácter ontológico de esta obra de justicia”.

exigencia del tercero; y sin embargo—o tal vez a causa de esto mismo—muchos pasajes del texto bíblico, se ven obligadamente revisados y vueltos a comentar por la interpretación de los rabinos. Hay, pues, una enorme porosidad en lo que concierne a estas dos formas de la justicia que aborda Levinas y que aparecen como caras de la misma moneda, aspectos del mismo momento revelatorio. Como ya mencionábamos, Levinas ha hablado también de esta cercanía, de esta casi indisolubilidad que el momento de la responsabilidad tiene respecto al de la justicia: la relación con el otro no es nunca estrictamente con el otro, sino que desde el principio el tercero está presente.³⁵

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

Las enseñanzas prescriptivas—que se encuentran sobre todo en el Pentateuco, la parte de la Torah conocida como la Torah de Moisés—ocupan un lugar privilegiado en la conciencia judía en cuanto a lo que se refiere a su relación con Dios. Cada uno de los textos debe producir esas enseñanzas: es posible que los salmos se refieran a personajes y acontecimientos, pero también se refieren a prescripciones. El salmo 119:19 dice notoriamente: “Forastero soy yo en la tierra: no encubras de mí tus mandamientos”. Los textos de la literatura Sapiencial son proféticos y prescriptivos.³⁶

³⁵ DDVI, pg 119. “Lo que sucede es que la relación con el otro nunca es exclusivamente una relación con el otro: desde el principio en el otro está representado el tercero. , en la misma aparición del otro, el tercero me mira y me concierne”.

³⁶ . “La Révélation...” Op. cit. pg.161. “Des leçon prescriptives—surtout présent dans le Pentateuque, dans la Thora, dite “Thora de Moïse”—ont pour la relation avec Dieu, un privilège dans la conscience juive. Elles sont demandées à tous les texts; des psaumes ferait allusion aux figures et aux événements, mais aussi aux prescriptions: “Je suis étranger sur la terre, ne me cache pas tes prescriptions”, dit

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

La noción de Ley implícita en la ley mosaica, al igual que en otros derechos dinámicos, tiene un sentido diferente al de la ley entendida como medida universal del pensamiento y del orden del Estado. Esto se debe, según hemos expuesto arriba, a que los derechos dinámicos se organizan como ejercicio de leyes que responden a un ideal compartido e interiorizado, a una aspiración ética comunitaria. Sin embargo tales códigos (en este caso la ley mosaica, concebida como mandato de elevación) no rehuye ejercer poder en cierta cantidad de normas que asocian prohibiciones a sanciones. Habría pues un núcleo de leyes impuestas por un poder o autoridad que busca garantizar las condiciones para la convivencia y la preservación de la comunidad sobre la que rige. Aquí las dimensiones ética y política de la ley parecen imbricarse de manera inexpugnable ¿Cómo pensar la diferencia entre los derechos dinámicos en su aspecto meramente aspiracional, y la institucionalidad política que rige un Estado? Si, como sostiene Levinas, la ley inaugura el universo de la objetividad, la comparación y el cálculo, ¿puede en verdad distinguirse entre el momento de la ética y su momento político? Derrida mismo se permite señalar la extrema dificultad de tal separación:

La frontera entre ética y política pierde allí para siempre la simplicidad indivisible de un límite. Diga lo que diga Levinas al respecto, la determinabilidad de ese límite nunca fue pura; nunca lo será.³⁷

A lo que Sucasas comenta:

notamment le psaume CXIX, 19. Les texts sapientaux sont prophétiques et prescriptifs.”

³⁷ Derrida. “Palabra de acogida”. *Adiós a Emmanuel Levinas*. Citado en *Memoria de la ley*, pg. 92

Hablando de la “espantosa fatalidad de un doble apremio”—la figura del tercero sería necesaria, y, a la vez, encarnaría la traición de la pureza del deseo ético—, Derrida ha sabido destacar el sesgo aporético al que Levinas se ve abocado en función de sus premisas filosófico-políticas, o—lo que viene a ser lo mismo—de su axiomática profética. (ML: 92)

En el pensamiento levianasiano, lo sabemos, la ley de Moisés tal como aparece en la Torah y sobre todo en el palimpsesto de interpretaciones realizado por la tradición rabínica—interpretación sobre interpretación que no cesa de renovarse—constituye la imagen, la metáfora, del mandamiento que nos obliga a la responsabilidad y nos hace rehén del Otro. Ciertamente no se refiere nuestro autor a la particularidad de una ley que fue entregada a un pueblo específico (al “contenido de la revelación”, dirá Levinas), sino al *gesto* de una ley que no se constituye como voluntad de orden y dominio, que no se concibe como mera necesidad de un control social o a una voluntad de autoafirmación. La ley de Moisés aparecería más bien, como señala Jacobson, remitida al propósito personal y colectivo de “elevación moral”, ley heterónoma que nos conmina a establecer un orden ético como compromiso y destino, como sentido “primero” de lo que significa ser (estar-siendo) humano. La ley de Moisés, entonces, consistiría en un conjunto de prescripciones que apelan al sujeto para instarlo a procurar su “elevación hacia el Altísimo”—y para facilitarle la tarea; prescripciones asumidas, no “forzadas” sobre la persona desde el exterior. Porque no está planteada como acuerdo para mantener un cese de hostilidades en la guerra de unos contra otros que nunca termina; se trata, más bien, de una ley concebida como exigencia de elevar la existencia, incluso en los momentos cotidianos, del nivel de la “vida desnuda” al de la “vida justa”. Dicha ley supondría la adhesión interiorizada de aquellos a quienes apela, pero presume que el extracto de normas obligatorias (impuestas desde el poder) no está segado del impulso “aspiracional” que lo conforma. En este sentido no separaría de manera tajante, como hace Kelsen, la dimensión ética de la política. La ley de Moisés pertenecería al tipo de jurisprudencia deontológico que responde a una ética de la responsabilidad: el sujeto tiene deberes frente a la ley, nunca derechos, pues su tarea es hacer del mundo un universo justo, un universo de paz, de cuidado y de alegría.

¿Qué pasa en caso de conflicto, cuando la prescripción general no basta y es necesario dirimir una desavenencia? Para ese fin se establecen las cortes de justicia donde

hombres piadosos y conocedores de la ley (es decir, comprometidos con esa intuición de justicia pre-originaria, pero no ajenos a las trampas y problemas que presenta) deliberan y juzgan cada caso particular. “Lo que es incluso más importante que la buena voluntad entre los seres humanos...lo que es más importante que la creación de ángeles mediadores, son los jueces que reconcilian a los hombres”.³⁸ Se juzga para reconciliar, para devolver la paz a los corazones. (Eso busca también el derecho consuetudinario no muy distinto de los juicios orales, juicios de paz y mediaciones que hoy se busca reintroducir también en el sistema judicial mexicano). Como veíamos respecto a la lectura talmúdica “¿Tan viejo como el mundo?”, la corte de justicia se plantea como ombligo del universo, lugar de nacimiento de la significación. La justicia inaugura la significación. Para eso se necesitan hombres conocedores de la ley: se trata de los sabios y de sus estudiantes más avanzados. Ellos han analizado y ponderado cada “prescripción”, conocen sus luces y sus sombras, sus potencialidades y sus peligros. Pero también, recordémoslo, se necesita que sean hombres honestos, hombres que no incurran en la tentación de la avaricia o de la injusticia aunque aquello que los separe del delito sea sólo un cerco de rosas. Y han de ser piadosos, es decir abiertos al Infinito de la justicia que los reclama; ciegos a los privilegios de quienes habrán de juzgar, pero sensibles a la fractura que los constituye.³⁹ ¿Y no pide todo reclamo de justicia en cualquier tiempo y en cualquier parte hombres y mujeres semejantes? Sin ellos, dice Levinas, la justicia es una farsa. ¿Y cuántas veces no nos aparece la justicia una mueca grotesca? Este diálogo en torno a la ley y a la justicia, con sus penas y sanciones, responde también, en el pensamiento levinasiano, a la fidelidad que nos une al Otro, fidelidad que se abre a la multiplicación de los rostros y al mandamiento que me ordena a al tercero. Pero lo hacen hombres que han de decidir entre ellos “qué es lo que Dios quiere de nosotros”. Paradójicamente, no hace falta (si eso fuera posible), ni es aceptable (si llegara a ocurrir) que “Dios” hablara por sí mismo e indicara su sentencia o su deseo.

³⁸ Levinas. “The Youth of Israel”. *Du Sacré au Saint*. Incluido en la versión inglesa donde se congregan las nueve lecturas talmúdicas *Nine Talmudic Readings*, pg. 134. El trabajo de interpretación de la ley y su ejercicio a través de la tarea del juez, constituye, dice Levinas el momento más grave y de mayor relevancia en el pensamiento judaico: “It is at this point that the types who hold the highest place in Judaism come into view: *the talmid-haham*, the student of Torah, and the judge who has studied the Torah and applies it. There are the scholars of the Torah... What is even more important than good will between men... what is more important than the creation of intercessor angels is the judge *who reconciles men*”.

³⁹ Véase la segunda sección del Capítulo I de este trabajo donde se revisa con atención la lectura talmúdica indicada.

“¡La Torah está en la tierra!”, exclamarían los sabios;⁴⁰ la Ley ha de ser puesta en acción, ha de ser ejercida por seres humanos entre seres humanos; por eso es dinámica, por eso cuando regresa Moisés, no entiende ya su propia ley. Ley para los seres humanos entre seres humanos de cara al mandamiento de justicia. Ley que le ordena a los seres humanos ser parte activa en la posibilidad y la responsabilidad de realizar, en lo amplio y en lo pequeño, un mundo de cuidado hacia los demás. Ley profética que no está hecha, sin embargo, de pura caridad, pues no elude imponer sanciones; pero que incluye dichos límites en el concepto general de que ser humano consiste sobre todo en “ser guardián de su hermano”.⁴¹ En este sentido, la relación entre ética y política, entre la justicia absoluta ordenada por la bondad y la justicia del tercero que establece un punto de partida para la objetividad y la comparación muestra ser “impensablemente” sutil: la ley que establece un límite a la desmesura del rostro busca una bondad de segundo orden, busca el equilibrio de la justicia sin despegarse del llamado originario, pero sin eludir la “violencia” que le permite establecer dichos límites. Justicia ideal o absoluta en la que “nace el universo”, en la que nace el lenguaje y la comparación, la relación entre ética y política está siempre sembrada de antinomias: antinomias, ambigüedades y

⁴⁰ Cfr. *Ibid.*, pg. 205: “The Talmud affirms the prophetic and verbal origin of the Revelation, but lays more emphasis on the voice of the person listening. It is as if the Revelation were a system of signs to be interpreted by the auditor and, in this sense, already handed over to him. The Torah is no longer in heaven, it is given to men; henceforth, it is at their disposal. There is a famous apologue in the tractate *Baba Mezi’a* (59b) which is telling on this point: Rabbi Eliezer, disagreeing with his colleagues about a problem arising from the *Halakhah*, finds his opinion is lent support by miracles and, finally by a voice from heaven, or the echo of the voice. His colleagues reject all these signs and the echo of the voice, with the irrefutable argument that, since Sinai, the heavenly Torah has been on earth and calls upon man’s exegesis, which therefore deprives all echoes of voices from heaven of their power... Man is the site of transcendence, even if he can be described as “being there” or *Dasein*”.

⁴¹ Cfr. “Prayer Without Demand” *The Levinas Reader*, pg. 231. (Publicado originalmente en *Etudes philosophiques*, 38 (1984), 157-63. Dice Levinas: “Can we see, in this possibility given to humanity—that of being responsible for the other—the foremost meaning of Israel’s historical existence? Does it lie in this possibility, where the ultimate stake is being itself? Or should we understand this reversal of the self (moi) into the for-the-other as the Judaic endowment of all men?... Our author’s concern (Rabbi Hayyim Volozhiner), clearly, is with man’s fidelity to the commandments of the Torah insofar as it is this which makes God’s association with the worlds possible. But behind the particularistic purposes which one can be tempted to see in the religion or culture of the Torah, there is the affirmation of the idea that being-for-itself—and no doubt being in itself too—has as its condition the unconditioned responsibility of being-for-the-other. Within the subsistence of the worlds, it is necessary to seek their elevation, holiness and purity. To affirm the Torah’s anteriority over being—the anteriority of God’s word as entrusted to man—is simply to affirm the ethical meaning of creation, in accordance with the Psalm 82:5 where injustice is said to shake “al the foundations of the earth”.

complejidades que encarnan, de manera más visible y radical, en la institución del Estado.

3.2.2 *El Estado y su ley*

La justicia el tercero es más acorde a la idea de la ley como un impulso de elevación que a la de un conjunto codificado de sanciones. La justicia dinámica de la ley mosaica cumpliría entonces su encumbrada tarea al postular el trabajo de sus tribunales y sus sentencias, de sus “abogados” y sus jueces, “en el ombligo del universo”. El ombligo del universo es el lugar de la justicia porque el orden de la significación humana—la posibilidad misma de un universo significativo—pasa por la justicia. La justicia ordena la arbitrariedad inhabitable y transforma la naturaleza en morada. No en balde tantas imprecaciones de los profetas apuntan a la obligación de cumplir con la justicia: que se juzgue con integridad, que no haya cohecho, que las balanzas no estén alteradas y otras triquiñuelas tan antiguas como el mundo. La justicia convierte la feroz y múltiple creación, en un entorno donde puede brotar la confianza y el agradecimiento. Constituye, para ponernos hiperbólicos, el nacimiento del Espíritu. Y es probablemente el sustrato implícito en esta manera de comprender la justicia la que da cuenta de las ambigüedades que existen en la obra levinasiana respecto a la legalidad y al Estado. Pues si la justicia como sabiduría del amor y como orden amoroso del mundo ha de ser algo más que un sentimiento vago o una intuición etérea, tendrá que ser expresadas en cierto orden jurídico y político. Levinas, lo sabemos, prefiere mantenerse en las márgenes de la reflexión sobre la política. El Estado como expresión y lugar de la justicia y del Espíritu es, desde Marx, prácticamente un anatema, pero ¿no pervive y se filtra de mil maneras en nuestras prácticas y en nuestro pensamiento? Exigimos del Estado justicia y significación más allá, incluso, de las consideraciones en torno a los intereses de clase. Es posible que el concepto, la entidad que difusamente entendemos por Estado—no sólo a lo que hace a su dimensión legal sino sobre todo política—esté atravesada por dos determinaciones contradictorias: una de ellas apuntaría el lugar donde se define la justicia (por ejemplo, el espacio democrático de la *polis* en sentido aristotélico), mientras la otra mira en el Estado el escenario de la infamia, el abuso de poder y la tiranía: el Estado como sistema ordenado y legitimado de opresión, a la manera de Marx. Quisiéramos

revisar aquí el nudo problemático que se expresa en estas visiones encontradas para desentrañar, justamente, la fluctuación del pensamiento levinasiano en cuanto a este tema, pero sobre todo para situar el espacio de lo político en el marco conceptual abierto por su pensamiento.

3.2.2.1. *La doble raíz*

La ley del Estado (núcleo de leyes que escribió Moisés “por su cuenta”; ley positiva de prohibiciones asociadas a sanciones e impuestas desde el poder sobre los miembros de una comunidad) parece seguir una lógica distinta de la lógica de una ley que nos conmina a la elevación como respuesta a la Altura: es una ley política que busca la instauración, conservación e incluso expansión de su propio cuerpo político. No es una ley que se proponga la excelencia moral ni la responsabilidad frente a la fractura o la desnudez del prójimo; no representa una voluntad de respuesta y cuidado como fundamento de su legitimidad, sino que se sostiene sobre una ética de autopreservación que sólo en el mejor de los casos se implica en un diálogo con la justicia. Cuando Israel decide “darse un rey y un Estado para ser como los demás pueblos”, Yahvé se entristece pero accede. Dicho afán de auto-preservación, es cierto, finca al menos una de sus raíces en la justicia, allí donde en medio de los rostros encuentro también un lugar para mí. “Gracias a Dios”, dice Levinas, “yo soy otro para los otros”; “es gracias a Dios tan sólo, como yo, sujeto incomparable con el Otro, quedo absorbido en otro como todos los otros, es decir, para mí” (DOMQS: 237) “Dios”, abertura a la trascendencia, es también la medida del límite donde todos los rostros encuentran su lugar, y así, también yo encuentro un lugar para mí. La conciencia y la objetividad que se inaugura con la entrada del tercero, abre también un espacio para la justa posibilidad de un cuidado en el que “yo” también me cuento como parte de una sociedad:

Gracias a Dios yo soy otro para los otros. Dios no está “encausado” como un pretendido interlocutor; la correlación recíproca me refiere al otro hombre en la huella de la trascendencia, en la *illeidad*. El “paso” de Dios, del cual no puedo hablar de otra manera que por referencia a esta ayuda o a esta gracia, es precisamente, el retorno del sujeto incomparable como miembro de la sociedad. (DOMQS: 237)

El retorno a la sociedad, a la conciencia y a la problematización, dice Levinas, coincide con el inicio de la política:

De la responsabilidad al problema: tal es el camino. El problema se plantea por la proximidad misma que, por lo demás, existe sin problemas en tanto que inmediatez en sentido propio. El extraordinario compromiso del Otro frente al tercero invoca el control, la búsqueda de la justicia, la sociedad y el Estado, la comparación y el tener, el pensamiento y la ciencia, el comercio y la filosofía y, al margen de la anarquía, la búsqueda de un principio. La filosofía es esta medida aportada al infinito del ser-para-el-otro propia de la proximidad, algo así como la sabiduría del amor. (241)

La objetividad de la representación, el pensamiento, el derecho y la ciencia nacen junto con el Estado en la justicia. Así, el Estado cobra legitimidad—o más bien, nace legítimamente, en el pensamiento levinasiano—en tanto representa la inauguración del orden de lo social. Pero el Estado comporta una ambivalencia de origen: sería, siguiendo en esta lógica, simultáneamente la posibilidad ineludible de dicho orden—de su justicia real o potencial (justicia siempre por venir, dice Derrida),⁴² y la voluntad de preservación propia que colinda siempre, que siempre roza, con el egoísmo del *conatus*. La lógica del Estado es la lógica de su autoreproducción. Lógica de la guerra y de la violencia, como muestra Benjamin, tampoco puede simplemente renunciar a dicha violencia—violencia fundadora tanto como conservadora—so pena de sacrificar con ello la parte de justicia que encarna. Ambivalencia inherente a toda situación política y, así, a todo derecho. En este sentido el Estado se revelaría como preservación y expansión de lo propio, y, a diferencia de la ley que solicita nuestro compromiso con la “elevación” del ser-para-el-Otro, se constituye en una instancia abocada a la reproducción del sistema—del organismo político—asignando sanciones al incumplimiento de las normas o a la voluntad del soberano. La lógica del Estado responde así al interés de sí en nombre de la consecución de la felicidad de sus miembros (entendida ésta como “cumplimiento de todas las apetencias”, según la fórmula kantiana); pero esa misma “vocación” contradice de base la otra, la vocación de justicia que no renuncia a la revelación del rostro, y que, desde esta perspectiva, constituiría el seno donde se gesta su nacimiento.

⁴² *Fuerza de ley*, pg. 94. “La ley es trascendente y teológica, y así, siempre por venir, siempre prometida, porque es inmanente, finita, y por lo tanto, ya pasada. Todo “sujeto” está por anticipado cogido en esta estructura aporética”.

Esta ambivalencia de origen ya la señala Alberto Sucasas en su estudio sobre la actitud de Levinas respecto al Estado, apoyando su reflexión en la lectura en paralelo del Libro I de Samuel y el planteamiento filosófico-político de Levinas. En el libro de Samuel, la génesis del orden político se plantea desde una perspectiva histórica, y no oculta la pugna entre la vocación teológica del Estado simbolizada por Samuel—juez y profeta—y la relativa autonomía de Saúl como monarca. La relación entre Samuel y Saúl es siempre compleja e incluso tirante. Y no solamente la de Samuel: la actitud de Dios mismo en esta narrativa es profundamente ambigua: por un lado Yahvé se muestra ofendido con el pueblo por haberlo “depuesto” en su calidad de único Rey, (Israel no había reconocido hasta entonces más Rey que Yahvé, y se había regido exclusivamente por la autoridad de los jueces). Al mismo tiempo, en la medida en que el pueblo así lo pide, y considerando que se encontraba continuamente asolado por los filisteos y otros pueblos vecinos, Yahvé le ordena a Samuel acceder a la petición que se le hace, y ungir a Saúl como monarca.

La monarquía de Saúl está destinada a defender al pueblo de Israel de la amenaza continua de los pueblos vecinos, y Saúl emprende, igualmente, guerras ofensivas. Pero su legitimidad y su poder cuentan con la venia de Yahvé que lo ha elegido y sólo dura mientras Él lo sostiene. No es muy claro en el texto porqué Saúl cae del favor de Yahvé, pero podría sugerirse, en consonancia con el pensamiento levinasiano, que el ungimiento de Saúl y la aceptación de Yahvé de que Israel tenga un rey “como los demás pueblos” responden a la legitimidad de una justicia “también para Israel”; cuando Saúl deja de estar en favor de Yahvé, en cambio, se descubre la otra raíz del poder del Estado: la violencia desnuda y el afán de persistir, visibles en la virulencia con la que Saúl intenta asesinar a David, su yerno y sucesor.

La dimensión de lo político en su manifestación estatal responde a esta doble raíz —ética y política, ética y tiránica—que explicaría la ambivalencia en el pensamiento de Levinas, la ambivalencia misma del Estado en su intención y en su ejercicio, así como la esencial reticencia con la que Yahvé acepta conceder un monarca a su pueblo. La raíz ética supone que la Ley es la expresión de todo orden de justicia y de elevación, y que el Estado, en su capacidad de instrumentar dicha justicia representa la posibilidad de darle cuerpo y realidad a dicho intento. La raíz tiránica, por su lado, supone que el Estado, en

tanto busca principalmente su autopreservación, se ejerce como adoración de sí mismo y tiende a posponer su vocación ética. La corrupción, la tiranía y el abuso de poder constituirían elementos inherentes al ejercicio del poder. En la lectura talmúdica sobre la cuestión del Estado, “Au-déla de l’État dans l’État”, Levinas comenta el fragmento de la supuesta plática que sostienen los Sabios de Israel con Alejandro Magno. Allí Alejandro le hace diez preguntas a los Sabios y solamente en un caso Alejandro contradice su opinión. Cuando Alejandro pregunta sobre la amplitud de la visión (extensión de lo que es posible conquistar) los sabios contestan con la dimensión de la Altura.⁴³ Alejandro acepta. Pero cuando pregunta “qué debe hacerse para ser popular”, los sabios responden: “Odiar el poder y la autoridad”. Allí, por única ocasión en el texto citado, Alejandro replica: “Tengo una mejor respuesta que la suya: amar el poder y la autoridad y aprovecharlos para otorgar beneficios a la gente”.⁴⁴

Todo el enigma y la naturaleza contradictoria del Estado parecen estar contenidos en este breve diálogo. Si el Estado hunde una de sus raíces en la ética y la otra en el poder (puesto que, incluso más allá de la soberbia, sólo el poder le permite realizar las exigencias de la justicia), los sabios, que representan en el Talmud la vocación ética, aconsejan odiar tal poder. Odiarlo porque se encuentra demasiado cerca de la tiranía, porque su lógica ha de traicionar necesariamente la vocación original de justicia, y porque el poder se funda en la violencia y en la negación del rostro. Odiarlo. ¿Están sugiriendo entonces una especie de anarquía, el fin o la desaparición del Estado? Toda justicia se apoya en el poder—algún poder—el poder de llevar a cabo sus sentencias, de “hacer valer” su ley (*enforce*, se dice en inglés, término retomado por Derrida: imponer por la fuerza). Pero los sabios saben que esa misma posibilidad contiene el germen de su

⁴³ E. Levinas. “Au-déla de l’État dans l’État”. *Nouvelles Lectures Talmudiques*, Les Éditions de Minuit. France, 1996, pg.52: “Longueur et hauteur: univers en rectilignes. Sur le chemins de la terre, dans les rues de la ville, les hommes dispersés se rapprochent et vont l’un vers l’autre. Mais déjà ils s’écartent l’un de l’autre dans la ruse astucieuse, dans la haine tortueuse, dans la meurtre secret du péché... Il faut que tout cela se redresse, se rachète, se pardonne et revienne à sa juste droiture. Il y faut la hauteur. La vrai hauteur est cette élévation dans la bonté que rétablit la paix troublée à travers les rapports entre les hommes”.

⁴⁴ Ibid., pg. 62: “Huitième question: Il leur demandé: Que doit-on faire pour se rendre populaire?”

Réponse:

“Hâir le pouvoir et l’autorité”.

Alors il réplique:

“J’ai une meilleure réponse que la vôtre. Il faut aimer le pouvoir et l’autorité et en profiter pour accorder des faveurs aux gens”.

negación, de su traición. Odiarlo, entonces, para que pueda ser confrontado desde fuera, para mantener libre el espacio de esa ética que le ha de servirle de límite y de guía.

A diferencia de la reflexión sobre la “justicia del tercero” como momento de la socialidad, en la lectura que hace en torno al Estado Levinas parece rechazar categóricamente la legitimidad de la institución estatal. Diálogo entre la raíz ética y la raíz tiránica del Estado, ninguna es prescindible. Recordemos que a todo lo registrado en el Talmud se le reconoce una dimensión de sentido digna de ser tomada en cuenta y discutida. Ninguna postura es contundentemente verdadera contra la otra, todas son aspectos o partes de la verdad.⁴⁵ El Estado es necesario (o al menos la “autoridad”—y los sabios recomiendan odiar las dos) pues de otra manera la justicia sería imposible (la justicia sin posibilidad de ser puesta en vigor, es impotente, recuerda Derrida)⁴⁶. Necesario sí, pero peligroso: corre siempre peligro de sucumbir a la soberbia de su soberanía. Por eso de requiere sabios que la odien, sabios que puedan mantener a salvo el llamado de la Altura.

“El poder puede usarse para otorgarle beneficios a la gente”, replica Alejandro. Pero los sabios de Israel, comenta Levinas, rechazan la tiranía aun cuando ésta sea benévola.⁴⁷ ¿Le niega Levinas al Estado la raíz ética que originalmente le había acordado? ¿Le niegan los ancianos, le niega Levinas toda participación en la tarea colectiva de realizar en el mundo un orden ético? Si en el primer momento de la lectura la

⁴⁵ Cfr. *Ibid.*, pg. 54: “Il est peut-être intéressant de rappeler ici la discussion entre Hillel et Shamaï, qui traverse et “bâtit” et structure la pensée rabbinique. L’une et l’autre Ecole sont Parole de Dieu vivant. Le désaccord ne serait point signe de quelconque finitude de la sagesse révélée. Il signifie la vie de la Thora, que le Talmud appelle guerre-entre-sages ou entre “disciples de la sagesse”. Les aspects innombrables du vrai absolu vivent au sein des débats ou disputes rabbiniques, évitant dogmatisme, évitant hérésies”.

⁴⁶ Cfr. *Fuerza de ley*. Op. cit., pg. 103: “Benjamin no oculta su desdén por las declamaciones del activismo pacifista y por las proclamas de “anarquismo infantil” que querrían sustraer al individuo de toda coacción... El derecho, en su violencia misma, pretende reconocer y defender dicha humanidad como fin en la persona de cada individuo. Una crítica puramente moral de la violencia es, pues, tan injustificada como impotente... Aquellos ataques contra la violencia carecen de pertinencia y de eficacia porque siguen siendo extraños a la esencia jurídica de la violencia, al “orden del derecho”.

⁴⁷ *Ibid.*, pg. 63: “Alexandre penserait fermement que l’autorité politique recèle par essence un noyau de tyrannie irréductiblement arbitraire, comme celui que le prophète dénonce dans Samuel I, 8, 11-17. Alexandre le Grand se demande si cette violence royale essentielle ne pourrait pas cependant se rendre aimable par quelque séduction comme celle qu’il propose lui-même en guise de “meilleure réponse”. La réponse des anciens de Néguev consiste à refuser précisément la tyrannie, même aimable, et à réserver la suprême popularité à la haine de cette tyrannie irréductible et à l’État qui s’en réclame. Moment peut-être central de notre dialogue”.

postura de Levinas parece desestimar la legitimidad del orden estatal, en una segunda consideración suaviza el juicio y le adjudica a la ética un lugar de crítica y vigilancia permanente respecto al Estado: vigilancia permanente por parte de la ética (los ancianos) respecto a la política, a la dimensión “tiránica” del Estado (Alejandro). Así, la ambigüedad de la postura levinasiana desemboca en una especie de defensa del Estado democrático, en una propuesta casi contractualista: la autoridad última queda del lado de la ética y ésta puede (o debe poder) revocar el poder cuando el Estado lleve demasiado lejos su soberbia. Dice Levinas:

Odio (al poder) que los comentaristas rabínicos que figuran al margen del texto comentado interpretan como consagrado a los amigos de los hombres en el poder, como odio que se lleva a esa amistad hecha de adulación y delaciones, lugar de toda corrupción. Pero odio que pudiera entenderse de una manera más profunda como un alto grado de crítica y de control respecto a un poder político de suyo injustificable, al que sin embargo una colectividad humana por su misma multiplicidad (y hasta no encontrar algo mejor) se ve pragmáticamente constreñida. Crítica y control inmisericorde por medio de lo cuales esta autoridad política de facto, injustificable pero inevitable, puede ejercer su poder de facto. Pero un poder siempre revocable y provisional sometido a modificaciones regulares y continuas. ¿No se dibuja aquí, en este rechazo de la tiranía de lo político, los lineamientos de la democracia, es decir del Estado abierto a lo mejor, siempre sobreaviso, siempre por renovar, siempre por volver a las personas libres que delegaron, sin cederla, su libertad sometida a la razón?⁴⁸

Solución intermedia, de compromiso, la que realiza Levinas en la encrucijada de sostener hasta el final la ilegitimidad de un Estado que de suyo traiciona la vocación ética, o de reconocerle dicha legitimidad aun cuando fuera condicionada.⁴⁹ Pues si la justicia del

⁴⁸ “Au-délà de l’État dans l’État”. *Nouvelles Lectures Talmudiques*, pg. 64. “Haine que les commentateurs rabbiniques figurant aux marges du texte que nous commentons interprètent comme vouée des amis des hommes de pouvoir, comme haine portée à cet amitié qui serait faite de flatterie et de délation, zone de toute corruption. Mais haine qui peut s’entendre d’une façon plus profonde, comme un degré élevé de critique et de contrôle à l’égard d’un pouvoir politique en soi injustifiable, mais auquel une collectivité humaine, par sa multiplicité même—en attendant miex—est pragmatiquement astreinte. Critique et contrôle sans merci par lesquels cette autorité politique de fait, injustifiable, mais inévitable, peut exercer son pouvoir de fait. Mais pouvoir toujours révocable et provisoire et soumis à d’incessants et réguliers remaniements. N’est pas que ce dessinent, dans ce refus de politique de pure tyrannie, les linéaments de la démocratie, c’est à dire, d’un État ouvert au miex, toujours a le qui-vive, toujours à rénover, toujours en train de retourner aux personnes libres qui lui délèguent, sans s’en separer, leur liberté soumise à la raison?”

⁴⁹ El Estado democrático, sin embargo, se plantea cada vez más como espacio de negociación entre visiones encontradas en torno a qué es lo que ha de hacerse para alcanzar la felicidad de sus miembros, o aún de aquello que realiza las mejores posibilidades de determinada sociedad. No se concebiría el Estado en términos de una potencial respuesta única (o al menos privilegiada) a la Altura (por más sincera y

tercero se plantea como exigencia de justicia “perfecta”, orden que considera “al próximo y al lejano”, el Estado no puede eludir la dimensión de poder y explotación inherente a todo régimen político.⁵⁰ En un primer momento teórico el Estado parece surgir sin obstáculos de la justicia del tercero, pero cuando lo contempla directamente en su ejercicio, Levinas apenas evita darle la espalda; entonces prefiere salvaguardar el fundamento ético colocándolo fuera de su alcance como instancia vigilante. La justicia del tercero, en tanto cumplimiento de una justicia en el seno de la sociedad, expresión del equilibrio perfecto de la Ley o del límite, se ve entonces obligada a refugiarse “en el ejercicio de una bondad inocente pero carente de eficacia política”, señala Sucasas.⁵¹ La bondad que emerge del llamado del rostro y la justicia que brota de la aparición del tercero, puede cumplirse, acaso, en el ámbito de lo que es marginal al poder, en el acto individual, en la bondad pequeña, cotidiana con la que nos relacionamos con nuestros semejantes. Pero se muestra incapaz de ejercerse en el espacio de lo político: allí la ética asume el papel de observador y crítico vigilante, momento que interpela al poder desde fuera del poder. Segado de su vínculo con la responsabilidad, sin embargo, el Estado perdería también la posibilidad de ser llamado a cuentas desde el orden de lo político, y sólo débilmente sería impugnado por el orden moral. Así lo establece explícitamente Kelsen, como todos los teóricos que separan radicalmente política y moral. La ética, por su parte, ¿no se vería obligada en esta misma lógica a renunciar a la posibilidad de la

sensible que ésta fuera)—incluso dejando fuera la perenne tentación de ceder a su soberbia y tiranía. El Estado democrático moderno parecería plantearse más bien en términos de las visiones y disputas donde, además de la preservación del poder mismo, se dirime aquello que mejor cumpliría su vocación y desempeño. Uno podría negarle a estas discusiones trascendencia alguna y considerarlas tan sólo parte del juego en el que se involucran los poderes fácticos para conservar su poder. O de las luchas al interior de la clase política, o de contradicciones entre estratos y clases sociales. Puede considerarse también que el Estado es un espacio llamado a garantizar que las voces minoritarias sean también escuchadas y respetadas. Pero si no concedemos que al menos una parte de todos esos vaivenes (casi siempre amargos y desgastantes en la vida de las sociedades) son también una forma de diálogo con la Altura, no comprenderemos cabalmente, me parece, la importancia y el sentido profundo de la política; ése que llevó a Aristóteles a decir que la política era la más alta de todas las actividades del ser humano.

⁵⁰ Sucasas, op.cit., pg. 83: “La génesis ideal de lo político no parece haber tenido suficientemente en cuenta la asimetría consustancial del poder, radicalmente diferente de la asimetría ética: dominación política y explotación económico-social (evidentes sin embargo desde la perspectiva inicial que identifica ser y guerra) no tienen cabida en la tematización de una socialidad justa e igualitaria”.

⁵¹ Ibid., pg. 94: “De ahí el retroceso horrorizado del alma bella al constatar la inhumanidad del orden estatal, optando por refugiarse en el ejercicio de una bondad inocente pero carente de eficacia política. Lo cual podría haberse evitado si, en lugar de oponer frontalmente ética y ontología, se hubiese adoptado un gesto teórico distinto, más atento al territorio difuso—problemático encuentro entre realidad e ideal—en el que la interacción se despliega”.

acción? ¿No implicaría esta exclusión mutua de ética y política una renuncia a la política, renuncia no contenida en el planteamiento original en el que la justicia del tercero (y con ella la institución y su justicia) conserva su lazo con el impulso ético que le da origen? Sucasas señala con perspicacia el callejón sin salida que representa escindir la ética de la política y reservarla para la sujeción pre-original del cara a cara:

Esa perplejidad irreductible transforma la ética levinasiana en una *aporética*: (*O bien*) caridad sin régimen o régimen de la justicia. Bondad y justicia se resentirían de modo irreparable: la ética por perder el contacto con las situaciones concretas en las que interactúan los sujetos humanos; la política, al replegarse la ética en el absoluto del rostro, experimentaría una regresión a la violencia desnuda de la dominación....

O bien, mantener la fundamentación ética del Estado como nacimiento de la institución política (y su simetría jurídica) en la asimetría de la intersubjetividad yo-rostro. Pero entonces, ¿cómo transitar del absoluto asimétrico de la (intersubjetividad dual) a la simetría plural que introduce el tercero? Y aunque eso fuese posible, ¿cómo evitar que la pureza de lo ético se contamine de la ambigüedad (bipolaridad justicia/totalitarismo) de lo político?⁵²

La justicia del tercero se ve ineludiblemente “contaminada” por el trajinar (tantas veces miserable) de lo político. Esta ambivalencia de origen parece remontarse a las diferentes maneras en las que se piensa y caracteriza al Estado. Es decir, la antinomia que señala Sucasas puede leerse también como la oposición entre (al menos) dos teorías o conceptos del orden político: O bien el Estado, en tanto justicia del tercero es manifestación de la sabiduría del amor y de la Ley como vocación de justicia, elevación y respuesta “humana” a la Altura; o bien, desligado de dicha determinación, se convierte en aparato de poder y de dominación contra el cual la justicia se bate. Levinas oscila, sin duda, entre estas dos interpretaciones. En la medida en que el Estado “asimila” (y por tanto disuelve) la raíz ética que está en su seno, la tentación tiránica que la habita permite—obliga—a tomar distancia de su poder. El Estado deja de ser el depositario de la vocación de justicia, para convertirse en lugar de los más encarnizados conflictos. Su “doble naturaleza” lo desgarrar, pero igualmente la heterogeneidad de las clases y grupos de interés dirime en el interior de éste sus visiones inconciliables.

3.2.2.2 Política fuera del Estado

⁵² Op.cit., pg.93 (Cursivas en el original).

