

UNIVERSIDAD DE VALLADOLID
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
MASTER EN ESTUDIOS AVANZADOS EN FILOSOFÍA

**JUSTICIA Y ALTERIDAD ÉTICA: SOBRE LA RADICALIDAD DE
LA JUSTICIA EN EL PENSAMIENTO DE EMMANUEL LEVINAS**

Tutor: Dr. Javier Peña Echeverría

Autor: Paulo Henrique Amorim França

Valladolid, agosto de 2016.

UNIVERSIDAD DE VALLADOLID
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
MASTER EN ESTUDIOS AVANZADOS EN FILOSOFÍA

**JUSTICIA Y ALTERIDAD ÉTICA: SOBRE LA RADICALIDAD DE
LA JUSTICIA EN EL PENSAMIENTO DE EMMANUEL LEVINAS**

Trabajo de Fin de Master presentado como requisito parcial para la obtención del título de Master en Estudios Avanzados en Filosofía por el Departamento de Filosofía de la Universidad de Valladolid, bajo la tutoría del Prof. Dr. Javier Peña Echeverría.

Valladolid, agosto de 2016.

EPÍGRAFE

“Todos nosotros somos culpables de todo y de todos ante todos, y yo más que los otros.”

Dostoievski, *Los hermanos Karamazov*.

AGRADECIMIENTOS

Primeramente a Dios, a mi familia y a mis amigos en Brasil, porque a ellos debo todo que he aprendido a lo largo de mi vida.

Al Prof. Dr. Javier Peña Echeverría de la Universidad de Valladolid, por las inestimables lecturas y correcciones de mi trabajo, por la acogida y disponibilidad en la tutoría y, sobre todo, por la confianza depositada.

Al Instituto de Co-Responsabilidade pela Educação (ICE-Brasil), en la persona de su presidente Dr. Marcos Margalhães y la responsable por todos los tramites Sra. Odenilda Souza, por la beca de estudios que posibilitó la realización de este trabajo y mi estadía en España.

A la Sra. Neuza Pontes Zupardo, ex-directora de la Escuela de Referencia Ginásio Pernambucano, por toda su intervención y auxilio para que mi venida fuera posible.

Al Prof. Dr. Marcelo Pelizzoli de la Universidad Federal de Pernambuco, por la co-orientación y por despertarme, hace mucho tiempo, a la cuestión sobre a alteridad y por la siempre fraterna disposición en auxiliarme.

A los amigos de Valladolid y Salamanca, en especial Carlos, Renato y Eva, por la presencia insustituible... por la hospitalidad y generosidad... por la convivencia y enseñanzas.

A los profesores y compañeros de Master por las conversaciones y auxilios en las asignaturas.

¡A todos y todas mi profunda gratitud!

ÍNDICE

PRESENTACIÓN.....	7
INTRODUCCIÓN.....	9
CAPÍTULO 1 - ALTERIDAD ÉTICA Y SUS TÉRMINOS.....	15
1.1. La crítica a la filosofía occidental.....	17
1.1.1. Con Kant: trascendentalismo y el a priori de las categorías.....	18
1.1.2. Con Hegel: idealismo y totalidad.....	20
1.1.3. Con Husserl: intencionalidad y alter-ego.....	22
1.1.4. Con Heidegger: el ser-ahí y el ser-con.....	24
1.2. El Otro y la Alteridad.....	26
1.3. El Deseo y el Infinito: exterioridad y apertura al otro.....	29
1.4. El rostro: asimetría y mandamiento.....	33
1.5. La Responsabilidad y la respuesta del “Heme aquí”.....	35
CAPÍTULO 2 – LA JUSTICIA COMO INVESTIDURA ÉTICA DE LA LIBERTAD, LA VERDAD Y EL LENGUAJE.....	39
2.1. La justicia en cuanto Teoría de la justicia.....	40
2.1.1. Algunos debates contemporáneos sobre la justicia.....	42
2.1.2. Dworkin y la justicia como Derechos.....	45
2.1.3. Habermas y la justicia como Política.....	47
2.1.4. Rawls y la justicia como Equidad.....	50
2.2. Levinas y la justicia como Alteridad Ética.....	55
2.2.1. Justicia y libertad.....	57
2.2.2. Justicia y verdad.....	60
2.2.3. Justicia y lenguaje.....	63
CAPÍTULO 3 – LA RADICALIDAD DE LA JUSTICIA: PROXIMIDAD, SUBSTITUCIÓN Y EL TERCERO.....	68

3.1. La proximidad: obsesión y subjetividad.....	69
3.2. La sustitución: el <i>otro modo que ser</i> como rehén y elegido	72
3.3. El tercero y la Justicia	78
3.4. Ética y Política: implicaciones e (in)transitividad.....	83
3.4.1. Implicaciones en la política: la responsabilidad de todos para con todos.....	83
3.4.2. Límites e (in)transitividad del paso de la ética a la política.....	87
CONCLUSIÓN	94
BIBLIOGRAFÍA	98

PRESENTACIÓN

Emmanuel Levinas fue un filósofo lituano de origen judío nacido en Kaunas en 1906 y naturalizado francés en 1930. En 1923 comenzó sus estudios de filosofía en la ciudad de Estrasburgo y en 1928 se trasladó a Friburgo, donde descubrió la fenomenología de Husserl y el pensamiento de Heidegger. En Francia asistió a los cursos de L. Brunschvicg en la Universidad de Sorbona hasta 1939; continuará sus estudios en París, donde en este mismo año es movilizado contra la Alemania nazi, siendo capturado y hecho prisionero. A partir de este momento saldrá deportado de París, para sufrir cautiverio durante cinco años en Bretaña y, más tarde, en un campo de concentración de Alemania. De 1946 a 1964 impartió de manera regular conferencias en el *Collège Philosophique* de J. Wahl, y posteriormente fue director de la Escuela judía. De 1964 a 1967 enseña en la Universidad de Poitiers y los seis años siguientes en la de Universidad de París-Nanterre. En 1973 fue nombrado profesor honorario de la Universidad de la Sorbona, manteniendo alguna actividad docente hasta 1988. Levinas murió el día de Navidad de 1995.

