

Stoa

Vol. 9, no. 18, 2018, pp. 59-77

ISSN 2007-1868

FILOSOFÍA DEL DERECHO EN EMMANUEL LEVINAS:
POLÍTICA Y PROXIMIDAD*

RAMSÉS LEONARDO SÁNCHEZ SOBERANO
Dirección de Posgrado e Investigación
Facultad de Ciencias Humanas y Sociales
Universidad La Salle
ramses.sanchez@ulsa.mx

RESUMEN: El objetivo de este trabajo consiste en demostrar que es posible una comprensión política de la ética levinasiana capaz de superar la función normativa del derecho en tanto que posesión nomológica del comportamiento humano. La esencia de esta formulación de la polis, lo veremos, consiste en imponer en la sociedad un orden sustentado en decisiones racionales, universales y dominadas por los intereses del yo. Levinas ha sugerido a lo largo de su obra que el acercamiento a la realidad a partir de la lógica de la razón lleva consigo dos consecuencias en las que el Mismo no puede abandonar su carácter de ser privilegiado e indiferente a lo social. La primera es aquella donde la representación obliga a la mismidad volver hacia sí después del cálculo de los dramas en los que vive ciertas experiencias. La segunda es la que responde a la desontologización de la lógica y que está a la base de la imposibilidad de pensar el Derecho como una intervención efectiva en las relaciones sociales. Para Levinas un mundo sostenido en el derecho nomológico opera con la idea de postergar la violencia radical que esconde la naturaleza del yo administrado por su interesamiento en la gramática de la esencia y atendiendo su función unívoca y universal. No obstante, para que su ética pueda ser llevada a la polis, será necesario hacer algunas modificaciones que afectarían la ontología interna a su ética. De demostrar esta necesidad es de lo que se encargará este trabajo.

* Este artículo ha sido realizado en el marco de las investigaciones del Seminario de Fenomenología de la Educación del Pensamiento afiliado a la Universidad La Salle de México y registrado en la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales.

PALABRAS CLAVE: Inter-esse · cara-a-cara · el tercero · política · proximidad

ABSTRACT: The object of this work is to demonstrate a political comprehension of Levinasian ethics capable of surpassing the normative function of rights insofar as nomological possession of human behaviour is possible. The essence of this formulation of the polis, as we will see, consists of imposing on society an order supported by universal rational decisions dominated by the ego's interests. Levinas has suggested all throughout his work that approaching reality through the logic of reason carries with it two consequences in which the self cannot abandon its nature as socially indifferent and privileged being. The first one is that where representation forces selfness to return to itself after calculating the drama through which it lives certain experiences. The second one answers to the deontologization of logic and it is at the base of the impossibility of thinking of Rights as an effective intervention among social relations. To Levinas, a world supported on nomological rights works based on postponing the radical violence that hides the nature of the self administered by its interest in the grammar of essence while tending to its univocal and universal function. However, in order for his ethics to be taken to the polis, it will be necessary to make some modifications that will affect the internal ontology of those ethics. Showing that need will be the purpose of this work.

KEYWORDS: Inter-esse · Face-to-Face · The Third · Politics · Proximity

1. Introducción

Que la responsabilidad infinita por el otro pueda ser planteada como sinónimo de desinterés, caridad y de amor señala que en Levinas es necesario pasar del comienzo de la filosofía como disposición psíquica —tan dispuesta al juego de las perspectivas donde los avatares de la voluntad condicionan las relaciones humanas— a la ocupación efectiva en la justicia para el otro. La relación con el otro es así un modo de intervenir en el ser. Esta situación ontológica radical requiere abandonar el carácter victimista del hipócrita que, escuchando la voz de una ley que le amenaza constantemente, se descubre obligado a exhibir cómo se hace cargo del otro: “El justo que se sabe justo ya no es justo. La primera condición del primero como del último de los justos es que su justicia permanezca clandestina para él mismo” (Levinas 2001, p.98). Lo anterior se hace eco de lo señalado por O. Mongin: “Cuando la ética se adorna con las máscaras de la virtud, ya no podemos distinguir entre el bien y el mal” (1984, pp. 282-300). De acuerdo con esto, y en concomitancia con los términos más propios al léxico levinasiano,

necesitamos saber cuál es la estrategia política sobre la cual se asentaría la posibilidad de pasar de los términos del *Otro* hacia el tercero (Rabinovich 2005, pp. 376-380). El tercero es aquel que constituye el sentido de la política. Él sería el dispositivo por el cual la ética radical podría ser ampliada a los fundamentos del Estado. El tercero es el que no está dentro de las esferas de lo que me es próximo, allegado o familiar, sino que describe “lo social, con sus instituciones, sus formas universales, sus leyes” (Levinas 1982, p. 75); dicho con más claridad, es aquello por lo cual es posible exigir el cumplimiento de la justicia pues: “sólo se es libre en un mundo donde se puede acusar y juzgar” (Levinas 2009, p. 429).