Afortunadamente no toda política es la política que se hace desde el Estado, ni siquiera desde los órganos políticos en conflicto que son los partidos políticos y las fuerzas políticas organizadas. Sólo en la medida en que identificamos el conjunto de la acción política con el Estado (espacio de *lo* político en el léxico levinasiano), nos está permitido concluir que *toda* acción que atañe a lo público es política y por lo tanto perteneciente al ámbito del “Estado”. Si, por el contrario, le asignamos a esta noción un sentido más acotado en tanto órgano de poder al que se le reconoce “el ejercicio de la violencia legítima”, el Estado no agotaría el conjunto de la acción social ni tampoco sería la expresión única de la vocación social de justicia. El anhelo y la voluntad de tal justicia (sea social, jurídica, política, económica etc.) se plantearía al margen del espacio institucional desde espacios ajenos al aparato político-burocrático encargado de administrarla. El Estado no sería ya la única expresión del anhelo de elevación colectiva; ésta iría entonces a refugiarse a los espacios externos al poder: entre los desprotegidos, en el llamado del pobre (para retomar la formulación bíblica), en el clamor de los sin voz, en las luchas de la ciudadanía inerme contra la arbitrariedad de la policía u otros órganos de poder, contra la violencia económica del poderoso, a favor del reconocimiento de las identidades oprimidas... El Estado no representaría la sola acción concertada del colectivo político en su afán de justicia—elevación y respuesta a la Altura; constituiría *una parte* de ella. Una parte importante, sin duda, en la medida en que recoge y ejerce, con el monopolio de los medios de los que dispone, la aspiración de dicho colectivo. Pero el ejercicio concreto del poder, tan cercano a la soberbia y a la idolatría invita siempre un espacio fuera del Estado, que lo confronta y lo llama a cuentas. El Estado establece un “orden legítimo de derecho”, pero siempre (o al menos hasta el momento) genera víctimas de dicho orden, grupos que sufren desventaja o marginalidad cuya existencia misma pone en entredicho el orden establecido. Los movimientos políticos que de allí surgen obligan al poder a “rectificar” o a “negociar” con dichos grupos, y apremia a encontrar soluciones liberadoras o solidarias en el conjunto social. No es tan sólo la vulnerabilidad y el rostro lo que entra en juego aquí; no es solamente el dolor frente a la indigencia del otro lo que transforma al Estado, sino precisamente las luchas de grupos vulnerables lo que exhibe la imposibilidad de reconocerlo como el lugar de la justicia exclusiva para una sociedad homogénea. El Estado, entonces, no hace justicia por su sola

voluntad o naturaleza, sino que ésta le es exigida y a veces “arrancada” desde un espacio exterior o ajeno a dicho régimen: el espacio institucional no agota el afán de elevación propio de la justicia, sino que éste se encuentra en constante movimiento; y constante, ineludiblemente, puesto bajo escrutinio, en diálogo con “los Sabios”, es decir, con todos aquellos que no son el Estado y no ejercen directamente el poder. .

Habría, entonces, que desanudar la acción pública (considerada aquí como acción “política”), de la acción que concierne estrictamente al ejercicio de poder en el Estado; sólo de esta manera sería posible abordar la ya referida ambivalencia de lo político que atraviesa la obra levinasiana, y entender, desde el marco de este pensamiento, lo que significa nuestra condición ética: una condición que si bien arraiga en el momento pre-originario de la revelación del rostro, acontece desde el principio como problema: como Ley y como socialidad. Si ética y política se aunaran sin conflicto en la justicia del tercero encarnada en el Estado, la ética perdería su precedencia. El Estado sería la forma misma de esa Ley y el rostro desaparecería detrás de las sentencias del juez. Si, en cambio, la política no es más que una instancia secundaria de (relativamente) poco interés, subordinada al llamado de la ética, entonces dicha política y dicha objetividad resultan impotentes e insignificantes en la determinación de nuestra condición de seres-para-el-otro siempre ya inscritos en la colectividad. ¿Cómo mantener la exigencia ética frente a los intereses más escabrosos de la política sin, al mismo tiempo, reducirla a un gesto estrictamente privado y personal? Por otro lado, si toda acción política pertenece al “Estado”, no habría manera de distinguir la que se origina en la necesidad de expansión o auto-preservación del cuerpo político en general, (o parcial, de los partidos y grupos políticos), del movimiento (igualmente político) que lo interpela desde su exclusión y su reclamo. Y no habría manera de hacer una crítica del Estado. En cierto sentido Levinas parece negar la posibilidad de una demanda de justicia que no provenga de la pasividad: de la indigencia del otro frente al “yo”, o de la “benevolencia” (voluntad de bien) del poder mismo frente a esa misma indigencia. Cualquier otra forma de cuestionamiento del poder del Estado se encuentra en el orden de la ideología y de la guerra y puede considerarse como perteneciente al “servicio del rey”.

El conflicto que emana de la contradicción inherente a una acción que, para luchar contra el Mal toma el camino de la política—el servicio del rey—se hace

palpable. Y la acción revolucionaria, que puede ir tan lejos como para derrocar a ese mismo rey, pertenece también al servicio del rey—¡creo que nadie lo dudaría!⁵³

El pensamiento que identifica la acción política con alguna de las formas de la institucionalidad no parece dejar sitio para la acción de alcance colectivo que desde fuera de dicha institucionalidad reclame justicia. No podría haber justicia “frente al Estado” porque es allí justamente donde se decide qué es lo justo: el Estado como árbitro supremo de los distintos reclamos. Entonces toda “rebelión” se vería devorada o vuelta ilegítima. Para Levinas, sólo la ética pone verdaderamente en cuestión a la política porque sólo la inminencia de la desprotección del otro rompe la dialéctica de los intereses y los discursos de la política. (“La ayuda al prójimo es buena, el asesinato malo/ sencillez de lo absoluto”). Tendríamos entonces que considerar que los movimientos sociales y los reclamos de los excluidos que se manifiestan frente al poder, no actúan políticamente, que no son “políticos”, sino que en ellos se expresa la voz de la ética, la voz de las víctimas del poder, para confrontar a dicho poder desde la vocación de altura que el propio poder encarna. Ciertos movimientos anti-estatales serían considerados, así, expresión del daño que el sistema produce, expresión de los reclamos de las víctimas, de manera que ese reclamo no podría leerse bajo la forma de un poder frente a otro (los estudiantes o los indígenas frente al Estado), sino de un no-poder (ética) frente al poder. El no-poder de los estudiantes o de los indígenas confrontaría al poder del Estado desde un lugar diferente al del poder. Dos movimientos políticos de signo opuesto, diría Levinas, están todavía en el terreno de la política. Sólo desde la ética se podría juzgar válidamente, pues la ética constituye la revelación inmediata de la vulnerabilidad y el desvalimiento, y no una “interpretación”, siempre polémica, de la justicia de ciertas exigencias. ¿Es posible entonces hablar de la “revelación de un rostro” colectivo—al margen de las innumerables tensiones y contradicciones que todo movimiento social presenta?

⁵³Levinas.. “Judaism and Revolution”. NTR., pg.112: “ The inner conflict arising from the contradictions of an action which, in order to fight against Evil, adopts the path of politics, the king’s service, is already felt. And revolutionary action, which can go so far as to overthrow a king, belongs to the service of the king—I think no one doubts this!”

La cuestión de fondo, en realidad, atañe a la posibilidad humana de comprometerse con la tarea de construir un universo justo. ¿Es posible la justicia? Según lo presentado hasta aquí habría tres posibilidades; tres posibilidades para entender la dialéctica de esta “justicia del tercero”, del movimiento de la política: En el primer caso hemos de suponer que en tanto la justicia implica comparación y juicio, y escapa por ello a la inmediatez del rostro, sus términos vuelven a remitirnos al ámbito de la lucha, de la “guerra”. El momento estatal y el revolucionario serían sólo dos facetas o lugares equivalentes, aunque de signo contrario, donde se agazapa la violencia. No habría manera de decidir o juzgar entre ellos: toda “autoridad” sería tan sólo una forma en la que se presenta la violencia: no hay autoridad legítima. En el segundo caso, la justicia finca su legitimidad en su carácter ético: ser respuesta a la desprotección del otro, pues es dicha desprotección la que nos conmina a la justicia. La justicia del tercero, sin embargo, introducción o inauguración de la política, obliga a comparar y a juzgar “para hacer paz entre los hombres”. Pero la posibilidad de “mediar” entre el otro y el tercero va alejándose conforme esos rostros se desvanecen bajo distintas formas de agrupamientos, bajo la máscara de lo colectivo o lo institucional. El rostro se nubla en el torrente de proclamas e intereses. Acaso por eso los sabios recomiendan odiar el poder y la autoridad. ¿Nos obliga esa distancia a admitir tan sólo la bondad individual y cotidiana, la respuesta puntual al rostro, una respuesta ajena a las disputas de la política? Fuera de su momento “inmediato”, privado, el discurso de la ética se ve expuesto a toda clase de fundamentalismos; mar de “opiniones que juegan a la santidad irrespetuosamente”, como dice Broch, que usurpan el discurso de la ética de manera unilateral o arbitraria. Este segundo planteamiento admite, sí, la posibilidad de que el ser humano participe en la causa de la justicia, aunque lo contempla sobre todo (o quizás exclusivamente) en lo que atañe a la relación directa cara a cara. Más allá de este nivel, previene contra el acecho del dogmatismo, tantas veces asesino. En el tercer caso, por último, hemos de suponer que el Estado y las instituciones de justicia en su calidad de representantes del anhelo colectivo de tal justicia son capaces de alcanzar acuerdos no sólo pragmáticos, sino acuerdos que buscan alguna forma de dicha voluntad: una justicia humana, imperfecta seguramente, pero una justicia posible. Es, me parece, la perspectiva de inspiración hegeliana que sostiene Jacobson y que en cierto sentido también sostiene Habermas. Este

planteamiento abre la posibilidad para que seres humanos honestos (piadosos, dice Levinas) y “conocedores de la ley” introduzcan en el universo de lo humano un orden de justicia. “Honestos” pues supone un “diálogo con Yahvé”, un esfuerzo por discernir y habitar la justicia; “conocedores de la ley”, en el sentido de que sean capaces de reconocer las limitaciones y peligros de uno u otro curso de acción, de uno o de otro pronunciamiento. Ahora bien, suponer que el Estado y la institucionalidad encarnan de manera transparente éste, el anhelo de humanización del ser humano, sin hacer una crítica de la inevitable lucha por el poder y de los intereses directos e indirectos ligados al poder, resultaría, sin duda, insostenible. Aquí la crítica al orden de lo político en tanto orden de dominación emerge como distancia saludable e instrumento para la deliberación y el cuestionamiento. Con todo, es interesante que Levinas comparte con Jacobson la convicción de que, al menos desde el horizonte inaugurado por la discusión talmúdica (es decir de la discusión de los sabios y los rabinos en torno a la Torah), la Ley puede servir para alcanzar lo que se propone: un punto de mira a partir del cual es posible equilibrar la bondad y el rigor en aras de colaborar en la creación de un universo justo.

Sólo un Dios que mantiene el principio de la Ley puede, *en la práctica*, suavizar sus rigores y superar en una ley oral la ineluctable dureza de las Escrituras... La ley oral es eternamente contemporánea de la escrita. Existe entre una y otra una relación original cuya intelección es algo así como la atmósfera misma del judaísmo. Una no sostiene ni destruye la otra, la vuelve practicable y legible.⁵⁴

¿Ley comunitaria hecha de proximidad y cercanía? No es que esta ley pueda eludir los peligros de la arbitrariedad y la corrupción inherentes al acto que juzga y decide entre los individuos (pues de otro modo no se comprenderían las invectivas e imprecaciones de los profetas); es más bien que las acota, las limita. El paso de la ley comunitaria a la ley del Estado abre un abismo entre las instancias donde se ejerce la justicia, y la experiencia directa del prójimo y del lejano, del Otro y del Tercero. El orden de la política entendida como ejercicio de poder a través del Estado nos lanza de lleno contra las antinomias del poder, de golpe contra las fuerzas en lucha que lo habitan. El terreno de la política se convierte en un campo sembrado de minas. En este sentido, tal vez podríamos proponer

⁵⁴ Levinas. “Simone Weil contra la Biblia”. *Difícil libertad*. Op. cit. pg. 166

que entre estas diferentes maneras de entender al Estado, su poder y su justicia, no hay una relación de exclusión mutua, sino que a la manera de cierta “ciencia de la incertidumbre” la relación entre ellas es fluida: que tan pronto podemos comprender la actuación del Estado y el tema de la justicia en general, a partir de una de ellas como de la otra. Lo que subyace en dicho movimiento tendría que ver, más que con una apreciación de tipo epistemológico, con una de tipo ético: con la manera en la que consideremos la (parte de) responsabilidad que nos corresponde como sociedades y como individuos en la tarea de hacer del mundo un lugar más solidario y menos cruel.

3.2.3 *Construir el universo*

La ética puede, y de hecho debe, conservar un lugar externo al poder; eso opinarían los Sabios a los que se dirige Alejandro Magno en la lectura talmúdica que mencionábamos. Al margen del ejercicio de poder, quieren conservar el espacio de una justicia puntual, de una visión no comprometida, crítica. Frente a la urgencia de la acción, señala Rob Riemen, la política obliga a empequeñecer la consideración de la complejidad del mundo; obliga a reducir, a simplificar; por eso el papel de la ética, la distancia del poder que conservan los intelectuales o los sabios es imprescindible.⁵⁵ Hay en el ejercicio del poder una tiranía inmanente y por tanto insuperable, de manera que aun cuando el soberano se proponga usar dicho poder para beneficio de sus súbditos, la relación implica un vasallaje que atenta contra la justicia. Ésta sería la idea implícita en la respuesta de los sabios del Neguev cuando le recomiendan a Alejandro odiar el poder y la autoridad. Es la idea de que el Estado no constituye de suyo la expresión de la justicia (y por lo tanto de la vocación y posibilidad de elevación y respuesta a la Altura), sino su negación; que constituye su negación porque no puede eludir su atadura tiránica, atadura irrenunciable,

⁵⁵ Ver en este sentido la entrevista de Ricardo Cayuela Gally a Rob Riemen en “Los enemigos de la cultura”. *Letras Libres*. Enero 2009. Pgs. 62-69. Dice Riemen: “Ese es uno de los motivos por los que, en una parte de mi libro, coincido por completo con Thomas Mann en términos del papel que representan los intelectuales. Mann descubrió que los intelectuales sí tenemos una responsabilidad con la sociedad, que debemos estar enterados e informados de lo que ocurre en el mundo de la política...Pero hay una diferencia fundamental entre aceptar que debemos atender lo que sucede a nuestro alrededor y volvernos sus críticos en el sentido griego de la palabra...No estoy criticando la política: el hecho de ser un político conlleva un gran honor, pero es un papel distinto. Y cuando los intelectuales se convierten en ideólogos o políticos, renuncian a su devoción por la verdad a favor del juego del poder.” Pg. 64. Y más adelante: “Como expliqué, la política es siempre y por definición una reducción de la realidad, sea de derecha o de izquierda. Así, ¿qué pasa cuando un intelectual se transforma en un ente político? Adquiere una visión maniquea de quiénes son los buenos y quiénes los malos..” Ibid.

incluso, si quiere de ser efectivo. Pero hay otros textos en los que Levinas se plantea la cuestión del Estado de una manera menos implacable, donde la cuestión de lo político revela una vez más su ambigüedad de origen. Tanto en “Judaísmo y revolución”⁵⁶, otra de sus lecturas talmúdicas, como en “El Estado de César y el Estado de David”⁵⁷, la relación entre justicia y Estado resulta todo menos evidente. En el primero de estos textos, Levinas aborda una vez más la pregunta por los límites legítimos de la violencia—legítimos para hacer justicia: la violencia es necesaria, en realidad indispensable para la socialidad; la aparición del tercero supone ya una “violencia” entendida todavía y estrictamente como límite a la responsabilidad sin medida al que me impele el Otro. Esta violencia primera que instaura la justicia del tercero es ya la “violencia” de la Ley, límite y equilibrio entre el rigor y la caridad. Y si la ley que se construye o constituye como sabiduría del amor no es aún la ley del Estado, ¿no hay algo en la noción levianasiana del Estado que lo hace sujeto a enarbolar dicha ley preoriginaria? El Estado prolonga la justicia del tercero, justicia desplegada como objetividad, “origen” de la razón, pero siempre secundaria respecto al trauma original del cara a cara. A menos de que le negáramos al Estado—a la manera de Kelsen y acaso de Kant—todo vínculo necesario con la justicia. No parece que sea ésta la posición de nuestro autor: “Decir sí al Estado” es el primer apartado del texto sobre el Estado del César y el Estado de David: el Estado como tal—el Estado romano, símbolo de todo imperialismo—garantiza el respeto a la vida de sus ciudadanos. Aunque no fuera más que por eso, dice Levinas habría que darle la bienvenida. “Ora por el bienestar del Estado”, dice el tratado de los Principios (*Pirké Avot* cap.III) “pues si no fuera por el temor que provoca, cada hombre se tragaría entero al de junto”.⁵⁸ El Estado romano, tanto como el de Saúl y de David, garantiza en primer lugar, la vida de los ciudadanos. De manera que aun en su lógica pragmática y autoreproductiva, el Estado debe responder a ciertos principios de convivencia y aun a ciertos principios éticos fundamentales: “No matarás”. Así, se pregunta Levinas:

⁵⁶ E. Levinas.. “Judaism and Revolution”. *Nine Talmudic Readings*

⁵⁷ Levinas.. “L’État de César et l’État de David” ADV. Op. cit.

⁵⁸ Citado en Ibid., en “L’État de César et L’État de David”. ADV, pg. 215: “Un hommage est donc rendu ici a l’État que représente Rome, l’une des quatre puissances (avec Babylonie, les Parthes et l’empire des Séleucides)... Les rabbis ne peuvent oublier le principe organisateur de Rome et de son droit! Ils anticipant donc, avec une remarquable indépendance d’esprit, sur la philosophie politique moderne. Déjà, la Cité, quel qu’en soit l’ordre, assure les droits des humains contre leurs semblables, supposés à l’état de nature, loups pour les humains, comme l’aura voulu Hobbes, Bien qu’Israël se veuille issu d’une fraternité irréductible, il n’ignore pas, en lui-même ou autour de lui, la tentation de la guerre de tous contre tous”. Pg. 216

¿Es legítimo el exceso de poder cuando se utiliza para garantizar la sobrevivencia de un pueblo entre otros pueblos o de un individuo entre sus semejantes? Parecería que sí.⁵⁹

La moralidad requiere educación y condiciones que la protejan; requiere, por lo tanto, una historia y un Estado. El Estado no agota la exigencia de moralidad; no agota, desde luego, la responsabilidad ética hacia mis semejantes. Dicha responsabilidad desborda al Estado y en muchos momentos puede volverse contra él como su conciencia vigilante. Pero *también* el Estado está obligado a responder a la moralidad, también adquiere una obligación en la tarea de hacer justicia y consolidar la paz, de procurar una convivencia armoniosa y equitativa. El Estado desvinculado radicalmente de su exigencia ética es la pura barbarie de la opresión y de “su realismo egoísta”;⁶⁰ desvinculado, en cambio, de su capacidad de dominio se volvería una entidad etérea, una pura fantasía idílica e inoperante.

Pero es probablemente en el texto talmúdico intitulado “Judaísmo y revolución”, donde Levinas aborda las interrogantes más terribles y espinosas: ¿es o no legítimo, se pregunta, colaborar con el Estado para poner fin a la violencia del malhechor? Es decir, ¿es legítima una respuesta política—sea pro-estatal o anti-estatal, revolucionaria—para adelantar la causa de la justicia? Aunque en este texto Levinas responde más bien por la negativa, como veíamos, la cuestión no se deja atrapar ni resolver en términos simples ni definitivos. ¿Habremos de negarnos a la acción política en la conciencia de que la responsabilidad ética, de que la moralidad excede a la política?, ¿en la conciencia, incluso, de que la política necesariamente traiciona la ética? La moralidad ha de mantenerse al margen de la política, no acercarse a “la fuente de toda corrupción”. Ésa, sin duda ha sido siempre la posición de la intelectualidad independiente y crítica frente al

⁵⁹ Ibid. Pg. 210 “Les excès du pouvoir serait-ils légitimes quand il s’agit d’assumer la tâche de la survie d’un peuple parmi les nations ou d’une personne parmi ses semblables? Il semble.”

⁶⁰ “El Estado de César, a pesar de su participación en la esencia pura del Estado, es también el lugar por excelencia de la corrupción y tal vez el último refugio de la idolatría.” Ibid. Pg.216. Dice Levinas: “Mais l’État de César, malgré sa participation à l’essence pure de l’État, est aussi le lieu de la corruption par excellence et, peut-être, l’ultime refuge de l’idolâtrie... L’État de César, se développant sans entraves, arrivant à la plénitude...de la forme qu’il recut du monde gréco-romain, l’État païen, jaloux de sa souveraineté, l’État à la recherche de l’hégémonie, l’État conquérant, impérialiste, totalitaire, oppresseur, attaché à l’egoïsme réaliste, sépare l’humanité de sa délivrance. Incapable d’être sans s’adorer, il est l’idolâtrie elle-même.

poder. En el texto que Levinas comenta, la cuestión se plantea de manera un tanto indecible: quien colabora con el Estado en el intento de combatir “el mal”—la deshonestidad y la vileza—es uno de los sabios y justos de Israel, Rabbi Eleazar hijo de Rabbi Simeon. A este último se le adjudica la escritura del Zohar, uno de los textos místicos más importantes de la tradición, y haber estado escondido en una cueva con su hijo (ese mismo Rabbi Eleazar) para protegerse de los romanos. ¿Cómo es que el hijo de un sabio que prefirió huir que vivir bajo el dominio romano, y un hombre justo él mismo, colabora con dicho régimen? “Vinagre, hijo de vino”, le grita otro de los grandes estudiosos. Hijo del buen vino que era su padre, místico y hombre justo que rechazaba la soberbia del Estado romano, Rabbi Eleazar es acusado de que en él la enseñanza se amargara hasta convertirse en vinagre. En un texto donde se analiza la explotación y el salario de los trabajadores, Levinas explora cuestiones de trascendencia mística: la conveniencia o ilegitimidad de colaborar con el poder, ¡vaya una mística inesperada!, señala Levinas.

Y en verdad no es ninguna coincidencia que Rabbi Eleazar fuera hijo de un gran místico. ¡Lo que se está decidiendo es el destino del universo!, parece estar sugiriendo. O más bien la tarea, el papel asignado a la humanidad en dicha arquitectura. El cuerpo místico de la tradición judía le adjudica al trabajo un lugar privilegiado en el orden del cosmos. El trabajo no es sobre todo una condena—como podría deducirse del relato de la expulsión del Paraíso—; es la responsabilidad y el privilegio del ser humano de “construir el universo”, de participar en la construcción de un mundo pacífico y justo. Dice Levinas:

En la referencia que hace Resh Lakish al salmo 104, más allá del problema técnico del tiempo correspondiente a un día de trabajo...hay un argumento que tiene que ver con la significación del trabajo humano y, por lo tanto, con la razón para la dignidad del trabajador. Los derechos del trabajador se deben a su función en la economía general de la creación, a su carácter ontológico.⁶¹

Y elabora sobre esta noción:

Los derechos y la dignidad del hombre derivan de su condición de trabajador. El trabajo pertenece al orden de la luz y la razón. El tiempo de trabajo, como lo ve

⁶¹ “Judaism and Revolution”. NTR, pg. 104: “In Resh Lakish’s reference to Psalm 104, beyond the technical problem of the length of the workday...we have an argument concerning the meaning of human work and thus a reason for the dignity of the worker: the rights of the worker are due to his function in the general economy of creation, to his ontological role”.

Resh Lakish, no es el tiempo de la frustración y la alienación, no es un tiempo maldito. En un mundo en el que el trabajo aparecía como la marca de servidumbre reservada al esclavo, Resh Lakish quiere verlo como el perfeccionamiento de la creación.⁶²

¿Será que Resh Lakish, se pregunta Levinas, no advierte “cómo el mal o la explotación entran en el mundo a través de trabajo”? La pregunta por la revolución, nos dice este texto, es también la pregunta por la naturaleza del mal y por la posibilidad del ser humano o su sociedad de protegerse contra el sufrimiento que trae consigo la injusticia. “Sin lugar a dudas, dice Levinas, la acción violenta contra el mal es indispensable”.⁶³ Pero también lo es averiguar la naturaleza y la causa del mal; lo contrario sería convertirse en simple policía, en alguien que ejerce violencia porque “sigue órdenes”. En el texto, Rabbi Eleazar se ve arrastrado, en algún sentido, a ejercer él mismo dicha acción violenta. Si asume que alguien debe hacerlo, y él resulta ser el asignado, debe tomar responsabilidad por dicha tarea. O al menos eso parece implicar su decisión. “El hombre, comenta Levinas, debe construir el universo”; debe tratar de hacer que el mundo sea un lugar más justo y bondadoso, más digno de alabanza. “El universo se construye con el trabajo y el estudio... El que no construye el universo, lo destruye” (111). Y ésa sería, según el texto, la fuente del mal: para la tradición de la ley oral, negarse a “construir el universo”, no trabajar para crear un mundo más justo y más pacífico; no estudiar para saber cómo intentarlo, qué escollos y qué peligros deberá sortear, es participar en su destrucción en la medida en que se hace cómplice de todo lo que lo corrompe. Actuar no es suficiente, es necesario hacerlo a partir del estudio: sabiduría y conciencia; pero el estudio lleva de regreso a la acción, al esfuerzo en el que nuestro trabajo encuentra su sentido cósmico. “Las necesidades materiales de mi prójimo son mis necesidades espirituales”⁶⁴, ha dicho Levinas en diferentes momentos. El ser humano debe, por lo tanto, involucrarse en la acción que busca—que se afana, que lucha incluso por—un

⁶² Ibid., pg. 104: The rights and dignity of man are derived from his condition as worker. Work belongs to the order of light and reason. The time of work as Resh Lakish sees it, is not the time of frustration and alienation, is not cursed time. In a world in which work appeared as a mark of servitude reserved to the slave, Resh Lakish wants to see it as the perfection of creation.”

⁶³ Ibid., pgs. 109-110: “Unquestionably, violent action against Evil is necessary. And we shall soon see that this violence takes on all the appearances of political action. But it is no less evident that this action must seek the nature and cause of Evil. It must understand the reason for the absence or silence of God or the meaning of this silence”.

⁶⁴ Ibid., pg. 99. “One more time let us recall the word of the Lithuanian rabbi Israel Salanter: the material needs of my neighbor are my spiritual needs”.

mundo más equitativo, y más “humano”. La “acción violenta” que acepta cumplir Rabbi Eleazar (detectar a los ladrones y a los maleantes de Israel y entregarlos a la justicia de Roma) no es simplemente la tarea del policía que cumple su trabajo porque es la orden del rey. Rabbi Eleazar asume dicho encargo ante el repudio de su comunidad, porque ve en ella la forma que se le ha presentado a él la obligación de traer justicia al mundo, de ayudar a “construir el universo”. Esa opción impopular y rechazada es parte de la responsabilidad a la que él no le vuelve la espalda: hay momentos en que es necesario involucrarse en acción violenta para luchar contra la violencia.

Difícil decisión sin duda, puerta de entrada a la soberbia y a la más atroz idolatría. Por eso la ley oral explora el problema a través del mejor de sus hombres y no de un vulgar oportunista. Tomar ese camino es asumir una osadía, comenta Levinas. La violencia, por lo general, no acaba con la violencia. Y sin embargo, es ineludible. Al mismo tiempo conlleva un gravísimo peligro: el de ejercer violencia ya no sólo contra los violentos y los malhechores, sino el de cometer una injusticia y hacer sufrir a un inocente. Esa falta no se paga ni siquiera con la muerte, clama la angustia mortal de Rabbi Eleazar cuando teme haber mandado al cadalso a un inocente. ¿No sería eso suficiente para evitar la violencia política, aun si se trata de un acto legítimo, incluso revolucionario? ¿Qué debe hacerse?, se pregunta el texto ¿Tomar la posición de Rabbi Eleazar y luchar por lo que considera justo incluso a través de la inevitable acción violenta, asumiendo sus costos y sus riesgos? ¿Negarse a hacerlo ante el peligro de injusticia y contaminación? Eso le habría parecido a este sabio una renuncia mayor, la actitud de un cobarde que reniega de la enseñanza de su padre. Rabbi Eleazar acepta el reto de servir al Estado porque quiere ante todo servir a la Altura. Noble voluntad, sin duda, pero ¿no son éstos los motivos que han esgrimido los torturadores y asesinos en Chile, en Uruguay y Argentina durante los golpes de Estado y la guerra sucia? ¿No son éstos los argumentos y motivaciones que han llevado a los peores crímenes contra la humanidad en nombre de esa misma humanidad, llámense “infieles”, “comunistas” o “judíos”?

Y aquí Levinas vuelve a manifestar su reticencia primera: no es que rechace sin más la decisión de Rabbi Eleazar: la presenta en todo lo que encuentra de válido en ella. Pero desconfía de sus implicaciones y se inclina por la posición de Rabbi Joshua bar Karhah, aquél que lo imprecara: “Vinagre, hijo de vino”. Frente a la necesidad o a la

obligación de verse envuelto en la acción violenta de la política, de ejercer violencia contra la violencia, vale más huir. La violencia nunca termina con la violencia, sólo los caminos de la paz pueden hacerlo. El destino de la moralidad no se identifica con el del poder por más noble que éste sea: la moralidad excede a la política; no sólo se hace responsable por el sufrimiento que impone la opresión social, sino por todo el sufrimiento.⁶⁵ Así, no quiere tomar el riesgo de ser, a su vez, culpable de injusticia, de pasar del lado de los vencedores y los tiranos: la ética buscaría otros caminos, caminos “otros” para la tarea ineludible de construir el universo. Declara Levinas a este respecto:

¿Acaso la acción política, aun cuando ésta sea revolucionaria, no se vuelve contra la gente de Dios, contra los perseguidos, contra la no-violencia que desea y por la cual se intenta la propia revolución? ¿Acaso la acción política no se vuelve contra la no violencia, única capaz de terminar toda persecución?⁶⁶

La política vuelve a ser siempre, en opinión de nuestro autor, “acción de Estado”, por eso *toda* actuación política, la política como tal, se encontraría bajo sospecha. Actuar políticamente es ya ejercer violencia, es convertirse en tirano. ¿No habría espacio, sin embargo, para una política de la resistencia, para una política “pacífica”, o incluso para una capaz de evitar el abuso y la opresión; para una política que no traicione su raíz ética? ¿No habría espacio para “construir el universo” a través de la acción pública (sea la defensa de los desamparados o en favor de la equidad social) que no se convierta a su vez en un acto de soberbia? Toda política violenta, sea de colaboración con el Estado o en contra de él “pertenece al servicio del rey”, sugiere Levinas, y así, reproducir la tiranía. El camino de la ética, en cambio, sería el camino de la crítica, del sostén de un ideal al margen de toda acción relevante políticamente, por encima o más allá de ésta. Sería el puro reflejo de una acción que emana del cara a cara o de la experiencia directa del tercero; acción individual, privada y cotidiana de bondad, de respuesta o de justicia al margen de toda lucha, de toda fuerza, de toda intimidación. En el texto citado, la mejor, si

⁶⁵ NTR. “Judaism and Revolution, pg. 99: “There is more in the family of Abraham than in the promises of the State. It is important to give, of course, but everything depends on how it is done. It is not through the State and through the political advances of humanity that a person shall be fulfilled—which of course, does not free the State from the conditions necessary for this fulfillment”.

⁶⁶ Ibid., pg. 113: “Doesn’t political action, be it revolutionary, turn against the people of God, against the persecuted, against the non-violence which it wishes for and for which a revolution is attempted? Doesn’t political action turn against the non-violence which alone can end all persecution?”

no la única alternativa que se le ofrece a la ética según Rabbi Joshua bar Karhah, es la huida: “Huir a Laodicea”, evitar a toda costa colaborar con el Estado. La política cancela la ética pues la arroja al terreno que introduce la arrogancia y el crimen. La ética, sensibilidad abierta al otro, a todos los otros, al desamparo radical que somos, mantiene su reino más allá del ámbito de lo político como la instancia de “humanidad” desde donde es posible mirarla y juzgarla. Ética y política se mantienen aquí como espacios ajenos, pues la política tiene lugar en el orden horizontal de la inmanencia, mientras que la ética es depositaria de la apertura al Infinito.

Como sucede tantas veces con los textos talmúdicos, las posiciones encontradas que se presentan no se cancelan ni se resuelven en una síntesis única. Por el contrario, su poder consiste en que cada una conserva la fuerza de su verdad y su legitimidad. No son mutuamente excluyentes; son polos que arrebatan el pensamiento y la acción humana. No hay soluciones claras y definitivas. Sólo cuando llegue el Mesías se resolverán las antinomias, reza la fórmula tradicional. Pero el Mesías no llega y las antinomias persisten. Entre la necesidad inherente a la justicia del tercero y su derivación en el Estado; entre la necesidad de poner límites a la exigencia del rostro en aras de la demanda igualmente urgente del tercero, y la acción que en medio de egoísmos y violencias se propone la consecución de la justicia: en estas antípodas se agita la espesa marea de la relación entre ética y política. Levinas lo plantea en términos de la oposición entre el empleo de métodos que incluyen la violencia y aquellos que la rechazan; en términos de la desconfianza fundamental de la acción política y su adhesión a los caminos que buscan la paz. Pero termina su comentario con ciertas preguntas que no ocultan su desasosiego latente:

Es posible rechazar el ámbito político. Es posible huir a Laodicea.
¿Volver al espacio de lo privado? ¿Retirarse? ¿Huir? ¿Permitir que las cosas sigan “su propio curso”? (118)

Preguntas que deja sin responder y frente a las cuales seguramente no hay respuestas claras ni, desde luego, contundentes o seguras. Preguntas a las que cada quién tendrá que responder a su manera según el lugar y el momento en el que decida o se vea obligado a tomar una decisión. Desde la perspectiva talmúdica, lo que sería verdaderamente inaceptable sería tomarla irresponsablemente, sin conocimiento de causa, sin haber

valorado los peligros que implica y por lo tanto sin recursos frente a los retos a los que nos arroja cada uno de los caminos posibles. Pues cada una de las decisiones implicará distintos retos y peligros. De manera que a la pregunta acerca de cómo podemos saber, de cómo podemos evitar que la violencia ejercida en aras de la justicia desemboque en nuevas injusticias o en la muerte de inocentes, la respuesta que da el texto talmúdico a través de la confrontación entre Rabbi Eleazar y Resh Lakish consiste en que no es posible saberlo. Hay que intentar evitarlo por todos los medios, pero en última instancia, nunca podremos estar seguros. Por eso Levinas prefiere evitar la política, “odiar el poder y la autoridad” y abocarse a los actos pequeños de justicia, a los actos cotidianos de bondad. “¿Retirarse?, se pregunta, ¿huir, dejar que las cosas tomen su propio curso? ¿Negarse a “construir el mundo”? ¿Encontrar formas alternativas de hacerlo? Los principios nobles, los principios generales son indispensables. Pero demasiado bien lo sabemos, nos recuerda, “todo pensamiento generoso está amenazado por su propio estalinismo” (ADV: 98)

3.2.4 *¿Un Estado mesiánico?*

Si el Estado es “la fuente de toda corrupción” de la que vale más huir, ¿habrá entonces que dejar el ejercicio de la política en manos de los maleantes? ¿O habrá que asumir que intentar hacer justicia desde el lugar privilegiado que otorga el poder entrega al hombre justo sin remedio a la corrupción? Rabbi Eleazar estaría entonces condenado. El Estado sería siempre, en este sentido, el lado inverso de la conciencia moral vulnerable y abierta a la responsabilidad representada y encarnada por “Israel”.

En el texto que ya mencionábamos, “El Estado del César y el Estado de David”, Levinas retorna a estas ambivalencias de la ética y el poder pero le da una vuelta de tuerca a la cuestión: el Estado como ejercicio de egoísmo, violencia y opresión (el Estado del César) ¿puede acaso no ser la única forma del Estado? ¿Es concebible, por el contrario, un Estado “mesiánico”, un Estado que se instituya y se ejerza como respuesta a la Altura? Este Estado, sugiere Levinas, estaría instituido y avalado—precedido, digamos—por la voluntad ética, por la voluntad religiosa. “El Estado, de acuerdo a su pura esencia, es sólo posible cuando está penetrado de la palabra divina, el príncipe se educa en su saber; este saber es retomado, a su vez, por cada uno: tradición es renovación”.

(ADV: 212) El Estado deja de ser ajeno; deja de ser el envés de todo lo que “Israel” pudiera significar, deja de ser idolatría. (Aunque, tomado en un sentido literal ¿no nos acerca peligrosamente a las contradicciones del Estado teocrático—e incluso, a las contradicciones entre el poder religioso y el profano?) Un Estado que no fuera idolatría. O, al menos, que no fuera sólo idolatría.