Si miramos el conjunto de la obra de Levinas, podemos distinguir en ella dos grandes bloques temáticos: su producción filosófica propiamente dicha y sus escritos referidos al judaísmo. En este bloque filosófico encontramos dos grupos de publicaciones, que son las dedicadas a otros filósofos, especialmente Husserl y Heidegger, y aquellas en que expone su propio pensamiento. Ya en los escritos sobre el judaísmo podemos encontrar una subdivisión entre los ensayos sobre el judaísmo y los comentarios bíblicos-talmúdicos.

Para una mejor visualización cronológica, teniendo en cuenta la evolución y el desarrollo de sus obras y pensamiento, vamos a dividir ese conjunto en tres periodos, que son: En el primer periodo (1929-1949) las obras iniciales de Levinas son sobre la fenomenología de Husserl y el existencialismo de Heidegger, incluso su tesis doctoral *Teoría de la fenomenología de Husserl* data de 1930 y en el año siguiente traduce al francés las *Meditaciones cartesianas* de Husserl. Otras obras importantes de este primer periodo son *De la evasión* de 1935, *De la existencia al existente* de 1947, libro escrito en su cautiverio, *El tiempo y el Otro* de 1948, que son una serie de conferencias pronunciadas en el colegio filosófico de Jean Wahl, y *Descubriendo la existencia con Husserl* y

Heidegger de 1949. En este primer periodo, según Diez¹, aún no hay un proyecto único y original por parte de nuestro autor.

Es en el segundo periodo (1950-1979) cuando comienza a irrumpir su pensamiento original con su primera gran obra, titulada *Totalidad e infinito: Ensayos sobre la exterioridad*, publicada en 1961, su libro más conocido, donde culmina sus trabajos anteriores, y que es punto obligatorio de referencia para la comprensión de su pensamiento y obras posteriores. Con su regreso a París y los acontecimientos políticos y filosóficos de 1968, comienza en Levinas el desarrollo de importantes obras como la publicación de *Humanismo del otro hombre*, de 1972, y su segunda gran obra, que es *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, editada en 1974. Continúa también los trabajos sobre filósofos y literatos, reunidos en el volumen llamado *Nombres propios*, de 1975. En esta etapa Levinas también se dedica a los escritos de su lectura bíblica y filosofía judía, publicando *Difícil libertad: Ensayos sobre el judaísmo*, en 1963, las *Cuatro lecturas talmúdicas* de 1968 y *De lo sagrado a lo santo*, en 1977. Podemos afirmar que es en este periodo cuando Levinas pone de manifiesto la primacía de la ética frente a toda reflexión metafísica y como “*filosofía primera*”.

Por último, ya en el cénit de su carrera surge otra serie de libros de menor importancia que contribuyen a aclarar su pensamiento y que demarcan el tercer periodo (1980-1989) que son: *De Dios que viene la idea*, *El más allá del versículo: Lecturas y discursos talmúdicos* y *Ética e infinito* que son de 1982, *Transcendencia e inteligibilidad* de 1984, *Fuera del sujeto* de 1987, *A la hora de las naciones* y *Cinco lecturas talmúdicas* de 1988 y por fin, *Entre nosotros* de 1991, que es la última de sus obras.

¹ Cf. DIEZ, Margarida. *Introducción al pensamiento de Emmanuel Levinas*. Madrid, Instituto Emmanuel Mounier, 1985.

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo nació del cuestionamiento personal respecto a los fundamentos de lo que podríamos denominar la justicia y su relación con la alteridad; en ese sentido, nuestro primer impulso fue buscar un marco filosófico crítico de modelos filosóficos y humanitarios totalizantes e individualistas, así como una alternativa a los paradigmas económicos, políticos y jurídicos de la justicia que, fundamentados en una perspectiva de libertad e igualdad, no han sido suficientes para combatir la exclusión, la intolerancia y la indiferencia entre los seres humanos en la actualidad.

Partiendo de un escenario de angustia, inquietud, indiferencia, falta de compromiso y responsabilidad en las relaciones interhumanas, buscamos así un necesario referente de justicia, que de modo impar y profundo, pueda pensar “lo humano” a partir de la crítica al modelo ontológico de las filosofías contemporáneas que hacen de la justicia un simple instrumento de las teorías políticas, económicas o jurídicas.

Es a partir de ese contexto que podemos pensar la filosofía de Emmanuel Levinas, como una alternativa de pensar de otro modo o mejor, *otro-modo-de-pensar*. Gran pensador de nuestro tiempo dentro de las filosofías contemporáneas “post teorías de la consciencia”, Levinas piensa a partir de la posible emergencia de otra fundamentación para el saber, en vista de la crisis civilizatorio-social y cultural de Occidente en nuestra época. Urgencia necesaria después del Holocausto y las dos guerras mundiales, en que ya no se puede pensar la sociedad y la razón de la misma manera. Así, a la volatilización de la humanidad del hombre es preciso contraponer una “modalidad insustituible de la subjetividad del sujeto”, que incluya un proyecto relacional y una “descentralización” de la soberanía dada en la autonomía del “yo pensante”, del “*conatus essendi*” y de la cultura de ahí derivada, que no ha impedido las grandes violencias de los últimos siglos.²

En ese sentido, la filosofía de Levinas es una contundente réplica al subjetivismo que ha constituido la filosofía moderna, racionalista e idealista, que desde Descartes hasta Husserl y Heidegger, impone la subjetividad del yo contra la alteridad del otro, la inmanencia de la conciencia como totalidad contra la exterioridad de los otros. Es tras este descubrimiento y advertencia ética contra el solipsismo y sus ideas de autonomía e independencia del pensamiento moderno, quizá de toda la tradición filosófica, que

² Cf. PELIZZOLI, Marcelo. *A (re)construção da subjetividade em Levinas*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2002.

Levinas propone la “*ética como filosofía primera*”, donde la anterioridad y exterioridad del Otro es el fundamento de la respuesta del yo como responsabilidad, como justicia, como apertura que expone la arbitrariedad y violencia dentro de la dialéctica de la Totalidad del Yo y del Mismo.

Es en ese contexto donde Levinas va a plantear la justicia, a partir de la cuestión sobre la libertad y la verdad, que no puede ser concebida a partir de la espontaneidad de la conciencia ni tampoco como fundamento o justificación del conocimiento del mundo. Incluso alerta Levinas: de que tomar la libertad y su espontaneidad como origen de un conocimiento verdadero y, consecuentemente, como fundamento de las teorías de la justicia contemporáneas, posibilita que el ser razonable pueda situarse en la totalidad, en su poder de dominación, arbitrariedad y violencia.