Si atendemos el alcance de esta situación encontraremos que es necesario, para abordar políticamente su ética radical, asumir que el “cara-a-cara” sería insuficiente para edificar la sociedad humana.¹ El pensamiento de lo social, el problema de la ciudadanía, en los términos del orden que instaura la política, empuja a pensar el tercero sobre los parámetros donde se pone en juego el respeto y la pluralidad humana.² La situación efectiva del tercero señala que la otredad ya no está únicamente frente al yo, sino en una situación en la que se encuentra más allá de la experiencia del rostro. De modo que en este estado es necesario interrogarse por cuestiones como la prioridad, la compasión y el enjuiciamiento —ellos serían los momentos donde el yo se ve impelido a elegir entre los hombres (Levinas 1995, pp. 146)—. La situación del tercero exige pasar de la inmediatez de la caridad entre rostros que se miran a la posición de la justicia en la socialidad. Gracias a este paso será posible acceder a la situación donde el otro me exige comprometerme con los términos ontológicos y jurídicos desde los cuales comprender la igualdad entre las personas.³

Si la moral puede ser una farsa es porque vive el riesgo de asentarse en un mundo dominado por la guerra. Cuando la obra de Levi-

¹ Sobre el concepto de “cara-a-cara” en Levinas *Cf.*, Lewelyn 1995, pp. 93-109, y Levinas 1971, pp. 78 y ss.

² Sobre el secreto que mantiene esta disposición, *Cf.*, Levinas 1974, p. 29.

³ El planteamiento de los Derechos Humanos ofrece una disputa entre la validez nomológica del Derecho y el sentido metafísico de la ética en tanto que justicia radical. Esta radicalización de la justicia tendría que ver con la búsqueda incansante del bien. Una búsqueda que solo podría llevarse a cumplimiento en la consideración efectiva del bienestar del otro. *Cf.*, Levinas 1971, pp. 80-103; 1991, pp. 215-219; 1994, pp. 145-148; 1995, pp. 127-156.

nas sugiere que la lucha es el principio último de la realidad y que el combate no es un estado accidental de la realidad sino su estructura última, es necesario repensar el significado de que el estado de guerra ridiculice la moral (Levinas 1971, p. 5). Esto significa que, antes de comenzar por aceptar la ontología realista de Heidegger —como ha sugerido Jean Luc Marion— el punto de partida de su pensamiento es la política. Por lo tanto, si la guerra es “la patencia misma, o la verdad, de lo real” (Levinas 2009, 258-262), es porque el ser se revela originariamente en la política. Con ello Levinas ha aceptado que la aportación universal de la moral desaparecería una vez que ha sido puesta bajo la tutela de la política como principio práctico y exclusivo de la socialidad (cuando debe depender de una moral sostenida en normas). Su universalidad sería reconducida “a las funciones de la prudencia” la cual designa originariamente, según la tradición salida de Aristóteles, la inteligencia práctica de las situaciones donde la dominación de la política deviene astucia y cálculo (Volpi, 2012, pp. 45 y ss). Así, razonar en términos axiológicos sobre lo real, supondría finalmente renunciar a la lucidez constante para ver en la guerra el principio último de la realidad. Es por ello que “la política siempre debe poder estar controlada y criticada a partir de la ética” (Levinas 1981, p. 75).

Lo anterior indica que, una vez instalados en la política, comienzan a ser esbozados los límites de la responsabilidad infinita por el *Otro* y se hace imperativo pensar en las tomas de posición frente a los demás. Así, intentar salvar al otro de la dictadura, de la neutralización de su palabra y de la totalización de su ser —y elegir a quién salvar o tratar como igual— es ya estar dentro de una situación radical en el ser a partir del reconocimiento de una condición social peculiar. Si la ética no puede ser impersonal y debe estar relacionada con la situación social, es porque debe elegir y dirigirse al otro singular. Este límite impuesto a la noción de *Otro* absoluto consiste en comprender con sensatez cómo el principio rector de una ética, acusada de hacer imposible el acto moral,⁴ debe impedir que su operación pueda devenir injusta o ponerse al servicio del mal. Es por ello que se revela la idea de una caridad radical, una “sabiduría del amor”, como el movimiento en el ser

⁴ Con lo dicho hasta aquí queda superada la crítica de Derrida a Levinas en tanto que imposibilidad de llevar esta “ética de la ética” a su concreción. Cf., Derrida 1989, pp. 107-210.

que antecede –lo veremos– al nacimiento del orden impuesto por la política. Esto señala que la paz de la proximidad afecta radicalmente el orden de la verdad y del saber.

En lo que sigue mostraremos que con esta idea Levinas propone pensar otra posibilidad para los contratos sociales donde la normatividad que reina en el Estado, administrada por procesos de inteligencia y previsión estratégica, se vería limitada por las condiciones de su surgimiento, a decir, por la postergación de la violencia, el aplazamiento de la guerra y la dilación del asesinato.

2. Los fundamentos nomológicos del Estado

La tradición política, salida de la meditación hobbesiana, sostiene que el Estado surge de la necesidad de limitar la agresividad natural del hombre donde cada uno entra en la contienda para incrementar su poder.⁵ Esta situación obligaría a buscar por todos los medios vencer al otro a través de la fuerza, la astucia y la planeación mientras que el advenimiento de su poder se hace propicio. En Hobbes no existe ninguna situación donde el egoísmo pueda ser suspendido y es por ello que se hace necesario fundar las relaciones sociales en la normatividad. Las normas preservarían a los hombres de la siempre latente posibilidad de matarse entre sí. Esto permite pensar la política en términos de un proceso calculable destinado a ofrecer los intereses del derecho a la vida individual; gracias a ello, el Derecho funda el Estado en términos normativos, punitivos y a partir del aplazamiento de la oposición. Levinas refuta de Hobbes, aun cuando acepta su idea de vulnerabilidad, la condición de asesinato y la economía de fuerzas adjudicada al hombre en la erección de un Estado absoluto (Rabinovich 2005, p. 379). De esta manera, en las situaciones donde el poder político ya no tiene jurisdicción –donde ya no habría necesidad de respetar la ley– cada uno busca adquirir la máxima fuerza para afirmarse frente a los otros induciendo a la situación de un enfrentamiento generalizado (Levinas 1971, p. 5). Esta situación es llamada por Levinas *inter-esse*, en ella se describe la dura lección del ser, la imposible neutralidad de ser y “el gesto o drama del interesarse en la esencia” (p. 5). Con esta meditación

⁵ Sobre la lectura de la lógica de la auto-preservación en Hobbes, Spinoza y Locke, Cf. Simmons 2003, pp. 83-104.