Lo que importa sobre todo es la idea que la esencia del Estado no sólo no se encuentra en contradicción con el orden absoluto, sino que es llamado por él.
(212-13)

Un Estado que estuviera en condiciones de realizar “la redención”, es decir de establecer las condiciones para realizar la ética en el orden de lo político, de lo cotidiano y lo social.⁶⁷ Un Estado monoteísta. Pero una política monoteísta, pregunta Levinas, ¿no es ya una contradicción en sus términos?”(220) ¿Y no se encuentra este planteo en el punto opuesto de lo que había venido postulando nuestro autor hasta ese momento? Pedirle al Estado de Israel (entendido en un sentido particular y pero sobre todo simbólico), a un Estado que ya no es ajeno, que no quisiera establecerse ante todo como gozo en la autoafirmación y la conquista, sino a partir de una escucha que se ve llamada a responder al Otro; pedirle a este Estado que eche luz sobre lo que pudiera ser una relación no antitética entre ética y política—una que según Levinas, nadie nunca ha entrevistado... ni siquiera los doctores del Talmud—eso, seguramente es pedir demasiado.⁶⁸ ¿No es esta doble raíz, esta doble determinación del Estado como ejercicio del poder tanto como búsqueda de un orden justo, la ambivalencia inherente—y ésta sí, insuperable—de su propia fundación? El Estado de César y el Estado de David no serían dos formas distintas del Estado—un Estado justo y otro tiránico—sino las dos fuentes en las que se debate su existencia política: el monopolio de la violencia que está siempre al borde de la tiranía, y

⁶⁷ Ibid., pg. 213: “Le Messie instaure une société juste et délivre l’humanité après avoir délivré Israël. Ces temps messianiques sont temps du règne. Le Messie est roi. Le divin investit Histoire et État, il ne les supprime pas. La fin de l’Histoire conserve une forme politique... l’État davidique demeure dans la finalité de la Délivrance. L’époque du Messie peut et doit résulter de l’ordre politique prétendument indifférent à l’éschatologie et préoccupé uniquement des problèmes de l’heure. Il faut donc que ce monde politique reste parent de ce monde idéal”.

⁶⁸ Ibid., pg. 219: “La question n’est pas posée pour revendiquer la politique idolâtre du monde, la seule, à vrai dire, qui existe, et que le monothéisme chrétien n’a pas su détruire. Elle est posée pour attendre de Sion la formulation du monothéisme politique que personne n’aurait encore formulé. Pas même les docteurs du Talmud”.

la necesidad de responder a las exigencias de la ética y a la construcción de un orden justo, aquél que ordena “no alterar los pesos y las medidas”, darle de comer al pobre y cobijo al desamparado. Pero también hay lugar para una política al margen del Estado, política que confronta al poder del Estado desde su intento de mantener el vínculo cercano a la raíz ética: al margen de la ideología, respuesta al rostro. Ética y política, en ese caso, no serían dos modos mutuamente excluyentes de ser de la acción humana, sino la densa y a veces oscura oscilación que la constituye.

3. 3. Más allá del Estado y más allá de la Ley

Hacemos aquí una pausa y una síntesis de lo hasta aquí dicho: el Estado, en tanto Estado del César, estaría interesado en su propio florecimiento y reproducción, voluntad de poder y fuerza, Estado imperialista. El Estado davídico en terminología levinasiana expresaría la obligación del conjunto social incluyendo a la instancia que se abroga “el monopolio de la violencia” de establecer un orden pacífico, un orden que no constituyera tan sólo la suspensión de la violencia y la lucha, sino que se plantea como instrumento de justicia, orden ampliado de esa sabiduría del amor que estaría en su base. Esto al menos es lo que puede deducirse de la idea de que el Estado mismo es una extensión de la justicia del tercero, límite a la responsabilidad que nos hace rehén del Otro. “La política”, en este sentido pre-original, diríamos (en la medida en que surge como elevación y respuesta al llamado del rostro), constituye la aspiración a la justicia inscrita desde el principio en el lenguaje y en la socialidad. Hay en este punto de la obra levinasiana una identificación del Estado con el orden de lo político, del Estado con la búsqueda de la justicia inaugurada por el tercero. La justicia del tercero, recordémoslo, se prolonga y se manifiesta en la institucionalidad, en la objetividad y el Estado. En este sentido es expresión de la respuesta a la altura. También para Jacobson los sistemas legales dinámicos se conciben a partir de ese movimiento: más que sistemas de control, la ley existe como herramienta y guía para el perfeccionamiento ético social e individual. El orden legal y el orden político sirven y expresan la voluntad colectiva de actuar de acuerdo a (lo que conciben como) la mejor posibilidad de lo humano. Pero el tema del

Estado se entretiene de tal modo con el ejercicio del poder y—en el mejor de los casos— con las decisiones acerca de dónde se establece el límite que reclama dicha justicia, que es todo menos sencillo. La complejidad primera de la justicia del tercero en tanto sabiduría del amor va creciendo exponencialmente conforme se aleja de la situación directa de la contemplación del rostro del otro y del tercero, para convertirse en institucionalidad, en norma y en poder. El llamado de la justicia tiene que abrirse camino en medio de los intereses y los reclamos brutales del egoísmo y del impulso de prevalecer sobre los demás. Al lado del orden legal entendido como llamado de la Altura, el Estado instituye ineludiblemente un orden político y así, como diría Marx, un orden de dominación. En ese sentido no puede escapar de su fundamental contradicción. La violencia constitutiva del Estado, si bien establece las bases de lo permitido para mantener la convivencia y la dignidad de la vida humana, se convierte también en instrumento y sostén de la injusticia. Acaso por eso los Sabios del Neguev recomendaban odiar el poder y huir de él. Y acaso por eso el positivismo de Kant a Kelsen haya llegado a la conclusión de que más allá de los reclamos de la justicia que son siempre imprecisos e imprecisables, el Estado debe proponerse decretar un conjunto de leyes que permitan, ante todo, mantener un mínimo de paz y orden social. Un orden social, aunque sea injusto es perfectible, postulan, mientras que ningún orden, es sólo guerra y caos. La ley, según el positivismo, se escribe sólo dos veces: una para hacer la regla de procedimiento que establecerá qué normas deberán considerarse obligatorias, y otra para asignarle a determinadas conductas dicho carácter. No hay espacio aquí para los casos particulares pues la ley rige en general, y todos somos iguales frente a dicha ley. Tampoco hay lugar para que la gente ponga dichas leyes en práctica por vocación propia, por deseo de regirse conforme a ellas de acuerdo con la aspiración de humanidad a la que apuntan. Son, más bien leyes que sirven para mantener estable el entramado social, de acuerdo a lo que ese régimen y esa ley consideran justo. Según la lectura que hace Jacobson, estas leyes, leyes impuestas por la autoridad y ejercidas a través del poder “legítimo” del que goza, son equivalentes a las que Moisés escribió “por su propia cuenta” según el texto bíblico. Dice Jacobson:

Cuando se escribe la ley dos veces se obtienen las leyes que escribió Moisés.
Consiste en tolerar cierta dilación.⁶⁹ La gente aplicará las normas como si fueran

⁶⁹ (En oposición a las “leyes naturales” que son inmediatamente asequibles a la razón o a la revelación.)

ídolos y las obedecerá por miedo a las sanciones. La gente común no utilizará las normas como puntos de partida para la acción. Los gobernantes comunes no las plantearán como nuevas orientaciones. La ley positiva es una ley escrita sólo dos veces por humanos tales como Moisés. Pero ésta tampoco es la ley de Moisés.⁷⁰

Las leyes del Estado son leyes positivas. No se conciben como puntos de partida para que la gente oriente su vida diaria de acuerdo a las pautas que plantea; son leyes que se aplican de manera general sin rendija de apertura a la aspiración de lo que significa nuestra “verdadera” humanidad: derecho positivo. Dificilmente puede entonces, concebirse un “Estado davídico” hecho, éste sí, de apertura al otro y al Infinito: el Estado, en tanto instrumento de orden y de poder (poder de decidir qué leyes se aprobarán y cómo han de entenderse dichas leyes, entre otras formas de ese poder), está atravesado por la violencia y por la tentación de tiranía. Y también por la desigualdad y la injusticia que acecha desde dentro su legitimidad. Por otro lado, aun el derecho positivo que culmina en el Estado, aspira y debe aspirar al establecimiento de leyes no sólo útiles operativamente, sino justas y valiosas. También el sistema legal positivo (prohibiciones asociadas a sanciones) encarnado en el Estado tiene que responder al llamado de la justicia si quiere reclamar para sí la legitimidad del monopolio de la violencia que se le ha concedido. Pero no toda ley, no todo sistema legal, es un sistema positivo. Desde el marco abierto por el derecho dinámico, la ley rebasaría por todos lados el derecho positivo, abriendo la posibilidad para leyes autoimpuestas en aras de un ideal de humanidad; igualmente, a la posibilidad de pensar órganos de justicia capaces de “reconciliar a los hombres”.⁷¹ Ésta es, me parece, la proposición básica de Jacobson. Por eso el análisis que hace enriquece y complementa, sutaliza y aclara la relación entre las distintas manera en que la justicia del tercero toma forma en la institución y la ley, y el momento privilegiado que representa la irrupción del tercero en la experiencia del cara a cara.

En la medida, sin embargo, que las leyes que articulan el Estado se encuentran trezadas con el poder, resulta imposible que sustraerse a la posibilidad de la injusticia.

⁷⁰ IR. Op. cit. pg. 1100: “To write law twice is to get the rules that Moses wrote. It is to tolerate delay. The people will administer rules as idols, and obey them out of fear of sanctions. Ordinary people will not use the rules as premises for action. Ordinary rulers will not administer them as further propositions. Positive law is written only twice, by humans such as Moses. It is not Moses’ law either”.

⁷¹ Cf. pie de página 38 de este mismo capítulo: “lo que es más importante que la creación de ángeles mediadores, son los jueces que reconcilian a los hombres”

Éstas son leyes peligrosas porque están asociadas a sanciones. Frente a esta antinomia de origen resulta inevitable un orden ético que interpela a Estado, acaso no tanto desde cierto lugar “ajeno” a la ley, como querría Derrida y la oposición clásica ley/justicia, sino desde la aspiración ética que ya está inscrita en la Ley que le da sentido a nuestros afanes. Interpelación que se gesta en el universo “legal” que conforma nuestra aspiración ética, en nombre de la misma aspiración que dicho Estado está llamado a sostener.⁷²

La cara inversa del positivismo es el naturalismo. El naturalismo no se escribe dos veces, sino una: está inscrito en el orden de las cosas y es accesible a la razón universal. A menos que se considere que existe otro acceso al “orden de las cosas” que no pase por la razón universal sino por cierta “razón empática”, y acaso por la misma epifanía de la revelación. En este sentido—o al menos en este aspecto—la filosofía de Levinas propondría una noción de justicia natural. Pero la razón universal permitiría “desentrañar” las leyes naturales inscritas en el orden del mundo; la revelación, en cambio, no pretende desentrañar nada: constituye una inmediatez, sí, pero *no* de un conocimiento, sino de un mandato; inaugura no un saber sino un gesto de fraternidad. Al entrar el tercero en esta inmediatez hecha sólo de respuesta y de llamado, el ámbito en el que el Otro expresa sin querer la “verdad” de su fractura se abre a la objetividad: al lenguaje y la pregunta. La justicia irrumpe, entonces, como problema; inaugura la problematicidad, dice Levinas. Y el problema implica instancias que resuelvan el problema, implica leyes e instituciones; leyes que medien y resuelvan con rigor, pero también con bondad; con bondad, pero también con rigor, entre los distintos reclamos. Es la justicia del tercero, comienzo de la legalidad y de la institución. Levinas no elabora más sobre este asunto. A lo largo de su obra, sin embargo, está siempre presente la idea de una excedencia respecto a todas las formas de “lo dicho”, de lo expresado en el

⁷² La idea de que el Estado y la ley suponen necesariamente un deseo de justicia es una idea que se encuentra en muchos momentos del pensamiento jurídico. Rudolf Stammler, por ejemplo, se dedicó a plantear y a desarrollar la idea de una “ley recta” en contraste con todo positivismo. Dice C.J. Friedrich en su libro sobre la historia del pensamiento legal: “Stammler se basa en el axioma de que todo derecho, al igual que todo otro valor, está sujeto a la pregunta: ¿Es esto justo?”... En tres grandes obras Stammler explica que la “ley justa” “es una clase especial de ley positiva (ley escrita y aplicada de manera coactiva) (pg.22), es decir de una ley que, en determinadas circunstancias, coincide con la idea básica del derecho” (pg. 15). Pero esto no significa que la ley recta sea una ley natural. “La ley justa no queda fuera de la ley positiva, como una especie de norma que le haga demandas no legales a la ley; conceptualmente es una ley que pueda desearse, en contraste con otra que es de origen histórico” (pg.23)... La ley, como condición para la legítima regulación de la vida social es “un intento coactivo para lograr la justicia”, es decir, toda ley positiva trata de ser ley justa”. *La filosofía del derecho*. Op. Cit. Pg. 229-30.

lenguaje o en la institucionalidad misma. Todo lo expresado, lo que toma y lo que fija una forma se ve puesto en cuestión por “lo otro” inexpresable (el decir) esto es, por la huella del desvalimiento que nos constituye. El desvalimiento del otro ser humano interroga, pone en cuestión o “fractura” el discurso—todo discurso—en aras de la bondad que solicita, de la bondad que hace brotar en mí. La ley se ve puesta en juego por la injusticia o el sufrimiento.

Apertura o excedencia, respuesta sin “dialéctica” frente a la expresión del rostro; expresión que no miente, rostro que está expuesto, sin más, que revela su estricta desnudez. Pero cuando el tercero entra en escena y cada uno de mis prójimos limita la demanda que puede hacerle a los demás, la bondad no es suficiente, hace falta el juicio. ¿Qué sucede cuando los dos reclamantes sufren, cuando cada uno puede hacer reclamos válidos a los demás? Levinas no aborda esta discusión: algunas veces lo dejará en manos de la objetividad o de la institucionalidad legal, otras apelará a la excedencia del Decir sobre lo dicho, del llamado inscrito en el rostro de mi prójimo sobre cualquier forma de mediación, de dilación. Inadvertidamente Levinas sugiere una lectura positivista de la ley o de la legalidad a la que se le opondría el infinito de una justicia no mediada, de una justicia que es ante todo el heme aquí de la responsabilidad. El “decir” excede “lo dicho” tanto como la justicia excederá la ley. Evidentemente una no tiene lugar ni posibilidad sin la otra, pero su oposición se presenta como irreductible. Derrida continúa en esta línea de pensamiento, deshace la ambigüedad que el pensamiento levianasiano mantiene siempre en relación a la justicia del tercero, y subraya la tradicional oposición positivista/naturalista. La “aporía” de la relación ley-justicia y la excedencia de esta última sobre la primera no es otra cosa. Paradójicamente, la revelación judía no es un momento de epifanía sino un libro de prescripciones, reglas y mandamientos, un sistema legal (*halajá*) junto a otro de enseñanzas y narraciones (*aggadá*). Levinas nunca se refiere a la Torah como a un sistema de leyes cuya clausura “haya que romper para abrir al infinito”, acaso porque da por supuesta la ley dinámica, una ley animada y estructurada en función de tal aspiración: aspiración a la “perfección moral” en los códigos religiosos (en este caso la ley de Moisés), a la libertad, o a la reciprocidad en el sistema legal anglosajón. No serían leyes se cumplen por miedo a las sanciones o castigos, sino como ejercicio permanente de responsabilidad, ejercicio de elevación que siempre apenas ha empezado. Levinas dice

que no es tan importante referirse al *contenido* de la revelación sino a la epifanía, al *hecho* mismo de la revelación. Y tiene razón: la ley a la que se refiere es una ley particular atravesada de práctica rituales y disposiciones religiosas particulares. Pero el conjunto de la Torah, de la Ley en cuanto tal—salida del orden del Ser para “nacer” al orden del lenguaje y el mandamiento—está vista en la obra de Levinas como llamado a la responsabilidad. Los personajes de la ley escrita tanto como los sabios de la ley oral aparecen ejerciendo su vocación de heteronomía, pues sólo así conciben su libertad; una heteronomía que consiste en preguntar, en cada momento, qué es “lo que Dios pide de nosotros”. No se trata, sin duda, de una dogmática que exima de todo pensamiento. Por el contrario, cada una de las disposiciones legales, cada una de las narraciones o de los textos de sabiduría, requieren de los estudiosos (y de hecho de todo aquel que se acerca al Libro—y todos están obligados a hacerlo) la disposición a aportar sus propias preguntas, la manera propia en la que puede echarse nueva luz sobre el mandamiento. Queda, en todo caso, el hecho de que la Revelación, para el judaísmo es la Ley; y es ya, desde el principio, el punto de vista del Otro y del Tercero. Junto a las leyes de prácticas rituales (que en la mayoría de los casos se sostienen sobre cierto sustrato ético que los rabinos se dedican a explorar), encontramos los mandamientos que fundan el orden de una justicia objetiva, de una justicia “universal”: “No oprimirás a tu prójimo ni le robarás. No retendrás el salario del jornalero en tu casa hasta la mañana”. “No maldecirás al sordo y delante del ciego no pondrás tropiezo”... “No harás injusticia en el juicio ni favoreciendo al pobre ni complaciendo al rico; con justicia juzgarás a tu prójimo (Lev.19:13-15).” “No hagáis injusticia en juicio, en medida de tierra, en peso ni en otra medida. Balanzas justas, pesas justas y medidas justas tendréis. Yo Yahvé vuestro Dios, que os saqué de Egipto” (Lev.19: 35, 36). La ley de Moisés no es un sistema de derecho positivo sino que pertenece al universo de los derechos aspiracionales. Dicha ley no establece tan sólo las normas de convivencia que garanticen un estado de paz y de orden social (desligados de las consideraciones últimas en torno a la justicia), sino que instituye el orden de elevación al que se orienta. “La ley, dice Jacobson, nos dice qué debemos desear y cómo debemos vivir”. Al menos la ley dinámica.

Si bien Arthur Jacobson plantea tres tipos diferentes de sistemas legales dinámicos según el tipo de ideal social o de “humanidad plena” que conciben, Levinas

construye su pensamiento sobre la primacía de la respuesta ética sobre todo pensamiento y sobre todo sistema legal. El deseo de justicia, el deseo del Otro estaría ya en la base del lenguaje en tanto momento instituyente y expresión de humanidad. La ética como deseo del Bien constituiría la condición sin la cual sería imposible la libertad a la que aspiran los sistemas jurídicos de derecho (*jurisprudence of rights*), tanto como la reciprocidad a la que aspiran ciertos códigos comunitarios y el sistema legal anglosajón (*Common Law*). En los sistemas dinámicos o aspiracionales, la ley no se concibe como conjunto de prohibiciones ni su observancia es el resultado de un temor al castigo; el sistema legal se utiliza como vehículo de “elevación” o perfección del individuo y de la sociedad, y como guía para su actuación cotidiana. El ejercicio de la justicia tampoco resulta en una aplicación más o menos automática del código, sino que abre el espacio para considerar lo particular dentro de lo general; la ley no se aplicaría en lo fundamental para conservar cierta institucionalidad existente, sino a partir del atisbo de un orden más deseable, de participar en la “construcción” colectiva de una forma más elevada de sí misma: de ser parte de la “construcción del universo” a la que nos conmina nuestra condición de humanidad.

Estamos obligados a construir el universo, parece dispuesto a conceder Levinas, aunque dicha construcción tome diferentes formas, formas que todavía impliquen “odiar el poder y la autoridad”. Colaborar en la construcción de un universo de paz y de justicia, de un universo que sostenga “el orden amoroso del mundo” a través de la justicia, tal es la parte reservada al ser humano según el pensamiento místico pero también rabínico de Israel. Y construir el universo es también colaborar en su transformación. Estamos obligados a “transformar el universo” con miras al mandato que nos ordena al cuidado del otro; a ese mandato que da cuenta de “ese poco de humanidad que adorna la tierra” (DOMQS: 266).

3.3.1 ¿Más allá de la ley?

¿Qué sería entonces esta Ley, justicia del tercero, a la que tanto nos hemos referido? La justicia como vocación de fraternidad y de armonía, la justicia inaugurada por el llamado de la Altura en el rostro del Otro finca el orden de lo humano ya no en un contrato que suspende la guerra de todos contra todos, sino en el gesto de responsabilidad

y de respuesta que inaugura el mundo como orden amoroso. Este orden humano, por supuesto, no se “funda” de una vez y para siempre sino que se cumple como ejercicio reiterado, como riesgo y apuesta permanente. La justicia del tercero, si bien interrumpe la desproporción de la responsabilidad pre-originaria hacia el Otro, se realiza en la socialidad y en la Ley, pues nacemos siempre ya a la sociedad. La justicia revelaría así, una condición que constituye el reverso de la desesperación de Sísifo: arrastrar cuesta arriba la enorme piedra que inevitablemente volverá a caer. Se trata aquí, por el contrario, de advertir en cada instante un nuevo comienzo, una oportunidad infinitamente reiterada de bondad y de alegría; cumplimiento de una “promesa” que consiste enteramente en dicha posibilidad. No se trata del “lugar vacío” al que se refiere Laclau, uno que puede ser llenado con un contenido de valor cualquiera; se trata de sostener siempre, una y otra vez, infinitamente, ese orden “humanizado” como orden de confianza, de entusiasmo y de diálogo; de sostenerlo sobre la acción concreta de las relaciones personales y sociales: no a partir de un concepto utópico indistinto; no a partir de un discurso, sino de mi presencia solidaria, palpabilidad sin mediaciones. La justicia revelaría nuestra condición de ser-para-la-promesa, sostén del orden de la ética sobre el horizonte de una determinación asumida contra toda evidencia: apuesta por el triunfo de la bondad, apuesta irrenunciable.

Hemos hablado del orden legal emanado de la necesidad de darle forma al mandato, al voto de justicia. Hemos hablado de la contradicción de base que aparece en el Estado entre la necesidad de su poder y su anhelo de elevación, entre el ejercicio de un poder que alberga la amenaza de su tiranía, y el mandato que le exige responder a las demandas de la altura. Si, a diferencia del positivismo legal de Kant y de Kelsen, suponemos que la Ley guarda una conexión de base con la justicia en tanto movimiento que le da origen, (que constituye más ese llamado a la elevación que la imposición de una violencia fundadora) habremos de aceptar que dicho código se reconoce sujeto no sólo a su formalismo interno, sino a la aspiración que la anima y de la que es fruto. La Ley sería entonces no “lo otro” opuesto, antagónico, sino el espacio donde es posible que ocurra la justicia. Pero sólo si evitamos caer en la trampa de pensar que la ley en su expresión formal es ella misma la encarnación de dicha justicia, eludiremos el escollo de la idolatría. Por eso el análisis que hace Arthur Jacobson excluye al positivismo legal pues

éste, o bien pretende identificar estas dos instancias, o negar su conexión en aras de lo que es funcional y operativo para el orden legal. Por su lado el derecho natural (o naturalismo jurídico) también niega la conexión entre ley y justicia aunque por la vía inversa: le negaría a la ley (escrita) la posibilidad de instituir leyes y hacer juicios que “realicen” tal justicia, y le reserva a ésta la inmediatez de cierto “sentido” fuera de todo código. Los códigos que reconocen y aceptan esta conexión sin pensar que pueden fundirse en una sola ni excluirse mutuamente, serían las que Jacobson caracteriza como códigos dinámicos: códigos legales que se ejercen de manera no automática, sino en función del horizonte donde dicha “humanidad” toma sentido; la discusión y el ejercicio de la ley se haría sobre el telón de fondo de la aspiración a la que nos impele tal sentido. La aplicación de la ley, entonces, contendría una legitimidad propia; sería al mismo tiempo ejercicio de la ley e inscripción de la justicia en el orden de lo humano.⁷³ Pero los códigos dinámicos, y ciertamente la ley de Moisés, parece implicar Jacobson, no se agotan en lo que prescriben o prohíben, ni siquiera en lo que ha de resolverse por vía de un tribunal de justicia. En la medida en que la ley representa un anhelo de humanidad y de socialidad, se extiende sobre distintos ámbitos de la vida—o mejor dicho, sobre *todos* los ámbitos. La ley busca sostener por vía de mecanismos coercitivos el ideal compartido, pero no se agota en ellos: la ley dinámica incluye todo aquello que ha de realizarse individual y colectivamente para apuntalar la noción de humanidad que está en su base. La propuesta—la apuesta—de la ley de Moisés, dice Jacobson—tanto como Levinas—es la de una humanidad justa y moral como sentido último de lo que significa tal humanidad. La respuesta al Otro, al otro ser humano, sería, en ese sentido “anterior” a toda búsqueda de libertad o reciprocidad.

Sea que aceptemos el estatuto de pre-originariadad de la heteronomía sobre la autonomía que Levinas nos ha permitido avizorar, o que consideremos a la ley de Moisés como una posibilidad de código legal entre otras, éste se propondría como sentido y

⁷³ Pensemos en la lectura talmúdica “¿Tan viejo como el mundo?”, donde Levinas explora la impartición de justicia dentro de la lógica de la ley de Moisés. No se plantea una aplicación mecánica de la ley sino la discusión y revisión de los preceptos de cara al inculpaado y con base en una discusión entre hombres honestos y conocedores de la ley que no buscan ante todo imponer un castigo, sino hacer “lo que es recto y bueno en los ojos de Dios”. No se plantea aquí la oposición ley/justicia que caracteriza nuestra manera de pensar la ley positiva porque no se trata de un código positivo como lo son las normas estipuladas por el Estado moderno y aún, según Jacobson, el conjunto de leyes escritas por Moisés, que servirían para guardar el orden pero no para ser utilizadas por las personas en su afán de elevación y de respuesta a la trascendencia. (Cfr. el capítulo I de este trabajo).

como tarea establecer un orden pacífico y responsable, un orden social donde somos ante todo, responsables por los demás. Por eso la ley de Moisés (la Torah) es fácilmente asimilable a un mandamiento ético que se encuentra más allá del orden institucional. Pero la ley de Moisés constituyó el fundamento legal de sociedades y, al igual que otros códigos en otras latitudes, se ejerció al mismo tiempo como ideal pedagógico y como realidad legal. Esta manera de entender la ley (más como voluntad de elevación que como violencia fundadora) nos permite vislumbrar perspectivas más promisorias respecto a nuestras posibilidades morales (en tanto género humano): se plantea aquí una “humanidad” que no se agota en el conjunto de sus vicios y violencias, sino que arraiga en la exigencia o mandato de bondad que le viene de “la altura”. La humanidad del ser es postulada como un ser-para-el-Bien más que para la guerra o para la muerte. En realidad el esfuerzo de la filosofía desde el principio ha estado ligado a una (u otra) noción de “altura”. Aún hoy, en la era del pensamiento post-metafísico, reconocemos valores guía que, si no vienen de la altura, funcionan como tales orientaciones en nuestro esfuerzo colectivo por crear sociedades más equitativas, más dignas, respetuosas y fraternas.

El problema de la perspectiva jacobsoniana—y también levinasiana—sin embargo, radica en que el énfasis puesto en el esfuerzo de elevación del ser humano desde su condición “natural” (su egoísmo y su lucha a muerte por la supervivencia) al orden de lo “espiritual” (de lo moral), oculta por momentos el paso que va de la ley como llamado de la altura en la forma de mandatos auto-impuestos, a la imposición de una ley basada en prohibiciones y sanciones que legitiman un orden determinado de exclusión e injusticia. Es aquí donde el fondo espiritual de la ley se ve puesta en cuestión frente a determinaciones menos generosas. Si por “Estado” entendemos el conjunto de la institucionalidad legal y política (el lugar desde donde es posible imponer por la fuerza las sanciones que resguardan el orden social), y también el espacio público en el que convergen los distintos discursos e intereses en torno a qué significa y cómo ha de organizarse una vida buena o una vida justa, la dimensión material de dicho ejercicio no puede pasarse por alto. El cuestionamiento del Estado como orden de exclusión o dominio vuelve a cobrar vigencia. Una parte del espacio político se verá entonces ocupado por las críticas a su pretensión de universalidad, y por los reclamos de justicia de los grupos marginados *frente* al Estado. El Estado dejaría de ser entonces el lugar donde

toma forma el afán colectivo y relativamente uniforme de justicia, para convertirse en el privilegio de una de esas formas (o de unos grupos) frente a otras posibles. Por otro lado, las distintas formas de organización no constituyen una pluralidad de opciones de valor equivalente (ésta o la otra o alternadas); cada una tendría que ser juzgada y evaluada respecto a la “justicia” que alcanza, es decir, respecto a qué tanto favorece la equidad y la solidaridad, qué tanto sostiene el barrunto de nuestra mejor humanidad y la confianza básica en el mundo.

Vale la pena recordar que la voluntad de justicia de la que habla Levinas no se agota en las luchas por la equidad social. El Otro es *siempre* el indigente, es decir, el gesto que me apela desde el rostro expresa la fractura de una vulnerabilidad irreductible, la condición de un ser herido, pero en cuyo rostro dicho desvalimiento toma la forma del Deseo: el deseo es la estructura del llamado mismo, deseo del Otro. En este sentido es inabarcable. Y por eso la ética resulta imposible de trascender: nunca la ética habrá completado su trabajo, nunca el desamparo se extinguirá. “Todo será igual en la era mesiánica, salvo la sujeción a los poderes extranjeros”, dice Samuel, uno de los sabios del Talmud frente a su interlocutor y contraparte Yohanan ⁷⁴. La justicia social no agota el campo de la justicia: las formas en las que brota la respuesta ética se vuelven ilimitadas, los caminos en los que se cumple el mandato de cuidado a nuestro hermano se multiplican. Pero el Otro es *también* el pobre y el desamparado; la condición de desamparo material reverbera en el llamado de la ética con una voz más potente, por eso la fórmula profética (de procurar al “pobre, al huérfano y a la viuda”) retiene toda su significación. Y es en este mismo sentido en el que dice Levinas que no nos acercamos al otro con las manos vacías: el acercamiento de la justicia incluye su dimensión económica, su carga de retribución material.

⁷⁴ Esta idea recorre el trabajo de Levinas y la expresa de diferentes maneras en distintos contextos. Cito aquí uno surgido de la discusión de los rabinos en torno al sentido de la era mesiánica y el mundo por porvenir: “..el desacuerdo entre Rabbi Yohanan y Samuel ¿no se refiere acaso al sentido que positivamente reviste la época mesiánica? Para Rabbi Yohanan, ésta resuelve todas las contradicciones políticas y termina con la desigualdad económica, para inaugurar una vida contemplativa o activa no alienable—quizás el saber absoluto, el quehacer artístico o la amistad; en todo caso, una vida por encima de lo político y de lo social, vueltos desde ese momento inofensivos. Es a partir de allí que la posición de Samuel cobra toda su fuerza: para él, la vida espiritual en sentido estricto resulta inseparable de la solidaridad económica con el otro: el dar, es en cierto modo, el movimiento original de la vida del espíritu; la culminación mesiánica no podría suprimirlo.” *Difícil libertad*. OP. cit., pg.285

Seguramente todas las formas complejas de organización social generan víctimas (al menos todas las formas conocidas hasta el momento), y frente a ellas todavía se hace necesario responder. La actividad política que ejercen los grupos vulnerables para hacerse visibles, para reclamar justicia ante el todo social o para desarrollar redes propias de solidaridad; la actividad ético-política de organizaciones de distinto tipo que escuchan el llamado de los grupos excluidos (tantas veces sin voz) y responden con formas de trabajo conjunto que se constituyen y afianzan al margen del Estado, hace que la relación entre ética y política rebase el marco de pensamiento que hemos considerado en estas páginas introduciendo en cada una de ellas las demandas de la otra. Así, el planteamiento de la justicia del tercero como respuesta esencialmente individual a los reclamos del otro y del tercero, como hace Levinas, se ve puesta en cuestión por la exigencia de justicia de las víctimas de un sistema considerado como todo social; igualmente, la idea de una Ley (y una institucionalidad) que recoge la aspiración colectiva de justicia en lo que toca a su dimensión auto-impuesta, pero también a la sancionada desde el exterior a la manera de Jacobson, se ve cuestionada desde ese mismo espacio de vulnerabilidad. El orden de lo político como orden institucional toca aquí sus límites. Las respuestas no institucionales a las demandas de los grupos excluidos excede el espacio de una respuesta individual o privada para insertarse también ella en el orden de lo público y de lo político. El Estado deja de representar la síntesis equilibrada del conjunto de reclamos: la acción que se quiere justa toma múltiples caminos.

¿Pero acaso no todo reclamo de justicia frente al poder comporta una carga de violencia “revolucionaria”, en la medida en que se manifiesta como fuerza en vez de dejarse oír en su fractura, en su desprotección? Podríamos aventurar que no, pues si tales reclamos no esgrimen a su vez violencia (y aquí habría que distinguir entre la violencia que ejerce sobre mí la interpelación del otro, ésa que me obliga a salir de la interioridad en la que se acuna mi gozo, de la que atenta y daña la integridad de otro ser humano); si no esgrimen violencia asesina, podrán acaso trazar caminos inesperados de paz. No todo reclamo toma la forma de la violencia; existen también los caminos de la solidaridad y, a veces, de la resistencia, que fincan su esperanza sobre lo que puede construirse, más que en lo que hubiera que destruir. Trabajos de paz y solidaridad pues tal vez sea verdad que sólo la paz puede acabar con la opresión; que sólo los caminos de paz impiden que el

ciclo de la violencia se perpetúe. Sin embargo, hay instancias, en las que esgrimir violencia para extirpar el “mal” es ineludible, afirma Levinas, pues tolerarlo nos convierte en sus cómplices. La justicia del tercero, el límite a la responsabilidad que me sujeta al Otro inaugura la violencia ineludible de la justicia, violencia que en la medida en que realiza o instituye dicha justicia, inscribe el mundo en un orden de la paz, de solidaridad y de esa orientación hacia el Bien que suponemos el “orden de lo humano”. ¿Pero quién fijará los límites contra el abuso de los poderes constituidos? El texto talmúdico que hemos revisado (“Judaísmo y revolución”) y que Levinas comenta se sitúa en el corazón del enigma de la justicia: ¿podemos estar seguros de que cierta “violencia justa” no será a su vez la fuente de nuevas injusticias? Probablemente en eso consista su dificultad insuperable, el lindero escarpado de la justicia. No en balde Rabbi Eleazar se estremece ante la sombra de una duda que cae sobre sus actos.

Y sin embargo hay que actuar. También en este caso Levinas oscila entre las alternativas. Frente al poder que le exige tomar parte activa—volverse cómplice de la violencia del Estado que “extirpará el mal”, Levinas como Rabbi Joshua bar Karhah retrocede: aunque reconoce que en ocasiones es necesario utilizar la violencia (una violencia no asesina, sin duda) para enfrentar la violencia, prefiere huir que hacerse cómplice de “los saneamientos” que se ejercen desde el poder. Por otro lado el mismo Levinas ha advertido contra la buena conciencia que resuelve la injusticia con cierta apelación a la interioridad. La interioridad es inofensiva; pero es también inútil: insignificante. La ética exige exterioridad, exige acción transformadora y responsable. El repliegue a una interioridad, aun si ésta toma la forma de una interioridad espiritual no basta. Así, Levinas le responde a Simone Weil en este punto:

Un texto inspirado, según Simone Weil, admite la posibilidad del sufrimiento de los inocentes. Para alguien como Simone Weil esta resignación no puede significar quietud. Pero es precisamente esta futilidad del altruismo (esta resignación a la desdicha de los inocentes que comporta, en el fondo la caridad más activa) la que nos resulta contradictoria. El amor no la puede superar, puesto que se alimenta de ella. Para superarla es preciso actuar—y es allí donde se encuentra el lugar de la acción y su irreductibilidad en la economía del ser. El hombre interior sería suficiente si los inocentes no sufrieran... La relación con una contradicción como el sufrimiento de los inocentes no es superada en la interioridad del amor... En este punto nada se consume hasta que el orden

exterior haya sido alterado. Devolverle al otro lo que se le debe, amarlo en la justicia, tal es la esencia de una verdadera acción...⁷⁵

La interioridad no basta, la piedad no es suficiente; es necesaria la justicia, es necesario alterar el orden de las cosas para que los inocentes no sufran, para que los excluidos tengan—no nuestra compasión, sino la justicia que se les debe. Actuar significa participar en la creación de un mundo arraigado en la justicia, pues “el que no construye el mundo lo destruye” cita Levinas el Talmud en su comentario. ¿Volveremos a la guerra de las opiniones y las ideologías en conflicto? El problema de la justicia quisiera ratificar su carácter insoluble.