Siendo así, a partir de los límites del concepto de justicia y sus teorías correlativas, la propuesta levinasiana, incumbe nos preguntar: ¿asegura, permite, autoriza la posibilidad de la justicia? ¿No será posible que esa deconstrucción, no sólo no permita ninguna acción que sea justa, sino que constituya en sí misma una amenaza contra la libertad y la ruina de la posibilidad propiamente dicha de la justicia? O al revés, ¿sólo una alteridad ética que tiene como fundamento la responsabilidad y la justicia como base de la libertad y de las relaciones interhumanas podría de facto garantizar una teoría de la justicia como justa?

Es con ese fundamento crítico, sobre sí misma y sobre las teorías de la justicia contemporáneas, con el que pretendemos analizar el estatuto de las relaciones de poder de la justicia en cuanto origen común de la mayoría de estas teorías. Puesto que las teorías de la justicia que nacen del dogma de la intocabilidad de la libertad en sus teorías políticas derivadas y parten del valor incontestable de la espontaneidad de sus verdades, por la cual es preciso asegurar, por el conocimiento del mundo, su más complejo empleo, armonizando la libertad del yo con la de los otros. Se trata así, para Levinas, de una exigencia de radicalidad ética, infinitamente superior a la aplicación de correctivos a una base ontológica carente de justicia, en la medida en que tal base no configura una estructura de realidad suficiente para tales correcciones y sus propuestas humanizadoras.

El hilo conductor de la filosofía de Levinas nos revela la primacía de la cuestión de la subjetividad ética. Vemos que casi toda su obra está atravesada por la problemática de la singularidad amenazada y la unicidad del sujeto como capaz de responder a las demandas éticas que lo caracterizan desde su estatuto de *subjectum*. Así que al hablar de justicia en el itinerario de las obras *Totalidad e infinito* y *De otro modo de ser, o más allá*

de la esencia, Levinas en un primer momento invoca una presencia de la alteridad que provoca una fisura en el solipsismo del Yo, posibilitando una real trascendencia en la relación asimétrica del Yo frente al otro como responsabilidad infinita por su rostro, y es en ese acogimiento del rostro del otro donde se instaura la justicia. Es en esa proximidad con el otro, sin dominación ni asesinato, en que el Yo frente a la vulnerabilidad y al mismo tiempo grandiosidad del rostro del otro funda la subjetividad y la libertad como justicia y responsabilidad.

Y en segundo, por consiguiente, con la entrada del *tercero*, que son los otros del otro, que es el otro de la vida en sociedad y con el Estado, Levinas va a plantear y fundar la apertura de la conciencia a la humanización en relación con la universalidad, en que la justicia antes de ser legalidad es responsabilidad, fraternidad y caridad. En ese sentido, tanto el Derecho, como el Estado y la Política, también se encuentran aquí subordinados a los derechos del Otro, como fundamentado no tanto por la libertad e igualdad de la ontología de una filosofía del ser, sino por un humanismo fundado en otra idea de subjetividad. Un hombre que es primeramente ético, justo y responsable y solo después es conciencia de sí, un hombre que nace más fortalecido por los derechos del otro hombre y por una justicia social que de hecho garantizará la equidad, la igualdad y la libertad.

Así, a partir de ese contexto introductorio y de modo propedéutico, creemos que es importante presentar aquí algunas aclaraciones iniciales en torno de algunas polémicas y debates que envuelven nuestro autor para que el texto se torne más fácilmente comprensible.

Primeramente, ¿se puede considerar a Levinas un filósofo, o a sus obras como filosóficas? ¿en realidad es un teólogo judío con esfuerzos filosóficos para pensar un teísmo bíblico, que usa los términos de la tradición filosófica para subvertirlos y justificar su fe? Para responder a estas preguntas, tenemos que entender la inversión que Levinas ha hecho sobre el propio concepto de filosofía. Para la tradición filosófica la filosofía significa literalmente “amor al saber”, y, según Levinas, de modo no “ingenuo y espontáneo” eso representa que la filosofía se comprende a partir de las teorías del conocimiento que fueron construidas a lo largo de su propia historia.

Consecuentemente, toda teoría del conocimiento se remonta a un sujeto que es cognoscente y que también tiene que ser definido, sea a partir de su esencia o de su existencia. Esas definiciones, de la esencia o existencia del sujeto cognoscente a menudo fueron llamadas en la historia de la filosofía Ser, conciencia, subjetividad, substancia, ser-ahí, etc. Que como conceptos, formas o ideas que genéricamente son *a priori*, definen,

tematizan y afirman el conocimiento de las cosas, del mundo y, determinantemente, de los otros, transformando lo múltiple, diverso y plural en Uno, en donación de sentido, como *modus operandi* de toda ontología.

Con todo, y para no extendernos demasiado, ¿ese es el único sentido de la filosofía, su único camino, su inicio y fin? ¿La filosofía solo puede ser “amor al saber”? Aquí es donde Levinas empieza su “subversión” y diálogo con la tradición; para él antes que “amor al saber”, la filosofía es una “sabiduría del amor”. Si comprendemos bien esa subversión, entenderemos que la “ética como filosofía primera” significa que la relación ética con el Otro es lo que funda el conocimiento y la subjetividad del yo, que antes de poder-ser, ya se encuentra en una relación asimétrica, anterior y exterior al ser cognoscente. Así, para Levinas, aunque la filosofía no pueda prescindir de una ontología, se debe cuestionar su carácter fundamental³. No pretendemos elucidar esa relación con la alteridad del Otro aquí en la introducción, creemos que a lo largo del trabajo esa relación quedará más clara, nuestro intento aquí ha sido solo mostrar que es posible otro modo de comprender la filosofía y si son posibles otras fuentes⁴. De ese modo, como hemos visto en la presentación, encontramos en Levinas dos bloques de pensamiento, uno marcadamente judío y otro que, dependiendo de la comprensión del lector de lo que es “filosofía”, va a influenciar directamente la respuesta de si en Levinas hay filosofía o no.