Levinas puede conducirse al planteamiento de la ontología fundamental como un dispositivo de interés y esto revelaría su carácter original cuando la inmanencia absoluta del ser, el dentro-del-ser, no puede sino ser indiferente al llamado del Bien que lo trascendería, lo orientaría y lo obligaría a ser juzgado a partir de sus actos (Levinas 2006, pp. 48-51), esto es, cuando la trascendencia se revelaría como aquello que pone las condiciones para el acontecimiento del Bien.

De modo que el miedo padecido ante el poder del Estado sería arrancado de la amenaza constante a vivir en los términos de la venganza, de la astucia política, en la situación de la guerra, en la lucha por el trabajo, el desagravio, en la amenaza del narcotráfico, en la posibilidad del hambre y en la situación de calle. El Estado, dominado por los principios normativos de la política, validado por las instituciones promovidas por su propia legitimación y por las organizaciones consolidadas para cuidar el cumplimiento de la moral, se impone como la imposibilidad de obedecer las exigencias del deseo de fuerza sin estar obligado a destruir al que amenaza la obtención del objetivo universal. De esta manera las relaciones interpersonales necesitarían introducir un orden para aminorar el resentimiento y las intenciones secundarias. En un Estado fundado en la institucionalización de la moral no es posible abandonar el postulado donde la libertad toma la tonalidad de afirmar a voluntad la ampliación de su ser. Es por ello que Levinas pensará que “la teoría política saca la justicia del valor indiscutido de la espontaneidad donde se trata de asegurar, por el conocimiento del mundo, el ejercicio más completo de conceder mi libertad a la libertad de los otros” (Levinas 1971, p. 55), de manera que operaría con un desplazamiento que no nace del amor sino del interés por adquirir una libertad sin límites.

La reflexión política sobre las garantías salidas del contrato social —en tanto que modo de poner en suspenso la violencia— tiene muchas bifurcaciones. Para Hobbes es el medio para someter a los ciudadanos a un solo sujeto, para Étienne de la Boétie es la manera en la que el Estado legitima su poder sobre los individuos, mientras que para Spinoza y Rousseau los contratos democráticos muestran cómo cada individuo pierde su estatus individual para convertirse en un ciudadano respetuoso de la voluntad general. De acuerdo con ellos la política deviene un cálculo razonable erigido en la utilidad y capaz de exponer

el esfuerzo individual en conservar su ser a través de las fuerzas que el régimen político garantiza al ofrecer el mayor número de condiciones favorables para los intereses del Mismo. Es por lo anterior que Levinas se pregunta si todas las relaciones humanas se reducen al cálculo de los daños e intereses y todos los problemas surgidos en el orden social a la rendición de cuentas (Levinas 1982, p.13).

A diferencia de Rousseau, Levinas no afirma que la necesidad de la política se impone al pensamiento en favor de la constante imposibilidad de sobrevivir, ni por la necesidad de llevar a cabo un contrato con los semejantes para sortear la violencia; la política no sería la respuesta a la inseguridad en la que está inmerso el individuo que vive con los otros —defendiéndose y protegiéndose en la legalidad y en lo que es cada vez más conveniente para sí. Para salir de este ambiente de planeación, cálculo, cinismo, hipocresía y el manejo de estrategias es necesario hacer un vuelco en la dictadura de la inmanencia; aquí se verá totalmente trastocada la ontología de Heidegger (Moati 2012). Una respuesta generosa al dolor del prójimo ya no es suficiente pues ella no asegura la superación de la injusticia donde el mundo no deja de padecer ni de desconocer el sufrimiento de los otros.⁶ De modo que la justicia ya no puede ser planteada en términos de una relación ingenuamente bondadosa con el otro.

En concomitancia con lo anterior, es necesario preguntarnos: ¿es posible sacar la caridad de la relación unívoca con el otro para dejar que este acto pueda conducirse hacia el tercero? ¿Puede ser planteada la caridad fuera de los términos de la retribución y la dependencia? Para superar cualquier posibilidad de hipocresía heroica es necesaria una decisión efectiva, un acercamiento y una elección entre prioridades. Un acto tal sería aquel que engendra la política más allá de la inmanencia, pues él sería previo a la organización jurídica de la pluralidad humana. Es un acto que atrae consecuencias sobre la vida del tercero y que abandona el lugar abstracto del derecho normativo, nacido de la nomología helénico-romana, para señalar que ninguna bondad puede menospreciar la justicia. De esta manera es necesario plantear la política viviendo “en un mundo de ciudadanos y no solamente en el orden del cara-a-cara” (Levinas 1991, p.121).

⁶ La obra de Alain Finkielkraut ha tomado este camino orientándose hacia la disputa sobre la condición actual de la justicia. *Cf.*, Finkielkraut 1996, pp. 51 y ss.