Insoluble, sin duda, si no supusiéramos un sustrato común de humanidad, un lugar de entendimiento que exceda las ideologías; si renunciáramos a suponer que la revelación del rostro permite que surja una respuesta “justa”, apropiada. Insoluble, si nos impidiera suponer que más allá de las contradicciones y aporías en las que se despliega, podemos reconocer en el sufrimiento que unos seres humanos le inflingen a otros de manera circunstancial o deliberada, el camino que conduce a cierta forma de juicio y reconciliación. No toda diferencia es infranqueable. Es necesario suponer que en medio de las antinomias y las paradojas, de las dificultades más o menos pertinaces, todavía somos capaces de confiar en la “gloria” de cierto diálogo: diálogo entre humanos, diálogo con la Altura, y de arriesgarnos, nunca a ciegas, pero siempre de buena fe, en la creación de un mundo sostenido sobre la solidaridad, la confianza, la generosidad y la alegría.⁷⁶

⁷⁵. *Difficile Liberté*. Editions Albin Michel. France, 1995. Pg. 186-187:

“Un texte inspiré admet, d’après Simone Weil la possibilité du malheur des innocents. Pour une Simone Weil cette résignation ne saurait signifier quiétude. Mais ce précisément cette inanité de la charité... qui nous est contradiction. L’amour ne la surmonte pas puisqu’il s’en nourrit. Pour la surmonter il faut agir—et c’est là que se trouve la place de l’action et son irréductibilité dans l’économie de l’être. L’homme intérieur aurait suffi, si les innocents ne souffraient pas... La relation avec une contradiction comme la souffrance des innocents n’est pas surmonter dans l’intérieur de l’amour... Ici rien n’est consommé tant que l’ordre extérieur n’a pas été touché. Rendre à autrui son dû, l’aimer dans la justice—voilà l’essence d’une vraie action.” Ver también *Difficile Liberté*. Op. cit., pg. 168

⁷⁶ Levinas acepta este punto de partida, esta posibilidad de entendimiento y diálogo, sin el cual nada de lo anterior sería posible. Dice: “Nuestro modo de proceder supone que las diversas épocas de la historia pueden comunicarse entre ellas en torno a ciertas significaciones pensables sean cuales sean las variaciones del material significativo que las sugiere. ¿Es que todo se ha pensado desde siempre? La respuesta a esta pregunta exige prudencia... Quizá estriba en otra imprudencia todavía más imprudente respecto a la cual no podemos hacer nada más que seguir exponiéndonos al asumir la permanencia y la continuación de Israel... y, en definitiva, la unidad de la conciencia de una humanidad que se reivindica fraternal y una a través del tiempo y el espacio...CLT, pg, 16.

IV. JUSTICIA Y REDENCIÓN

“a promise that the rock of the world is founded firmly on a fairy’s wing”.

S. Fitzgerald

4.1 *La ética como sentido último*

La justicia, la ley entendida como orientación hacia las mejores o más altas posibilidades de lo humano, semejanza de Dios, elevación a la responsabilidad y al cuidado del prójimo y del lejano, contiene en sí la semilla de una promesa, la promesa del “orden amoroso del mundo”—eso que la tradición rabínica llama “redención”. La justicia constituye la condición de dicho horizonte: tanto en su aspecto de responsabilidad frente al otro, como en el de rigor entre terceros encontrados, la justicia instituye los criterios de “objetividad” que transforma el orden natural o “animal”, en el orden de significaciones donde pueden florecer la confianza y la buena fe. ¿Pero cómo se presenta esa justicia? ¿Cómo hemos de entender esa promesa? El horizonte mesiánico, concebido como tiempo abierto al “por-venir” de una humanidad apegada a la justicia, da pie a diferentes lecturas e interpretaciones, y también a distintas maneras de entender el sentido último de nuestros afanes. De cierta manera, la promesa mesiánica consistiría en el “pacto” mismo hecho entre Dios e Israel: compromiso de justicia hecho entre la humanidad y la Altura a la que se debe. La idea de “redención” apunta así, dentro de la cosmología judía, al orden de significación en el que dicha “humanidad” se erige desde la “vida desnuda”, hacia la “vida justa”, según la formulación benjaminiana. La ética constituye no sólo el sustrato a partir del cual el “ser natural” del egoísmo y la lucha por la supervivencia pospone la urgencia del instinto en obediencia al llamado de la responsabilidad; descubre también el horizonte en el que dicha inversión le infunde a los seres una “razón de existencia”, pues el orden del “ser” en sí mismo, dirá Levinas, es incapaz de proveerla. La promesa mesiánica, entonces, consistiría en la promesa de una humanidad que asume plenamente el mandato de la ética.

Que una divinidad todopoderosa, en su deseo de crear y de proteger a los seres o a los mundos asociándose con ellos, se vea obligado a depender de la obediencia de los hombres a los mandamientos de la Torah, muestra no sólo la humildad de Dios, sino al mismo tiempo—o contribuyendo a ella—su grandeza. También expresa, de manera bastante radical, la incapacidad del ser (*etre*) *qua* ser puro, de proporcionarle a los seres (*étants*) una razón de ser apropiada. La

onto-logía, es decir, la inteligibilidad del ser, sólo es posible cuando la ética—el principio de todo significado—se toma como punto de partida.¹

La ética sería aquí el lugar donde la existencia se reviste de sentido. “Ser” deja de expresar la condición feliz o desafortunada de toda inmanencia, para convertirse en el ir-hacia de la justicia: *ser para* el otro, *ser para* la justicia, para la promesa. Este ser en movimiento o movimiento del ser revela tanto su anclaje en la ética como su orientación escatológica, existencial: el ser abandona su carácter “natural” al adherirse a la justicia que le impone la Altura. A su vez esa “elevación”, ese ser respuesta más que autonomía, es la que le confiere un sentido a su existencia como tal “humanidad”. En este capítulo quisiéramos explorar algunos de los significados y maneras de entender esta dimensión escatológica de la justicia. Si la ética descentra al ser para imponerle el mandato de elevación al Otro, dicha elevación constituye la razón que lo justifica y le otorga dignidad—grandeza o gloria—a su condición de criatura. Como todo pensamiento de los fines últimos, éste habla también un lenguaje de metáforas y símbolos. Acaso sea posible aplicarle la consideración que le valió a Platón el mito de Er, pues tratándose de un “poema”, solicita, más que criterios objetivos de verdad, adhesiones que descubran y multipliquen sus de por sí múltiples significados. Quisiéramos revisar brevemente las maneras en que se ha entendido el concepto de justicia en su relación con el horizonte mesiánico u horizonte de la redención, así como el espacio de sentido que esclarecen: mostrar los matices y contradicciones que allí se presentan con el fin de desentrañar lo que a pesar de formularse en un lenguaje alegórico y aparentemente anacrónico, conserva un núcleo de significados iluminadores.

En la tradición de Israel el orden escatológico se despliega, como hemos dicho, sobre la promesa de un mundo justo, mundo redimido, anunciado por el Juicio Final. Ahora bien, como todas las figuras, la del Juicio Final genera incontables lecturas y significados. Para Benjamin, tanto como para Rosenzweig e incluso para Levinas, el Juicio Final se asocia al “juicio absoluto” de la ética, instante eterno en el que el sentido se prodiga como si resplandeciera en el ojo de Dios: más allá del “juicio de la historia”—del reconocimiento o el castigo que haya impuesto su lógica mundana—las acciones de toda humanidad son miradas desde un punto ajeno o externo a dicha

¹ Levinas. “Prayer without demand” LR. Op. cit., pg.231. “That an all powerful Divinity, wishing to create and to secure the being of beings or worlds by association with them, should depend on man’s submission to the Torah demonstrates not only God’s humility, alongside—or perhaps contributing to—his greatness. It also articulates quite radically, the inability of being (*etre*) *qua* pure being to provide beings (*étants*) with an adequate *raison d’etre*. Onto-logy—that is, the intelligibility of being—only becomes possible, when ethics, the origin of meaning, is taken as the starting point”.

historia, es decir, desde la perspectiva absoluta de la Altura. Sólo la perspectiva divina puede hacer justicia absoluta, puede aquilatar cada acción noble o generosa en su incalculable valor; desde este lugar, igualmente, el sufrimiento del ser humano se muestra irreductible y rehúsa ser asimilado a una estación en la aventura del Espíritu.

Una perspectiva “divina”—absoluta. ¿Pero quiere decir esto que sólo “Dios”, que sólo “Elohim” puede hacer justicia, y que en la perspectiva de la vida humana nada puede considerarse absolutamente bueno ni malo? En la medida en que nunca conoceremos todas las coordenadas y consecuencias de nuestros actos, ¿es posible hacer descansar dicha dimensión de “humanidad” en la moralidad? ¿O debemos más bien suponer una razón histórica, una teleología de la razón, de las relaciones de producción o de la naturaleza (como en algunos textos de Kant) que se hagan cargo de la justicia al margen o por encima de la siempre dudosa acción humana? Las condiciones del mundo se hacen cargo de sí mismas, el universo decide la recompensa o el castigo que le corresponde a nuestras acciones más allá de nuestra débil voluntad.

También la tradición talmúdica contempla la posibilidad de que sólo Elohim haga justicia: corresponde a la idea del Mesías que llegará al margen del comportamiento de la humanidad: el “Enviado” representa el criterio absoluto de la justicia, anclaje metafísico que detiene—que limita, al menos—la liviandad del juego de las interpretaciones. El Mesías, dicen, llegará cuando Dios así lo disponga independientemente de la conducta del ser humano. La voluntad humana es demasiado frágil para sostener por sí sola el mandamiento de justicia que se le ha ordenado, justicia que cumple el sentido último del mundo en tanto creación. Puesto que las consecuencias de los actos son incognoscibles, nada hay que dicha humanidad pueda hacer para “acercar el día de la redención”; de hecho, nada hay en los actos humanos que garanticen su bondad o su justicia y, por lo tanto, nada que instituya el mundo como bienaventuranza. Frente a esta postura, encontramos otras en el mismo cuerpo textual que sostienen lo contrario: la responsabilidad de la justicia descansa en los seres humanos. Dios necesita a los seres humanos para cumplir los mandamientos que harán de este mundo la creación plenamente digna de alabanza que está destinada a ser. Hombres y mujeres, por lo tanto, están llamados a actuar con justicia; a traer y a sostener la justicia con sus limitados recursos, es cierto; de cara los unos a los otros, pero al mismo tiempo en diálogo, en respuesta, a ese orden trascendente “que por comodidad llamamos Dios”, según la fórmula de Gilberto Owen que mencionábamos

arriba. Desde esta perspectiva, el advenimiento de la era mesiánica—mundo anclado en la bondad y en la justicia—depende del comportamiento moral de los seres humanos.

Esta exigencia de comportamiento moral presupone el sustrato de cierta “humanidad común”, de un universo de significaciones arraigadas en una instancia común, en una fractura y un deseo. La revelación del rostro del otro hace del “yo” una respuesta, hace que el “yo” se manifieste como respuesta, deseo de justicia—o más bien, que su ser respuesta se estructure como subjetividad. No hay aquí ningún asomo de misticismo, ni la trascendencia inscrita en el rostro invita a una salida del mundo hacia un orden perfecto ajeno a él: el único acceso a la divinidad, dice Levinas, es la responsabilidad a la que me obliga la vulnerabilidad y la desnudez de mi prójimo. Pero la justicia, cuya trascendencia aparece inscrita en el rostro, se torna al mismo tiempo presentable; es decir, que aun en la medida limitada de las mortales facultades humanas, el mundo se sostiene sobre el entendido de que es posible acudir al llamado del Otro. Acudir, y de esa manera sostener el orden ético, el orden de “elevación”, es decir, hacerse cargo del lenguaje (en tanto intercambio sostenido por la buena fe) y participar en la creación de un mundo justo; el mundo se sostendría sobre el entendido de que es factible “ser testigo” del esfuerzo genérico que representa posponer la determinación que nos ata a las necesidades del egoísmo en aras de la responsabilidad que nos liga a los demás.

Actuar éticamente, impartir o luchar por la justicia con los elementos que tenemos a la mano, ¿no implica eso la obligación de participar en la historia, de participar en política, (aunque no sea junto al Estado) como entraña la postura de Rabbi Eliezer², tan temida por Levinas? Acaso habría que deslindar la “política” en sentido estricto—como acción realizada en los términos del Estado o contra él—del “actuar” simplemente de cara al otro o a los otros, en el orden público no necesariamente estatal.³ En este segundo sentido es en el que planteamos que negarse a la actuación, a la posibilidad de participar con acciones en el orden de lo colectivo, sería abandonar la justicia en manos de una divinidad oscura—del lado oscuro de la divinidad—situada al margen de la ley, al margen de la responsabilidad ética que nos eleva al Otro. Si sólo Dios (Elohim) “hace justicia”, el ser humano no tiene participación en la economía del universo. Si por el contrario, como insiste Jacobson, Yahvé colabora con el ser humano,

² Rabbi Eliezer, uno de los sabios de Talmud, cuya problemáticas y altamente criticadas actitudes de colaboración con el Estado romano discutíamos en el capítulo anterior.

³ “Actuar” entendido en el sentido en el que lo utiliza Hannah Arendt como veremos más adelante.

se establece cierta forma de participación y responsabilidad de éste último en la continuidad de la creación.

4.1.1 *Ética versus política*

En los textos talmúdicos de Levinas aquí referidos, en la trama de sus vericuetos y sutilezas, parece estar en juego la pregunta, la interrogación nada superflua de si la historia tiene alguna significación positiva (camino de liberación o de progreso) o si, por el contrario, dicha historia no es más que un cúmulo de ruinas y catástrofes como sugerirá Walter Benjamin en sus célebres *Tesis sobre la historia*. Algunos de estos textos (en particular el antes aludido “Judaísmo y revolución”) se proponen explorar la cuestión fundamental de si es necesario actuar en la historia para participar en la creación de un universo justo, o si “Dios” se encargará de hacer justicia por propia mano mientras uno puede mantenerse al margen, “mirar la historia” desde el lugar privilegiado de la ética, ajeno a los crímenes y destrucciones realizados en nombre de los grandes ideales, en nombre de las más nobles intenciones. Se trata, en fin, de la pregunta por la relación que han de guardar la ética y la política. Aun cuando Levinas contempla la legitimidad de escapar de la política y concentrarse en la acción moral individual—de no arriesgarse a cometer injusticia en el intento de hacer justicia—, aun entonces las interrogantes que acechan este asunto encuentran un lugar en su comentario:

La incertidumbre permanece. El instinto por seguro que sea, no comporta su propia justificación... Entre la postura de de Rabbi Eliezer y la de Rabbi Joshua bar Karhah, ¿qué debe elegir uno? (NTR:118)

Levinas prefiere retirarse al ámbito de lo privado y abstenerse de incursionar en la política. Nuestro autor rechaza toda acción que toma el camino de la violencia para combatir “el mal”: “Uno no debe ingresar en el camino de la violencia política para combatir el mal. Es posible rechazar el ámbito de lo político. Es posible huir a Laodicea” (118). Aunque sabemos que la política no consiste solamente en colaborar con el Estado sino que se refiere a cualquier acción—incluso virulentamente antiestatal—que pretenda cambiar las condiciones sociales de vida de una comunidad.

Encontramos aquí de nuevo la identificación de política y violencia: toda actividad política parecería insinuarse, remite a la guerra y a la lucha. Levinas prefiere retirarse al ámbito de lo privado, ése que le permite actuar desde el lugar de la certeza

palpable, de la revelación directa de un rostro específico, allí donde el espacio se adivina menos propicio al error fatal. En esto también—pues ha confesado la inmensa deuda que tiene hacia su trabajo—Levinas parece adoptar la posición de Franz Rosenzweig: el punto de vista que reclama la dimensión “metahistórica” de la ética. Rosenzweig se coloca en el lugar donde es posible pensar un punto de mira desde el cual la historia no representa la referencia final; un punto de mira desde donde es posible juzgar la historia. La preeminencia de la ética sobre la política recobra aquí su significado. La historia no tiene la última palabra, insiste Rosenzweig contra Hegel. La historia, de suyo un campo de batalla, no tiene la última palabra sobre la significación de los actos humanos; ella misma debe ser juzgada: juzgada desde la razón ética, desde el sufrimiento que inflinge y desde la justicia a la que se debe. No es el Espíritu el que guía la historia, la ética es trascendente a la acción política. En su famoso estudio sobre el pensamiento de estos tres autores centrales para el pensamiento filosófico de raíz judía (Franz Rosenzweig, Walter Benjamin y Gershom Scholem), Stéphan Moses señala:

Lo que la (primera) guerra mundial enseña a Rosenzweig, a Benjamin y a Scholem es la imposibilidad de mantener la idea de progreso histórico, o de sentido de la historia frente a la realidad irreductible del sufrimiento humano. La guerra, vivida como comienzo absoluto, no se deja reducir a un episodio de la historia del Sentido.⁴

No hay una Historia que siga su curso hacia cierta culminación gracias a un conjunto de crisis o guerras que utiliza a los hombres para sus fines. A esta idea de la historia de Hegel, pero que también encontramos en ciertos pasajes de Marx y en distintos momentos del estructuralismo; a esta teleología de la historia entendida como el acontecer del Todo, (como “totalidad en marcha” dirá Sartre posteriormente), es a la que se opone férreamente Rosenzweig. Al devenir de la historia este autor le opone la singularidad de la conciencia subjetiva. Dice:

El terror de lo mundano sólo le será arrancado (al ser humano) con lo mundano mismo. Mientras viva en la tierra, lo acompañará el terror de lo mundano. Y la filosofía quiere engañarlo sobre esta condición urdiendo a su alrededor la azulada bruma de su ideal del Todo. Pues en verdad, un Todo no podría morir, y nada puede morir en el Todo. Sólo lo singular muere y todo lo mortal es solitario. La filosofía quiere librar al mundo de lo singular y en este des-hacer lo que es “algo” se encuentra la razón por la que se vuelve idealista.⁵

⁴ Stéphan Moses. *El ángel de la historia*. Frónesis, Editorial Cátedra. España 1997. pg.22

⁵ Franz Rosenzweig. *La estrella de la redención*. Ediciones Sígueme. Salamanca, España, 1997.

Nada muere en el Todo, de allí la poderosa seducción de este concepto. Pero el Todo es incapaz de escuchar el llanto de las víctimas. El Todo, todo lo absorbe y lo sofoca, y así elude responder de la muerte y el sufrimiento. Para Rosenzweig la posibilidad de ubicarse en el punto de vista de una ética metahistórica permite concebir “la redención” —el fin o la finalidad (feliz) de los tiempos— no como desenlace último, sino como algo que se realiza en cada presente, a través de lo que llama la “anticipación mesiánica”: cumplimiento de la paz y la armonía del “mundo prometido” en el aquí y ahora del momento, en los ritos, en la liturgia, en el estudio de los textos sagrados.⁶ El tiempo suelta el peso de ese mañana siempre pospuesto; la historia deja de ser un proceso en el que arrastramos la enorme roca hacia un futuro inalcanzable, para cumplir su promesa con cada nuevo comienzo. Así las fiestas, los ritos y el estudio marcan el pulso de un tiempo que escapa al vacío de su eterna dilación. Frente a la historia entendida como ese penoso camino hacia la libertad, Rosenzweig veía en la aparente “pasividad” de una vida centrada en la celebración y el ritual, el asomo de una “opción filosófica distinta, de una epistemología alternativa”.⁷ Y en verdad poco podía (o puede) esperarse de una historia entendida como historia de guerras y dominaciones. A este cansancio de la repetición disfrazada de novedades cada vez más veloces, esa “opción filosófica distinta” le opone la experiencia del “ahora” como momento autocontenido y armonioso: anticipación mesiánica de la celebración donde la tensión de la lucha se

⁶ Dice Stéphane Moses, haciendo referencia al intercambio epistolar que mantuvieron Rosenzweig y Eugen Rosenstock en torno a la significación del judaísmo y del cristianismo, al tradicional antijudaísmo de la civilización cristiana y a la manera en que Rosenzweig consideraba el ámbito propio de lo judío: “La idea judía de elección no designa, como imagina Rosenstock, la transmisión casi hereditaria de un “derecho inalienable”, sino la unicidad de un pueblo que se sustrae al determinismo de la historia para vivir, como por anticipación, a través del simbolismo de sus ritos y de su tiempo litúrgico propio, la utopía de la Redención...” Op. cit. Pg. 43. Y más adelante: “El número irracional ilustra, por cada una de sus propiedades, la descripción del pueblo judío y de su visión de la historia, tal como la propone La estrella de la Redención. En la experiencia religiosa judía, la meta ideal de la historia se vive anticipadamente, en cierta medida, a través del simbolismo de los ritos. Para los que comparten esta experiencia, “el fin, es decir, el Reino de Dios, ha comenzado ya, está aquí; para cada judío está presente desde este momento en su relación inmediata, definitiva con el propio Dios, en su aceptación cotidiana del “yugo del Reino de los Cielos”, es decir, en que se cumpla la Ley”. (B.T. pg. 551 y ss. Citado en Moses, pg.73)

⁷ Susan Handelman. *Fragments of Redemption*. Indiana University Press. U.S.A 1991. “Rosenzweig’s intense anti-Hegelianism led him—in contrast to Scholem—to perceive the strength of Jewish thought within the seemingly “ahistorical world of Jewish ritual, life, *halakhah*, Talmud and *Midrash*. He saw in Judaism a positive autonomous alternate philosophical option, an alternate epistemology”. Pg 102. Una opción filosófica, epistemológica y escatológica distinta que acaso hoy vemos resurgir de maneras inesperadas: desde el hippismo de los años sesentas con sus comunas, su economía de autoconsumo y sus viajes “mágicos”, hasta las eco-aldeas de fines y principios de milenio, el rechazo a la economía industrial, y las innumerables formas de “re-encantamiento del mundo” que parecen transmitir el eco, si no de la influencia de este autor apenas conocido, sí, al menos, de cierta sintonía con su pensamiento.

detiene, donde el tiempo se suspende y recomienza. Una opción filosófica que busca romper el cerco de la totalidad y la razón desde la conciencia del sufrimiento irreductible del individuo, de la frágil singularidad de la criatura cuya vulnerabilidad “abre”—o en todo caso desarticula, dicha totalidad.

A pesar de lo sugerente que aparecía la noción de un tiempo metahistórico, y aunque la crítica radical al concepto de totalidad que abordó Rosenzweig fructificara a su vez en el trabajo de Benjamin y de Levinas, la idea de una “anticipación mesiánica” como ámbito ajeno a las luchas de los pueblos, concentrado en la “eternidad” del tiempo presente y el ciclo de las festividades, generó más de una reacción. Una opción filosófica—una forma de vida—que se concibiera a sí misma contenida en el tiempo circular del rito y (voluntariamente) ajena al desarrollo de la historia, no podía sino despertar pasiones encontradas. Gershom Scholem fue uno de los que repudió con intensidad esa propuesta, y el diálogo vehemente entre dos amigos que habían elegido caminos teóricos y opciones de vida tan opuestas, terminó en una amarga ruptura.⁸ El concepto de una “anticipación mesiánica” en el ritual y el estudio, retirado de las luchas comunes de los pueblos, de los esfuerzos por alcanzar formas de organización social más felices, escandalizaba a Scholem quien había puesto su intento y su esperanza en la construcción del nuevo Estado israelí. Si, como podía colegirse de la propuesta de Rosenzweig, la felicidad que cabía esperar de nuestros empeños debía entenderse dentro del marco estricto de la repetición, no habría nada “nuevo” que esperar del paso de las generaciones. La historia mostraba ser un campo baldío. Así, el costo de sostener una posición ética “metahistórica” resultaba demasiado alto; la rica noción de lo mesiánico en la tradición judía perdía todo el filo de su “dinamismo histórico” y se convertía en una “pura piedad”.⁹ Dice Scholem:

⁸ Cfr. *El ángel de la historia*. Op.cit., pgs. 208-210 “La historia de las relaciones entre Scholem y Rosenzweig es la de un desencuentro fundamental. A pesar de la estima que estos dos hombres se tenían mutuamente, sus concepciones del judaísmo y las opciones personales que de ellas se derivaban eran demasiado divergentes, y sus personalidades demasiado enteras como para que pudieran llegar a un acuerdo... Scholem resume perfectamente este desacuerdo ideológico cuando escribe en su autobiografía: “Nuestras opciones tomaban direcciones absolutamente opuestas. Él trataba de reformar o revolucionar ...el judaísmo alemán desde el interior. En cuanto a mí, ya no tenía esperanza en esa amalgama conocida con el nombre de *Deutschjudentum* (judeidad alemana) y no esperaba más renovación del judaísmo que su renacimiento en Israel”, En realidad, Rosenzweig reprochaba a Scholem que pensara que el judaísmo de la diáspora estuviera “clínicamente muerto” y que sólo allá recuperaría la vida. A sus ojos, el sionismo, como “forma laica del mesianismo” podía privar al judaísmo de su identidad religiosa tratando de “normalizarlo” a cualquier precio.”

⁹ Ibid., pg.195. “Scholem, que tenía una profunda admiración por *La estrella de la redención* (“es raro ver una estrella de tanta grandeza aparecer en el horizonte”, había escrito en 1931), considera, no obstante, que la idea de una anticipación simbólica de la Redención priva al mesianismo judío de su dinamismo histórico, reduciéndolo a una pura piedad”.

Es indudable que al plantear la doctrina de la anticipación mesiánica en la vida judía—concepto tan fascinante como problemático—Rosenzweig toma una posición decididamente hostil contra la única ventana abierta en la casa demasiado bien ordenada del judaísmo”.¹⁰

Con todo, más que una defensa de la historia como tal—y ciertamente de la idea de la historia como progreso—, Scholem quiere rescatar los elementos apocalípticos de dicha tradición, aquéllos que permiten romper la repetición (del ciclo ritual, pero también de las violencias reiteradas de la historia) en favor de lo inesperado, de lo absolutamente nuevo y maravilloso, de lo salvífico imprevisible. Posteriormente, y acaso a raíz de las discusiones con sus críticos, Rosenzweig matiza su postura y reconoce que la idea de un punto de vista metahistórico no supone la radical exclusión de un pueblo—de cualquier pueblo—de la participación en los acontecimientos de su propia historia y la de los demás, sino que ha de entenderse como “una idea reguladora, la del límite impuesto a cualquier política”. Desde ese momento, escribe Moses, Rosenzweig entenderá la vocación religiosa del pueblo judío “no como una ausencia de la historia, sino como una distancia respecto a ella, no como una negación de lo político, sino como una *crítica de lo político*. Su papel no consistirá en ponerse al servicio de la historia, sino, por el contrario, en someterlo, en cada uno de sus momentos, a un juicio de carácter ético”.¹¹ El hecho de que fuera el judaísmo, el pueblo judío, el que habitara característicamente ese lugar “metahistórico”, se debía, ante todo, al lugar relegado y “extranjero” al que había sido arrinconado durante siglos en las naciones europeas donde vivía. Más allá de esta circunstancia, sin embargo, lo definitivo es que dicha posición de desventaja o marginación histórica permitía articular, como también señala Levinas, el punto de vista de todos los marginados, excluidos y victimizados por la historia de los poderosos. El punto de vista metahistórico que entrevé Rosenzweig es el que permite hablar en nombre del sufrimiento de las víctimas; el que le permite oponerle, a la historia como historia de los vencedores, el llanto, el reclamo y la resistencia de lo que deja a su paso; de oponerle al devenir de la historia ese reclamo y esa resistencia en nombre de una “razón ética” imposible de ignorar.

4.1.2 Benjamin y las Tesis sobre la historia: la memoria como redención

¹⁰ Gershom Scholem. *The Messianic Idea in Judaism*. Schocken Books. U.S.A. 1995. Pg. 323

¹¹ Moses. Op. cit., pgs. 59-60

Tal vez sea Walter Benjamin, sin embargo, quien fija de manera permanente la crítica al devenir de la historia como “progreso”. El progreso toma la forma de un vendaval que va dejando ruina sobre ruina mientras un ángel mira hacia atrás atónito e impotente. Es la imagen del Ángel de la historia que este autor inmortalizó. Benjamin, sin duda, sigue en esto a Rosenzweig; también él manifiesta su rechazo a la idea de la historia como camino del progreso. “Nada hay más parecido que la humanidad de todos los tiempos”, dice. La tesis número IX de las *Tesis sobre la historia* resulta más que elocuente:

Hay un cuadro de Klee que se titula *Angelus Novus*. Se ve en él un ángel, al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su rostro está vuelto hacia el pasado. En lo que para *nosotros* aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. *Este* huracán es lo que nosotros llamamos progreso.¹²

El ángel de la historia contempla las ruinas que el progreso va dejando a su paso. Quisiera detenerse y recomponer la destrucción que ha presenciado. Quisiera despertar a los muertos, volver a empezar, o al menos hacerles justicia, redimirlos. Redimir a las víctimas, ¿de qué? ¿del sufrimiento? Al menos del olvido, de la insignificancia: restituir el valor de su causa perdida, de su pasión o entrega, de su amor fallido. Intentaría impedir que la significación de su destello fuera absorbida o negada por el remolino de la historia triunfante; devolverle a dicha historia la densidad de aquellas vidas desconocidas o relegadas. “El cronista, dice Benjamin, que hace la relación de los acontecimientos sin distinguir entre los grandes y los pequeños responde con ello a la verdad de que nada de lo que tuvo lugar alguna vez debe darse por perdido para la historia”.¹³ La Historia es narrada siempre desde el lugar de los vencedores: haría falta

¹² Walter Benjamin. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Traducción y presentación de Bolívar Echeverría. Contrahistorias. La otra mirada de Clío. México D.F., 2005, pg. 23. La misma idea puede encontrarse en el fragmento XIII: “...La idea de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la representación de su movimiento como un avanzar por un tiempo homogéneo y vacío. La crítica de esta representación del movimiento histórico debe constituir el fundamento de la crítica de la idea de progreso en general”. Pg. 26-27

¹³ *Ibid.*, pg. 18. Tesis III. Cito el fragmento *in extenso*: “El cronista que hace la relación de los acontecimientos sin distinguir entre los grandes y los pequeños responde con ello a la verdad de que nada de lo que tuvo lugar alguna vez deba darse por perdido para la historia. Aunque, por supuesto, sólo a la humanidad redimida le concierne enteramente su pasado. Lo que quiere decir: sólo a la humanidad redimida se le ha vuelto citable su pasado en cada uno de sus momentos. Cada uno de sus instantes

“cepillar la historia a contrapelo” (T. VII), mirar desde el lugar de los oprimidos del pasado, permitir que brille la conjunción de significados en el que el flujo uniforme de los acontecimientos se detiene; el *Jetztzeit* o “tiempo del ahora” es el punto de síntesis, momento en que la memoria articula un nuevo sentido. El “tiempo del ahora” condensa momentos distantes en la historia y alcanza a iluminar los hechos desde la perspectiva de los oprimidos, de los olvidados; las opresiones de hoy echan luz sobre las opresiones de ayer y fijan una especie de “constelación” que de pronto fulgura en su verdad. Cada una de estas constelaciones constituye una oportunidad “revolucionaria”, según Benjamin, irrupción del pasado sobre el presente, memoria involuntaria, retorno de un recuerdo punzante “tal como aparece en el momento de peligro”. Ese “tiempo del ahora”, relámpago de luz, hace saltar el *continuum* de la historia, hace estallar la noción de historia como encadenamiento de hechos, y se hace testigo de la oportunidad “revolucionaria” que se abre allí para “redimirlos” en el presente. Esa posibilidad de comprensión instantánea y radiante es la que resulta accesible a “las clases revolucionarias en el instante de su acción”.

Articular históricamente el pasado no significa conocerlo “tal como verdaderamente fue”. Significa apoderarse de un recuerdo tal como éste relumbra en un momento de peligro”. (Tesis VI)

En la medida en que la historia es vista como texto, y el historiador como “buscador de perlas” en los fondos perdidos de la significación, la “acción revolucionaria” se construye sobre todo como memoria. “El método histórico, dice Benjamin, es un método filológico cuyo motivo es el libro de la vida” (Frag: 46). En este sentido la redención, momento de felicidad y de justicia esperada, no se dirige hacia el futuro indefinido de una historia continua; por el contrario, interrumpe la historia, se detiene a recuperar aquello que quedó atrás. Se vuelve, como el ángel de la historia hacia el pasado, y rescata, en medio de las ruinas, las chispas de significado en las vidas de los que ya no están, para ser restituidas en su verdad y su hermosura. La redención, pues, no consiste en el momento de justicia y bienaventuranza al final de los tiempos, sino en resistir, en “desacelerar la historia”—vendaval de la catástrofe—para sacar entre las ruinas los fragmentos y recuerdos a partir de los cuales las generaciones de hoy se

vividos se convierte en un punto en la orden del día, día éste, que es, precisamente, el día del Juicio Final”.

encuentran con los antepasados que fueron.¹⁴ “Éramos esperados en la tierra”, porque cada nueva generación ha sido investida de una “débil fuerza mesiánica” (Tesis II), de una misión redentora ineludible respecto a los que vinieron antes, respecto a los muertos o los antepasados cuyas opresiones o fracasos nos han sido entregados para su “salvación”: la faltas o privaciones de nuestros antepasados constituyen la llaga y la tarea de nuestro tiempo; recuperarlas o redimirlas de su fracaso y de su olvido desata los nudos de nuestra propia historia. “Solidaridad con los hermanos muertos más que con los hermanos por venir”; es éste, dice Benjamin, el verdadero y más poderoso nervio de la acción revolucionaria. (Ms.-BA 466r, T.XII) Por eso la redención no ocurre al final de la historia, sino a través de los recuerdos fecundos: rememoración, actividad que rescata de la sucesión homogénea de la narración historiográfica, la densidad de las vidas que yacen silenciadas; aquella que cristaliza, en una constelación de memoria y de sentido, los ultrajes del pasado que aun claman la justicia de la mirada. “Salvación” aquí, o “redención” sería entonces ofrecer el recuerdo, “la perla” hallada de aquel pasado, a la justicia presente. Resistencia ante el descuido prepotente de los vencedores. Pero también la redención se refiere a la posibilidad misma de suspender el orden ineludible de la catástrofe para aguardar el momento por donde “a cada instante puede entrar el Mesías”(Tesis Ap. B). El Mesías vendría de manera inesperada por la puerta de cualquier instante, para desatar, para deshacer el “mal” que ha entrado en la historia, y revertir el curso de los acontecimientos. La historia no puede ir hacia su perdición. En el momento menos esperado habrá de ocurrir el acto (revolucionario acaso) que permita que las cosas vuelvan sobre sus pasos y cumplan su vocación más dichosa. Pero también la redención quiere “transformar el pasado” en los actos “de justicia” de los herederos; a causa de su amor o solidaridad con los antepasados, las nuevas generaciones buscan “deshacer” la inevitabilidad de aquel pasado, mostrar las riquezas o posibilidades que ofrecía; “cambiar” el pasado es “hacer incompleto” el fracaso de esas generaciones idas, “salvarlos de aquel fracaso” por la manera en que se asume, transfigura o reinterpreta dicho fracaso. Rememorar es una forma de la acción, porque “actualiza” el pasado en el presente. También el presente aparece como tiempo liberado al entrar en conjunción con el pasado que “acude” a dicha redención. La “débil fuerza mesiánica”, adjudicada a cada nueva generación hace entonces brillar en el presente chispas de tiempo “redimido”.

¹⁴ Vale la pena recordar que Benjamin era un gran coleccionista: los objetos más inverosímiles de un pasado cercano o remoto establecían el puente hacia las posibilidades liberadoras del presente.

¿De qué manera puede este recurso al pasado, esta continua rememoración conectarse con la esperanza colectiva de un mañana liberado?, se pregunta Habermas frente a este texto. ¿Cómo es que la memoria se engarza con la promesa? ¿Hay algo en la evocación y relectura del pasado que efectúe una transformación liberadora, “revolucionaria”? El proyecto de Benjamin, según la opinión del mismo Habermas—quien admira el trabajo de este escritor, y en especial las *Tesis*, de este singular filósofo—estaría destinado al fracaso porque el momento anárquico en el que brota el “tiempo del ahora” se resiste a ser integrado a una visión de futuro, a una teoría materialista del desarrollo social: “el teólogo que había en él no podía aceptar que su teoría mesiánica de la experiencia fuera de utilidad para el materialismo histórico”.¹⁵ Habermas estaría expresando la opinión de una de las tendencias interpretativas en la polémica sobre la obra de Benjamin, según puede inferirse del brillante estudio que hace Nora Rabotnikof de este autor: la memoria benjaminiana, piensan estos críticos, elude la posibilidad de realizarse como promesa, de inscribirse en la historia como esperanza de liberación de los oprimidos. Lo que estaría puesto aquí en entredicho sería el alcance de esta lectura de la redención que hace Benjamin. Dice Rabotnikof: “Ya Horkheimer en su momento había manifestado sus dudas acerca de esta capacidad para cambiar o completar el pasado, y también de la capacidad que la imagen del sufrimiento pasado pudiera tener en el despertar de la ensoñación colectiva, es decir, en el despertar de la conciencia revolucionaria” (166) Y cita a Horkheimer:

La injusticia pasada está hecha y terminada. Los que fueron golpeados hasta morir están muertos. Para tomar esta tesis en serio (la de completar la felicidad y redimir el sufrimiento), se debe creer en el Juicio Final. Mi pensamiento está demasiado contaminado de materialismo para aceptarlo”. (Ibid)

Los recuerdos que surgen de manera imprevisible y desarticulan el tiempo continuo de la historiografía, ¿pueden ir más allá de esa continua vuelta sobre sí que representa la fidelidad a los desaparecidos? Tal vez la “redención” que traza Benjamin, se niega a inscribirse en el horizonte de una promesa que devolvería la redención al orden de la historia, esa incontenible catástrofe.¹⁶ ¿Pero tan estricta reticencia no mella acaso su filo “materialista” y revolucionario? La otra tendencia interpretativa, por el contrario,

¹⁵ J. Habermas. “Consciousness Raising” 32. Citado en Susan Handelman. *Fragments*. Op. cit pg. 172. “Habermas asserts that finally the hunchback theology and the puppet of materialism cannot come together because Benjamin’s idea of anarchic now-time cannot be integrated into a materialist theory of social development. Benjamin’s project was ultimately unsuccessful “because the theologian in him couldn’t accept the idea of making his messianic theory of experience serviceable to historical materialism”.

sugiere que en la obra de este autor, la “redención” estaría íntimamente ligada a su dimensión política: el celo que proviene de la adhesión a las víctimas se convierte en la chispa que encenderá la indignación ante un sufrimiento que aún deja huellas en nuestro presente. Esa fidelidad es la que azuza el recuerdo hacia el “momento revolucionario”, conciencia fulgurante de que “el pasado podría haber sido diferente y por ende, esos sufrimientos son imperdonables, porque todavía constituyen parte de nuestro presente. Y todavía las cosas podrían ser de otra manera”, como bien señala Rabotnikof (MA: 167). En esta línea de interpretación, me parece, se encontraría la lectura que hace Adolfo Gilly en su bello libro *Historia a contrapelo*.