Segundo, considerando que Levinas fue también un filósofo, ¿cómo caracterizaríamos entonces sus obras filosóficas, o sea, a qué corriente y a qué modelo se adscribió? Sobre esa cuestión se habla mucho de Levinas como un pensador de la fenomenología, ya que fue uno de los responsables de llevar esa filosofía y método a Francia en los años 30, siendo incluso uno de los primeros traductores de las obras de Husserl al francés. Con todo, si por un lado, Levinas reconoce todo el poder y profundidad especulativa de la fenomenología como método, por otro, denuncia la fenomenología

³ “En ningún momento la tradición filosófica occidental perdía, a mis ojos, su derecho a la última palabra; todo, en efecto, debe ser expresado en su lengua; pero quizás no es ella el lugar del primer sentido de los seres, el lugar donde lo cargado de sentido comienza.” In: LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Madrid, La balsa de la medusa, 2015, p. 26.

⁴ Sobre esa relación entre el judaísmo y la filosofía en Levinas creemos que es significativa esta cita de Tania Checchi en la presentación de la traducción castellana de la obra *La teoría fenomenológica de la intuición*: “Y si con demasiada frecuencia se ha atribuido una orientación tal a las raíces judías de nuestro autor, debemos tener siempre presente, como requisito indispensable para entrar adecuadamente en su filosofía, que Levinas, con toda la seriedad que su adopción de la empresa filosófica inaugurada por Husserl requiere, exige siempre que “el versículo –que jamás llega a citar en sus trabajos de filosofía- esté justificado fenomenológicamente.” In: LEVINAS, Emmanuel. *La teoría fenomenológica de la intuición*. Salamanca, Sígueme, 2004, p. 13.

como corriente filosófica por tratarse de una *egología*⁵ más dentro de la tradición filosófica.

También se habla de Levinas como un discípulo de Heidegger o solo como su mero contrapunto. Sobre la posición de Levinas con respecto a Heidegger, es innegable la influencia heideggeriana en sus obras, principalmente en las obras iniciales como *De la evasión*, *De la existencia al existente*, *El tiempo y el Otro* e incluso en sus obras mayores como *Totalidad e infinito* y *De otro modo que ser*. Ahora bien, reconocer la influencia de Heidegger aquí tiene el sentido de que, desde el inicio, Levinas ya demostraba la necesidad de ir más allá del ser heideggeriano, que los modos-de-ser de la existencia no eran suficientes para dar cuenta de la alteridad y de la ética como experiencias concretas. Siendo así, el propio Levinas, que incluye a Heidegger como uno de los mayores filósofos de la historia de la filosofía⁶, también afirma que lo que tiene de propio en su filosofía ya no está en Heidegger.

Otra denominación que han dado a Levinas es la de deconstructivista, o sea, de que su filosofía, o por lo menos la parte más importante de ella, se caracteriza por la deconstrucción que hace como crítica a la tradición filosófica a partir de las nociones de Totalidad, de la ontología y del Mismo, en contrapunto con el Infinito, la ética, la alteridad y de lo Otro, en un lenguaje de significados propios que incluso le aproximó a Derrida⁷. Sin embargo, comprendemos que la deconstrucción que Levinas hace de la tradición filosófica es sólo un punto de su filosofía, que para nosotros, no es el principal.

Por fin, sobre las influencias de Levinas, no se puede dejar de destacar el diálogo filosófico con los pensadores del nuevo pensamiento judío de finales del siglo XIX e inicio del XX, en especial las obras de Franz Rosenzweig⁸, al cual vamos hacer referencia

⁵ Sobre esa visión de la fenomenología como filosofía egológica, trataremos brevemente en el apartado 1.1.3. *Con Husserl: intencionalidad y alter-ego*, del presente trabajo.

⁶ Sobre la grandeza de la filosofía de Heidegger, Levinas hace referencia sobre todo a la obra *Ser y tiempo*, sobre el que él señala: “Muy pronto sentí una gran admiración por ese libro. Es uno de los libros más hermosos de la historia de la filosofía; lo digo tras muchos años de reflexión. Uno de los más hermosos entre cuatro o cinco...” In: LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Madrid, La balsa de la medusa, 2015, pp. 35-36.

⁷ La proximidad entre Levinas y Derrida va estrechándose en una amistad tan grande que el propio Derrida será el responsable de pronunciar el discurso de despedida por la muerte de Levinas, discurso este que después se convertirá en la obra *Adiós a Emmanuel Lévinas*, en que Derrida comenta sobre la importancia de la obra filosófica de Levinas: “...la repercusión de dicho pensamiento habrá cambiado el curso de la reflexión filosófica de nuestro tiempo, y el de la reflexión sobre la filosofía, sobre lo que la orienta hacia la ética, hacia otro pensamiento de la ética, de la responsabilidad, de la justicia, del Estado, etc., hacia otro pensamiento del otro, hacia un pensamiento más nuevo que tantas novedades, porque se orienta hacia la anterioridad absoluta del rostro del otro.” In: DERRIDA, Jacques. *Adiós a Emmanuel Lévinas*. Madrid, Mínima Trotta, 1998, pp. 13-14.

⁸ Sobre la influencia del pensamiento de Rosenzweig, en especial su obra *La Estrella de la Redención*, en el pensamiento de nuestro autor, el propio Levinas comenta en el inicio de *Totalidad e infinito*: “demasiado

en el transcurso de nuestro trabajo, y Martin Buber, como filósofos que a su manera resignificarán la importancia de pensar el diálogo y la relación con el Otro dentro del pensamiento filosófico. A pesar de las diferencias de la propuesta de Levinas respecto a ellos, son innegables sus influencias.

Tenemos así, claramente, que Levinas ha dado una serie de nuevos significados⁹ a conceptos como Alteridad, Totalidad, Infinito, Otro, Rostro, Mismo, Exterioridad, Justicia, Responsabilidad, Proximidad, Libertad, Sustitución, Sensibilidad, entre otros términos. Sin embargo, no es nuestro intento elucidar todos los conceptos de manera profunda aquí en este modesto estudio, sino que nos limitaremos a exponer de modo más detallado la noción de Justicia y sus correlatos. En el desarrollo de nuestra investigación seguiremos la siguiente trayectoria:

En el primer capítulo, abordaremos la perspectiva reflexiva de Emmanuel Levinas partiendo de la crítica a la ontología filosófica de la tradición occidental, en que el sujeto contemporáneo se fundamentó y que, según Levinas, culminó en la sociedad totalitaria constituida por el egoísmo y por el poder. En ese sentido, vamos a exponer en líneas generales los términos que caracterizan la alteridad ética, que son la propia idea de la alteridad del Otro, la idea del Infinito y las nociones de rostro y responsabilidad, que atraviesan sus principales obras.