El acto de despojamiento del interés por mantenerse en el ser, el *des-inter-esse*, exige un movimiento que orilla al *Mismo* a salir del ser por una vía desconocida por la ontología inmanente (Rolland 1935). En más de una ocasión se ha visto aquí que Levinas toma posición frente al “*epekeinas tês ousias*”⁷ platónico, a decir, en tanto que desvelamiento del único género que está más allá del ser, en tanto que asunción del exilio de Dios, en tanto que compromiso con la responsabilidad efectiva para con el otro (Critchley y Bernasconi 2002, pp. 47-48). El hacerse cargo del cumplimiento de la justicia ofrece un carácter novedoso a la ontología. Esta situación es el señalamiento del otro modo de ser que vendría a disociar de la política cualquier compromiso utilitarista (Levinas 2001, pp. 92). La política ya no sería el instrumento normativo para afianzar el cuidado de sí (resguardado en las instituciones que cuidan de la paz y la seguridad), sino que necesitaría ser pensada como un elemento capaz de coadyuvar, en la exigencia de limitar la responsabilidad infinita hacia el otro, a pervertir las relaciones humanas. Esta es la tarea de la justicia: “se opone a este deseo del político, nacido del mirar insaciable hacia horizontes lejanos, a este infinito gusto del político, a esta horizontalidad de la que era cuestión al comienzo, tomada como lo esencial del existir” (Levinas 2010, p. 76). Cuando es legítimo para el orden del Estado matar el asesino comenzamos a precipitarnos hacia el abandono de cualquier responsabilidad para con el *Otro*. En esa situación la condición ontológica de la alteridad se ve impelida por el poder del Estado y por la fuerza de sus dispositivos de manutención. Es por ello que los rostros tendrían que ser traicionados por las normas diseñadas para sustentar la vigilancia de una paz efímera.

Sin embargo, en la situación donde la estrategia del Estado y la validez de los imperativos incondicionales —cuidados por las organizaciones legitimadas por el poder y por el orden de la verdad y del saber (Levinas 1995, p. 145)— se ven impelidos por la situación donde el yo se da al cuidado del otro —más allá de los términos de la retribución y del consenso— el Estado pierde toda legitimidad y ya no sería capaz de vigilar las relaciones sociales.

⁷ Cf., Platón 1966, 509; Derrida 1989, pp. 116 y ss; Fuentes Ubilla 2009, pp. 253-272; Pintor-Ramos 1999.

Lo anterior señala que, con la deconstrucción de la ley del Estado, en tanto que institución que cuida de la organización nomológica de la socialidad, se emplaza en la ciudadanía el respeto de la fraternidad, la igualdad, la justicia y la paz. De esta manera el reconocimiento de los Derechos Humanos se pondría en juego en dos frentes, el político y el moral, por lo que será necesario cuestionar la “característica formal de los Derechos del Hombre” (pp. 149 y ss) para penetrar en sus compromisos ontológicos (Levinas 1991, pp. 215 y ss). En ellos la fraternidad no opera como un dispositivo donde se reconocen las identidades, sino como “mi responsabilidad de cara a un rostro que me mira como absolutamente extranjero” (Levinas 1971, p. 189). En la responsabilidad, cada hombre, ya me sea próximo o lejano, abandonarían su estatus anónimo en el que lo emplaza la norma (*nómos*), para devenir un rostro que se revelaría como el acontecimiento originario de la fraternidad donde ya no se estaría sometido a la vigilancia y la punición; de esta manera el “cara-a-cara” ha sufrido una ampliación. El terreno en el que ahora se encuentra exige el reconocimiento de la justicia como un acontecimiento que excede la legislación. Fuera de la ley del Estado el “cara-a-cara”, en tanto que materia de la paz y la justicia, reaviva la responsabilidad en las relaciones humanas. El Estado ha perdido toda legitimidad al comprender la fraternidad en los términos de la institucionalización de la ética y la moral. Al someter las relaciones sociales a las necesidades políticas su centro de gravedad se dirige a la violencia y la confrontación pues obliga a los hombres a defender sus derechos en los términos del uso perpetuo de la fuerza. “La guerra y la administración, es decir, la jerarquía, por las cuales se instaura y se mantiene el Estado, alienan al *Mismo* cuya pereza tenían que conservar; para suprimir la violencia, hay que recurrir a la violencia” (Levinas 2001, p. 95).

3. La ampliación del “cara-a-cara” y la política del “des-inter-esse”

Surge un nuevo problema al que ya no es posible esquivar, él ha salido de la formalización de los Derechos del Hombre (Levinas 1995, pp. 125-153): el problema de la igualdad. El reconocimiento de la igualdad como derecho humano supone que el Estado no puede guardar un trato favorable al rico, al poderoso o al que trafica influencias, así como tampoco permitiría que le dirijamos consideraciones al débil o favores

al poderoso. El concepto de igualdad exige que nuestra decisión sea imparcial en relación con la condición social del tercero. Sin embargo, la igualdad entre los hombres exige introducir medidas y comparar entre el próximo y el prójimo —con la noción de próximo describimos a todo aquel que es mi allegado mientras que con el concepto de prójimo nos referimos al tercero con el que no tengo familiaridad—. Gracias a estas ideas podemos señalar que, cuando el yo decide buscar justicia para el prójimo el sujeto ético se transforma en ciudadano. En esta situación él se convierte en sujeto que distribuye justicia. Y, si “como ciudadanos somos recíprocos” (Levinas 1991, p. 125), no hemos traicionado la asimetría esencial a la protoestructura de la ética. La asimetría es alcanzada “por mi desigualdad, por la excedencia de mis deberes sobre mis derechos” (Levinas 1978, p. 205). De esta manera la condición de ciudadano no entra en conflicto con el sujeto ético, exige limitar la responsabilidad hacia el próximo, pues el concepto de igualdad debe estar relacionado con la justicia del tercero aún cuando se puedan ver afectados los privilegios del prójimo.