Esta esperanza, para Benjamin, no proviene del futuro... sino de los varios pasados que se mezclan y combinan para hacer la plenitud y la riqueza del tiempo presente... Este concepto de la historia no cree en el progreso hacia un paraíso futuro ni en el retorno a un paraíso perdido. Ve en el pasado un principio activo, recibido por las generaciones vivas, un principio que resiste a la opresión y a la pérdida de significado de la vida humana. (45-46)

La memoria es la fuente misma de la esperanza, lugar donde un pasado redimido se asocia a un presente liberado. La redención mesiánica estaría vuelta entonces hacia el conjunto de esos pasados que iluminan las potencialidades inscritas en el presente. Redención que no mira hacia el futuro sino hacia el pasado para liberar, en solidaridad (o en diálogo) con los muertos, el tiempo del presente. Esperanza que se cumple como responsabilidad hacia los antepasados para alcanzar la redención (la felicidad) por la vía de dicha adhesión; “sociedad” y compromiso con esos muertos, con esos antepasados, para impedir que su fracaso sea eterno, total (“Éramos esperados en la tierra” (II)).

Ciertamente no hay mucho en esa noción benjaminiana de redención—e incluso de “momento revolucionario”—que se asemeje a la idea de un avance feliz y victorioso del Espíritu hacia su cumplimiento. “Mesianismo judío y utopismo occidental” dice Bolívar Echeverría.¹⁷ Si el materialismo histórico descansaba más bien en el utopismo

¹⁶ Me parece interesante recordar lo que señala Nora Rabotnikof respecto a lo que representa el Ángel de la historia en la propia trayectoria de Benjamin: “Y sin embargo la tesis de la articulación dialéctica entre lo viejo y lo nuevo, entre pasado y futuro, entre sueños e imaginación colectiva y potencial transformador de la nueva naturaleza tecnológica parece ser la clave de acceso al libro de *Los pasajes*, libro para el cual, no debemos olvidar, las *Tesis* debían servir de introducción. El Benjamin de *Los pasajes*, sí había podido detenerse y volver atrás. El pasado no era todavía una pila informe de escombros, sino un jeroglífico que encerraba esperanzas de futuro y sueños de ese pasado (no sólo sufrimiento).” “El ángel de la memoria”. MA, 156

¹⁷ Bolívar Echeverría. “Introducción. Benjamin, la condición judía y la política”. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Op. cit. pg. 13-14

“El utopismo occidental”, en el sentido último de la palabra, consiste en una determinada manera de estar en el mundo en que vivimos; de vivirlo como un mundo en que normal o efectivamente es imperfecto,

occidental (el mundo como forma inadecuada de su mejor posibilidad), Benjamin “quiere sacar de su escondrijo” al “enano teológico” y atestiguar o aseverar que la historia está en busca de su “razón de ser”, de su más alto sentido. Pero no es éste un sentido mecánico—simbolizado en el autómeta de la Tesis I—, no un sentido inherente o teleológico, sino uno en el que algunos actos son “capaces de revertir el sentido desastroso de la historia y de (re)abrir las puertas del paraíso para el ser humano” (individual o colectivo).¹⁸ La felicidad está siempre en el horizonte de la reflexión de Benjamin, señala con agudeza Susan Handelman, y ciertamente es el núcleo de la espera mesiánica, de la redención. No se trata, como es evidente, de ese concepto de felicidad degradada que usaba Kant al referirse a ella como “la satisfacción de todas nuestras apetencias”. Se trata más bien de que cada uno de los actos o acontecimientos del mundo cumpla, sea por la agencia humana o por determinación divina, la potencia de amor y de bondad que lleva consigo; que dichos actos sostengan, al manifestarse, las condiciones de posibilidad de la confianza, de la bondad, el agradecimiento y la alegría, que abren la existencia a una especie de “retorno al Paraíso”.

Si bien la crítica de Benjamin a la idea de progreso no deja lugar a dudas, su noción de la memoria como lugar de redención es compleja y sujeta a múltiples acercamientos: si unos ponen el énfasis sobre los fragmentos que permiten recobrar el significado de unas vidas enterradas bajo los escombros de un pasado sometido, otras destacan “la débil fuerza mesiánica” con la que los vivos destraban—transforman—dicho pasado volviendo sus fracasos incompletos: la memoria (y, a veces, la acción

incompleto, “inauténtico”, pero que tiene en sí mismo, coexistente con él, una versión suya, perfecta, acabada o “auténtica; una versión, además, que debería estar siempre en el lugar o la dimensión de lo real, pero que no está allí, que no tiene lugar más que en aquellos momentos en el que el ser humano merece su status ontológico excepcional, es decir que está a la altura de su destino. Este mundo perfecto que está allí como posibilidad del mundo actual, y que es coextensivo a él, constituye el fundamento de una crítica espontánea de lo establecido; es, en cierta medida, una especie de exigencia objetiva que le pide transformarse radicalmente o quitarse del lugar de lo realmente existente para ponerse él allí. La percepción del mundo como esencialmente perfectible es propia del utopismo occidental.

Algo similar a esto, pero en un registro mítico completamente diferente encontramos también en el espíritu mesiánico. De estirpe oriental, capaz de percibir una lucha permanente entre el bien y el mal como determinante del ser de lo real, mira en la vida humana, lo mismo en la pequeña de todos los días como en la vida grande de los pueblos, una victoria parcial del mal sobre el bien. Culpable de haber roto el equilibrio perfecto del ser por el pecado original de existir a su manera, el ser humano tiene prohibido el acceso al disfrute del mundo en su plenitud o autenticidad; por ello en principio, el sentido de la marcha histórica es desastroso. En la historia, que se muestra dominada por el mal, vislumbra sin embargo la posibilidad de que aparezca algún día el momento de la redención, del acto o del sacrificio mesiánico capaz de integrar el mal humano en el bien universal, revertir ese sentido desastroso de la historia y (re)abrir las puertas del paraíso para el ser humano. En el planteamiento de la posibilidad de un momento mesiánico de inflexión en el decurso de la creación, encontramos también, aunque de otra manera que en la tradición occidental, la percepción de que la realidad dada posee en sí misma la potencia de ser una realidad diferente, radicalmente mejor que la efectiva o establecida”. (Ibid).

¹⁸ Ibid.

ligada a ella) en el presente logra “rescatar” dicho pasado, “hacerle justicia” a aquellos muertos y “salvarlos” de sus propias derrotas. Otra más quiere encender la chispa de la acción a partir del relámpago en la que dos momentos alejados en el tiempo, dos experiencias de opresión se funden para clamar: “el pasado pudo haber sido distinto. Y aún ahora puede serlo”. Lo cierto es que el movimiento de la redención, siempre vinculado a la justicia, se cumple en asociación con el pasado más que en complicidad con lo que vendrá (los que vendrán) después.

4.1.3 *La capacidad para la acción, el poder de la promesa y el concepto de “nacimiento” en Hannah Arendt.*

El concepto de “redención” benjaminiana quiere escapar al progreso y a la idea de una historia lineal, historia de la historiografía, por medio del recurso a la memoria y a la solidaridad con los muertos. Y aunque el *Jetztzeit*, tiempo del ahora, no excluye, sino que por el contrario *implica* la acción política—su elemento de lucha y de transformación—la insistencia con la que Benjamin mira hacia el pasado parece dejar en segundo término el otro polo del movimiento mesiánico: el polo que recobra la promesa de un “mundo por venir”. El “mundo por venir”, mundo de la promesa (o mundo redimido como lo concibe Rosenzweig), apunta en este autor a la fuerza que permite “liberar” los sufrimientos de los antepasados, éstos que, en “constelación” o conjunción con las opresiones presentes, claman por el poder de la acción revolucionaria. La redención ocurre en el momento en que esa fuerza, alcanza a restituir el pasado a su dignidad y el presente a su justicia. Cada uno de los momentos en que tal poder se manifiesta constituye la puerta “por donde puede entrar el Mesías”, según la célebre expresión incluida en las Tesis. Pero la lucha, dice, se alimenta de la fidelidad a los muertos, más que de la solidaridad con los que han de venir después.¹⁹ Es en este sentido, en el talante general de su discurso, en su apelación a la memoria y su rechazo de la historia, que Benjamin parece dar la espalda al porvenir. (¿Será una casualidad entonces su suicidio?). Salir del círculo de las repeticiones por la vía de la redención;

¹⁹ Benjamin. *Tesis sobre la ...* Op. cit. Pg. 44. Ms-BA 466 r. Temas varios. “El problema de la tradición”: “...Es la tradición de los oprimidos, en la cual la clase trabajadora se presenta como la última clase avasallada, como la clase vengadora, la clase liberadora. De esta conciencia se deshizo la socialdemocracia desde un principio. Le atribuyó a la clase trabajadora el papel de redentora de las generaciones venideras. Con ello le cercenó el tendón de su fuerza. En esta escuela, la clase desaprendió lo mismo el odio que la capacidad de sacrificio. Ya que éstos se nutren más de la imagen verdadera de los antecesores sometidos que de la imagen ideal de los descendientes liberados...”

ése es el aire de esperanza que hace vibrar su reflexión. Pero la redención no llega y el mañana está vacío. El porvenir se asimila a la memoria y se vuelve retrospectivo.

Así, en tanto que Benjamin sigue, a su manera, el camino abierto por Rosenzweig, la tradición parece reclamar para sí el viento fresco del mañana. Es Hannah Arendt entre los filósofos del siglo XX quien ha hecho de la idea de la promesa, de la noción de “nacimiento” un elemento central de su discurso. Si la memoria es constitutiva del pensamiento que concibe la redención como recuperación y transformación del pasado, Arendt se ubica en el lugar de la acción, fuente de los inicios, como punto de mira. “Actuar, dice, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar (como indica la palabra griega *archein*, “comenzar”, “conducir” y finalmente “gobernar”), poner algo en movimiento (que es el significado original del *agere* latino)”.²⁰ La “acción” consistiría en esa capacidad humana de introducir en la historia algo no previsto o contenido en su lógica, en romper justamente, su automatismo, su calidad de repetición ineluctable.

La facultad de de la acción es la que... interrumpe el inexorable curso automático de la vida cotidiana, que a su vez, como vimos, interfería e interrumpía el ciclo del proceso de la vida biológica. El lapso de vida del hombre en su carrera hacia la muerte llevaría inevitablemente a todo lo humano a la ruina y destrucción si no fuera por la facultad de interrumpirla y comenzar algo nuevo, facultad que es inherente a la acción a manera de recordatorio siempre presente de que los hombres, aunque han de morir, no han nacido para eso, sino para comenzar.²¹

La actividad del ser humano, entendida como la palabra o el acto que se ofrece a la luz pública, da cuenta de la permanente innovación que caracteriza los asuntos humanos; pero es también—y por ello mismo—impredecible e incierta en sus consecuencias. La acción (que Arendt opone a “la labor” y a “la fabricación”) hace que la historia escape al orden de lo previsible y a la repetición circular del tiempo que define los procesos naturales. Esta capacidad de actuar, diferente de la “labor” que reproduce las condiciones de la vida, tanto como del “fabricar” los instrumentos que la hacen más cómoda o más hermosa, consiste en influir o afectar las condiciones de nuestro entorno en tanto relaciones con otros seres humanos. Actuar no es fabricar, incluso si estas fabricaciones son obras de arte; actuar es colaborar con nuestros semejantes en las decisiones que afectan nuestra vida en común. Las consecuencias de nuestros actos, sin

²⁰ Hannah Arendt. *La condición humana*. Ediciones Paidós. Barcelona, España, 2005. Pg. 207.

²¹ *Ibid.*, pg. 264.

embargo, efectos que se suceden en cadena o en círculos concéntricos, resultan de suyo incontables e ilimitados, pues nadie puede prever la deriva de los efectos de sus obras o palabras, sean éstas benéficas o infaustas. En esa capacidad de actuar veía la filosofía antigua y particularmente Aristóteles lo propiamente humano, pues en la acción se pone de manifiesto lo específico de cada ser; la acción constituye el lugar donde se manifiesta esa especificidad absoluta de cada individuo, la que lo hace diferente de todos los seres que ha habido y de todos los que vendrán.²²

Nuestros actos son inciertos porque no podemos controlar la infinita reverberancia de sus efectos, y con esta incertidumbre nos vemos obligados a vivir. Frente a dicho desconcierto, la capacidad para el perdón (que no abordaré aquí), y la capacidad humana para hacer promesas, se erigen como límites parciales a la imprevisibilidad absoluta de las consecuencias de nuestros actos. Gracias a la promesa los seres humanos logran construir una red al mismo tiempo precaria e inquebrantable de previsión y de expectativas que permite “disponer del futuro como si fuera el presente”, dice Arendt (CH: 263). La promesa permite prolongar el presente en el futuro y crear islas de confianza fundadas en la buena voluntad; la promesa y el perdón, basados ambos en la buena fe, se constituyen así en la única posibilidad de limitar la imposible confusión de todo intercambio humano:

En la medida en que la moralidad es más que la suma total de mores, de costumbres y modelos de conducta solidificados a lo largo de la tradición y válidos en el terreno de los acuerdos... no tiene, al menos políticamente, más soporte que la buena voluntad para oponerse a los enormes riesgos de la acción mediante la aptitud de perdonar y ser perdonado, de hacer promesas y mantenerlas. (264)

Pero no se trata solamente—y aquí podríamos expandir o dilatar la idea—no se trataría tan sólo de controlar la incertidumbre inherente a todo acto, de proteger las relaciones sociales de la imposibilidad de prever sus consecuencias, como podría inferirse de lo que dice nuestra autora; la promesa como lugar privilegiado de la buena fe constituye la condición para establecer dichos vínculos sociales, para trazar esos puentes inmateriales que hacen posible el conjunto de las relaciones. La promesa, la expectativa de que la palabra entregada sea “palabra verdadera”, de que aquel que ha empeñado su palabra la

²² Dice en relación a la distinción entre actuar y hacer: “La única buena cualidad de los dones realmente grandes es que las personas que los tienen siguen siendo superiores a lo que han hecho, al menos mientras está viva la fuente de la creatividad; porque esta fuente surge de *quién* son y permanece al margen del verdadero proceso de trabajo, así como independiente de *lo que* realice”. Ibid. Pg. 236

sostenga con sus actos, instituye la confianza que le sirve de sostén al lenguaje, red de promesas y de confianza sin la cual la comunicación se haría imposible. En este sentido puede decirse que el lenguaje se desenvuelve él mismo a modo de promesa, puente tendido y sostenido sobre la confianza; y que es dicha confianza la que anuda nuestra expectativa de “futuro”, de ese “mañana” vivido como apertura y nuevo comienzo.

Gracias a la promesa los seres humanos pueden romper el ciclo de la repetición e iniciar algo, actuar con miras a un futuro. Por eso no han nacido sólo para morir, sino para comenzar, insiste Hannah Arendt, para introducir nuevos comienzos; gracias a la capacidad de acción del ser humano es posible que lo infinitamente improbable suceda: en la medida en que es capaz de suspender lo ineluctable, la acción como tal (la capacidad de introducir algo inesperado, de poner en movimiento algo nuevo) aparece como un milagro.

En la propia naturaleza del comienzo radica que se inicie algo nuevo que no puede esperarse de cualquier cosa que haya ocurrido antes. Este carácter de lo pasmoso inesperado es inherente a todos los comienzos y a todos los orígenes... Lo nuevo siempre se da en oposición a las abrumadoras desigualdades de las leyes estadísticas y de su probabilidad, que para todos los fines prácticos y cotidianos son certeza; por lo tanto, lo nuevo siempre aparece en forma de milagro.²³

El milagro que introduce la acción—o la acción como posibilidad de lo milagroso— ocurre, según este pensamiento, por el fenómeno de la natalidad. Gracias a la natalidad se renueva el mundo, gracias a la natalidad el mundo se conforma como inacabamiento y esperanza. El recién nacido, recién llegado, traerá, gracias a su capacidad de acción, la aventura y la expectativa de lo inesperado, de lo extra-ordinario. No sólo la memoria rige las posibilidades de la redención (entendida como fidelidad y capacidad para reparar); el nacimiento, el milagro de la natalidad, hace que el mundo aparezca como espacio de posibilidades siempre inexploradas, de gestos y de acciones potencialmente redentoras. “El nacimiento de nuevos hombres y un nuevo comienzo es la acción que son capaces de emprender los humanos por el hecho de haber nacido”. La natalidad trae al mundo fe y esperanza, “características esenciales de la existencia humana que la antigüedad griega ignoró por completo” dice Arendt.²⁴

²³ Ibid. Pg. 207

²⁴ Ibid pg. 265. La cita completa dice así: “El milagro que salva el mundo, la esfera de los asuntos humanos, de su ruina normal y “natural” es en último término el hecho de la natalidad en el que enraiza antológicamente la facultad de la acción. Dicho con otras palabras, el nacimiento de nuevos hombres y un nuevo comienzo es la acción que son capaces de emprender los humanos por el hecho de haber nacido. Sólo la plena experiencia de esta capacidad puede conferir a los asuntos humanos fe y esperanza, dos

Frente a la necesidad de la memoria se abre entonces la expectativa del mañana, del porvenir. La noción de “natalidad” no introduce una idea de progreso lineal ni mucho menos predeterminado, sino que descubre el lugar donde todo recomienza, el lugar del principio inesperado, borbollón donde se nutre nuestra capacidad de asombro, apuesta por el mundo y su bondad—o más precisamente, por el triunfo de la bondad en el mundo.

4.1.4 *Levinas y los “Textos Mesíánicos”.*

De todas las lecturas que hace la tradición talmúdica del concepto de redención como acontecimiento, era o momento en el que la bondad y la justicia prevalecen sobre el egoísmo y la crueldad, Levinas, como Rosenzweig, ha privilegiado la que se presenta como respuesta individual sobre la que se refiere a la emancipación o liberación de las colectividades. Si es verdad que prácticamente todo lo que toca al Mesías en la tradición de Israel concierne al conjunto del pueblo en tanto unidad política (pues se refiere ante todo “a la liberación de los poderes extranjeros”, según la famosa escuela de Samuel), Levinas encuentra entre los nombres del Enviado, uno que no aborda al pueblo en su conjunto sino a cada individuo en particular. Este Mesías particular de cada persona, o digamos, este Mesías que se aproxima a cada persona en lo particular, es llamado *Menajem*, “el consolador”. Cada uno de los nombres representa, por supuesto, un aspecto, una de las distintas caras con las que aparece su poder salvador: salvador del sufrimiento, del abuso, la crueldad o la injusticia; de todo aquello que impide que lo que puede elevarse a la alegría y al florecimiento de su virtud, lo haga. Porque esa alegría no es vista como satisfacción propia aun a costa de los demás; es, por el contrario, aquello que establece las condiciones para que el mundo compartido pueda vivirse y celebrarse como bienaventuranza. Mucho, demasiado, hay de doloroso e insufrible en el acontecer del mundo; la historia misma parece una larga cadena de guerras y desastres. Pero cada momento, cada segundo, esconde “la puerta por donde puede entrar el Mesías”, cada segundo trae la posibilidad de su propia redención: irrupción de lo inesperado (de lo milagroso, incluso) que hace estallar el momento de aflicción para liberar las posibilidades de júbilo que encierra. Esta alegoría sólo puede comprenderse en términos del gesto puntual, cotidiano o heroico, que atañe a un individuo o individuos concretos; características esenciales de la existencia humana que la antigüedad griega ignoró por completo, considerando el mantenimiento de la fe como una virtud muy poco común y no demasiado importante, y colocando la esperanza entre los males de la ilusión en la caja de Pandora. Esta fe y esperanza en el mundo encontró tal vez su más gloriosa y sucinta expresión en las pocas palabras que en los Evangelios anuncian la gran alegría: “Os ha nacido hoy un Salvador”.

al gesto con el que un ser humano específico acude al llamado de otro u otros. Más que una redención general y única (última) de un pueblo, el instante “por donde entra el Mesías” evoca el acontecimiento feliz (acaso literalmente “salvador”) en la vida pequeña y específica de un ser humano concreto. Levinas revisa las discusiones talmúdicas en torno a los nombres del Mesías para llegar a la sorprendente formulación que toma de otro gran sabio Nachman: cada uno de nosotros es el Mesías; cada acto de responsabilidad ética, cada vez que alguien acude al llamado del otro, allí se anuncia—no, allí *se presenta* el Mesías. La acción de responsabilidad individual es irrenunciable, pero es sobre todo eficaz, dice Levinas. “Las buenas acciones son eficaces. El Mesías es eso”²⁵

¿Será necesario recordar en este punto que el Mesías, “lo mesiánico” en estos textos no se refiere a la acepción común del Mesías como un hombre (o incluso una clase social) que llevará la historia a su fin último, a su culminación? El mesianismo en Levinas se refiere “al poder para soportar el sufrimiento de los demás”, es decir para “hacerlo mío”, para “aliviarlo”: “La verdadera luz radica en servir al universo. Se llama mesianismo. Consiste en el universalismo de servir a todos, a diferencia de comprenderlo todo en el discurso o el conocimiento”.²⁶ Como ya hemos mencionado a lo largo del trabajo, Levinas se propone, incluso en lo que se refiere a estos textos talmúdicos y su lenguaje teológico (o especialmente en ellos), descubrir los significados que apelan a la razón, que se muestran fecundos para la tarea de significar nuestro tiempo común y nuestra común civilización; su intento consiste en extraer de estos textos y de esta tradición particular, sus significados universales.

Mi esfuerzo consiste siempre en extraer de este lenguaje teológico, significaciones que van dirigidas a la razón. El racionalismo del método no consiste, a Dios gracias, en reemplazar Dios por Ser Supremo o por Naturaleza o—como hacen ciertos jóvenes en Israel, por Pueblo Judío o Clase Obrera. Consiste, en primer lugar, en desconfiar de cuanto en los textos estudiados puede pasar por ser una información sobre la vida de Dios, una teosofía; en ocuparse, frente a cada una de estas aparentes informaciones sobre el más allá, de lo que esas informaciones pueden significar en la vida del hombre y para su vida. (CLT: 30)

Naturalmente, lo que Levinas entiende por racional tiene que ver más con la relación ética, con el para-el-Otro como lugar de la significación, que con una lógica autoreferida o alguna otra instancia considerada encarnación de los designios de cierta

²⁵ *Difficile Liberté*. Op. cit., pg. 96: “...les bonnes actions sont efficaces. Le messie, c’est cela”.

²⁶ Susan Handelman. *Fragments of Redemption*. Op.cit. pg. 334.335.

Razón autónoma. ¿Qué es entonces lo que encuentra en estos “Textos mesiánicos”?, ¿qué es lo que está por decidirse en ellos? La “espera mesiánica”, felicidad anhelada, suspensión del horror y reinicio dichoso, ¿será producto de las acciones de los seres humanos, o llegará al margen (o incluso en contra) de toda nuestra paradójica actividad? ¿Se refiere esta “actividad” a la acción que traerá consigo “el fin de la historia” (una sociedad enteramente redimida de la lucha entre los grupos, es decir redimida de la política), o hay que entenderla como la lucha misma *dentro* de la historia, una lucha por sostener el orden moral, por practicar una política, una economía y unas relaciones sociales justas? ¿Es suficiente la ética, la acción individual, para “acercar la era mesiánica”, o la política (acciones que afectan a las colectividades) es igualmente indispensable? Como se ve, la discusión en torno al significado de la “era mesiánica” no tiene nada que ver con cuestiones del “otro mundo”, sino que se juega enteramente en lo que nos importa en éste: atañe a la política, a la moralidad y a la tarea (simbólicamente) asignada al ser humano.

Aunque la sucesión de rabinos que discuten en el Talmud (siempre se menciona su nombre) exponen cada uno distintas facetas del problema en cuestión, las dos escuelas principales en las consideraciones y decisiones que los ocupan, están representadas por Samuel y Yohannan, o por Samuel y Rav como interlocutores y contendientes principales. En relación a qué haya de entenderse por “era mesiánica”, Yohannan distingue entre la era mesiánica misma y “el mundo por venir”, y se representa a este último como un estado donde las necesidades básicas han dejado de ser un problema, donde los seres humanos viven en armonía y paz social. Samuel, por su lado, insiste en que la única diferencia entre nuestro tiempo y la era mesiánica será la liberación que le traerá al pueblo (a Israel) de los poderes extranjeros. La única diferencia será política en lo que ésta tiene de opresión flagrante. Y acaso económica en lo que las relaciones económicas de dominación tienen de despojo y opresión. Pero la responsabilidad que nos obliga al otro en tanto “pobre”, en tanto ser vulnerable o fracturado, ésa estará presente eternamente. Levinas cita el texto talmúdico donde aparece esta clara diferencia de visión:

Rabí Chiya ben Abba, en nombre de Rabí Yohanan, sostiene en primer término una tesis judía clásica (no siempre del todo familiar a los judíos) según la cual existe una diferencia entre el mundo futuro y la época mesiánica. Agrega luego que ésta, eje de articulación entre dos épocas, y no precisamente cierre de la historia—consiste en la realización de todas las profecías políticas y sociales, promesa de una humanidad aliviada y mejor. Es posible, en efecto, agrupar las

promesas de los profetas en dos categorías: políticas y sociales. La injusticia y la alienación introducidas por la dimensión arbitraria de las potencias políticas en todo emprendimiento humano, habrán de desaparecer; pero la injusticia social, el dominio ejercido por parte de los ricos sobre los pobres, desaparecerán al mismo tiempo que la violencia política. La tradición talmúdica, representada por Rabí Chiya ben Abba, hablando en nombre de Rabí Yohanan, ve en los tiempos mesiánicos la realización simultánea de todas esas promesas políticas y sociales.²⁷

Frente a lo que la escuela de Samuel observará:

Existe sobre este punto una opinión contraria, la de Samuel quien afirma:
*“Entre este mundo y la época mesiánica, no hay más diferencia que el fin del “yugo de las naciones” de la violencia y de la opresión política. (DL: 284)*²⁸

¿De manera que la era mesiánica no acabará con la injusticia?, pregunta Levinas. “Los pobres nunca desaparecerán de la tierra”, dice este sabio. Con toda seguridad un Doctor del Talmud, y especialmente alguien como Samuel, no ignora, no puede ignorar las imprecaciones y las promesas de los profetas respecto a la paz social y a la justicia en el mundo por venir. ¿A qué se refiere entonces? Para Levinas la opinión de Samuel cobra todo su peso en la medida en que consideramos que *dar al otro* es el principio absoluto de la espiritualidad. La espiritualidad no consiste, dice este autor, en concentrarse o sanarse a uno mismo, ni en la experiencia mística de fundirse en cierta totalidad. Por el contrario, “Dios” sólo aparece y se hace presente en la forma de *bondad*: en la bondad con la que el ser egoísta—ser concentrado en su gozo y en su interioridad—sale de sí para dirigirse al otro que lo solicita. El llamado del otro es al mismo tiempo el llamado de “Dios”, el Otro, el principio espiritual por excelencia. El ser se hace ser espiritual, ser humano, en tanto acude al llamado de su prójimo. Y ese llamado es siempre un dar: dar bienes materiales, dar protección, dar consuelo. El otro, el prójimo, es siempre el pobre. Por más justicia social que haya—y desde luego una parte importante de la tarea espiritual consiste en luchar con acciones (en los hechos, no sólo con buenos pensamientos o intenciones interiores) por dicha justicia—más allá de esa justicia está siempre el Infinito del rostro que todavía me llama, que todavía me solicita. Ninguna justicia social o política acabará con el llamado que viene del rostro, con su vulnerabilidad y su desprotección “metafísica”. Y es esto, interpreta Levinas, lo que está

²⁷ Difficile liberté. Op. cit., pg. 283. Cf. Difficile Liberté. Op. cit. pg. 85

²⁸ Ibid.. Op. cit., pg. 86: “Il existe sur ce point une opinion opposée, qui est celle de Schmueel. Schmueel dit: “Entre ce monde-ci et l’époque messianique, il n’y a d’autre différence que la fin du “joug des nations” de la violence et de l’oppression politique”.

en la base de la afirmación de Samuel. La justicia social y la paz entre los pueblos remite a la dimensión pública o política de la redención, al aspecto determinante de darle a otros, de compartir con otros los “dones de este mundo”; pero el infinito que mira desde la vulnerabilidad radical del rostro supone ya no solamente una redención colectiva, sino la posibilidad anhelada y siempre “milagrosa” de la “paz”—de ese “testimonio de Dios”—que acontece cuando un ser humano dice “heme aquí” frente a ese rostro único que lo solicita.

4.1.4.1 Los nombres del Mesías

¿Quién es el Mesías?, se pregunta el texto talmúdico, ¿cuál es su nombre? La cuestión no es tan superficial como podría suponerse, ni el asunto pide asignarle o fijarlo en un nombre: la naturaleza o nombre del Mesías tiene que ver, como ya mencionábamos, con lo que puede esperarse de él, con las promesas que está llamado a cumplir, con la dicha a la que es posible aspirar. Como se advierte, la pregunta por el nombre del Mesías es la pregunta por el objeto y finalidad de los afanes humanos. Curiosamente, dice Levinas—y esto es lo que le parece a nuestro autor lo más sorprendente—la relación con el Mesías aparece en el texto talmúdico ligado al nombre del maestro de cada escuela. Cada escuela adivina al Mesías en su propio maestro: la escuela de Shiló, lo llama Shilol, el pacífico; la de Yanai, considera que se llama Yinon, y la escuela de Hanina considera que su nombre es Hanina. Lo sorprendente, dice Levinas, es que la relación entre el maestro y el alumno haga brotar el atisbo de la era mesiánica. “La experiencia en la cual se revela la personalidad mesiánica alude a la relación entre el maestro y su alumno. Esa relación entre uno y otro, que sigue siendo, al parecer, rigurosamente intelectual, contiene toda la riqueza del encuentro con el Mesías” (314). En el nombre de Shilol esta escuela encuentra la paz que emana de las lecciones del Maestro de la paz y la abundancia: momento de amistad, de reconocimiento y asombro ante la prodigalidad, ante la belleza del mundo. La escuela de Yanai, por su parte, encuentra en las enseñanzas de su maestro el nombre del Mesías, Yinón, nombre que remite al salmo 72. Más que la paz, predomina allí la justicia, o, en todo caso, la paz que prevalece es la que nace de la justicia: “Porque él librará al menesteroso que clamare,/ Y al afligido que no tuviere quien le socorra. /Tendrá misericordia del pobre y del menesteroso,/ Y salvará la vida de los pobres”... “Será su nombre para siempre,/ Se perpetuará su nombre mientras dure el sol./ Benditas serán en él todas las naciones;/ Lo llamarán Bienaventurado (Yinon)”. Aquí el Mesías es visto como el protector, como la

presencia o la fuerza que es capaz de salir en defensa de los desprotegidos, de no permitir el abuso. Desde una altura semejante al sol, permite que la iniquidad no prospere. Dice Levinas:

El Talmud traduce libremente: “antes del sol, su nombre es Yinon”. Antes del sol—antes de la naturaleza, de la creación. La justicia precede y condiciona el esplendor visible. El salmo, en efecto, subordina a la justicia social la abundancia misma. El prestigio ejercido por el Mesías sobre los demás pueblos (las naciones), depende de su disposición para ejercer justicia y defender al pueblo. (315)

El tercer nombre, Hanina (piedad), no se refiere ni a la paz ni a la justicia, introduce algo nuevo, dice nuestro autor, introduce el amor, la piedad. No solamente la paz y la justicia manan del rostro del maestro, sino que el maestro se revela en su ternura. Este nombre reenvía a Jeremías 16: 13, un pasaje donde el profeta anuncia el exilio y el sufrimiento del pueblo; el nombre del maestro, sin embargo, recuerda o remite a la liberación, retorno del exilio; al encuentro con la piedad, anunciado en los versículos siguientes. Hanina, el nombre del Mesías que alude a la clemencia y al amor, refiere a Levinas al cuarto nombre del Mesías, uno que está fuera de la discusión y de la estructura de las escuelas: Menajem, el consolador: “(...) puesto que se alejó de mí el consolador (en hebreo consolador: Menajem) que me devuelve el ánimo” (Lamentaciones 1:16). Él no se dirige a la colectividad para traer paz, justicia o piedad. No se manifiesta al pueblo en su conjunto, sino que salva a cada uno como individuo único. Menajem trae reconocimiento y alegría al ser particular, único y especial; y trae consuelo a cada persona no como miembros de un pueblo ni de una unidad política, sino en su persona privada.

Extraño giro de la cuestión la que hace aquí Levinas cobijado por las innumerables posibilidades que ofrece la lectura del Talmud, por sus distintos intérpretes y comentaristas: la “salvación” individual es superior a la colectiva. Privilegio de la ética sobre la política. Menajem representa lo que en otros pasajes se comprende como una redención que no pasa ya por la mediación del Mesías—dirigida a los grupos (pues la intimidad de cada quién debe quedar oculta a su mirada); salvados en cambio por “Dios mismo” el único que conoce la oscuridad que habita en cada corazón. Por eso para Levinas, según la interpretación que ofrece a los estudiosos de este antiquísimo y siempre renovado texto que es el Talmud, cada uno de nosotros es el Mesías. Cada uno el Enviado—en la forma de ese “yo” que se dirige al otro—que trae

socorro y consuelo, cumplimiento del llamado de la ética. Levinas hace aquí mención del quinto nombre del Mesías, “el leproso de la escuela de Rabí”, y recuerda el comentario de Rav Nahman: “Si se encuentra entre los vivos, tal vez sea Yo”, propone: cada uno es el leproso que toma sobre sí el sufrimiento el mundo, formulación un tanto extrema de la misma idea: la respuesta ética como un tomar sobre sí el sufrimiento de los demás. Si esta noción nos remite ya al horizonte de la teología cristiana, se distingue acaso, todavía, en que el consuelo no está dado por el sufrimiento en sí ni por la expiación, sino por el socorro en forma de acción efectiva, apoyo, y solidaridad que supone. Decir “Yo” frente al sufrimiento de mi prójimo, aliviar dicho sufrimiento de manera “eficaz”, a través de socorro, ayuda o consuelo, según sea requerido, eso es ser el Mesías. Y ese mismo decir “Yo” estructura una identidad que no consiste en una esencia ni en una naturaleza, sino en el ir-hacia del Deseo, el ir-hacia del “ser” que sale de sí para dirigirse al Otro, y que se constituye en ser-humano en la medida en que es, ante todo, respuesta al Infinito. De manera que si la acción ética cumple el núcleo espiritual de la condición de humanidad en aquel “ir-hacia el otro” implícito en el dar, este dar no se agota en la acción colectiva—aunque la supone: la lucha por la justicia social y el bienestar de la comunidad, si bien imprescindibles, dejan espacio aún para ese dar íntimo, personal y único a partir del cual los seres humanos fincan y sostienen sus relaciones. La ética se muestra irrenunciable, sostiene Levinas, incluso en un mundo ya redimido; irrenunciable en todo “mundo por venir”.

4.1.4.2 ¿Para quién fue creado el universo?

¿Para quién fue creado el mundo?, se preguntan los sabios; ¿como si hubiera sido creado para alguien! (¿cómo si hubiera sido *creado*, y no un mero accidente!, dirán otros). La cuestión nos remite, nuevamente a la significación de la existencia misma y a la significación de la existencia humana como tal, al papel o lugar del ser humano “en la economía del cosmos”.

Dijo Rav: “El mundo sólo fue creado teniendo en cuenta a David”. Y Samuel dijo: “Teniendo en cuenta a Moisés”. Y Rabí Yohanan dijo: “teniendo en cuenta al Mesías”.²⁹

Ser para el Otro, ser para la justicia o ser para la promesa. Cada uno de estos sabios ve un matiz distinto en el significado de la creación. “El Rey David, dice Levinas, aquí se

²⁹ Cita de Talmud, (Sanedrín 98b-99a) citado en *Difícil libertad*. Op. cit., pg.312-313

distingue del Mesías. Es el autor de los salmos—donde la poesía se une a la plegaria, donde la plegaria se vuelca en la poesía”.³⁰ Crear el mundo en consideración de David significa que el mundo ha sido creado para la alabanza y la plegaria; un mundo cuyo significado se cumple en la alegría de una humanidad que contempla con asombro la grandeza de la creación; el ser humano que se regocija de estar vivo y agradece, amoroso, la obra de Dios. ¿No es esto lo que todos los dioses han pedido siempre del ser humano? Pero Samuel dice “en consideración de Moisés”, lo cual querría decir, en honor de la Torah, de la moralidad, de la Ley que nos eleva hacia el cuidado y el amor a nuestro prójimo; de la Torah que convierte el mundo, marcado por la violencia y la codicia, en ese lugar de consideración, de justicia y responsabilidad digno de tal alabanza. Para Samuel y para Rav el mundo alcanza su cumplimiento sin necesidad del Mesías. Sólo Rabi Yohannan siente que todavía es necesaria la promesa de paz y justicia universal en un mundo donde ya existen la alabanza y la Ley; que todavía es necesaria la promesa de restitución y dignidad, la promesa de una dicha que emana de la justicia plena para que el mundo alcance la cabal fecundidad de su sentido. Acaso más allá de esta espera, de esta esperanza siempre pospuesta, hallemos en la afirmación de Yohanan la intuición de que la misma incompletud del universo, su mismo “estar en proceso” y en espera de redención, constituye una parte fundamental de su estructura, una parte fundamental de la alegría y razón de ser que el horizonte mesiánico es capaz de aportarle a las criaturas.