En el segundo capítulo, conoceremos la estructura de la justicia propuesta por Levinas en *Totalidad e infinito*, que está marcada por la idea de responsabilidad del Yo para con el Otro como cuestionamiento de la libertad y de la verdad, en cuanto espontaneidad y autonomía de un lenguaje fundado en la ontología del ser, y que cambia por una libertad y verdad que supone la justicia del acogimiento del cara a cara del rostro del Otro, como interpelado por su palabra y discurso.

Y finalmente, en el tercer capítulo, ya en la estela de la justicia a partir de *De Otro modo que ser*, vamos a reflexionar con Levinas sobre la aparición del tercero, como los otros del Otro, en la expansión de la relación entre el Mismo y el Otro en las relaciones sociales de la política, del derecho y de la sociedad de modo en general. Aquí se destacan sus nociones de proximidad, substitución y la propia idea del tercero como fundamentos de una justicia social realmente humana, solidaria y fraterna.

presente en este libro para ser citado”. In: LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Salamanca, Sígueme, 2002, p. 54.

⁹ Cf. CALIN, Rodolphe & SEBBAH, François-David. *Le vocabulaire de Lévinas*. Paris, Ellipses, 2011.

CAPÍTULO I - LA ALTERIDAD ÉTICA Y SUS TÉRMINOS

El siglo XX fue marcado por dos grandes guerras mundiales y otras tantas crisis económicas y políticas que hicieron que la humanidad experimentase periodos de terror, tortura y destrucción sin precedentes, y concomitantemente, asistió a los significativos avances científicos y tecnológicos que, hasta cierto punto, fueron propiciados por las acumulaciones de la destrucción y producción bélica. El propio Levinas da testimonio¹⁰ de esa historia simultáneamente vivida e cuestionada, donde los dramas y las tragedias son testimoniados por la inmersión en su tiempo. Con todo, también es de destacar que la necesidad de crecimiento y progreso ha hecho al ser humano, en especial el occidental, cerrarse en la totalidad de sí mismo, esto es, en una racionalidad centrada en la identidad del sujeto como única forma de protegerse de la barbarie de la guerra de “la política”, así como de la filosofía derivada¹¹ de ella. Es importante resaltar que la cuestión de la guerra como meditación, no por casualidad sirve para Levinas de apertura a la temática general del prefacio de *Totalidad e infinito*, que la pone como primera cuestión. Es relevante destacar que la crítica de esa pretensión de la filosofía clásica en fundar una moral universal a partir de la noción de totalidad, que Levinas asume, ya está en la estela de la obra *La Estrella de la Redención* de Franz Rosenzweig¹². Así según Stéphane Mosès, “el prefacio de de *Totalidad e infinito* ha sido concebido como una versión –en un contexto histórico y filosófico nuevo- de la introducción de *La Estrella de la Redención*: la prolonga, o le hace eco, como una variación responde a un tema original”¹³. En palabras de Levinas sobre esa relación de la Totalidad con la guerra:

¹⁰ “Las guerras mundiales -y las locales-, el nacional-socialismo, el estalinismo –y aun la desestalinización-, los campos de concentración, las cámaras de gas, los arsenales nucleares, el terrorismo y el desempleo, son demasiado para una sola generación que ha sido mucho más que su testigo”. LEVINAS, Emmanuel. *Noms propres*. Fata Morgana, 1976, p. 9. In: LEVINAS, Emmanuel. *Los imprevistos de la historia*. Salamanca, Sígueme, 2006, nota al pie 1, p. 9.

¹¹ Llamamos aquí filosofías derivadas de la guerra de lo político, a las filosofías del poder, de la dominación y totalidad, características de la ontología, como veremos en lo que sigue en el desarrollo de nuestro trabajo.

¹² “Franz Rosenzweig (1887-1929), filósofo judío perteneciente a una familia burguesa asimilada. Estudió Medicina e Historia. En 1912, presenta su tesis de doctorado sobre Hegel, que será un capítulo de la obra publicada en 1920, *Hegel und der Staat (Hegel y el Estado)*. (...) Entre 1916 y 1918, en el frente balcánico concibe su gran obra, *Der Stern der Erlösung (La Estrella de la Redención)*, que redactará en seis meses, entre 1918-1919, y que aparecerá en 1921, pasando desapercibida. En 1922, una enfermedad le priva de palabra hasta llegar a una parálisis total. Sus facultades intelectuales siguen intactas, lo que el permite traducir en 1924, con M. Buber, la Biblia, y publicar estudios sobre dicho trabajo, así como sobre la *Stern*; es el caso, en 1925, de *El nuevo pensamiento*, donde presenta aquel libro no como libro judío, sino como una filosofía alternativa a la hegeliana.” In: LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Madrid, La balsa de la Medusa, 2015, nota al pie 2, p. 64.

¹³ MOSÈS, Stéphane. *Más allá de la guerra: tres estudios sobre Levinas*. Barcelona, Riopiedras, 2005, p. 21.

“La faz del ser que aparece en la guerra se decanta en el concepto de totalidad que domina la filosofía occidental. En ella los individuos son meros portadores de fuerzas que los dirigen a sus espaldas. Toman prestado un sentido a esta totalidad (sentido invisible fuera de ella). La unicidad de cada presente es sacrificada incesantemente a un porvenir convocado a despejar su sentido objetivo. Porque sólo el último sentido cuenta, sólo el último acto transforma a los seres en sí mismos. Son en realidad los que aparecerán en las formas, ya plásticas, de la epopeya. La conciencia moral sólo puede soportar la burlona mirada del político si la certeza de la paz acalla la evidencia de la guerra. Esta certeza no se obtiene por el simple juego de antítesis. La paz de los imperios salidos de la guerra se funda en la guerra.”¹⁴

En ese sentido, las guerras y las crisis sólo agravarán la desvalorización de la persona humana y perfeccionarán nuevas formas de dominación sobre la naturaleza y los otros en vez de protegerlos. Es dentro de ese contexto donde Emmanuel Levinas piensa las relaciones humanas; sobreviviendo en una sociedad basada en el aislamiento, competencia e indiferencia, procura tejer una contundente crítica al pensamiento totalitario contemporáneo del Occidente, en que la racionalidad filosófica y la dimensión teórica o especulativa de la Razón autosuficiente y violenta para con el Otro fue la marca del horizonte de los acontecimientos del siglo XX y comienzos del XXI. En su crítica de la totalidad, haciendo referencia a la historia de la filosofía, Levinas destaca:

“Esta historia puede ser interpretada como una tentativa de síntesis universal, una reducción de toda la experiencia, de todo lo que tiene sentido, a una totalidad en donde la conciencia abarca el mundo, no deja ninguna otra cosa fuera de ella, y así llega a ser pensamiento absoluto. La conciencia de sí es al mismo tiempo la conciencia del todo.”¹⁵

Es importante resaltar, según ese raciocinio, que el pensamiento de Levinas aún se adapta perfectamente a nuestro retrato social actual, en que las guerras no son

¹⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Salamanca, Sígueme, 2002, p. 48.