Lo anterior puede ser aclarado todavía más. La legislación resulta necesaria ya que, antes de redimir al sujeto de su responsabilidad por el otro, se encarga de cuidar que esta responsabilidad no se transforme en la injusticia del tercero. De modo que las relaciones sociales afectan al legislador y, con ello, a las condiciones de la legislación. Esto señala por qué Levinas puede decir que la tarea fundamental del Estado consiste en “salvaguardar la justicia”. No obstante, si su obra separa la justicia de las instituciones que han obtenido legitimidad en el Estado, es porque la justicia corre el peligro de ponerse como un fin en sí mismo y con ello, descuidar la singularidad irremplazable de la persona. A esta situación Levinas le llama amor y es por ello que puede decir que: “el amor debe vigilar la justicia” (Levinas 1991, p. 125). Con esto se comprende con mayor profundidad la salida de la inmanencia del ser a través del concepto de *des-inter-esse*, la caridad y el amor.

Estas nociones describen la apertura de lo *Mismo* como grieta, huella, rostro. Ellos son los momentos de preparación para el advenimiento de acontecimientos: para poder recibir el rostro del *Otro*, hemos de estar preparados. Gracias a esta situación Levinas anuncia un *pathos* originario que nos pone en relación con lo que hay de absoluto en el

Otro: con la alteridad en sí misma, la existencia pluralista, la socialidad, antes de toda normatividad (Levinas 1983, pp. 55-58).

La noción de desinterés señala que no hace falta mirar al que se juzga para inclinarse ante él en favor de los condicionamientos misericordiosos provocados por las clemencias. Cuando el Otro no está sometido a los términos del miserable la relación ética no se resguarda en los avatares de una pasiva misericordia. El desinterés introduce en el Estado la situación donde las instituciones justas no pueden consentir una piedad indiferente a la situación de un tercero herido, hambriento, deshonrado, despreciado o vulnerado. Esto nos indica que es inhumano utilizar el Derecho para despojar al tercero de sus pertenencias y de sus derechos. Lo anterior puede ser establecido, dentro del léxico levinasiano, como sigue: es necesario mirar el rostro del otro después del dictamen de la sentencia del juez. Con ello habríamos llevado a cabo una ampliación radical del “cara-a-cara” exigiendo que éste pase de la inmediatez del prójimo a la condición humana del prójimo. Llamaremos proximidad a la situación política donde nos ponemos al cuidado de que la intervención institucional no tome las prerrogativas de cualquier absolutismo e intervenir en el ámbito público ignorando al tercero haciéndolo perder toda validez al encontrarse en el estado de guerra (Levinas 2009, pp. 109-150).

Al ignorar toda misericordia el encontrado culpable es despojado de su singularidad y de su equidad. De esta manera el Derecho hace posible una tiranía institucionalizada y es así que el Estado obtiene la legitimidad de operar sobre el prójimo. De acuerdo con Levinas podemos decir que en las dos partes que conforman una sentencia, a decir, en el momento resolutorio y en el momento de la resolución, es necesario tratar la justicia en términos de proximidad para que la prueba presuncional, además de ser legal, también sea humana.⁸ Es por esto que el poder del Estado no podría permitirse castigar a los hombres privándolos del valor infinito de su rostro (Haidar 2008, pp. 232 y ss).

⁸ En el Derecho, una sentencia está compuesta por dos partes principales: lo resolutorio, donde se sintetizan los hechos, argumentos y pruebas que exhibieron las partes involucradas en el litigio y la resolución, donde se ofrece la valoración de los hechos, argumentos y pruebas. Esta valoración es llevada a cabo por el juez y conforma el dictamen final. *Cf.*, Hegel 2015, pp. 234 y ss; Kelsen 1965, pp. 67-68; Recasens Siches 2014, pp. 115-118, 181, 195-209, 271.

La obligación de respetar y hacer respetar la ley no puede situarse más allá del amor a las personas. Esta sería la función efectiva del *des-inter-esse*, donde amor significa que el acto de prescripción del delito del otro considere que el pago de su pena sea justo. En esta situación el amor, *el des-inter-esse*, y la justicia coinciden. De modo que los jueces deben considerar la condición humana de los que han sancionado, una vez que se ha pronunciado el veredicto, para poder captar el rostro que, cada uno de ellos, en su singularidad y en la inminencia de su finitud, vive en sociedad con él, como su tercero. Finalmente, quien ha cumplido su pena no debe ser sometido a los términos de la reinserción social (la lógica de la cárcel, p. e., señala de suyo una marginación radical), sino que se trata de pensar el castigo como un llamado a comenzar de nuevo. De modo que el perdón legislativo y moral también se ponen en juego y enseñan que la cuestión del asesinato, por ejemplo, ya no sería pensable a partir del castigo institucional sino como un problema de perdón. Llegados aquí ya estaríamos listos para pensar el caso de Klaus Barbie, el “Carnicero de Lyon” a quien, una vez que el hombre ético deviene ciudadano, esto es, cuando el “cara-a-cara” ha sido ampliado para ser llevado al campo de la política, y cuando la ética se ve impelida por la elección, es posible entender por qué ha dicho Levinas que: “si alguien en su alma y conciencia puede perdonarlo que lo haga. Yo no puedo” (Levinas 1994, p. 180). Esto significa que el perdón introduce en la *polis* la posibilidad de redimir al otro y, con ello, la condición de pensar la alteridad en una situación de absoluta responsabilidad más allá de los términos de la vigilancia y la punición.