4.1.4.3 ¿La llegada del Mesías está condicionada o es incondicional?

Quisiera abordar una última cuestión en relación a estos textos comentados por Levinas. Se trata de la cuestión que ya hemos mencionado en otros momentos de si la llegada del Mesías está asociada, o depende incluso, del comportamiento moral de la humanidad (de que el ser humano por fin obedezca los mandatos de la ética), o de si el Enviado vendrá a pesar—o incluso en contra—de su comportamiento tantas veces reprochable. Aquí la cuestión se vuelve a plantear entre los distintos sabios y las distintas escuelas. Recordémoslo una vez más: las posiciones en conflicto no se anulan una a otra, sino que presentan los polos, los aspectos y matices en los que se mueve un problema de suyo irresoluble. La cuestión es la siguiente: los tiempos están “maduros”, los plazos fijados para la llegada del Mesías han expirado; la tardanza, por lo tanto, sólo puede depender de que el ser humano se haga “digno” de tal advenimiento:

³⁰ Ibid.

Rav dijo: “Todos los plazos expiaron y la cuestión sólo depende del arrepentimiento y las buenas acciones”. Y Samuel dijo: “Aquel que está de duelo está harto de su duelo”. (DL:294)

Para Rav las condiciones objetivas para “el fin de la historia” están maduras, es decir que las condiciones para la paz, la fraternidad fundamental y la justicia social están dadas, “los tiempos se han cumplido”, las condiciones que podrían cumplir esa promesa. El advenimiento mesiánico, por lo tanto, ha de situarse “en el nivel del esfuerzo individual”; sólo “faltan las buenas acciones y el arrepentimiento” (294). El esfuerzo individual (las buenas acciones, (¿“la voluntad política”?) implica aquí que es la moral la que sostiene la era mesiánica, que son las acciones éticas, la voluntad de elevación y responsabilidad las que traen al mundo la redención. Pero Samuel, nuevamente, no está de acuerdo: “el que está en duelo, dice, está harto de su duelo”. Su enigmática respuesta nos obliga a preguntar, justamente, por aquél que está en duelo: ¿Quién está en duelo? Dios, sería la primera respuesta. Dios está en duelo por la imperfección de la creación: “El orden objetivo de las cosas no puede quedarse eternamente en un fracaso, no puede mantenerse eternamente el estado de desorden, las cosas se compondrán y lo harán objetivamente” (295). No es necesario contar con el esfuerzo personal que es casi desdeñable; el orden objetivo (Elohim) se impondrá sobre el infinito desorden mundano.

La discusión entre Rav y Samuel remite a una discusión anterior, sostenida en términos muy similares, entre R. Eliezer y R. Yehoshua:

Rabi Yehoshua dijo: “Si Israel vuelve a Dios, será liberado. Si no lo hace, no será liberado”.
Rabi Eliezer respondió a Rabi Yehoshua: “¿Cómo? ¿Si no se arrepienten no serán liberados?”
Pero Dios va a suscitar un rey, un poder político, cuyas leyes serán duras como las de Haman y entonces Israel hará penitencia y volverá a Dios.” (298)

Se reconoce en esta discusión la misma oposición fundamental. Para Rabi Eliezer la redención no puede ser una mera gracia; supone la acción moral. Para Rabi Yehoshua la liberación, la llegada del Mesías es incondicional, fijada por Dios al margen de las acciones humanas. ¿No recuerda a su vez la discusión que plantea Arthur Jacobson en torno la justicia? ¿Quién rige, se pregunta Jacobson: las leyes o los seres humanos? ¿Rige la voluntad humana de actuar con justicia o los acontecimientos externos que

“harán justicia” por su cuenta y “obligarán” a la moralidad al margen de la voluntad? ³¹ Jacobson, como Levinas, se inclina por la segunda de estas posiciones: rigen las leyes humanas, leyes que no constituyen un orden predeterminado y ajeno, un destino, por así decirlo, “leyes de la historia”, de la economía, la ecología o la naturaleza humana. Rigen los seres humanos anclados en la compasión y tratando de dilucidar qué es lo correcto en cada caso, qué es lo que responde a esa “humanidad” que construimos y en la que nos reconocemos.

Levinas, por su lado, se detiene e interpreta este pasaje en términos del significado del mal. ¿Qué es el mal?, pregunta, ¿una enfermedad o un error? Cito el “golpe de versículo” de donde está tomado:

Rabí Eliezer volvió a la carga:
 “¿No fue dicho: “*Volved a mí y yo volveré a vosotros*”?” (Malaquías 3:7)
 Siempre la insistencia recae en el término *volved*, condición de salvación.
 Pregunta entonces Rabí Yehoshua: “¿No fue ya dicho: “*puesto que yo quiero concertar una unión con vosotros, tomaré uno por ciudad, dos por familia y os llevaré a Sion*?” (Jer: 3:14) (299)

Rabí Eliezer subordina la liberación al “arrepentimiento” (al acatamiento de la Ley). Eso supone, sugiere Levinas, que el mal está visto al modo de una enfermedad, algo que corrompe y destruye, de manera que necesita contar con cierto grado de conciencia por parte del “enfermo”; necesita contar con la condición de que dicho “enfermo” quiera, desee volver al punto anterior al de la corrupción que lo calcina. Dice:

Si el mal corrompe al ser al punto de exigir una medicación, la cura no puede obtenerse desde fuera, como una gracia. Nada puede penetrar a un ser a quien el mal condujo a encerrarse en sí... Precisamente porque el mal no es un simple extravío, sino una enfermedad profunda del ser, es el enfermo el primer y principal obrero de su curación. (301)

El enfermo, el sujeto encerrado en sí, incapaz de leer en el rostro la huella del Otro, debe primero *querer* la redención; de otro modo cualquier intervención del exterior sería impotente. Para Rabí Yehoshua en cambio, el mal es más bien un error, una forma de incultura que necesita el apoyo de una luz externa para revelar o salvar a la víctima de su extravío. Esa in-cultura, esa falta de cuidado en el cultivo del alma es, en la visión de Rabí Yehoshua, la idolatría: cosificación del ser humano o idolización de los objetos y las ambiciones. Aquí tal vez no fuera posible contar con la voluntad de quien “se

³¹ Véase esta idea igualmente en I.Kant. “El fin de todas las cosas”, y en *La paz perpetua* misma.

encuentra en el error” pues nadie trae luz sobre sí mismo. “La salvación” sólo podría venir por vía de una potencia, de una enseñanza externa, de una gracia que llega desde otro lado. Por eso pregunta Levinas: “¿La degradación causada por un error inconsistente, ¿no tendría que ser reparada desde afuera, sin esperar las buenas obras?... Por consiguiente, ¿el Mesías no debe venir desde la exterioridad de la enseñanza? Este es el motivo por el que Rabi Yehoshua tendrá eternamente razón. Al igual que Rabi Eliezer, por lo demás”. (302)

Pero hay aún otras razones, otras consecuencias, en la terquedad de Rabi Yehoshua. Veamos a dónde nos conducen.³² La discusión sigue y sigue, y uno y otro sabio responden con algún nuevo versículo apropiado al caso. En algún punto y después de varios de estos intercambios de opinión, Yehoshua anuncia la redención en términos de un advenimiento prácticamente mágico y lleno de detalles sobre el día fijado.

¿No se ha dicho: 'Y escuché al personaje vestido de lino y ubicado aguas arriba del río a un tiempo que levantaba la mano derecha y la mano izquierda hacia el cielo, jurando por Aquél que vive eternamente, que al cabo de un periodo, de dos periodos y medio cuando la potencia del pueblo santo haya sido quebrada por completo, todos esos acontecimientos se cumplirán? (Daniel 12:7)

Entonces Rabi Eliezer guarda silencio.

¿Qué es lo que ha sucedido, se pregunta Levinas? ¿Desistió al fin Rabi Eliezer? ¿Se le acabaron las citas que sostienen su opinión? Eso es imposible, dado que la Biblia es prolífica en versículos para las diferentes lecturas que podamos hacer de ella, asegura nuestro autor. Entonces, ¿cuál es el sentido de ese silencio? La moralidad, sabemos, entraña una exigencia de libertad. Ahora bien, si la redención es condicional, si supone un ser que puede o no regresar a Dios, que puede o no sujetarse a la moralidad, la llegada del Mesías no está asegurada. Entonces la justicia no prevalecerá; el mal prosperará y quedará impune eternamente. “La moralidad exige la libertad absoluta, pero en esa libertad ya reside la posibilidad de un mundo inmoral, es decir el fin de la moralidad; la posibilidad de un mundo inmoral está así incluida en las condiciones de la moralidad” (303). Por eso Rabi Yehoshua afirma la llegada del Mesías contra toda

³² “Estamos en presencia de un pasaje sin duda alguna característico del Talmud, comenta Levinas, donde se puede tener la impresión de asistir sencillamente a una batalla que se libra a golpes de versículos” DL: 298.

evidencia y aun contra toda lógica. Es una exigencia absoluta. Rechazarla sería como negar a Dios, como negar la convicción incondicional en la derrota del mal.

No hay moral sin Dios; sin Dios la moralidad no está protegida contra la inmoralidad. Dios surge aquí en su esencia más pura, muy alejada de toda imagería, a través de la aventura moral de la humanidad. (304)

Dios es el principio mismo del triunfo del bien; constituye la fe última en el triunfo necesario de la generosidad y la rectitud sobre la crueldad, la vileza o la degradación del ser humano. Por eso dicha fe es ante todo un compromiso, un compromiso no negociable, más allá de toda probabilidad, más allá, incluso, de todas las instancias donde la pregunta por el bien se ve sujeta a controversias o refutaciones. El triunfo del bien, la fe en la llegada del Mesías es una apuesta radical porque se ejerce como adhesión: adhesión a la bondad como guía y principio de la existencia.

Rabi Eliezer calla, pero su postura no desaparece, dice Levinas. Reaparece en tiempo de Samuel y Yohanan y continúa a lo largo de los siglos. La discusión está permanentemente activa y las posiciones, formuladas aquí en un lenguaje religioso, resurgen una y otra vez en el pensamiento—no sólo de Israel, sino en todo pensamiento que aborda la dimensión ética como eje de nuestra condición de “humanidad”; en todo pensamiento que se plantea la exigencia ética frente a la siempre renovada insinuación de lo vano que resultan tal fidelidad y tal apuesta.

4.1.5 *Mesianismo y escatología*

La pregunta por el mesianismo constituye entonces, en el pensamiento de raíz bíblica y talmúdica, la pregunta por el sentido de la aventura humana. Como queda aquí expuesto, la polémica acerca del Mesías—de cuál sea su sentido, cuál su nombre, su naturaleza, el lugar o la condición de su llegada, permanece indefinida. Se trata en todo momento de una interrogante y no de una dogmática. Poco guarda el anhelo mesiánico en su carácter de inquietud y pregunta acuciante, de la idea de un héroe o un santo destinado a cierta tarea perfectamente determinada. En la manera en que los Doctores del Talmud plantean su discusión, se esboza un lenguaje poético y simbólico ajeno, sí, al de la filosofía occidental, pero no menos complejo o rico en significaciones. Estos debates medievales por otro lado, tampoco son extraños a las inquietudes intelectuales y vitales más contemporáneas, y vuelven a hacerse oír en el lenguaje y el pensamiento de Benjamin, Hannah Arendt, Levinas o Derrida.

El mesianismo “inaugura”, nos atreveríamos a decir, un horizonte en el que el porvenir no aparece como simple repetición de lo ya dado, sino que promete un orden nuevo: la transformación hacia el cumplimiento de las potencialidades más felices de lo existente. Para unos, eso es sólo pensable como acto o gesto de adhesión a la “Altura” por parte de un ser, el ser humano, capaz de suspender su determinación biológica y anteponer a su propia necesidad el beneficio de otro. Para otros, el triunfo de la bondad debe ser tenido por incondicional porque, en su opinión, dicho anhelo, dicha apertura, es la que estructura el orden del lenguaje, el orden de las significaciones e intercambios humanos. El mesianismo constituiría, entonces, la apuesta categórica por el triunfo del bien, o—habría que decir mejor—por el *valor* sin cortapisas de la bondad y de la justicia.

Tal vez por eso en el texto citado, tanto Rav como Samuel consideran que el mundo está completo sin necesidad del Mesías. La voluntad de encontrar, a pesar de todo, un significado en la historia, no es indispensable para ponderar cabalmente el sentido de la existencia. Es suficiente la ley; es suficiente la ética propone Samuel—de la mano de Levinas y también de Leibowitz. O bien la alabanza, la alegría y el asombro de la creación en sí misma son suficientes, como dice Rav (¿llevando con él a Abraham Yoshua Heschel?). Sólo Rabi Yohanan siente la necesidad de que el significado del mundo se cumpla por el Mesías; sólo Rabi Yohanan siente la necesidad de que más allá de la ley y de la alabanza del mundo tal como lo conocemos, haya un horizonte donde se anuncie la ventura de cierta promesa y cierto cumplimiento; una felicidad mayor, una alabanza plena, siempre por venir, siempre en ciernes. Si el mesianismo de Rosenzweig, si la noción de “anticipación mesiánica” encuentra que la ética y el ritual son suficientes para justificar la existencia, Benjamin pone su esperanza en la irrupción externa y trascendente que vuelve el infame desorden de la historia sobre sus pies. Sólo una intervención extra-ordinaria podría lograr que lo que sigue un curso normal hacia su ruina, detenga su carrera y encuentre el camino de “la salvación”, el camino a través del cual la vida vuelve a ser un orden de sentido. Difícilmente será posible esperar una “desmesura” de tal magnitud en el discurrir de los pueblos o de la humanidad entera, es cierto; pero no es imposible—y ni siquiera improbable—esperar un “advenimiento salvífico” cuando se refiere a los hitos y momentos de una vida individual. Benjamin quiere apostarle a esta posibilidad, interrupción de la adversidad o de la fatalidad; acontecimiento o presencia que llega como fuerza salvadora, esperanza que trae el

aroma de una felicidad futura (a diferencia de la visión griega donde, como recordaba Arendt, la esperanza no es sino uno de los males de la ilusión).

En este sentido el horizonte mesiánico corre simultáneamente por dos vías: una que abre una ventana hacia el futuro, hacia el porvenir (en la forma de una humanidad que ha superado la destructividad de los conflictos políticos y sociales), y otra como promesa de un mundo donde el otro es permanentemente el hermano a quien me debo, el prójimo de quien soy guardián: meta y felicidad prometida dentro la historia y, al mismo tiempo, principio eternamente renovado de la responsabilidad. La redención mesiánica habría que entenderla entonces como fuerza de liberación política y de justicia social, tanto como condición misma de una humanidad que sólo se cumple como respuesta al otro. Ser-para-el-otro, ser-para-la-justicia y ser-para la-promesa serían, así, vocaciones distintas y casi idénticas; matices y formas de concebir el alcance de la misma voluntad ética que se realiza como responsabilidad, cuidado y amor hacia los demás.

4.1.6 *Los vericuetos de la tradición: elementos apocalípticos, restaurativos y utópicos en la noción de mesianismo.*

El mesianismo que se comprende sobre todo como superación de los conflictos políticos, fin de la opresión y tiempo de justicia social, el mesianismo profético de Amós e Isaías, guarda cierta afinidad—o al menos se cruza—con lo que en el pensamiento occidental cristaliza en la forma de utopismo, tal como Bolívar Echeverría lo caracteriza (y que citábamos *in extenso* a pie de página más arriba): aptitud para la perfectibilidad del mundo actual en el pensamiento utópico, frente a la lucha entre el bien y el mal del mesianismo, con el triunfo del bien sobre el mal al final de los tiempos.³³ Me pregunto si el énfasis en esta lucha entre el bien y el mal que plantea Echeverría como eje de la noción de mesianismo no sobrevalora cierto elemento gnóstico que si bien por momentos penetra en el judaísmo, constituye, al mismo tiempo, su más permanente adversario. Por otro lado hemos visto la prolongada discusión entre los Doctores del Talmud respecto al papel que puede tener la actuación humana (las obras buenas) en la llegada del Mesías. Así, no es ajena al pensamiento de Israel la idea de que el ser humano incide con sus obras sobre la posibilidad de que el curso de la

³³ Cf. B. Echeverría. “Introducción: Benjamin, la condición judía y la política”. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Op. cit., pgs. 13-14. .

historia se encamine a su destino esperado. La historia no sería entonces un puro automatismo ni una pura catástrofe; entrañaría un significado: el significado de la “elección” del ser humano; de ese “haber sido elegido”, dimensión en la que alcanza o revela ese “status ontológico excepcional”, en el que es capaz de erguirse sobre sus pies y de responder a la Altura.³⁴ Comportarse “como Dios manda”, consiste, según la fórmula lexicalizada, en convertirse propiamente en un “hombre”, en un *mensch*, es decir, en un hombre justo.³⁵ Y es este hombre justo el que permitirá (o al menos favorecerá) el esperado advenimiento del “mundo por venir”.

Más que cualquier tipo de reflexión sobre alguna forma de vida distinta a la que vivimos en compañía y en oposición a nuestros semejantes, el orden de lo mesiánico alude a lo que le confiere el sentido y al valor último a nuestra existencia. El mismo “fin de la historia” no se refiere a un reino paradisíaco sin conflicto alguno, sino a la posibilidad de que los conflictos sociales encuentren manera de abordarse y resolverse a partir del reconocimiento cabal, de la comprensión auténtica de que somos responsables por los demás. No se trata de solamente de una disposición subjetiva sometida a toda clase de veleidades; se trata del reconocimiento colectivo de que la sujeción al Otro constituye el núcleo de nuestra condición de ser humano, es decir, de ser responsable. Y que este ser-para-la-justicia, para-la-promesa que despunta en el mesianismo le infunde a nuestra condición de humanidad la grandeza de su destino.

La justicia siempre será un problema, ya lo hemos visto; es un problema en sí misma, es el espacio mismo de lo problemático. En este sentido, se puede decir que nada se ha ganado con reconocerlo: la justicia nos pone de nuevo en el lugar de las posiciones y de las pretensiones encontradas, de nuevo en el orden de la guerra. Sólo si somos capaces de dejar de esgrimir la justicia como arma de destrucción (masiva o no) y de entenderla como instrumento privilegiado de la paz, de la reconciliación y la confianza mutua, podríamos suspender el antagonismo excluyente (ése que acaba por hacer del “otro” un enemigo) y admitir en nuestras pretensiones—justas, incluso—un espacio para las pretensiones del otro. Tal vez sea esta pregunta, esta insistente interrogación por la justicia, la que en última instancia mejor represente la aspiración

³⁴ Esta “elección”, quisiera repetirlo, no autoriza al ser humano a la destrucción de las demás criaturas y del medio ambiente, como es costumbre decir ahora. Por el contrario, su “estatus excepcional” apunta a que es el único, entre todos los otros seres, que está obligado a rendir cuentas; que sólo él es responsable de sus actos ante “Dios” y ante los demás seres humanos. Sólo él tiene que responder por sus actos de crueldad o devastación, sólo a él se le exige una conducta ética.

³⁵ Es particularmente significativo que en idish (lengua derivada del alemán que hablaban los judíos de la diáspora europea) la palabra *mensch*, “hombre”, tenga al mismo tiempo el sentido de ser humano digno, noble, correcto, justo. Ser un *mensch* es ser un hombre cabal, es ser cabalmente “humano”.

mesiánica. En este inciso final quisiera presentar la última de las oposiciones o discusiones significativas (en términos del presente trabajo) respecto a la noción de lo mesiánico, es decir, respecto a la manera de comprender, entre estas distintas lecturas e interpretaciones, la tarea reservada al ser humano; una última discusión (no del todo distinta, por cierto) en torno a la pregunta por el sentido y el destino de las ambiciones, arrojos y anhelos en los que nos empeñamos colectiva e individualmente.

En lo que constituye probablemente el estudio más exhaustivo sobre el fenómeno de lo mesiánico en el judaísmo, *The Messianic Idea in Judaism*³⁶, Gershom Scholem señala algunas disputas afines a las señaladas por Levinas, y añade otras que ponen en juego nuevos significados. Este autor resalta en primer término, los elementos apocalípticos que acompañan la llegada del Mesías. Contra la idea más o menos aceptada entre críticos y estudiosos de que el mesianismo judío “superó” tempranamente su momento mágico y apocalíptico, Scholem sostiene que justamente dichos elementos apocalípticos constituyen el centro de toda idea de lo mesiánico y que ninguna “racionalización” hecha desde dentro o desde fuera de la tradición logrará purgarlos. Scholem quiere quitarle al advenimiento mesiánico el carácter pacífico, incluso “evolucionista” que había tomado en la tradición judía a través de algunos de los intérpretes talmúdicos, pero sobre todo en la versión ilustrada de Hermann Cohen y de Moses Mendelsson. Este gran estudioso del misticismo judío emprende una batalla frontal contra las interpretaciones kantianas del fenómeno mesiánico que llegan a fusionar las visiones proféticas de la llegada del Mesías con el progreso de la humanidad en su marcha hacia la felicidad última. Scholem insiste, por el contrario, en los augurios apocalípticos que acompaña muchos pasajes del Juicio anunciado, y hace hincapié sobre los elementos simultáneamente restaurativos y utópicos (particulares e universales) que contiene: si por momentos el Mesías aparece como Enviado para devolverle a Israel su tierra e independencia política, en otros se desborda sobre la promesa de un mundo redimido por la Ley y la adhesión a la responsabilidad ética de todos los pueblos. Los elementos restaurativos y utópicos están siempre presentes en el texto, señala Scholem aunque no lo sean en proporciones iguales. A veces uno, a veces otro tomarán precedencia; utopía y restauración se entreveran continuamente de manera que incluso las utopías más fantásticas contienen elementos restaurativos, y el proyecto restaurativo nunca se ve exento de una dimensión utópica:

³⁶ Gershom Scholem. *The Messianic Idea in Judaism*. Schocken Books. USA, 1971.

Ambas tendencias están íntimamente entrelazadas y, al mismo tiempo, son de naturaleza encontrada; la idea mesiánica cristaliza tan sólo en la conjunción de ambas.... Nunca ha habido en el judaísmo una armonía perfecta entre la tendencia restaurativa y la utópica. A veces una de ellas aparece con máxima fuerza mientras que la otra se reduce al mínimo, pero nunca encontraremos un “caso puro” de influencia o cristalización exclusiva de alguna de ellas.³⁷

De manera que aun si el Enviado llegara en medio de los signos y amenazas del fin del mundo, dicha conmoción desembocaría en un mundo de paz y de justicia, así como en la liberación nacional del pueblo de Israel. Frente a las lecturas rabínicas o eruditas del advenimiento mesiánico como algo tan abstracto y sujeto a la interpretación simbólica que se torna irreal, Scholem insiste en el carácter de imagen viva que toma en los textos sagrados: imágenes barrocas en algunos de ellos, llenas de detalles explosivos y nada tranquilizadores. La visión mesiánica que prevaleció en el judaísmo a través de sus sabios y doctores ignoraba, por lo general, el elemento apocalíptico y catastrófico a favor de los significados simbólicos e incluso evolucionistas que hacían depender la era mesiánica y el mundo por venir de la obediencia a los mandamientos y el comportamiento ético de Israel. Es esta tendencia la que llega a su culminación durante el periodo “ilustrado” del judaísmo en las figuras de Mendelssohn y sobre todo Cohen contra las que Scholem emprende su batalla. Pues este autor ve en la vida judía guiada por la *halajá*, en la práctica ritual y en la ley, tan sólo un espacio de estancamiento y encierro. Donde Rosenzweig veía “la anticipación mesiánica”, la antesala del mundo redimido, Scholem ve una casa “demasiado bien ordenada” en espera de un vendaval que la ponga en movimiento.

4.1.6.1 *Las corrientes anti-apocalípticas*

Y sin embargo existen dos grandes corrientes anti-apocalípticas que Scholem no deja de mencionar: por un lado, la ya mencionada lectura que acercaba el mesianismo al idealismo de Hermann Cohen—lectura que se había ido imponiendo a lo largo del siglo XIX bajo la influencia del liberalismo político. Esta tendencia conseguía adaptar el mesianismo de los profetas a los ideales de la revolución francesa, y expresa la idea más común y extendida del impulso mesiánico en tanto afán de una humanidad empeñada en

³⁷ Ibid. “Both tendencies are deeply intertwined and yet, at the same time, of a contradictory nature; the Messianic idea crystallizes only out of the two of them together. Neither is entirely absent in the historical and ideological manifestations of Messianism... There has never been in Judaism a measured harmony between the restorative and the utopian factor. Sometimes the one tendency appears with maximal emphasis while the other is reduced to a minimum, but we never find a “pure case” of exclusive influence or crystallization of one of these tendencies... Even the restorative force has a utopian factor, and in utopianism, restorative factors are at work”. Pg. 3-4

su eterno perfeccionamiento.³⁸ Ahora bien, esta lectura del mesianismo asimilada totalmente a los imperativos de la razón, proviene (o al menos encuentra fuertes coincidencias) con la más delirante de las visiones místicas. Así, en el polo opuesto a la tendencia ilustrada, encontramos otra corriente anti-apocalíptica, ésta proveniente de la Cábala extática de Isaac Luria.

Las interpretaciones y expectativas mesiánicas de corte apocalíptico aparecieron y se desarrollaron durante la Edad Media. De raíz mística y popular, generaban de tanto en tanto movimientos sociales alrededor de alguna figura que supuestamente encarnaba al Enviado y que, se esperaba, llevaría a Israel de regreso a la tierra prometida, al tiempo que anunciaba el fin de los días. Dichas corrientes alcanzaron su culminación en el movimiento encabezado por Sabbatai Zvi en el siglo XVII, movimiento de gran fuerza y arrastre que se extendió desde Jerusalén hacia las comunidades de Yemen y Persia, de Holanda a Rusia y a Polonia. Pero en 1666 Sabatai Zevi fue llevado ante el Sultán y obligado a elegir entre sostener sus pretensiones mesiánicas y sufrir martirio, o abandonarlas y convertirse al Islam. Él eligió la apostasía y la conversión por lo que la burbuja de esperanza que se había desatado se colapsó y el movimiento terminó con un previsible y malhadado desencanto.³⁹ Desde ese momento, dice Scholem, la discusión en torno a si la “liberación” había que entenderla como algo interno o externo se volvió inevitable.

Paralelamente, la institución rabínica que estudia, reinterpreta y autoriza el cuerpo de la ley oral, ve con gran desconfianza estos brotes populares. Allí prevalecen las lecturas de corte “racional” que hemos venido comentando, pero que algunos, como

³⁸ Cohen consideraba que el idealismo kantiano con su énfasis en la perfectibilidad humana concentraba la esencia del espíritu alemán, y llegó a pensar que la cultura alemana y la judía coincidían o incluso se fundían en sus fuentes espirituales. Tan convencido estaba de esta afinidad germano-judaica, que durante la Primera Guerra Mundial se abocó a hacer un llamado a la comunidad judía norteamericana para que apoyara a Alemania. No deja de ser una ironía atroz que su esposa muriera en los campos de exterminio algunos años después durante la Segunda Guerra. Cf. la Introducción de Reyes Mate a *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo* de Hermann Cohen: “Para la gran sorpresa de amigos y enemigos resulta que ahora, cuando Cohen habla de religión está refiriéndose al judaísmo: ‘la esencia de la fe judía en Dios—dice Gutman refiriéndose a Cohen—consiste en la esperanza del futuro mesiánico de los profetas que él interpreta, de acuerdo con el espíritu del liberalismo moderno, como un progreso continuo hacia el reino mesiánico de la ética. Cohen integra esta idea mesiánica con su ideal de la eternidad de la ética...’” (XI). Comparar con la formulación que hace Kant en “Teoría y práctica”: “Esta esperanza de tiempos mejores, sin la cual nunca hubiera entusiasmado al corazón humano un deseo serio de hacer algo provechoso para el bien universal, también ha ejercido siempre su influjo sobre la labor de los bienpensantes” (55).

Hermann Cohen. *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. Anthropos Editorial, España, 2004. Véase J Derrida. “Kant el judío, el alemán”. *Acabados*. Minima trotta. España, 2001, así como Jürgen Habermas. “El idealismo alemán de los filósofos judíos”. Israel o Atenas. Editorial Trotta. España, 2004.

³⁹ Cf. *Messianic Idea...* Op. cit. 58-62; 77-141

este mismo autor, consideran sobre todo expresión de intereses conservadores y de la necesidad de mantener un control social. Efectivamente, la institucionalidad rabínica mostraba no poca inquietud frente a las previsiones calamitosas y los llamados al abandono de las prácticas rituales de estos movimientos mesiánicos, pues, en su opinión, amenazaban la unidad del pueblo y ponían en entredicho la de por sí precaria situación de las comunidades diseminadas en la diáspora. A pesar de eso, no todas las interpretaciones anti-apocalípticas pueden ser acusadas de conservadoras en el mismo sentido: en el seno de la tradición mística, de la tradición de la cábala que aparece al final del siglo XIII con el *Zohar* como libro fundacional, surge el innovador y fascinante concepto de la cábala luriánica. No es éste el único desarrollo místico posterior al *Zohar*, pero sí el que alcanzó mayor influencia en los círculos eruditos tanto como entre las masas. Rabbi Isaac Luria (1534-72) desarrolló una concepción teológica, un mito inaugural y un sistema de símbolos que aún hoy resulta tan osado como pletórico de sugerencias y sentidos.

La diáspora o *galut* es considerada, en general, la condición desdichada del pueblo judío; el *galut* representa, al menos hasta antes de la formación del Estado de Israel, todo lo precario y desamparado de la condición de exilio del pueblo judío sometido a innumerables persecuciones y oprobios. En la cábala luriánica, sin embargo, dicha condición no se adjudica tan sólo a Israel en tanto pueblo específico, sino que simboliza la condición de toda humanidad, de una humanidad no redimida, sujeta a toda clase de opresiones y desconsuelos. El universo entero está en el exilio; la presencia divina (la *Shejinah*) está en el exilio: Cuando el Creador pensó en hacer el universo, tuvo primero que contraerse, esconderse o encerrarse en sí con el fin de hacer un espacio para la Creación; sin dicha retracción, sin dicho movimiento a partir del que Dios se vuelve sobre sí mismo, el universo no hubiera podido existir, pues su lugar estaría ocupado por Su presencia infinita. Este movimiento hacia adentro, movimiento de auto-limitación y contracción se llama *tzimtzum*. De manera paralela a su “retraimiento”, Dios crea los vasos, vasijas (*sefirot*) que pudieran contener la luz de su emanación creadora, vasos a través de las cuales los atributos divinos (justicia, misericordia ante todo) se manifestarían exteriormente permitiendo que lo creado tomara cuerpo y forma. La creación ocurriría por la mezcla feliz y armónica de esos atributos divinos. Esos “vasos” son las “esferas” del Árbol de la Vida por cuya mediación el universo vendría a su existencia, receptáculos gracias a los cuales la energía divina toma pie en el mundo. Pero las vasijas creadas para contener la luz

divina, no pudieron soportar, no pudieron sostener la fuerza de tal emanación creadora y se rompieron, de manera que la energía divina cayó en forma de chispas al abismo y se dispersó desordenadamente. Es la etapa conocida en la cábala luriánica como “la ruptura de los vasos”: Esta “ruptura”, dice Scholem, introduce un aspecto dramático en la Creación, y explica o da cuenta del exilio, del *galut*.

Desde entonces nada es perfecto. La luz divina que debió haber subsistido bajo formas específicas y en lugares asignados en el principio, se halla fuera del lugar que le corresponde porque los vasos se rompieron, y todo desvió su curso, Nada quedó a salvo de la ruptura. Nada está en el lugar correcto; todo está por encima o por debajo, pero no donde debe estar. En otras palabras, todo ser está en el exilio.⁴⁰

Por eso la divinidad está también en el exilio. Estas chispas caídas de luz aspiran a regresar, a elevarse de nuevo a la fuente de donde provienen, pero como se encuentran atrapadas en la dureza, encadenadas a la condición del mundo donde fueron despeñadas, no pueden hacerlo por sí mismas, sino que necesitan ayuda. Así llegamos al tercer momento de esta gran épica, el momento de *tikkun*, de la reparación. Pues la ruptura puede ser reparada. Dios inició inmediatamente esta reparación y muchas chispas regresaron a su fuente. De hecho la reparación estaba casi completa cuando “Adán” (genérico del ser humano) “pecó” y el proceso que estaba en curso se detuvo (o incluso impactó sobre los vasos recién restituidos quebrándolos de nuevo). Muchas de estas chispas quedaron esparcidas y aprisionadas en las corazas del mal, en el sufrimiento y la dureza del mundo, incapaces de elevarse e irradiar su luz. Por eso Dios necesita al ser humano. El ser humano está llamado a ser colaborador de Dios en la tarea de completar la reparación de los vasos rotos (*tikkun olam*, reparación del mundo). Las chispas de luz aprisionadas no pueden lograr su liberación por sí mismas, ni Dios, que tuvo que retraerse para la creación tuviera lugar, puede hacerlo. Sólo el ser humano, en tanto semejanza y colaborador de Dios—en tanto capaz de obedecer sus mandamientos y orientarse hacia su Altura—está llamado a hacerlo. ¿Y cómo ha de cumplir tan extraordinario destino? A través de los mandamientos y de las obras de bondad; son éstas las que permitirán la regeneración del mundo, las que sanarán el dolor y liberarán

⁴⁰ Ibid. pg.45. “This “breaking introduces a dramatic aspect into the process of Creation, and it can explain the Galut. Henceforth nothing is perfect. The divine light which should have subsisted in specific forms and in places appointed for it from the beginning is no longer in its proper place because the vessels were broken and thereafter all things went awry. There is nothing that was not damaged by the breaking. Nothing is in the place appointed for it; everything is either below or above, but not where it should be. In other words, all being is in *Galut*.”

las chispas. Entonces la luz de aquellas energías encerradas en su prisión de bajeza o sufrimiento, brillarán y ofrecerán el amor que guardan en su seno. Cada una de esas chispas aprisionadas en el endurecimiento del mal ha de ser liberada por separado; no se trata de una redención única o universal. Cada acto de amor o responsabilidad dirigido a un hecho específico de sufrimiento u opresión libera una luz y devuelve su energía a la fuente del amor, a “Dios” de donde brotara en el principio. Por eso nadie puede terminar la tarea; nadie puede constituirse en el Mesías universal y único, sino que cada quién ha de cumplir la parte pequeña, pero irrenunciable, que le corresponde. Sólo entonces, cuando ya no sea necesario, cuando la tarea haya sido terminada por todas las generaciones que han sido y que vendrán, sólo entonces el Mesías anunciará su llegada, señal de una redención ya concluida. ¿No hay algo de esto también en la propuesta levinasiana, en la propuesta de Levinas quien suele rechazar y huir de las imaginaciones místicas? Al liberar la luz divina de las chispas atrapadas, los mandamientos y los actos de bondad completan la figura del Creador, le restituyen su figura plena, una figura cuya perfección se encuentra ahora disminuida u opacada por la condición de exilio de todo lo existente, y que depende del ser humano para alcanzar la culminación de su brillo y su esplendor. Dice Scholem:

(La Torah y los mandamientos) son los remedios secretos cuya acción espiritual moviliza las cosas hacia su región asignada, libera la luz divina de su encarcelamiento, y la eleva al nivel que le corresponde; (la Torah y los mandamientos) desprenden las chispas de la *Shejinah* del dominio de las escorias, y completan la figura del Creador al restituirla a su dimensión plena, pues actualmente se encuentra disminuida en su perfección a causa del exilio de la *Shejinah*.⁴¹

Este concepto, esta idea de la redención ya no es catastrófica ni apocalíptica. Por primera vez, dice Scholem, el mesianismo no se plantea como un tiempo o una época que interrumpe de raíz lo hasta entonces conocido; un tiempo que revierte el proceso de la historia para ponerlo al fin sobre sus pies, sino que se presenta como continuidad de lo que vino antes, de lo que generaciones previas alcanzaron, y delegan a la siguiente como copartícipes de esa tarea común. La redención no aparece en este caso como la inversión feliz de las opresiones y sufrimientos infligidos por los poderosos de la historia, sino como la consecuencia venturosa de su (mejor) desenvolvimiento. No se

⁴¹ Ibid. Pg. 46. “These are the secret remedies which by their spiritual action move things to their ordained station, free the imprisoned divine light and raise it to its proper level, liberate the sparks of Shekhinah from the domination of the “offscourings”, complete the figure of the Creator to the full measure of His stature, which is now wanting in perfection, “as it were”, because of the *Galut* of the Shekhinah”.

trata de una persona que se hace cargo de la liberación del otro u otros, sino que cada uno de los seres humanos encarna esa fuerza mesiánica en el acto de bondad y responsabilidad por el otro; cada acto de generosidad comprometida libera las chispas atrapadas del mal, la crueldad o el dolor, y ayuda a perfeccionar la creación: ayuda a que “la imagen de Dios” alcance su completud y la plena dimensión de su grandeza.