¹⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Madrid, La balsa de la medusa, 2015, p. 63.

declaradas o no son tan visibles; principalmente se consideramos las nuevas armas de la exclusión económica y social como la negación de derechos, el prejuicio, la supresión de la participación política, entre otras, que continúan el aniquilamiento de los Otros como formas de matar y negar sus existencias. Así Levinas, a partir de las graves consecuencias de las éticas centradas en la conciencia del Yo, va a proponer una reivindicación de la ética como filosofía primera asentada en la idea de pensar a sí mismo y a la sociedad a partir del Otro como fundamento, en cuanto infinitamente responsable por él, que se revela en su rostro en la interpelación ética y el cuestionamiento del Yo como justicia.

1.1. La crítica a la filosofía occidental¹⁶

La ética como búsqueda radical del sentido de “lo humano“, esa es la cuestión central de la filosofía de Emmanuel Levinas y quizás también debería serlo de toda filosofía, o sea, la *ética como filosofía primera*, como su punto de partida. Desde el punto de vista filosófico, la tarea de Levinas no fue la de escribir una nueva ética, sino demostrar que la perspectiva ética es el inicio de toda filosofía, en que el descubrimiento de que soy un sujeto infinitamente responsable por el otro es el comienzo de toda meditación en torno a la pregunta por el ser. En ese sentido, la base de la conciencia de sí no es la reflexión y sí la relación con el otro, aquí Levinas claramente rehúsa conceder a la dialéctica hegeliana, por ejemplo, a las guerras de las conciencias, el privilegio del origen de la conciencia de sí, sino que entiende la conciencia como fruto de la apertura y salida de sí hasta el Otro, que antes de ser una amenaza alienadora rompe las cadenas que prenden al sí-mismo en el solipsismo del ser.

Según Levinas, sólo la ética rompe con la idea identidad-ser-totalidad y puede dar lugar a un pensamiento en que el ser pueda encontrar su verdadero sentido, que es la relación con el otro, relación que está basada en la responsabilidad como consecuencia del cara-a-cara que revela la humanidad del hombre y no reduce el Otro al Mismo. Es importante resaltar que el horizonte filosófico de diálogo y sobre todo de confrontación más constante de Levinas son el *trascendentalismo* de Kant, la *totalidad* de Hegel, la *fenomenología* de Husserl en su *egología*, y principalmente la *ontología fundamental* y

¹⁶ No es nuestro intento, y tampoco lo fue el de Levinas, hacer una crítica detallada de cada filósofo o sistema filosófico en concreto, ni tampoco despreciar las contribuciones y la profundidad de la tradición filosófica desde Grecia hasta la contemporaneidad, sino a partir de una interpretación, hacer una crítica del sentido en general que toda tradición filosófica dio a la búsqueda de la verdad, sentido o conciencia del ser, en su consecuente historia de dominación, absorción y neutralización de toda alteridad del Otro.

el *Dasein* de Heidegger, al cual, a partir de reflexiones propias, innova al anunciar la primacía de la ética sobre la ontología, que será la marca de sus obras filosóficas y que en nuestro presente estudio será objeto de breves reflexiones. Claro que no podríamos dejar de destacar toda la influencia de la tradición filosófica en sus conceptos, como por ejemplo, la *idea de Bien* de Platón¹⁷, la *idea de Infinito* de Descartes¹⁸, las críticas a la *mayéutica* socrática¹⁹, al *conatus essendi* de Spinoza²⁰, y, en consecuencia, a toda tradición filosófica occidental, por la búsqueda de la “verdad u olvido” del Ser, conceptos esos que a lo largo del nuestro trabajo se irán desarrollando.

Para Levinas, la filosofía desde los griegos se ha asentado en un discurso de dominación, que de la Antigüedad al Medioevo tiene como propósito la búsqueda de la verdad del ser, y que a partir de la Modernidad se sustituye por la idea del Yo como conciencia autónoma y auto-fundante, sin perder el tono de totalidad que excluye la diversidad y por consiguiente al otro de la alteridad. Así, apunta Levinas, “La filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: una reducción de lo Otro al Mismo, por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser.”²¹

1.1.1. Con Kant: trascendentalismo y el *a priori* de las categorías

De modo resumido, de acuerdo con el idealismo trascendental de Kant, el sujeto posee en su entendimiento categorías que son formas *a priori* mediante las cuales conforma los datos de la sensibilidad, reduciéndola a objetos y adecuándola a su propia

¹⁷ La idea del Bien de Platón, es el principio mismo de todas las demás Ideas, no puede estar sometido a ningún otro principio anterior, pues la idea de la que todas las demás participan no puede ella participar de nada por encima, está más allá de la esencia. Para Levinas, esa noción de Bien abre la posibilidad de afirmar la bondad como anárquica, exterior y al mismo tiempo interior al ser, en la paradójica formación de la subjetividad del de-otro-modo-que-ser como una idea, como el Infinito, que funda la propia esencia del ser. Expondremos mejor esa idea a partir de la noción de sustitución en el capítulo 3.

¹⁸ Descartes utiliza la idea de infinito como prueba ontológica de la existencia de Dios, un Dios infinito que ha puesto esa idea en nosotros. Levinas parte de la idea de Infinito como un *ideatum* que sobrepasa toda idea y la utiliza para expresar la propia relación con la alteridad del Otro, en que el Otro es absoluta exterioridad, con el que me relaciono no como saber, sino como deseo que desborda todo pensamiento. La idea de infinito acompañará todo el camino de nuestro trabajo.