4. El hambre y la responsabilidad del Estado

En lo anterior hemos definido el Estado a partir de la justicia. Ésta no consiste en tener el poder de juzgar sino en la distribución equitativa destinada a preservar al hombre de la miseria, el hambre y el derecho a una sentencia justa. El tema del hambre en Levinas es fundamental en su obra y está pensado como una de las grandes carencias de la ontología fundamental cuando señala: “antes que un sistema de útiles, el mundo es un conjunto de alimentos [. . .] Son los alimentos los que caracterizan nuestra existencia en el mundo. Existencia extática —ser fuera de sí— pero limitada por el objeto” (Levinas 1983, pp. 45-46). La recurrencia al tema, tomando en consideración la disputa entre espe-

cialistas que señalan que *Totalité et infini* está escrito desde el punto de vista de lo masculino y que *De otro modo que ser* lo está desde la posición de los oprimidos, señala que el tema del hambre sobrevive a esta mediación y ridiculiza la crítica que sostiene que su obra solo puede ser entendida realmente por algunos (Bernasconi 2006, pp. 246-261). El tema del hambre señalaría el desarrollo de una política efectiva susceptible de rubricar el estado del bienestar social: “Pensar en el hambre de los hombres es la primera función de la política” (Levinas 1982, p. 34). Esto significa que quien ocupa un cargo público debe subordinar el poder que le ha sido otorgado a la necesidad de servir a los hombres y, fundamentalmente, a la necesidad de alimentar al hambriento. El filósofo entonces tiene la responsabilidad de recordar al político que no puede pasar por encima de la ética sin apoyar la injusticia, es decir, sin perder su propia legitimidad. De esta manera la justicia es la tarea esencial del político y así, el totalitarismo latente del Estado sufre una gran inversión: ahora el Estado es vigilado por el riesgo latente de intoxicarse de poder, esto es, por el riesgo de legislar abandonando por completo el respeto de la dignidad del otro. Así, si el Estado es planteado en términos del cumplimiento efectivo de la justicia, puede alcanzar otra identidad más allá de la “política del mundo”(Levinas 1991, p. 124). Con esto señala Levinas que el Bien no sería el resultado de una acción dispuesta a la retribución: el despertar de lo humano comienza con la subordinación del Ser al Bien en respuesta al *epekeinas tês ousías* platónico. De este modo, la política debe ser planteada en términos de bondad y de alteridad.

Sin embargo, antes de pensar que será necesario abandonar la efectividad de las funciones institucionales en lo que atañe a la moral —en un intento de recuperar moralmente la política o de decir que: “la política debe poder ser siempre controlada y criticada a partir de la ética” (Levinas 1971, p. 70)— Levinas estaría dispuesto a asumir que un orden político, donde el comercio reemplaza la guerra y las obligaciones nacidas del contrato social, es posible si somos capaces de sustituir “la animalidad de las hordas humanas” (Levinas 1983, p. 85). De esta manera la justicia nomológica hace efectiva una paz que es necesaria, pero ella solo sería la paz de los imperios, comercializada en los tratados internacionales que, a favor del temor que se inspiran en

tre ellos los países, hay hombres que detienen su deseo de genocidio por reservarse al castigo.

La paz del Estado, nomológica, racional —sostenida en verdades ideales y normas no comprometidas ontológicamente— ofrecería una solidaridad en tanto que reciprocidad basada en el tráfico de servicios. En ella el ciudadano es pensado en términos de unidad, reposo, cimientos a decir, en situaciones que dificultan el desprendimiento, el exilio, la salida del ser. Esta paz haría sinonimia con la tranquilidad, la indiferencia, la pertenencia, lo oriundo, haciendo imposible la legitimidad del extranjero, el migrante, el extraño. De modo que la paz nomológica sería planteada, finalmente, en los términos del *inter-esse*.

De este modo el Estado cumple una función necesaria frente a la imposibilidad de llevar a cumplimiento la paz y la justicia para todos. Así, si ellos operan bajo la lógica del aplazamiento de la guerra y la confrontación, es para señalar que la búsqueda de la paz y la justicia es la tarea que le está enviada a aquel que ha encontrado la verdadera lucidez, a decir, la que consiste en “entrever la posibilidad permanente de la guerra” (Levinas 1990, p. 5).