Estas dos maneras de entender la redención, la ilustrada y la de la cábala luriánica, reservan en el marco de la historia también un espacio para la redención. La redención ocurrirá en la historia, no contra ella, pues la historia vuelve a ser el lugar donde los seres humanos interactúan en forma colectiva, con el afán de vislumbrar o construir un destino común. Cada uno, cada ser humano está llamado a participar en la continua tarea del mesianismo, en la tarea colectiva de co-creación venturosa. Sólo el ser humano puede cumplir este “destino”, pues sólo él puede ser llamado a cuentas. Y nadie puede terminar la tarea; ésta rebasa el espectro de toda vida individual. Pero todos estamos llamados a hacer lo que nos corresponde para que el mundo sea un lugar sostenido en la fractura sensible que nos hace eco de la bondad, y en la fidelidad al llamado cabal de la justicia. Esa bondad y esa justicia gestan y sostienen el orden de un lenguaje y de un sentido (sentido precario, intermitente, siempre al filo) donde echan raíces la exaltación y el júbilo; un lenguaje en cuya estela prospera la belleza, el juego, el júbilo y el arte, y todas las actividades cotidianas que ofrecemos como afirmación incontestable de la existencia.

4.2 *Ética y mesianismo*

¿Qué podemos esperar, entonces, de una noción de justicia que se plantea como posibilidad y como tarea la (co)creación de un mundo plenamente “humano”, de un mundo sostenido por la bondad inherente a la responsabilidad? ¿Es posible sostener un horizonte de comprensión en el que la justicia, en el que el ser-para-el-otro de la justicia se erige como lenguaje y como diálogo, como sustento de la confianza y de la aceptación primaria de la vida? Introducir la bondad en el orden del ser, sugiere Levinas, transforma al “ser” en “creación”, es decir, introduce en la exuberante vacuidad de lo existente la posibilidad de investir a los seres con una razón de ser, con un sentido. Ser sujeto al Otro; sujeto al mandamiento de justicia: en eso consiste la heteronomía planteada por Levinas, punto nodal de la discusión con Kant: frente a la

autonomía de la razón, ésa que conduce a la dimensión “autogestiva” del ser humano, la heteronomía es siempre respuesta, respuesta a la vulnerabilidad inscrita en el rostro del prójimo, llamado a la rectitud y a la equidad, afirmación del mundo y aspiración al Infinito.

¿Es posible, desde el lugar de esta heteronomía, sostener la idea de una justicia que quiere proyectarse hacia el “porvenir”? Una promesa de justicia que es compromiso y apuesta por la mejor parte de la empresa humana; por esa parte—pequeña acaso, y empequeñecida siempre más hasta la repugnancia por nuestras representaciones colectivas—en la que un ser herido por la trascendencia, aspira al Otro, aspira al Bien. Es éste sin duda el núcleo del horizonte mesiánico. Dicho horizonte, lo hemos visto, puede tomar la forma privada y ritual en el que cada gesto cotidiano de generosidad se convierte en la anticipación del “paraíso prometido”; o puede expresarse como afirmación a ciegas, categórica, del valor incontestable de la bondad y de la aspiración a la justicia política y social (a pesar de los legítimos cuestionamientos, tanto como del asedio continuo de la sofistería). En cualquiera de sus formas, sin embargo, el horizonte mesiánico debe leerse como ejercicio y como compromiso con el otro; debe leerse como orden de significación en el que la ética se revela instituyente, en que la ética se pone en el centro de la aventura humana y se descubre filosofía primera. Tanto en su formulación profética de responsabilidad colectiva y justicia social, como en su forma de respuesta ética individual, el horizonte mesiánico constituye siempre una preocupación y una responsabilidad por el otro ser humano como condición y razón de ser de nuestra misma humanidad. “Ser” es “ser llamado por” otro, ser arrojado, antes que a la muerte, al Deseo, esa abertura a la trascendencia. “El ser humano es indispensable para los designios de Dios o, más exactamente, no es otra cosa que el designio divino en relación al ser”, dice Levinas.⁴² La humanidad cumple la aspiración de “Dios”, el “plan de Dios” respecto a la creación, pues su capacidad para la bondad, para el compromiso y el cuidado, elevan la creación a su pleno valor y dignidad.

¿Podemos hoy asumir tal optimismo? Hoy, cuando los tiempos parecen contemplar “esa obra extraordinaria que es el hombre” desde un lugar que se encuentra casi más allá de la esperanza y aun del desencanto; convencidos como estamos de la “pertinaz obcecación” (cuando no de la maldad inherente) de aquella criatura llamada a la razón y a la grandeza, ¿podemos insistir en el mandato que conmina al ser humano a

⁴² DL., pg 118: “L’homme est ainsi indispensable aux desseins de Dieu ou, plus exactement, n’est rien d’autre que les desseins divins dans l’être”.

la altura, que ordena al ser humano despreciar el mal e inclinarse al bien? “Nada es totalmente bueno ni totalmente malo, ni bueno o malo en sí mismo”, claman las voces de un escepticismo tan antiguo como contemporáneo. “Lo que para unos es bueno para otros no lo es, y las consecuencias de nuestros actos son impredecibles”. En uno de sus extremos, se deja sentir el retorno a cierta mística “Totalidad” contra la que nos advertía Rosenzweig: ninguna exigencia, ningún rigor ético es necesario en un campo donde todo depende del cristal con que se mira, donde todo se funde en una unidad fluida que “integra” los límites y demarcaciones y por lo tanto exime de la obligación de dar cuenta, de rendir cuentas, porque todo se dispersa en la unidad indiferenciada. Universo en el que sólo rige la ley inapelable de Elohim: las criaturas se convierten en engranajes de una maquinaria cósmica que las rebasa, que las despoja y libera de su responsabilidad única, singular, pues el sentido de toda vida se encuentra más allá de la inteligencia individual, en el destino del Todo misterioso. En el otro extremo, los golpes de una cultura “posmoderna” y escéptica nos advierte contra todo principio de universalidad, contra todo “criterio” que busque anclar la dimensión práctica del ser humano. El pensamiento posmoderno radicaliza, si no la razón, la racionalización de nuestra condición de existencia, en aras de una vasta amalgama que busca maridarse con la voluntad creadora de “uno mismo”—ejercicio de autoafirmación e individualidad. Aunque tal vez “criterio” no exprese la naturaleza del llamado con el que el otro nos apela, con el que la desnudez radical del otro se revela en su carne, en su fragilidad simultáneamente sublime y temblorosa.

La posibilidad de una progresiva “moralización” del ser humano se encuentra gravemente puesta en entredicho; la idea de Mendelshon contra la que Kant denodadamente alega—la aseveración de que “siempre ha habido la misma cantidad de bien y de mal en el mundo”⁴³, y que por lo tanto el ser humano demuestra ser renuente al afán de perfeccionamiento— nos enseña a no esperar demasiado (a no esperar nada) del curso de los tiempos en el sentido que le da Hegel a la historia. Igualmente los trabajos de Franz Rosenzweig y de Levinas nos enseñan a no esperar nada de las grandes hazañas colectivas que se proponen la liberación de las masas a costa de la vida de los individuos. Estos autores advierten contra una noción de mesianismo que consiste en cumplir, en general por la vía de la violencia, cierto orden político de paz y justicia

⁴³ CF. Kant. “Respuesta a Mendelshon”. *Teoría y práctica*. Mendelshon sostiene dicha idea frente a la apuesta kantiana—por cierto no del todo ajena a los talmudistas—del triunfo definitivo del bien sobre el mal. La diferencia estaría, me parece, en que Kant lo cree simultáneamente como principio y como dato de la historia, mientras que los talmudistas lo afirman sólo en principio, como “imperativo de la razón” al margen de que fuera demostrado o rebatido empíricamente.

social. Insisten por el contrario, cada uno a su manera, en que el horizonte mesiánico se finca en la tarea permanente e insuperable de *sostener* con nuestros actos el orden moral, de sostener esa vocación moral del ser humano que es simultáneamente su condición y su asignatura: la condición de ser “asignado”, “elegido” a la responsabilidad y a la justicia. El mesianismo, entonces, no debe entenderse en función de una idea o movimiento a partir del cual se alcanza un orden social idóneo, sino del ejercicio continuo de la acción ética, de la respuesta justa y bondadosa con la que nuestros actos cotidianos, pero también nuestras decisiones colectivas, buscan “elevarse” a cierta Rectitud; a la rectitud que nos conmina la vulnerabilidad inscrita en la fractura. En ese sentido, el ser humano no sería una más entre las criaturas del Todo, sino la criatura que tiene la “asignación” de responder al mandamiento de la ley: de elevarse a una justicia que instituye el mundo como orden amoroso, como orden de confianza, entrega y agradecimiento (y que no excluye, por cierto, sino por el contrario integra, el equilibrio ecológico y la sensibilidad ante todo lo viviente). El mesianismo daría cuenta, expresaría los términos de tal asignación, así como de la apuesta contumaz por el triunfo del “Bien”, que no es otra cosa sino la aseveración sin reservas de que el ser humano es *capaz* de la bondad; que es capaz y por lo tanto, está obligado—está “llamado”—a ella. ¿La promesa mesiánica, no consistirá justamente en esa proclama y en esa obligación?: el ser humano está obligado a cumplir la promesa de la que es depositario, pues, “seguir siendo humano” es estar anudado al anhelo de esa justicia y de esa bondad: ser “humano” sería estar anudado a dicha aspiración y a dicha promesa.

La manera en que eso se logre, sin embargo, establece el diálogo en el que las sociedades y los individuos se ven comprometidos, diálogo que incluye al “pobre, al huérfano y a la viuda” quienes desde su desprotección nos “obsesionan”. El “Juicio Final” y “la llegada del Mesías” están allí para garantizar el triunfo del sentido sobre el sinsentido: representaciones tales apuntan a la imposibilidad de dejar la moralidad en las frágiles manos de la voluntad autónoma: Dios es el garante de la moralidad. “Sabemos” del bien y del mal más allá y por encima—o mejor dicho, más acá y a partir de las discusiones que involucran la aspiración humana a la justicia: más allá o más acá de la imposibilidad de definir con precisión, racionalmente, los términos de tal conocimiento, pero comprometidos con la discusión que la haría posible. En ese sentido, la promesa mesiánica consistiría en dicho compromiso y en dicha apuesta—en la apuesta por la frágil humanidad que nos constituye.

4.2.1 *La ética como óptica espiritual*

La promesa mesiánica no ha de entenderse, entonces, como alguna forma de insurrección envuelta en la violencia de la historia en aras de un orden social pretendidamente más perfecto pero que creará ineludiblemente nuevas víctimas. Consistiría, más bien, en el llamado de la ética como ejercicio continuo de cuidado por el otro. La ética se encuentra en el centro de la aventura humana como aquello que la orienta y la sostiene. Si “humano” ha de entenderse en esta perspectiva como ser para el otro o para la justicia, dicha intención se abre también hacia su “ser para el porvenir”. *La promesa es el aliento que anima la justicia*, la promesa de un mundo fíncado en el cuidado y en la “ley” conforma el núcleo mismo de esta noción de justicia: instituir y sostener, a partir de dicho cuidado y de dicha “ley”, el mundo como orden amoroso, como un orden con sentido en el que el ser humano encuentra “su razón de ser”. La ética se ejerce aquí como abertura a la trascendencia del Otro, del otro ser humano que desde su vulnerabilidad me impone obligaciones y límites; ese “prójimo” cuya fractura orienta a cada paso—y siempre de manera sutil e imprecisa—las acciones y actitudes por donde fluye el delicado y poderoso diferencial que existe entre el “bien” y el “mal”. No quisiera, por supuesto sobre-simplificar un asunto tan profundamente espinoso. “Bien y mal” no se darían de una vez y para siempre sino que constituyen tan sólo un sustrato de sensibilidad impuesta por la fractura del otro y por el llamado que desde esa fractura me conmina a la bondad. Si dicho sustrato aparece como punto de partida, la justicia introduce el problema, introduce la complejidad, inherente a la misma condición de ser llamado por otro(s). La justicia como tal orden, momento en el que se rompe la sujeción yo-Tú e irrumpe la presencia de un tercero (es decir, la relación social), se ve cercada por todas las contradicciones. Pero el llamado al ejercicio de la justicia y de la bondad que emana de la radical y universal desprotección de esos seres que llamamos humanos, constituye la tarea permanente, la tarea que consiste en mantener vivo ese diálogo entablado en buena fe, en sostener y prolongar el orden del sentido.

El Otro como lugar de la trascendencia y camino hacia la Altura; el Otro como ancla de la significación y razón de ser de la existencia, hace de la responsabilidad y de la justicia—de la ética—la tarea “espiritual” por excelencia. La única verdadera elevación es el acto que se cumple como bondad, en eso coinciden las distintas tradiciones espirituales. Ser para el Otro es inscribir la existencia propia en la tarea colectiva de sostener una justicia que hace posible el amor y la alabanza; y promover con nuestros actos, no sólo individuales, sino también sociales e incluso políticos, un

orden social donde prive sobre todo la amistad, donde el otro deje de ser un enemigo para volverse un prójimo. Así, el mesianismo se realiza como cuidado del otro en el nivel individual y cotidiano, pero también en el nivel de nuestra colectiva responsabilidad con la justicia social, con todo aquello que inscribe la generosidad y la entereza en la trama del mundo. La interioridad no es suficiente, ha dicho Levinas, es necesario que la simpatía se convierta en solidaridad, que el deseo de elevación se traduzca en acciones que transformen, que afecten el orden de las cosas; la interioridad no basta, hace falta que el otro sea también aquel que me interpela y a quien me debo: ese “pobre”, ese “huérfano” que somos todos, pero cuya desprotección se vuelve más lacerante en las innumerables víctimas de nuestros desiguales u opresivos sistemas. El horizonte mesiánico, la justicia como centro de la aventura humana, punto de partida de los significados y abertura al por-venir de un universo amoroso, quiere hacer descansar la creación misma en la capacidad para la respuesta y para la bondad en la que consiste el llamado de la trascendencia, el llamado del otro. La creación entera descansa en las manos de los seres humanos, pues sólo de ellos se exige la elevación que orienta sus actos hacia la justicia. Sólo ellos pueden sostener la ley que hace posible la existencia, y permitir que la creación alcance la riqueza feliz de su designio. Sólo el ser humano puede completar la creación, colaborar en la titánica empresa de sostener en el mundo el orden de la significación; de sostener el mundo como lugar de vínculos fraternos, de cuidado, de ternura y de alegría.

CONCLUSIONES

Si la ética, como sugiere Levinas, es el movimiento a partir del cual la criatura humana abandona el orden del ser para responder a la trascendencia e instituir su morada en el lenguaje, es la justicia que surge de la socialidad la que anuda su condición de humanidad. En la medida en que nacemos siempre ya a la situación social, la pregunta insoslayable es la pregunta por esa justicia que Levinas llama justicia “del tercero”, orden de la diversidad, de las visiones y reclamos encontrados, justicia propiamente dicha. La respuesta al otro constituye, según la propuesta levinasiana, la entrada de la bondad en el mundo, respuesta in-mediata al desvalimiento inscrito en el rostro del mi prójimo, movimiento de la bondad, elevación al “mandamiento” de la ética. La Ley, en cambio, la altura de la Ley interrumpe dicha inmediatez para instituirse como orden de comparación, deliberación y justicia. Más allá de la responsabilidad sin límites que nos impone el rostro del otro, (de la bondad a secas en la que consiste la respuesta a ese llamado), es la justicia la que estructura las exigencias de nuestra condición en tanto seres “obligados” o conminados a la elevación del comportamiento moral, a responder al llamado de “todos” nuestros prójimos. La justicia es la tarea del ser humano *qua* humano, la interrogante en torno a lo que sostiene la significación del mundo, el horizonte a partir del cual su exuberante confusión se traduce o se convierte en un universo con sentido. ¿Es esto justo? ¿Cómo haremos para actuar conforme a lo que exige el llamado de la justicia? ¿Cómo podemos estar seguros de que nuestra justicia no implicará nuevos atropellos? La misericordia es, sin duda, el punto de partida, pero todavía es necesaria la sabiduría que rige la medida y la ponderación del límite.

El pensamiento de Levinas parece haberle dado un giro poco común a la tradición filosófica de Occidente—sobre todo en su momento ilustrado. En la medida en que dicha tradición se construye esencialmente sobre la base de la razón como categoría central del pensamiento y en contra de la especulación religiosa fundada en la fe, la obra levinasiana irrumpe en el pensamiento desde el lugar de una “otredad” bastante extrema: desde la tradición del pensamiento de raíz bíblica procedente del judaísmo. Es verdad que en ocasiones el pensamiento religioso ha logrado hacerse oír en la tradición filosófica, pero Levinas quiere recuperar las voces que emanan de un saber fundado en la revelación y la heteronomía, y hacerlas dialogar con aquella razón

que anhela sólo libertad; quiere “contraponer” a la tradición filosófica de “Occidente”, el saber de una inteligencia disímil. Por eso Levinas busca “traducir la Biblia al griego” como él mismo anuncia, es decir, conseguir que la larga tradición del pensamiento “revelado”, las discusiones talmúdicas, las historias y significaciones de esa otra forma de pensamiento, interpelen a la ontología en sus propios términos. Así, la obra levinasiana constituye un desafío, un intento de interlocución o diálogo, una puesta en entredicho de ciertos presupuestos básicos del pensamiento emanado de Atenas. Y sin embargo, en la medida en que el centro de dicha tentativa era desplazar la pregunta por el Ser hacia la pregunta por el Otro, la espinosa cuestión de la justicia del tercero quedó hasta cierto punto relegada. Este trabajo intenta elaborar con mayor detenimiento dicha cuestión, y plantear que si bien no se trata de una imposible cuestión de precedencia (de la ética sobre la justicia o viceversa), la “elevación” en la que se inscribe el orden de lo humano no puede escapar a la dimensión abierta por la socialidad.

Desde la perspectiva que hemos expuesto aquí, la justicia introduce en el mundo la medida—siempre frágil, siempre tentativa—capaz de transformar el instinto de la supervivencia (que sacrifica al débil a favor del más apto) en un lenguaje de presencias entrañables. Introduce la medida capaz de hacer que esa lucha a muerte o guerra por la vida, se traduzca en un diálogo fraterno, en el diálogo que da cabida a la solidaridad. Pues la justicia que instituye el orden de lo humano—en tanto orden de “normas” a partir de las que los seres humanos buscan ser expresión de la altura que los conmina—consiste, ante todo, en la trabazón de un lenguaje hecho de abertura, de llamado, sin la cual sería impensable la confianza fundamental en la bondad del mundo. En este sentido podría decirse que “la creación” no se cumple todavía en el esplendor de la naturaleza; que si bien ésta es condición *sine qua non* y casa de todas las criaturas, es todavía necesaria la Ley (las proposiciones éticas generales y su discusión de cara a aquello que mejor cumple nuestra voluntad de “enaltecimiento” y de respuesta al Infinito) para que en la extranjería del mundo se erija una morada; para que en nuestro exilio sepamos trenzar los lazos de amor que hacen brotar el canto de alabanza a la totalidad de la existencia. Si la responsabilidad es el movimiento primero, es sobre todo la justicia la que cumple la elevación a la que nos conmina la Altura, elevación que ocurre como ponderación y equilibrio en respuesta al llamado que nos funda. De esta manera—de la manera en la que dice Levinas que la bondad infinita se hace cómplice de la maldad

ilimitada—se puede decir que la bondad por sí sola no basta; hace falta la justa medida de la justicia. Hace falta la Ley.

Por Ley, sin embargo, no entendemos cierto código religioso específico en tanto ordenamiento de prácticas rituales específicas y prohibiciones determinadas. Tampoco un código positivo que se aplica “porque es la ley” al margen de una justicia que ha sido dejada de lado en tanto que es inaprensible. “La ley” es simultáneamente la norma y el abanico de sus significados, palabra que hace posible, que hace operable la bondad en el conflictivo mundo de los humanos; y posibilidad de lectura, interpretación y discusión de los términos en los que se ejerce o se ha de ejercer dicho código: palabra que torna la justicia (al menos parcialmente) presentable. El derecho positivo ha tratado de limitar en lo posible la discusión de los estatutos en los que opera la justicia con el afán de que esa rigidez elimine las arbitrariedades y potenciales actos de deshonestidad. Lo hace, sin embargo, al costo de relegar las consideraciones particulares de cada caso, y de sacrificar la flexibilidad necesaria para que la justicia que dice encarnar no escape por la puerta trasera. Tampoco es posible atenerse a una pura ley natural, porque ésta, si bien sirve para resolver los casos de desacuerdo sencillos o de injusticia flagrante, fracasa ante las cuestiones más sutiles, ante los reclamos encontrados de valor equivalente o determinación de circunstancias no detalladas en la generalidad de su proposición. La ley natural supone la inmediatez del juicio, la intuición directa de aquello que está inscrito en el alma de las cosas; la justicia del tercero pasa por el choque de perspectivas opuestas, por la deliberación y la “mediatez”, por la dilación de una mirada que sopesa.

Los sistemas jurídicos dinámicos

Los sistemas jurídicos dinámicos, (¿o habría que decir, “la perspectiva dinámica sobre el orden de lo legal”?) conciben la ley, no como un código rígido de prohibiciones y sanciones al servicio de cierto *statu-quo*, sino como un conjunto de “proposiciones” de distinto tipo que expresan y articulan el horizonte en el que se atisba la visión y el anhelo de “humanidad” de cierta colectividad. Hay al menos tres tipos de sistema jurídicos dinámicos según lo que se sigue de los trabajos de Arthur Jacobson: los que conciben la libertad como el valor último y más digno de lo humano alcanzado a través del reconocimiento de unos por otros, como en la filosofía del derecho de Hegel, el derecho consuetudinario sajón, y los códigos religiosos tales como la ley de Moisés, ejemplo de los sistemas jurídicos de deberes. En el primero, los ciudadanos tienen

derechos más que deberes. En un sistema jurídico de este tipo, los miembros de una comunidad tienen derechos sólo limitados por los derechos de los demás y persiguen la libertad y el reconocimiento como su afán y objeto. El sistema del derecho consuetudinario concibe la más alta humanidad en la forma de reciprocidad entre sus miembros, y busca promover y alcanzar la forma más completa de dicha reciprocidad. En los sistemas jurídicos de deberes como la ley de Moisés (y acaso otros sistemas jurídicos religiosos), los miembros se plantean como sujetos de deberes, nunca de derechos (frente a Dios o frente a Su altura). La manera en que dicho colectivo se concibe individual y colectivamente está dado por la relación de heteronomía a la que responde. Bajo la ley de Moisés, las personas se conciben como llamados o conminados por un mandato, por el mandato de bondad y de justicia que les es impuesta desde el exterior. En este sentido el código mosaico constituye un mandato de elevación: “elevación” a la altura una integridad ética en la que consiste toda “ semejanza de Dios”. (“Santos seréis, porque santo soy yo, Yahvé, vuestro Dios”. Lev.19: 2). La dimensión de lo humano entonces se constituye como “elevación” al llamado de la ética, a la “elevación” que constituye la justicia.

Pero tal mandato no se abandona a una interpretación abierta o a una simple intuición, sino que, al tomar forma en un código de “proposiciones” (morales, rituales, legales) y de ciertas reglas asociadas a sanciones—es decir, en la Ley—guían a los miembros de dicha comunidad hacia su objetivo. Así, aunque se trata de una ley heterónoma—respecto a “Dios” en este caso, o al “rostro”, según la lectura levinasiana—la interpretación y lectura última de qué sea “lo santo”, en un tiempo y lugar determinado, reside en las discusiones que se establecen entre seres humanos (y nunca bajo alguna intromisión sobrenatural ya sea en forma de voces, oráculos u otros): entre seres humanos que se proponen alcanzar una “elevación” moral digna de la dimensión de responsabilidad que les ha sido “propuesta”, que les ha sido “asignada”. Frente a la idea positivista—moneda corriente en filosofía—de la oposición entre ley y justicia (tal como aparece en *Fuerza de ley* de Jacques Derrida y en ciertos pasajes del mismo Levinas), Arthur Jacobson plantea una noción de ley que no se agota en el conjunto de leyes que rigen un Estado. Si bien dichas normas son necesarias y están, en principio, articuladas al sustrato de valores que rige a la sociedad en su conjunto, conforman apenas una parte de la Ley. Representan, dice Jacobson, la parte de esa ley que se configura como prohibiciones asociadas a sanciones (las reglas que según su análisis de la narrativa bíblica escribió Moisés por su cuenta al margen de su colaboración con

Yahvé). Pero esta dimensión de la ley—correspondiente al ámbito en el que dicha ley se vuelve positiva—no agota el movimiento más amplio en el que las regulaciones constituyen orientaciones de vida en función de un ideal que trasciende y atraviesa la ley, en este caso, un ideal de sensibilidad y delicadeza moral. Esas orientaciones afectan a la vida privada tanto como pública, y aunque pudieran leerse, siguiendo a Kelsen, como simples “normas morales” (ajenas, por lo tanto, al orden del derecho), lo importante es que en los sistemas jurídicos dinámicos dichas normas se encuentran reglamentadas o “auto-reglamentadas” en función de ese anhelo de “humanidad” o “elevación” que las configura. En el caso de la ley de Moisés, la elevación pasa por la responsabilidad, y por el deseo de actuar de acuerdo a lo que es “recto y bueno”. En este sentido podría decirse que la Ley es el instrumento de humanización por excelencia. La pregunta por la justicia es la pregunta por la humanidad propia de los seres humanos, pues constituye la interrogación en torno a aquello que en cada caso, puntualmente, realiza la forma más elevada, más noble o bondadosa de dicha condición. No es necesario que sean leyes escritas en un código ni sancionadas por el Estado: cuando Antígona se enfrenta a Creonte, el objeto de la discusión gira en torno a quién detenta la justicia. Antígona está dispuesta a morir para sostener dicha justicia, pues en su sentir, la vida sólo está justificada cuando arraiga en la obediencia a ciertas “leyes” (en este caso, la ley que obliga a enterrar a los muertos y a hacerles ritos funerarios) que conforman el sustrato de valor que la ennoblece.¹

En la perspectiva abierta por el reto que plantea Levinas, el anhelo de libertad y reciprocidad serían, en principio, de segundo nivel, es decir derivaciones del gesto pre-originario de respuesta al Otro, de respuesta a la trascendencia. Libertad y reciprocidad suponen ya el orden de significación abierto por la respuesta del ser humano a la altura, o lo que es lo mismo, por la respuesta de ese “yo” de la interioridad (“yo” narcisista embebido en su dolor o en su gozo), al ser humano “otro”, exterior a mí, que solicita mi presencia solidaria, no mi contemplación distanciada o complacida. Si la ética es el

¹ Cuando Antígona y Creón se enfrentan, la batalla que se establece entre ellos atañe justamente a qué debe entenderse por “justicia”, y, en ese sentido, qué debe entenderse por “humano”. La famosa diatriba de Antígona contra Creón es más que explícita. Dice Antígona: “No era Zeus quien me imponía tales leyes, ni es la Justicia, que tiene su trono con las dioses de allá abajo, la que ha dictado tales leyes a los hombres, ni creí que tus bandos habían de tener tanta fuerza que habías, tú, mortal, de prevalecer por encima de las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses, que no son de hoy ni de ayer, sino que viven en todos los tiempos y nadie sabe cuándo aparecieron. No iba yo a incurrir en la ira de los dioses violando esas leyes por temor a los caprichos de hombre alguno” (cf. este intercambio en el primer capítulo de este trabajo). Creón a su vez, se siente legitimado en su condición de rey para establecer las leyes y condiciones bajo las que vivirán sus súbditos. Para él servir al Estado es servir a la justicia, mientras que atacarlo es atacar la fuente de donde los seres humanos derivan su sentido, su valor y dignidad.

movimiento pre-originario, la Ley es su instrumento y su guía: la respuesta al rostro, inmediatez de la ética, sólo con dificultad llega a ocupar el lugar que contempla simultáneamente el punto de vista del otro y del tercero: con la dificultad inherente a la ley, a la demora inherente a la “objetividad” y ponderación del juicio. Una vez que el tercero irrumpe en la escena (y el tercero está allí desde el principio, recordémoslo) es necesario el punto de mira de la Ley, una ley que dicta orientaciones y permite interpretarlas, discutir las, precisarlas. La ley esboza el paradigma de lo que esa sociedad espera de sus miembros, esboza el paradigma de lo que tiene por más alto o más valioso, y con ella, la “promesa” de humanidad, ya sea “plena” (como en los sistemas jurídicos de derechos), “redimida” (como en los sistemas jurídicos de deberes) o “fraterna” (en los códigos de reciprocidades): es de hecho el horizonte de esa “promesa” el que guía nuestros actos, el que guía la manera de entender aquello que constituye su finalidad y su sentido.

El tercero—ese otro que es también otro de mi prójimo—introduce el ámbito de lo público y de lo social, introduce una justicia que arrastra desde el principio la tensión del conflicto, pero que al mismo tiempo guarda en su intimidad el mandato de significado y de armonía, la vocación de bondad que instituye el mundo como orden de confianza. La justicia no se ha de posponer para el fin de los tiempos, la promesa de la justicia se cumple en cada “ahora”: cada acto de solidaridad o cuidado hacia nuestros semejantes actualiza dicha promesa y el horizonte de su realización definitiva. Sólo el acto puntual y cotidiano sostiene la promesa de su cumplimiento futuro, promesa abierta al porvenir; pero es dicho porvenir el que da forma, a su vez, al acto cotidiano. La justicia se ejerce desde el porvenir, desde el horizonte de dicha abertura, desde el esbozo de humanidad que se expresa en dicha ley (ley entendida, repito, no como código sancionado por un poder, sino como ese espacio de significación en el que nuestra vida individual y colectiva encuentra sus orientaciones: “Serás amable con quien te solicite un favor o se encuentre en estado de necesidad”, “comerás tus alimentos de manera que no sea desagradable a los otros”, “cumplirás tus promesas”, “no serás cruel en palabra ni en acto”, “no retendrás el salario de tu empleado” etc. La justicia supone ya el porvenir, supone el mandato y la traza de expectativas que habitan la promesa. Sólo en función de tal estela, del esbozo feliz de su promesa, entrevemos lo justo en nuestras acciones cotidianas. La Ley, en este sentido, no se constituye como un orden de sanciones, sino como el espacio de reflexión en torno a lo que cumple la mejor posibilidad de lo humano; el espacio de reflexión en torno a cómo debe actuarse según

lo que es recto y bueno, en cada caso. Las proposiciones generales “actuarás con justicia” o “no serás cruel en palabra o en acto” son orientaciones generales. Faltan todavía las determinaciones, que habrán de definir los términos, las oposiciones y las discusiones, los polos y el abanico de opciones que se plantea en cada caso. Aquí nadie queda al margen de la Ley, pues ésta constituye la atmósfera de los valores que habitamos, interrogación en torno a lo que sostiene la propia humanidad, individual y colectivamente, respuesta al llamado de la Altura que nos viene de los demás.

Pero también “dictar justicia” supone el porvenir, pues “juzgar” en caso de conflicto o incluso de intereses encontrados, supone el barrunto de esa elevación que orienta nuestro esfuerzo. Juzgar, separar y decidir entre distintos reclamos, supone participar en la medida de nuestras posibilidades, en la creación de cierto “mundo por venir” hecho de aquel mismo diálogo permanente con la Altura; diálogo en torno cómo es que hemos de entender, de instrumentar, el empeño de justicia que guía (lo mejor de) nuestras acciones. En la medida en que es necesario decidir, ponderar, tomar partido; en la medida en que hay que tomar distancia y restablecer los equilibrios, el entendimiento busca en el asidero de la ley las huellas de la asignación y la promesa que orientan nuestra manera de responder al Infinito. La justicia no se entiende ya como aplicación de un castigo que restablece el equilibrio de cierto Estado, al modo de Kelsen o de Kant, sino a partir del intento de animar, sostener o desplegar el horizonte de justicia inscrito en dicha sociedad, camino de su (permanente) elevación. Sólo como diálogo establecido con la altura de la Ley, los individuos y las sociedades elaboran y reelaboran los términos en los que entienden su destino. Seguir una ley cualquiera estrictamente porque es la ley es idolatría; la justicia sólo es posible en tanto colaboración, es decir en tanto lectura, interpretación y diálogo atravesados por el anhelo de constituirnos—de comprendernos—como respuesta y como Deseo: aquello que aspira a lo más noble. No es éste un planteamiento idílico, “No queramos engañarnos: /Nunca seremos buenos”, declara en su poema Hermann Broch. Desde la perspectiva levianasiana, desde la perspectiva abierta por el pensamiento de raíz bíblica, la noción misma de nuestra “humanidad”, apunta a la condición, sí, de haber nacido ya en un mundo con lenguaje; pero implica al mismo tiempo el arrojamiento permanente, individual y colectivo, esfuerzo intermitente, precario, ineludible—amenazado desde dentro y desde fuera, y por todos los costados—de sostener en el mundo la posibilidad del amor. Tal condición se constituye más bien como *descentramiento* de toda determinación “natural”, de toda “naturaleza”. Es, por el contrario, una apuesta capaz de

ser perdida a cada instante; un puente al infinito sostenido por la buena fe, golpe de la grandeza que conmina a la justicia, golpe de un desamparo que conmueve, que estremece la interioridad.

La justicia positiva del Estado

Pero también la ley implica prohibiciones asociadas a sanciones; también se constituye como orden sancionado por un poder, por el poder del Estado. Sin la posibilidad de hacer valer las sanciones y los decretos que organizan la vida en sociedad tales decretos serían inútiles, y la institución del mundo como orden amoroso sería imposible. Conviene recordar en este punto, el brillante ensayo de Hannah Arendt en su crítica a la noción de los derechos humanos considerados al margen o por encima de un Estado que los haga válidos; al margen o por encima de un poder que los “ponga en vigor”.

No es la pérdida de ciertos derechos específicos lo que constituye la desgracia que afecta a un número cada vez más grande de personas, sino la pérdida de una comunidad con el deseo y la capacidad de garantizar un derecho cualquiera. El ser humano, parece, puede perder todos sus pretendidos Derechos del Hombre sin perder su calidad misma de ser humano, su dignidad humana. Sólo la pérdida de sus derechos políticos lo expulsa de la comunidad de los hombres.²

El Estado sería aquí el guardián de la integridad de las personas contra el abuso, incluido el ejercido por el propio Estado. Sólo en la medida en que tal instancia tenga la voluntad y la capacidad de hacer que esos derechos cobren vigencia, es decir, que haya alguna entidad capaz de ejercer la fuerza de su poder contra el que infrinja tales derechos, éstos se harán realidad en la vida de las sociedades. Sin el ejercicio de poder y la fuerza de una ley (avalada por una comunidad política) que garantice los derechos en general y los derechos del hombre en particular, la justicia como orden del mundo se convierte en una burla. El Estado sería aquí el guardián de cierta justicia “acordada socialmente” como aquello que cumple la aspiración del ser humano a su más alta dignidad. Las leyes del Estado o leyes positivas que se ponen en vigor gracias al poder del Estado, constituyen la parte de la conversación social o comunitaria que ha de hacerse valer por la fuerza, es decir de las conductas que se juzgan obligatorias entre los miembros de esa comunidad. La conversación continúa dentro, fuera y al margen del

² Hannah Arendt. “The Perplexities of the Rights of Man”. *The Portable Hannah Arendt*. Penguin Books. USA, 2000. “Not the loss of specific rights, then, but the loss of a community willing and able to guarantee any rights whatsoever, has been the calamity which has befallen ever-increasing numbers of people. Man, it turns out, can lose all so-called Rights of Man without losing his essential quality as man, his human dignity. Only the loss of a polity itself expels him from humanity”. Pg. 38

Estado pero son éstas, las leyes que se transforman en leyes positivas, las que adquieren sanción legal.

Por supuesto dichas leyes no excluyen condiciones de dominación, ni quiere decir esto que los oprimidos del mundo a lo largo de la historia hayan formado parte de la misma conversación que los expulsa de la vida política tanto como de la ley que la sostiene. Frente a la desprotección del oprimido la ley no tiene nada que decir, parecería. Sólo la respuesta ética puede hacerse escuchar aquí. Universalidad de la ética: la fisura, la fractura que se revela en el rostro de mi prójimo, no deja de ser el punto de apoyo de toda Ley. Pero para que dicha respuesta sea efectiva—respuesta a esa apelación que nos llama desde su desnudez—¿no habrá de inscribir su indignación en el discurso? Puede, ciertamente, ser un gesto de generosidad o misericordia puntual y privada que abona al ámbito en el que la bondad “anticipa” “la redención”. Para ir más allá de esa respuesta única, de ese momento privilegiado, la respuesta ética frente al sufrimiento del prójimo habrá de inscribirse en la Ley, en esa instancia de diálogo—y acción—que contempla al otro al mismo tiempo que al tercero. El “problema” que es la sociedad, la comunidad de los hombres, parece desplegarse en esta tensión que va de la bondad sin cortapisas a la violencia asesina. Entre ambos extremos se tiende la conversación que busca ir sorteando los peligros: la ley y la permanente aspiración de los seres humanos a la justicia del mundo. La Ley en general representaría, así, el intento de construir en la naturaleza un espacio de abrigo; la ley que se cumple como prohibiciones sancionadas por un poder arraiga simultáneamente en la fuerza, y en la representación de la justicia que le otorga legitimidad. De allí su carácter tan profundamente ambivalente. Pues el poder (del latín *posse*, “ser capaz de”) es ante todo poder de realizar, poder de actuar, de hacer. Si bien es cierto que todo poder colinda necesariamente con la soberbia, el impulso que lo pone en movimiento se ve interpelado por la dimensión de autoridad que legitima su acción y su voluntad. Incluso la tiranía ha de reconocer una fuente de legitimidad, y “la sociedad” exige de sus gobernantes respondan por sus acciones en el ejercicio de tal poder.