¹⁹ La crítica a la mayéutica socrática se dirige en el sentido de que ni toda idea de lo verdadero parte del ser en sí mismo, como una reminiscencia, o sea, en cuanto imposibilidad de poner un pensamiento que el yo no ha encontrado ya en sí mismo. Levinas critica en Sócrates esa idea del “conócete a ti mismo” como ideal ontológico, en que el sujeto, como un partero de la verdad hace nacer las ideas de sí mismo, lo que consecuentemente anula toda exterioridad y alteridad.

²⁰ Levinas critica el *conatus essendi* de Spinoza porque identifica exactamente en esa “perseverancia del ser” una de las principales modalidades del ser como egoísmo y sobrevivencia a todo costo. Levinas usa el término del *conatus essendi* como sinónimo de las filosofías del *cogito*, de la intencionalidad, de la totalidad y del trascendentalismo.

²¹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Salamanca, Sígueme, 2002, p. 67.

constitución. Esas formas a priori funcionan como categorías sintéticas que llevan a unidad la pluralidad de las impresiones empíricas. En ese sentido, para Kant, la unidad del objeto es un producto que depende del hacer del sujeto, o sea, no hay unidad del objeto que no sea puesta por la actividad sintética del entendimiento del sujeto, que al objetivar las cosas las hace inteligibles por medio de las categorías. Así comenta Antonio Pérez sobre este proceso de conocimiento del sujeto trascendental de Kant:

“Éste pone la objetividad y hace la inteligibilidad por medio de categorías. Objetivar es unificar y es el “Yo pienso”, la unidad trascendental de la autoconciencia, dice Kant, el fundamento último de toda unidad y de toda síntesis unificadora. El objeto no es, en consecuencia, otra cosa que el resultado de la síntesis realizada por el “Yo pienso”.”²²

Para Levinas, esa teoría del conocimiento puede ser presentada como un acontecimiento del Yo trascendental, en que la tendencia a unificar y a totalizar constituye sus rasgos esenciales. Por medio de su actividad unificadora, según Levinas, el conocimiento trascendental reduce a las cosas y al Otro a unidad, unidad esa que el sujeto le pone y le impone, de esa forma el saber trascendental se torna representación porque al hacer la cosa presente, anula su trascendencia reduciéndola a la identidad del Yo pienso. Levinas comenta así en *Entre Nosotros*, en un artículo que reproduce el prefacio de *Totalidad e infinito* de la edición alemana:

“Este libro cuestiona que la síntesis del saber, la totalidad del ser abarcada por el yo trascendental, la presencia aprehendida en la representación y en el concepto, y la interrogación sobre la semántica de la forma verbal del ser - inevitables estasis de la Razón - sean las instancias últimas del sentido. ¿Conducen tales instancias a la capacidad de garantizar el acuerdo en un mundo, manifestando así la Razón hasta su fin? La razón hasta el fin: la paz entre los hombres. Quizá para esta paz no basta con des-velar todas las cosas afirmándolas y confirmándolas en su lugar, en sí y para sí, en lo verdadero en donde se presentan como originalmente, en ellas mismas como garantizadas, allí donde se

²² PÉREZ, Antonio. *La crítica de Levinas a la filosofía trascendental moderna*. In: ALONSO, Andrés (Ed.). *Emmanuel Levinas: la filosofía como ética*. Valencia, PUV, 2008, p. 70.

muestran en su exterioridad y, por ello mismo, se ponen al alcance de la mano, se cogen, se comprenden y se las disputan los hombres, poseyéndolas e intercambiándolas, allí donde pueden ser útiles a unos y otros. Pero, ¿cómo llegan los unos a los otros?”²³

Piensa Levinas, que ese sujeto, al revestir el objeto con las determinaciones universales de sus esquemas y conceptos *a priori*, acaba por disolver la unicidad inabarcable del Otro, o sea, el sujeto trascendental no puede alcanzar lo individual más que a través de lo universal y piensa a priori al Otro, tematizándolo mediante conceptos que, para Levinas, equivalen a ignorar y violentar el Otro en su diferencia irreductible y singularidad. Como escribe Pérez, “el Otro conocido no es tomado en su individualidad, sino en su generalidad, y queda integrado en la identidad del Mismo”²⁴. El intento de Levinas es denunciar en el trascendentalismo el papel que se atribuye a la luz en el conocimiento, en que el sujeto que da luz se proyecta sobre el objeto para iluminarlo, para constituirlo. En ese sentido, poner un objeto a la luz es explicarlo a partir de la conciencia, no hay de hecho distancia que separe al objeto del sujeto que no sea inmediatamente absorbida, con lo que la trascendencia del mundo y del Otro acaba siendo integrada en la inmanencia. Por eso, sostiene Levinas que la estructura del trascendentalismo kantiano es el solipsismo y el idealismo que convierten al objeto en algo del sujeto y, en consecuencia, es *egología* que desconoce la alteridad del Otro.

1.1.2. Con Hegel: idealismo y totalidad

Como hemos visto, para Levinas todo conocimiento asimila la alteridad de lo otro y la integra a la identidad del Mismo, como un saber que es siempre reductor, que objetiva al ser, lo reduce al fenómeno ajustando lo conocido a la constitución del sujeto, quitándole todo cuanto tiene de extraño, de alteridad. Con todo, la crítica de Levinas al conocimiento tiene un carácter más radical, para él es fundamental denunciar la complicidad del saber con el poder y la dominación, en que el sujeto cognoscente se impone por el poder al objeto y la alteridad, lo domina y lo violenta en una actividad de conquista. Siguiendo esa línea, Levinas habla de la vocación imperialista del saber y por eso sostiene que la teoría del conocimiento debe ser interpretada en términos ético-políticos y no al contrario,

²³ LEVINAS, Emmanuel. *Entre Nosotros*. Valencia, Pre-textos, 2001, p. 266.