5. Conclusión: más allá del derecho

La introducción de lo humano en el difícil ambiente del ser señala que la responsabilidad por el otro no deja espacio para la búsqueda de beneficios y retribuciones. De esta manera la idea de rostro, al verse amenazada por la violencia insuperable de su mortalidad, pide que el prójimo y el próximo se vean impelidos por la búsqueda de la justicia. Es necesario admitir que aquí el *Mismo* adquiere una responsabilidad de un orden enteramente político y que, no obstante, él tendría que cuestionarse si el rostro puede hacerse cargo de la edificación de la sociedad humana y de la construcción del orden político. El rostro debe salir de su ámbito metafísico-ontológico para adquirir una posición en la situación social. Con ello evitaría cualquier acusación de alimentar subrepticamente la injusticia. En la facticidad política, el rostro humano exige ampliarse hacia el tercero; con él la subjetividad se ve inmersa inmediatamente en las leyes y las normas que organizan la pluralidad humana. Gracias a este movimiento podremos llegar, desde el plano del ser, a una justicia que se opone a la injusticia y a una verdad que se opone a la ideología. En esta situación el *Otro* responde

al tercero, para hacer posible la conservación del sentido de la socialidad ya que aquí la política exige la limitación de la responsabilidad infinita para elegir entre este o aquel hombre.

En esta situación se hace necesaria la fundación de una sabiduría peculiar, la sabiduría del amor, como aquella posición donde se preside al nacimiento del orden político y donde el yo está realmente impulsado a tomar posición. La sabiduría del amor, como fondo del que surge el orden político, ya no aceptaría la idea hobbesiana donde el Estado es creado para limitar la violencia y la agresividad natural de los hombres. La búsqueda por adquirir poder, a partir de las instituciones o de la legalidad, consiste en mantenerse en la *polis* en los términos del interés. No obstante, si el *inter-esse*, el estar dentro del ser, es compartido por la ontología de la inmanencia, entonces será necesario que la ontología de Heidegger sea abandonada a favor de la escucha al llamado del Bien que está más allá del ser.⁹ Un interesamiento tal en el ser señala que en la situación donde el *Dasein* se ve impelido por la decisión, en la *Entschlossenheit*, queda indiscutida la espontaneidad donde el yo interesado en sí no alcanzaría a ver la importancia de la libertad del *Otro* por el empeño en el cuidado de su propia libertad (Levinas 1971, pp. 55 y ss). Una situación tal no dejaría alcanzar a pensar la responsabilidad en tanto que exposición efectiva del amor al próximo.

La fundación del Estado en los términos del aplazamiento de la violencia generalizada, expresa la situación donde el cumplimiento del contrato social puede verse confundido con la búsqueda del respeto general sustentado en el orgullo hipócrita del hombre civilizado. El hombre que utiliza para sí los placeres del derecho desconoce la ausencia de la patria, la situación de extranjería, de aquel que le hace falta radicalmente algo. Él está en lo de sí, auspicia por el egoísmo del yo que detenta el poder y opera por imposición. El derecho nomológico se hace preso de un cálculo racionalista y de una pragmática utilitaria donde la finalidad consiste en que cada uno obtenga la mayor ventaja legítima sobre los derechos del *Otro*. Así, la injusticia abandona cualquier sujeción a los términos del castigo.

Queda establecido que uno de los problemas radicales del Derecho consiste en que está sostenido en el cálculo y en el rendimiento de cuentas, a decir, en la inteligencia, la estrategia y la búsqueda por la

⁹ Cf. nuestro artículo: "El género que está más allá del ser" (en prensa).

obtención del poder. Esto es así cuando Levinas sostiene que: “Todas las relaciones humanas se reducen al cálculo de daños y a los intereses y todos los problemas a la rendición de cuentas” (Levinas 1982, p.13); basta que el yo acreciente su dominio o que la ley sea dictaminada por el tirano para legitimar e invisibilizar la injusticia. Es por ello que se hace imperativo pensar de otro modo la política.

Esta situación comienza con la pregunta que ha sido rectora a lo largo de nuestro trabajo: ¿debemos fundar la socialidad humana en un contrato a partir del cual los hombres puedan hacer sus relaciones soportables? Levinas responderá por la negativa. La política que ha entrado en juego —tan lejana a la formación romana del Estado— comienza cuando la subjetividad humana acepta su responsabilidad por el otro, partiendo del cara-a-cara, y considerando la presencia del tercero: “en la proximidad del otro, [donde] me obsesiona todo otro en tanto que otro y [donde] ya la obsesión clama por justicia, reclama medida y saber, es conciencia” (Levinas 1995, p. 201). De modo que esta responsabilidad consiste tanto en conocer el sufrimiento de los otros como en buscar que el próximo sea considerado como sujeto de derecho. Así, la comprensión de lo que me es exigido respecto de la justicia por el próximo revela el sentido de la sabiduría del amor; la cual consistiría radicalmente en la búsqueda efectiva por emancipar la justicia y el deber para el Otro en relación con el tercero, todo ello a partir de la asunción de prioridades.

Esta situación política es indiscernible del concepto levinasiano de amor. Amar es aquí elegir y comprometerse efectivamente con lo elegido, de modo que el amor que está inmerso en la facticidad se torna radicalmente difícil: comienza con la distinción, la toma de posición ante la pluralidad humana exige cerrar otras posibilidades ya que pide responsabilidad original con aquello a lo que nos hemos dado la tarea de cuidar. De este modo, Levinas ha evitado caer en la dimensión impersonal de la ontología fundamental y, al mismo tiempo, en la situación donde los intereses personales son incompatibles con la libertad y la justicia del *Otro*. Dicho de otro modo, la política que no está sostenida en los principios de los contratos sociales nace a partir de la situación extrema en la que nos vemos impelidos a elegir frente a la organización de la pluralidad humana. Allí la singularidad de los rostros se revelan en su propia situación social; no obstante, queda es-

tablecido que la bondad es coetánea a la justicia y que ésta, dirigida a los derechos del *Otro*, ya no es susceptible de hipocresía. De esta manera hemos llegado a la situación donde el verdadero valor humano reside en tener la posibilidad de dar prioridad al *Otro* sobre sí mismo; al abandono radical de la egolatría.