La posición de Levinas respecto al Estado despliega justamente esta ambigüedad. Por un lado, afirma que el Estado constituye la representación material de la justicia inaugurada por el tercero (la justicia que implica objetividad y distancia, comparación y juicio), y por otro, a la hora que aborda directamente la relación con el Estado—y de hecho con toda la dimensión pública de la justicia—se muestra más que reticente: en la medida en que la política es el lugar de lo problemático, atravesada y

expuesta al cúmulo de las tentaciones, nuestro autor prefiere centrar su atención en la interacción individual, en la dimensión propiamente ética del encuentro con los otros. El Estado como institución que detenta el poder está siempre bajo sospecha. Cuando en el Talmud se comenta una supuesta conversación entre Alejandro Magno y los sabios de Israel, éstos le recomiendan odiar el poder y la autoridad si todavía quiere ser amado por la gente. A su vez Alejandro, por única vez en aquella entrevista en la que les hace diez preguntas, responde que él tiene una respuesta mejor que la suya: usar el poder para beneficiar a la gente. Es decir: los sabios habrían recomendado mantener la ética como una instancia ajena y vigilante de la política; la política estaría allí vista como lugar de ineludible corrupción y abuso, mientras la ética se ejercería como crítica o acción externa, pero inseparable del poder. Alejandro, por su parte, quiere investir la política de un impulso ético; no rechazar la política, sino usar su poder con fines atravesados por la preocupación del otro. Como se ha dicho varias veces en este trabajo, las posiciones registradas en el Talmud no suponen una disputa donde alguno de los contendientes gane sobre los demás; aquí las posiciones planteadas tienden a sugerir las posibles maneras de acercarse a un problema de suyo imposible de saldar con un gesto único o de una vez y para siempre. En esa polaridad se mueve el pensamiento, en esa polaridad, donde ninguno de los términos anula la posición contraria, se despliega la acción misma.

También Levinas, también el Talmud, le reconoce al Estado cierta calidad ventajosa o benéfica: “Ora por el Estado, dice, pues si no fuera por el temor que provoca, cada hombre se tragaría entero al de junto”. (¿Implica esta sentencia cierta contradicción con la propuesta filosófica central de nuestro autor en el sentido de que lo que “hace” a la humanidad del ser humano es el llamado de la bondad que lo conmina desde el rostro de su prójimo, más que la suspensión de las hostilidades a través del poder del Estado? Habría que recordar, simplemente, que para Levinas el Estado y el poder constituyen un momento segundo respecto a la revelación del rostro, y no que sea posible prescindir de ellos). En otro texto, sin embargo, el mismo Levinas asevera que vale más “huir a Laodicea” que colaborar con el poder.

Levinas parece negarle validez a toda acción política, y siguiendo a Benjamin, suponer que la historia es sólo una larga cadena de catástrofes. También en eso se apega al horizonte abierto por Franz Rosenzweig, tan presente en su reflexión que no puede

ser citado.³ Rosenzweig sugiere que más que tratar de alcanzar el cumplimiento o la plenitud del Espíritu a través de la acción, siempre conflictiva, de los seres humanos en el escenario de la historia, la “paz prometida” del “mundo por venir” hay que buscarla en los gestos de bondad privados, en el tiempo cíclico del ritual, en la “anticipación mesiánica” de la amistad y el afecto entre los seres, cuando los días entregan el fruto de su honradez y su lealtad (*Tikkun Atzmi*, dice la tradición: reparación o transformación personal, a diferencia de *Tikkun olam*, transformación y reparación del mundo como tarea compartida). Nadie como Rosenzweig, nos parece, ha hecho una crítica tan certera de la noción de totalidad y, con ella, de la filosofía de la historia de Hegel. Levinas, secunda estas críticas y propone la ética como momento fundante. La política, orden de lo público y de lo colectivo, un orden naturalmente sembrado de conflictos, cede sus privilegios en favor de la ética. No es el progreso contenido en el futuro el que traerá el “mundo por venir”—mundo hecho de la promesa de solidaridad, responsabilidad y justicia—sino la acción ética puntual, el gesto de bondad específica que no se pregunta por la universalidad de los valores sino que responde con sensibilidad ante el dolor, ante la vulnerabilidad expuesta de su prójimo.

Pues en la obra de Levinas el orden de la política se identifica con el orden de la justicia, y ambos con la irrupción de lo conflictivo y problemático en la relación absoluta del cara a cara. Al identificar justicia y política, justicia y Estado, política y Estado, sin embargo, Levinas parece cerrarle la puerta a una justicia (en tanto justicia del tercero) que no constituya la simple imposición y dominio del poder del Estado (política) sobre los individuos (la ética). A pesar de que en la formulación original la justicia del tercero sugiere la introducción de lo social en formas no traumáticas, la postulación del Estado como expresión y extensión de dicha dimensión social, por un lado, y por el otro, como “lo opuesto” a la dimensión inmediata del cara a cara, genera contradicciones irresolubles. El problema de fondo, nos parece, consiste en el estatuto de la acción, de la acción pública o política de cara a la ética y a la dimensión “escatológica” asignada al ser humano. El problema consiste en negarle a esa acción política la posibilidad de contribuir en la redención; de negarle la parte que le corresponde en la economía del “mundo por venir”.

Junto a Hannah Arendt quisiéramos plantear el papel central de la acción “política” en tanto soporte y puntal de la promesa del “mundo por venir”: no toda

³ TI: “La oposición a la idea de totalidad nos ha impresionado en el *Stern der Erlösung* de Franz Rosenzweig, demasiado presente en este libro como para ser citado. Pero la presentación y el desarrollo de las nociones empleadas lo deben todo al método fenomenológico”. Pg. 54

acción política es una acción del Estado; puede haber acción política, en tanto acción organizada y pública, que constituya un cuestionamiento del poder del Estado y no ceda ella misma a la tentación de tiranía. Puede concebirse la acción política como ejercicio, o incluso “obligación” de respuesta ética a pesar y en medio de todos los peligros. Pues, como suponía Rabbi Eliezer, estamos obligados a “crear el mundo” y, a veces, la justicia exige de nosotros esgrimir límites que rebasan la mera pasividad. O, dicho de otro modo, una vez que el tercero entra en escena, la pasividad se ve obligada a ejercerse a su vez como límite. Colaborar con el poder es *una* de las formas de “crear el mundo” (si además de la raíz tiránica contra la que advierten los sabios, admitimos que éste ha de hundir su otro filamento en “la justicia” que dice representar y que, en ese sentido, legitima o avala su poder). Es posible, por lo tanto—es necesario—exigirle una conducta ética al Estado, exigirle responsabilidad moral y cuidado de los desprotegidos. Pero no sólo la acción ejercida desde el Estado crea el mundo, ni esa otra forma de acción (u acción “otra”) se ve a obligada a mantenerse en lo individual y privado. Toda acción pública es ya “verdadera” acción y por lo tanto acción política. Nada hay que garantice absolutamente contra el peligro de una nueva injusticia—a pesar del necesario rigor y rectitud de la conciencia empeñados en mantener un diálogo con la Altura, en conversación racional con los otros seres humanos. Ese diálogo y esa conversación son facilitados por el instrumento o mediación de la ley. De hecho, esa conversación constituye y construye la Ley misma; la Ley se constituye en la forma de dicha conversación; una conversación que es a su vez principio y sostén de la acción ética, de la acción individual y colectiva de la justicia. Hace falta, sin embargo, ir más allá de la idea de ley como sistema de prohibiciones y sanciones para entenderla como la atmósfera compartida de significaciones y como el lugar de la deliberación en torno a lo que es “justo”.

¿Qué pasa, sin embargo, cuando esta deliberación no ocurre en la conversación directa del ser humano con dicha Altura, (frente al rostro de mi prójimo y del tercero), sino que ésta se ve alterada o corrompida por los estratos de intereses y poder que atraviesan el conjunto de las acciones que se ejercen desde el Estado? ¿Habrá todavía que identificar su fallo con la justicia, a la manera positivista? ¿O debemos suponer una ley anterior al Estado; una ley que apunta al sostén de nuestra humanidad compartida y que “tiene su lugar con los dioses de allá abajo” como hace Antígona? ¿Recurriremos nuevamente al horizonte de esa “ley natural” que se encuentra en la base de toda reflexión sobre la justicia? Es posible que en un último análisis la ley natural o

“intuición primaria de justicia” muestre ser infranqueable, como sugieren algunos filósofos del derecho. Pero la falta de lineamientos y precisiones, el desabrigo en que nos deja, sin embargo, resulta de poca ayuda cuando reclamos y pretensiones de distinto tipo se encuentran en juego. La ley natural resulta, si bien imprescindible, poco útil frente a las complejas situaciones que plantea la socialidad. Aun más, demasiado lo sabemos, cierto tipo de interpretación “natural” de la justicia al margen de una ley que establezca las condiciones en la que se ejerce, discute o elabora, parece abrir las puertas a los actos criminales más atroces, como ya advierten el mismo Derrida y Levinas en distintos momentos⁴.

La Ley en este caso se constituye, justamente, en la barrera y el guardián de las condiciones en que ocurre nuestro diálogo, de las condiciones que posibilitan nuestra mutua escucha. De manera que a la pregunta por la existencia de una Ley que se extiende más allá de la ley circunscrita del Estado, habría que contestar enfáticamente que sí, que no se trata de volver a la simple noción natural de la justicia, pero sí de proponer que la conversación que sostiene lo humano es siempre anterior y más amplia que la justicia estatal. La justicia del Estado sería en este sentido, tan sólo una parte de la Ley, la que garantiza la convivencia bajo las reglas de un orden social determinado—leyes que Moisés escribió al margen de su diálogo con Yahvé por propia iniciativa. Pero esa instancia, esa ley, tiene, a su vez, sus propias limitaciones y procedimientos, condiciones que delimitan el margen de lo posible, el marco en el que aún se inscribe una “humanidad” hecha ella misma de aspiración, de tentativa, de búsqueda.

Ley y porvenir

El puente de tránsito entre la ley positiva y la natural, está acaso tendido por la ley dinámica: ley oral o escrita que no renuncia a su carácter de orientación explícita (punto de partida para la reflexión, la interpretación y el juicio), pero que tampoco se limita a una fórmula mecánica de aplicación de algún código legal. Setenta y un jueces y estudiosos de la Ley forman el Gran Sanhedrín, pues eso supone que todas las facetas del problema que desgarran a la comunidad estarán representadas en el pensamiento. Quinientos miembros de diferentes partidos en la Cámara de diputados; ¿cuántos más han de discutir las leyes en el seno de las democracias parlamentarias para que “los excluidos” se vean también representados? Las leyes que se dictan y discuten en el Congreso son leyes que atañen al Estado, ¿pero el código legal dinámico a qué otras

⁴ Remitimos a los capítulos previos de este trabajo donde se discuten dichas dificultades.

cosas nos conmina? No hace falta sino revisar la parte de la Escritura que se refiere a las leyes contra el incesto, las leyes rituales y las leyes de justicia y santidad, (la Escritura bíblica tomada como ejemplo, tan sólo, de tales códigos), para vislumbrar cómo la ley dinámica plantea la aspiración global de elevación ética que compromete al individuo en los distintos aspectos de su vida. Todo juicio, en los sistemas legales dinámicos, dice Jacobson se dicta en función de la noción de porvenir que está en su base, de la noción de humanidad (potencial, deseada o intimada) que guía sus afanes. El porvenir está contenido en el presente como su elemento dinámico. La promesa es el aliento que inspira la ley.⁵ Sólo el acto de justicia puntual realiza la promesa, pero es la promesa de un “por venir” deseado o entrevisto la que posibilita dichos actos cotidianos de justicia. Más que la objetividad entonces, como habría sugerido Levinas, o además de ella, la justicia inaugura el porvenir, resquicio que introduce la interrogación continua en torno a nuestra existencia compartida: ¿Qué debemos desear? ¿Cómo debemos vivir?

Muchas son las formas en las que la tradición vislumbra ese “mundo por venir”, ese fin último, promesa de justicia y humanidad “redimida” que constituye al mismo tiempo la orientación de nuestros afanes y el significado de nuestro presente. A pesar de las importantes diferencias que hay entre ellos, el pensamiento que va de Rosezweig a Levinas, desespera de la posibilidad de la acción entendida como acción pública; desespera, digamos, de la posibilidad de la justicia en el orden de la historia. Si bien, (y en consonancia con lo que Scholem denuncia respecto a la tradición del judaísmo) todos ellos “retiran de la noción de “mesianismo” el aguijón apocalíptico”, prefieren mantener el orden de la redención en el ámbito de la experiencia “anticipatoria”, es decir del gesto de bondad o justicia privada, individual, capaz de acercar en la escala de lo cotidiano y de lo pequeño, la paz, el amor y el agradecimiento que constituye el sostén de la significación y sentido propiamente humano. La historia, suponen, es siempre el escenario de la lucha y de la guerra, de manera que mientras menos ceda el ser humano a los llamados de sus nefandas promesas e ilusiones, mejor servirá a la más precisa y verdadera asignación de la Altura (el consejo de los sabios a Alejandro).

⁵ También en lo que respecta a las decisiones económicas, Amartya Sen, reciente premio Nóbel de economía, mujer proveniente de la India y preocupada sobre todo por la pobreza en el mundo, señala que las decisiones económicas no son decisiones neutrales o estrictamente técnicas; están orientadas y definidas a partir de los valores que determinado sistema social o de relaciones políticas considera como el fin último del ser humano. Cf. su artículo “¿Qué impacto puede tener la ética?”, presentación en la reunión Internacional intitulada “Ética y Desarrollo” del Banco Interamericano de Desarrollo, que tuvo lugar el 7 y 8 de diciembre de 2000.

Hay otra corriente, sin embargo, muy viva en la tradición de Israel; una que, a decir de Scholem, llega a entrecruzarse con el pensamiento del idealismo alemán a través de la obra de Moisés Mendelssohn y de Hermann Cohen: el racionalismo o ilustración judía, el proyecto de la “ciencia del judaísmo” falsea, dice, la idea mesiánica entendida como irrupción (inesperada, acaso violenta) y promesa del triunfo de la justicia al final de los tiempos, para convertirla en una especie de camino gradual hacia un mundo redimido, hacia el mundo deseado o prometido, el mundo por venir. Este acercamiento al horizonte del idealismo alemán no es extraño en la medida en que Cohen era un reconocido admirador y seguidor de Kant. El motivo principal de tal solicitud se refiere a la *coincidencia* que desde su punto de vista guarda el pensamiento alemán con el pensamiento proveniente de Israel. Cohen se refería indudablemente a la adhesión al mandato de la ética (o respeto al deber, en el lenguaje kantiano) como constitutivo de la mejor posibilidad de lo humano. Y en esta línea, a la obligación de contribuir o avanzar la felicidad de los otros como parte de nuestros propios fines, deberes o tareas, es decir, al “deber” de ser para el otro. Pero eso equivaldría justamente a la perspectiva del mesianismo, si por mesianismo entendemos esta primacía del otro, este mandato de hacernos cargo de la destitución del otro, del cuidado del “pobre, del huérfano y la viuda”.⁶

No es Cohen el único que ha señalado cierto paralelismo entre el pensamiento de Kant, específicamente, y el de raíz bíblica proveniente de Israel⁷ (incluida la propuesta filosófica de Levinas a quien se le han encontrado numerosos puntos de contacto con ese autor)⁸. Tampoco es ningún secreto que la obra kantiana se alimentara de la rama pietista del protestantismo alemán donde probablemente encontró los fundamentos para oponerse a las éticas de la felicidad (eudemónicas) provenientes de Atenas. En la perspectiva de Cohen y de la tradición que de allí deriva, la acción ética, la búsqueda de la justicia en el ámbito de lo privado pero también de lo público constituyen una forma de participar de la promesa de un mundo “redimido”; la acción (que no tiene que ser

⁶ Cf. la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Dice Kant: “En cuarto lugar, por lo que atañe al deber meritorio hacia otros, el fin natural que todos los hombres tienen es su propia felicidad. Ahora bien, la humanidad podría ciertamente subsistir si nadie contribuyese con nada a la felicidad del otro, pero que a su vez no sustrajese nada de ella a propósito, sólo que esto es únicamente una concordancia negativa y no positiva con la *humanidad como fin en sí misma*, si todo el mundo no tratase también, en lo que pudiese, de fomentar los fines de otros. Pues los fines del sujeto que es fin en sí mismo tienen que ser también, en lo posible, *mis* fines, si es que aquella representación ha de hacer en mí, *todo* su efecto”. (430:20-27) (Cursivas en el original).

⁷ Cf. Leibowitz entre muchos otros.

⁸ Ver, para este punto, el notable libro de Catherine Chalié *Pour une Morale au-delà du Savoir: Kant et Levinas*. Bibliothèque Albin Michel. Paris, 1998.

estatal ni violentamente revolucionaria), recupera allí la posibilidad de incorporarse a la tarea de la “completar la creación”, a la tarea, siempre parcial y limitada, de construir un mundo donde prevalezca la amistad. En esta tradición encontraríamos a Rabbi Eleazar al lado de Cohen, pero también a Hannah Arendt y al mismo Scholem (al menos en lo que se refiere a su determinación sionista y a su acérrima crítica a la idea de “anticipación” en Rosezweig).

En cualquier caso, la idea de que el ser humano puede hacer algo para procurar un mundo basado en la comprensión y en la escucha más que en la guerra, de sostener la fraternidad entre los hombres o alcanzar un orden de justicia; la idea de que “la redención” no será obra estricta de la “divinidad” inescrutable (Elohim), sino que el hecho de obedecer los mandamientos, de ser o estar-siendo para el otro o para la justicia, o de colaborar con la felicidad de nuestros semejantes tiene el poder de acercar o hacer presente “el mundo por venir”, esa idea, dice Scholem no proviene de la modernidad, sino de una fuente más antigua, de la tradición mística de la cábala—lugar de confluencia, por cierto, del judaísmo y del cristianismo medieval. Ambas perspectivas, en este caso la que concibe la respuesta ética al otro como acción puntual que trae consigo la brisa de una redención anticipada, tanto como la que quiere participar en la creación de un universo justo, emanan de la tradición cabalística y su delirio de historias y de imágenes. Un autor como Leibowitz desestimaría, por supuesto, semejante tradición considerándola una desmesura mitológica y una desviación del verdadero mensaje del judaísmo: la estricta obediencia al mandato ético recogido, estudiado y discutido en la Ley.

A pesar de una mirada como la de Leibowitz—motivada entre otras cosas por los peligros que amenazan con socavar la razón cuando se abre la puerta de las fábulas teológicas (los grupos mesiánico políticos, nacionalistas religiosos y otros que hoy complican la vida nacional y secular en el Estado de Israel)—la idea de “redención” inscrita en el judaísmo como promesa de amor y justicia en la tierra y entre seres humanos de carne y hueso en el mundo “tal como lo conocemos” (nunca de manera estrictamente “espiritual” en cierto más allá) se hace presente en autores tan disímiles como los antes mencionados. Levinas, Benjamin y Rosenzweig son entre nosotros las figuras más notorias, así como Gershom Scholem, Hermann Cohen y Hannah Arendt. De una u otra manera todos ellos avalan la idea de que la bondad en el mundo trae consigo aires mesiánicos; y que el ser humano está llamado a sostener, con su razón y sensibilidad, el conjunto de la significación que emana de ella. También Arthur

Jacobson y una larga lista de autores menos estudiados consideran que el ser humano ha de pensar su más alta tarea, su tarea “humanizadora”, en función del imperativo o el mandato de ser “colaboradores de Dios” en la creación; de participar en la construcción de un orden bondadoso y justo que cumpla con la promesa de amor y de alegría inscrita “en el principio”.⁹ Por eso, porque el camino de la justicia está sembrada de peligros a veces infranqueables, hace falta la Ley: la conversación y acción acordada razonablemente por seres humanos que buscan escucharse, que reconocen en el llamado del otro el punto de partida de todo juicio. Conversación entre seres humanos que se preguntan, desde el centro de su integridad, qué es lo más justo y más correcto, qué es lo que el llamado a la forma más elevada de nuestra condición de seres capaces de respuesta y de justicia exige de nosotros. Si la respuesta ética inmediata al otro es un punto de partida insoslayable, la deliberación que contempla al otro y al tercero no puede ser ignorada o pasada por alto. El camino de “lo mesiánico” no se conforma con un llamado simple a la misericordia; si se empeña en apostar por la paz y la alegría, no elude, sino que por el contrario, se obliga, a ascender y descender por la escala de la Ley, a transitar los espinosos caminos de la justicia.

Somos “socios de Dios” en la tarea de completar la figura fragmentada de nuestra humanidad; de colaborar con nuestros semejantes para sostener el mundo como lugar de asombro y de entusiasmo; para enderezar (a pesar de todo) algunos entuertos, y entender en qué consiste “lo que Dios pide de nosotros”. La creación no está terminada: si bien la parte nuestra que se inscribe en el orden de la naturaleza es fuente de gozo y regocijo y merece nuestra adhesión y gratitud, la parte (nada despreciable) de dolor e injusticia, de abuso, crueldad y soberbia entre otros muchos males, debe ser todavía “devuelta a la fuente de la ternura de donde brotó”.¹⁰ La creación no está completa, todavía necesita al ser humano—lo mejor del ser humano—para hacer del universo el orden de justicia, de amor y de agradecimiento que se encuentra siempre apenas esbozado. No se trata de un camino de progreso hacia “la meta”, sea éste terso o sembrado de obstáculos; se trata de sostener en cada momento, con nuestras obras y nuestros actos, en los contactos privados, pero también en las instituciones públicas, y fuera de ellas (en el trabajo que hacemos e incide sobre la vida de otros), de sostener una humanidad que no está simplemente “dada” como si fuera ella misma parte del Ser, sino que se realiza en cada momento como respuesta a la fractura inscrita en el rostro

⁹ Cf. el mito de la creación según las fuentes cabalistas esbozado en el capítulo anterior de este trabajo: *Tikkun olam*. Remito igualmente a la bibliografía.

¹⁰ *Ibid.*

del otro ser humano y en la posibilidad de elevación ética que constituye el sustrato de nuestro diálogo.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

ARENDRT Hannah. *The Portable Hannah Arendt*. Edited by Peter Baehr. Penguin Books. USA, 2000.

---*La condición humana*. Paidós 15. Barcelona, España, 2005.

---*La vida del espíritu*. Editorial Paidós. Buenos Aires, Argentina, 2002

---*Hombres en tiempo de oscuridad*. Editorial Gedisa. Barcelona, España, 1992.

BAECK Leo. *La esencia del judaísmo*. Editorial Paidós. Buenos Aires, Argentina, 1964.

BENJAMIN Walter. *Para una crítica de la violencia*. Premiá Editora. México, 1978.

---*Discursos Interrumpidos I*. Taurus Ediciones. Madrid, España, 1973.

--- *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Traducción y presentación de Bolívar Echeverría. Contrahistorias. La otra mirada de Clío. México, 2005.

---*Illuminations. Essays and Reflections*. Schocken Books. New York, USA, 1968.

BERNASCONI R. AND S. CRITCHLEY. *Re-reading Levinas*. Indianápolis. Indiana University Press, 1991.

BUBER Martin. *Yo y tú y otros ensayos*. Ediciones Lilmod. Argentina, 2006.

---*The Legend of the Baal Shem*. Princeton University Press. USA, 1995.

---*¿Qué es el hombre?* Breviario del Fondo de Cultura Económica. N° 10. Fondo de Cultura Económica, México, 1967

---*Eclipse de Dios*. Breviarios del Fondo de Cultura Económica. N°. 520. Fondo de Cultura Económica. México 1952, 1995.

COHEN A., MENDES-FLOHR P. *Contemporary Jewish Religious Thought*. The Free Press, Macmillan NY. USA 1987.

COHEN Esther. *La palabra inconclusa (Siete ensayos sobre cábala)*. Universidad Nacional Autónoma de México. México D.F., 1991.

COHEN Hermann. *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. Anthropos Editorial. Barcelona, España, 2004.

CHALIER Catherine. *Levinas: la utopía de lo humano*. Riopiedras Ediciones. Barcelona, España, 1993.

---*Pour une Morale au-delà du Savoir. (Kant et Levinas)*. Biblioteque Albin Michele. Paris, Francia, 1998.

CHOMSKY Noam y FOUCAULT Michel. *La naturaleza humana: justicia versus poder. Un debate*. Katz Editores. Argentina, 2006

DE MORA J.M., JAROCKA M. *El concepto de divinidad en el hinduismo*. UNAM, México, 2003

DERRIDA Jacques. *Espectros de Marx*. Editorial Trotta. Madrid, España, 1995. Cuarta edición, 2003

---*Kant el judío, el alemán*. Minima Trotta. Madrid, España, 2004

---*Fuerza de ley (El fundamento místico de la autoridad)*. Tecnos. Madrid, 1997.

---*El siglo y el perdón. Ediciones de la Flor*. República Argentina, 2003

---*Fe y saber. Ediciones de la Flor*. República Argentina, 2003

---*Acabados*. Minima Trotta. Madrid, España, 2004

---*Adiós a Emmanuel Levinas*. Minima Trotta. Madrid. España, 1998.

---*¡Palabra!* Editorial Trotta. Madrid, España. 2001

--- *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*. Siglo XXI Editores. México. 1994.

DERRIDA Jacques y ROUDINESCO Elizabeth. *¿Y mañana qué?*. Fondo de Cultura Económica. México D.F. 2003.

DORFF Elliot. *To Do the Right and the Good*. The Jewish Publication Society. Philadelphia, USA, 2002.

DUSSEL Enrique. *20 tesis de política*. CREFAL, Siglo XXI Editores. México, 2006.

---*Política de la liberación*. Editorial Trotta. Madrid, España, 2007.

ECHEVERRÍA Bolívar et.al. *La mirada del ángel*. Ediciones Era-UNAM. México D.F. 2005.

FREIDRICH C.J. *La filosofía del derecho*. Breviarios del Fondo N° 179. Fondo de Cultura Económica. México 2002.

FULLER Lon. *The Morality of Law*. Yale University Press. USA, 1964.

GARCIA MAYNEZ Eduardo. *Introducción al estudio del Derecho*. Editorial Porrúa. México, 1994.

GIBBS Robert. *Correlations in Rosenzweig and Levinas*. Princenton University Press. USA, 1992.

GILLY Adolfo. *Historia a contrapelo*. Biblioteca Era. México D.F. 2006

HABERMAS Jürgen. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Ediciones Paidós. Barcelona España, 1991.

---*Fragmentos filosófico-teológicos*. Editorial Trotta. Madrid, España, 1999

---*Israel o Atenas*. Editorial Trotta. Madrid, España, 2001

HANDELMAN Susan. *Fragments of Redemption*. Indiana University Press. USA, 1991

HERNÁNDEZ VEGA Raúl. *Problemas de legalidad y legitimidad del poder*. Biblioteca Universidad Veracruzana. Xalapa, México, 1986

---*Lineamientos de filosofía del derecho*. Cultura de Veracruz, Xalapa, México, 1999.

HERVADA Javier. *Introducción crítica al derecho natural*. EUNSA (Ediciones Universidad de Navarra, S.A). Pamplona, España, 1981, 2001.

HESCHEL Abraham J. *The Prophets. Vol. I*. Harper Torchbooks, USA, 1962.

---*The Prophets. Vol. II. Haper Torchbooks. USA, 1962.*

---*Moral Grandeur and Spiritual Audacity*. Farrar, Strauss, Giroux. USA, 1996.

---*Man Is Not Alone: A Philosophy of Religion*. Farrar, Straus and Giroux. New York, 1951. Sixteenth printing 1991.

---*A Passion for Truth*. Farrar Straus and Giroux. New York, USA, 1973.

---*Who Is Man?* Standford University Press. California, USA, 1965.

---*The Sabbath*. Farrar, Straus and Giroux. New York, USA, 1951. Thirteenth printing, 2000.

- HORKHEIMER Max. *Anhelo de justicia*. Editorial Trotta. Madrid, España, 2000.
- IDEL Moseh. *Mesianismo y misticismo*. Riopiedras Ediciones. Barcelona, España, 1994.
- JANKÉLÉVITCH Vladimir. *L'Imprescriptible*. Éditions du Seuil. Paris, France, 1986.
- La paradoja de la moral*. Tusquets Editores. Barcelona, España, 1983.
- Philosophie Morale*. Flammarion. France, 1998.
- KAPLAN Edward. *Holiness in Word. Abraham Joshua Heschel's Poetics of Piety*. State University of New York Press. USA, 1996
- KANT Immanuel. *Fundamentos para la metafísica de las costumbres*. Ariel Filosofía. Barcelona, España, 1999.
- Sobre la paz perpetua*. Filosofía Alianza Editorial. Madrid, España. 2002.
- “Theory and practice”. *Perpetual Peace and Other Essays*. Hackett Publishing Company. USA. 1983
- “The end of all things”. *Perpetual Peace and Other Essays*. Hackett Publishing company. USA. 1983
- KATZ Steven, et. al. *Interpreters of Judaism in the Late Twentieth Century*. B'nai B'rith Books. Washington D.C. USA, 1993
- KELSEN Hans. *Teoría pura del derecho*. Ediciones Gernika. 1993
- ¿Qué es la justicia?* Ediciones Fontamara. México 1994.
- LACLAU Ernesto. *Misticismo, retórica y política*. Fondo de Cultura Económica. Serie Breves. Argentina, 2002
- LEIBOWITZ Yeshayahu. *La crisis como esencia de la experiencia religiosa*. Taurus-La huella del otro, México, 2000
- LEVINAS Emmanuel. *Totalidad e Infinito*. Ediciones Sígueme. España, 1999
- De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Editorial Sígueme. Salamanca, España, 1999
- La huella del otro*. Editorial Taurus, La huella del otro. México, 2000
- Ethique et Infini. Dialogues avec Phillippe Nemo*. Librairie Arteme Fayard et

Radio France. 1982

---*Difícil libertad*. Ediciones Lilmod. R. Argentina 2005

---*Cuatro lecturas talmúdicas*. Riopiedras Ediciones. Barcelona, España, 1996.

---*De Dios que viene a la idea*. Caparrós Editores. Madrid, España, 2001.

---*Autrement que savoir*. Editions Osiris. Paris, France, 1988.

---*Nouvelle Lectures Talmudiques*. Les éditions de Minuit. Paris, Francia, 1996.

---*El humanismo del otro hombre*. Siglo XXI Editores. México D.F. 1974

---*Basic Philosophic Writings*. Indiana University Press. USA 1996.

LIPOVETSKY Gilles. *El crepúsculo del deber*. Editorial Anagrama. Barcelona España, 1994.

MENASSÉ Adriana. *La Ley y la fisura*. Universidad Veracruzana. Xalapa, Mexico 1999.

MOSÉS Stephan. *El ángel de la historia*. Rosenzweig, Benjamin, Scholem. Ediciones Cátedra. España, 1997.

OUAKNIN Marc-Alain. *El libro quemado*. Editorial Riopiedras. España, 1999

OUAKNIN M., BOTTERO J., MOINGT J. *La historia más bella de Dios*. Editorial Anagrama. Barcelona, España, 1998.

ORRINGER Nelson. *Cohen*. Ediciones del Orto. Madrid, España, 2000.

PLATÓN. "Carta Séptima". *Protágoras, Gorgias, Carta Séptima*. Alianza editorial. Madrid, 2004

QUESADA Julio. *La belleza y los humillados*. Ariel Filosofía. España, 2001.

RABINOVICH Silvana. *La huella en el palimpsesto*. Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Mexico D.F. 2005

---"Un lituano en Paris". Conferencia presentada en el Centro Franco- Argentino de Altos Estudios. UBA, 2005

---"Sobre la memoria". *Tópicos del Seminario 12*. UNAM julio-diciembre 2004. pp. 123-133

- “Utopie, Lecture et Rédemption”. *Diogene* n° 209 Jan.-Mars 2005.
- “Seréis santos”: reflexiones en torno al “animal profético” levinasiano”. Ponencia ante la Universidad Pontificia. México 2006.
- RAWLS John. *La justicia como equidad. Una reformulación*. Paidós Ibérica, 2002
- REYES MATE. *Memoria de Occidente*. Anthropos Editorial. España, 1996
- De Atenas a Jerusalén. Pensadores judíos de la modernidad*. Ediciones Akal. Madrid, España. 1999.
- REYES MATE y JOSE MA.MARDONES. *La ética desde las víctimas*. Anthropos Editorial. España, 2003.
- RICOEUR Paul. *Amor y justicia*. Caparrós Editores. Madrid, 2001
- RORTY Richard. *Contingencia ironía y solidaridad*. Ediciones Piados. Barcelona España, 1991.
- RORTY R. ET.AL. *Batallas éticas*. Ediciones Nueva Visión. República Argentina, 1997.
---*Habermas y la modernidad*. Ediciones Cátedra. Madrid, España. 1988.
- ROSENZWEIG Franz. *La estrella de la redención*. Ediciones Sígueme. Salamanca, España, 1997.
- El libro del sentido común sano y enfermo*. Caparrós Editores. Madrid, 2001.
- SANCHEZ VAZQUEZ Adolfo. *Ética y política*. Fondo de Cultura Económica. México D.F. 2007
- SCHOLEM Gershom. *The Messianic Idea in Judaism*. Schocken Books. New York, USA, 1995
- Walter Benjamín y su ángel*. Fondo de Cultura Económica de Argentina. Buenos Aires, Argentina, 1998.
- La cábala y su simbolismo*. Siglo XXI Editores. México, 1986
- SÓFOCLES. *Tragedias*. Ediciones Ateneo-México. México, 1963.
- SUCASAS Alberto. *Memoria de la ley*. Riopiedras Ediciones. Barcelona, España, 2002.
- VILLORO Luis. *Los retos de la sociedad por venir*. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 2007.

VILLOORO TORANZO Miguel. *Introducción al estudio del Derecho*. Editorial Porrúa. México D.F., 1966

WEINER Herbert. *9 ½ Mystics. The Kabbalah Today*. Macmillan Publishing Company. USA, 1992.

WOHLFARTH Irving. *Hombres del extranjero*. Taurus-La huella del otro. México, 1999

---“Sobre algunos motivos judíos en Benjamin”. *Acta Poética*. Primavera-Otoño 1989. México D.F. 1989.

YOVEL Yirmiyahu. *Dark Riddle. (Hegel, Nietzsche and the Jews)*. Polity Press. Shoken Books. Great Britain, 1998

OBRAS DE REFERENCIA

COHEN A., MENDES-FLOHR P. *Contemporary Jewish Religious Thought*. The Free Press, Macmillan NY. USA 1987.

ENCYCLOPAEDIA JUDAICA (en inglés *Jewish Eyclopedia*). Keter Publishing House, 1974.

KATZ Steven, et. al. *Interpreters of Judaism in the Late Twentieth Century*. B'nai B'rith Books. Washington D.C. USA, 1993

ROYSTON PIKE Edgar. *Diccionario de religiones*. Fondo de Cultura Económica. México, Séptima Reimpresión 1996

SANTA BIBLIA. Sociedades Bíblicas de América, 1960

HEMEROGRAFÍA

CARRILLO PRIETO Ignacio.. “Recuperar la memoria y procurar la justicia” *Revista Nexos* 319, julio 2004 17-26. Mexico D.F.

GRADUATE FACULTY PHILOSOPHY JOURNAL. *Levinas's Contribution to Contemporary Philosophy*. New School for Social Research. Vol. 20 N°2-Vol. 21 N° 1, 1998

HABERMAS J. y RATZINGER J. “Los fundamentos prepolíticos del estado democrático”. *Letras Libres*. Junio 2005.

JACOBSON Arthur. “The Idolatry of Rules: Writing Law According to Moses, With Reference to other Jurisprudences”. *Cardozo Law Review*. July-August 1990. NY, USA.

---“Authority: *Hommage* to Jacques Derrida and Mary Quaintance”. *Cardozo Law Review*. Vol. 27:2. Pgs. 791- 800

---“Hegel’s Legal Plenum”. *Cardozo Law Review* 877. NY, USA.,1989

---“Autopoietic Law: The New Science of Niklas Luhmann”. *87 Mich. Law Review*. Michigan, USA., 1989.

LILA Mark. “La seducción de Siracusa”. *Letras Libres* N° 63, marzo 2004. México D.F.

NEW GERMAN CRITIQUE N° 20. Special Issue II. *Germans and Jews*. German Department. University of Wisconsin-Milwaukee. Wisconsin, USA. Spring- Summer 1980.

RIEMEN Rob. “Los enemigos de la cultura”. *Letras Libres*. Enero 2009.

THERBORN Göran. “Después de la dialéctica. La teoría social radical en un mundo poscomunista”. *Este País*. Mayo 2007.

WOOD James. “La enfermedad vital”. *Letras Libres*. Diciembre 1999. Año 1, No. 12