Finalmente, el Estado se legitima en la asunción sensata de esta responsabilidad —comprometida a su vez con la búsqueda de que el político cumpla con su tarea y que la justicia efectiva no sea utópica— y en el amor o caridad para con el *Otro*. Difícil legitimación, pues una vez que la sensatez es asumida por el *Mismo*, el Estado pierde su vocación policial. Lo anterior exige pensar que un sujeto tal debe ser llamado ciudadano en los términos de la igualdad y la fraternidad (Levinas 1971, p. 189) y que, antes que ser definido por la pura libertad, el ciudadano lleva a cumplimiento la socialidad humana más allá de su interés en lo de sí. De este modo ya podemos establecer lo que sigue: la fraternidad consiste en poder salir del anonimato del ser para devenir un rostro y la igualdad, en tanto que orden político donde el tercero ha sido exigido por los rostros, consiste en ofrecer las obligaciones y los derechos jurídicos a las víctimas y los victimarios con imparcialidad.

De modo que la responsabilidad con el próximo comienza en la situación donde somos capaces de salvaguardar la justicia sin tener que reemplazar la singularidad de las personas. Es ahí donde el derecho no puede ser sino justo incluso en la situación del juicio y, al mismo tiempo, debe ser equitativo en la implementación del castigo. Según lo que hemos visto, el uso de las normas jurídicas para la destrucción de la dignidad humana, para producir injusticia, desigualdad, hambre y pobreza sería el límite radical del Derecho. De esta manera queda demostrado que él no puede hacerse cargo por completo de la justicia humana. Una vez que los poderes legitiman su fuerza y les está permitido invadir, asesinar y violentar a las personas, el cinismo y la hipocresía humanas se han apoderado del derecho de dominar el carácter de la intersubjetividad. De ahí la necesidad de una ética radical, de una responsabilidad infinita, que tenga a su base la posición del oprimido, como un intento de pensar desde la máxima responsabilidad tanto al que ha sobrevivido a la injusticia, como a aquel que conoce el sufrimiento de segunda mano (Bernasconi 2006, p. 119).

Referencias

- Bernasconi, R., 2006, "Stranger and Slaves in the Land of Egypt: Lévinas and the Politics of Otherness" en Horowitz y Horowitz 2006.
- Bonzi, P. y J. J. Fuentes (Eds.), 2009, *Esbozos y perspectivas en torno al pensamiento de Emmanuel Levinas*, Universidad de Chile /Anthropos Editorial, Barcelona.
- Critchley, S. y R. Bernasconi (Ed.), 2002, *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Derrida, J., 1989, *La escritura y la diferencia*, Editorial Anthropos, Barcelona.
- Finkielkraut, A., 1996, *L'humanité perdue. Essai sur le xxe siècle*, Seuil, París.
- Haidar, J., 2008, *La santidad inútil. La relación entre la ontología y la ética en el pensamiento de Emmanuel Levinas*, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, Argentina.
- Hegel, G. W. F., 2015, *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, Leviatán, Argentina.
- Horowitz, A. y G. Horowitz, 2006, *Difficult Justice*, University of Toronto Press, Toronto.
- Kelsen, H., 1965, *La teoría pura del Derecho*, Gernika, México.
- Lewelyn, J., 1995, *Emmanuel Levinas. La genealogía de la ética*, Ediciones Encuentro, España.
- Levinas, E., 1971, *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*, Le livre de Poche, París.
- , 1978, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Le livre de Poche, París.
- , 1982, *L'au-delà du verset*, Les Éditions de Minuit, París.
- , 1983, *Le temps et l'autre*, Quadrige/Presses Universitaires de France, París.
- , 1991, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Le livre de Poche, París.
- , 1994, *Les Imprévus de l'histoire*, Éditions Fata Morgana, París.
- , 1995, *Alterité et transcendance*, Le livre de Poche, París.
- , 2001, *La realidad y su sombra. Libertad y mandato. Trascendencia y altura*, Trotta, España.
- , 2006, *De la existencia al existente*, Libros Arena, España.
- , 2009, *Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses*, Grasset/Amec, Œuvres 1, París.
- , 2010, *Nouvelles lectures talmudiques*, Les Éditions de Minuit, París.
- Moati, R., 2012, *Événements nocturnes. Essai sur Totalité et infini*, Editions Hermann, París.
- Pintor-Ramos, A., 1999, "Prefacio" a *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, de Emmanuel Levinas, Sígueme Salamanca, España.
- Platón, 1966. *La República, Oeuvres Complètes*, Tome VII, Ire. Partie, Societé d'Édition «Les Belles Lettres», París.
- Rabinovich, S., 2005, *La huella en el palimpsesto. Lecturas de Levinas*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México.

- Recasens Siches, L., 2014, *Introducción al estudio del Derecho*, Editorial Porrúa, México.
- Rolland, J., 1935, “Sortir de l’être par une nouvelle voie”, en *Recherches philosophiques*, Tome v, Francia.
- Simmons, P., 2003, “The Third. Levinas’ theoretical move from an-archical ethics to the realm of justice and politics”, *Philosophy & Social Criticism*, vol. 25, no. 6.
- Volpi, F., 2012, *Heidegger y Aristóteles*, trad. María Julia de Ruschi, Fondo de Cultura Económica, Argentina.