²⁴ PÉREZ, Antonio. *Op. cit.*, p. 71.

donde la correspondencia entre la universalidad del concepto, el idealismo y la dominación del Estado se sobrepone a la individualidad absoluta del Otro. Comenta Pérez sobre esa vocación imperialista e idealista del conocimiento en general en la óptica de Levinas:

“Entiende el conocimiento como lo entiende el idealismo (como asimilación integradora de lo otro en lo Mismo) y, por ello, sostiene no sólo que el idealismo trascendental lleva al idealismo absoluto, sino también que la voluntad imperialista de toda tradición occidental se deja ver en su epistemología, abocada históricamente al idealismo de Hegel.”²⁵

Para Levinas, Hegel encarna al extremo tanto la definición del espíritu por el saber, como la identificación del ser con el saber, que representa en la historia de la filosofía el momento de la absolutización de la conciencia de sí, el desarrollo de la lógica asimiladora y la alergia al Otro como características de la filosofía occidental. En esos términos, según Levinas, en Hegel la trascendencia del mundo se reduce a la mediación de un saber que retorna a sí y que se realiza como conciencia y coincidencia consigo mismo, o sea, la conciencia del mundo como autoconciencia, y al sujeto como identidad y como dialéctica de identificación por la asimilación de toda alteridad. Sobre la fenomenología hegeliana, comenta Levinas:

“La fenomenología hegeliana -en la que la conciencia de sí es la distinción de lo que no es distinto- expresa la universalidad del Mismo que se identifica en la alteridad de los objetos pensados y a pesar de la oposición de sí consigo. “Me distingo yo mismo de mí mismo y, en este proceso, es inmediatamente (evidente) para mí que lo que es distinto no es distinto. Yo, el Homónimo, me opongo a mí mismo, pero lo que ha sido distinguido y puesto como diferente es, en tanto que inmediatamente distinguido, desprovisto para mí de toda diferencia”. La diferencia no es diferencia, el yo, como otro, no es “Otro”.²⁶

²⁵ *Ibíd.*, p. 85.

²⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Salamanca, Sígueme, 2002, pp. 60-61.

Según Pérez, “el entusiasmo de Hegel por el “Yo pienso” de la apercepción trascendental kantiana se debe a que Hegel ve la unidad del concepto en la unidad originariamente sintética del Yo pienso o de la conciencia de sí”²⁷. Levinas sostiene su punto de vista sobre la historia del idealismo alemán a partir de la lógica del concepto explicada por el propio Hegel en su obra *Ciencia de la lógica*:

“La unidad del concepto es la condición por cuyo medio una cosa (...) es un objeto, cuya unidad objetiva es la unidad de Yo consigo mismo. El concebir un objeto, en realidad, no consiste en otra cosa sino en que el Yo se lo apropia, lo penetra, y lo lleva a su propia forma. El objeto, por lo tanto, tiene esta objetividad en el concepto, y éste es la unidad de la autoconciencia, en la que el objeto ha sido acogido; su objetividad, o sea, el concepto, no es, por ende, otra cosa que la naturaleza de la autonomía, y no tiene otros momentos o determinaciones que el Yo mismo.”²⁸

1.1.3. Con Husserl: intencionalidad y alter-ego

La discusión de Levinas con Husserl se ocupa de su filosofía como programa trascendental, que parte de la tesis de la intencionalidad objetivante y de la constitución trascendental del sentido, que cierran la auténtica comprensión de la alteridad del Otro. Según Levinas, la fenomenología husserliana se caracteriza por un sujeto constituyente que mediante síntesis contribuye a la génesis del objeto y su inteligibilidad. En ese sentido, la intencionalidad de la conciencia se torna la condición de posibilidad de la manifestación del ser, dado que no hay fenómeno al margen del *a priori* de la intencionalidad. Vemos así, que tanto el objeto como el fenómeno dependen de la *Sinngebung* (donación de sentido) de la conciencia que en su síntesis identificadora convierte a la experiencia en su correlato, como constituido por su ser, y dado que identificar equivale a idealizar, para Levinas, la fenomenología de Husserl supone que para que el Otro aparezca para mí tengo que idealizarlo y adecuarlo a las estructuras de mi subjetividad. Sobre esa donación de sentido de la conciencia en su intencionalidad y la relación con el Otro comenta Pérez:

²⁷ PÉREZ, Antonio. *Op. cit.*, p. 86.

²⁸ HEGEL, G. W. F. *Ciencia de la lógica*. Solar/Hachette. 1968, pp. 517-518. In: PÉREZ, Antonio. *Op. cit.*, pp. 86-87.

“Lo que me aparece ha de tener un sentido y ese sentido se lo doy yo. El Otro que se manifiesta es, por tanto, el Otro para mí, constituido por mí, no el Otro en sí. Cuando la conciencia convierte al Otro en fenómeno traiciona su alteridad, no accede al Otro como Otro.”²⁹

Para Levinas, la fenomenología trascendental toma parte de lo que califica de comprensión por iluminación, en que la luz de la conciencia convierte a la cosa en inteligible a costa de adecuarla en su objetualidad en consonancia con el modo de ser del sujeto, que conforma toda exterioridad en la intencionalidad y en sus expectativas, convirtiendo el Otro en el Mismo. Así habla Levinas,

“La fenomenología es un método filosófico, pero la fenomenología - comprensión por iluminación- no constituye el acontecimiento último del ser. La relación entre el Mismo y lo Otro no remite siempre al conocimiento de lo Otro por el Mismo, ni aun la revelación de lo Otro al Mismo ya profundamente diferente del develamiento.”³⁰

En ese sentido, la fenomenología de Husserl es una filosofía de la representación, en que el *noema* se ajusta siempre a la *noesis* y su correspondencia con la intención y la medida del pensamiento de la conciencia. En efecto, la reducción trascendental de la fenomenología de Husserl, sostiene Levinas, comporta la neutralización de la independencia de las cosas y la conversión de ellas en fenómenos, como *noemas* que ya están en la conciencia, como objetos noemáticamente presentes en la conciencia, en que la exterioridad de los mismos es desplazada en su representación.

Con todo, es importante destacar que ante Husserl Levinas siempre mantiene una posición de ambigüedad en relación a su legado, dado que, a juicio de Levinas, la fenomenología husserliana al mismo tiempo que abre la sensibilidad y la pasividad de la impresión originaria con la noción de horizontes de sentido, que no pueden ser reducidos totalmente al fenómeno, lo que apunta a un desbordamiento del conocimiento objetivante y abre camino hacia la metafísica del Otro, también, destaca Levinas, traiciona la dimensión metafísica de la intencionalidad, al vincular ésta a la representación que reduce

²⁹ *Ibíd.*, p. 73.

³⁰ LEVINAS, Emmanuel. *Op. cit.*, p. 54.

la trascendencia a la inmanencia del conocimiento, dentro del contexto “de la primacía del saber, de la representación y de la presencia”³¹.

Siguiendo esa línea de interpretación, según Levinas la donación de sentido excluye la posibilidad de un contenido que tenga un sentido por sí mismo, de otro sentido fuera del sujeto, y, como impone el formalismo kantiano, la *Sinnggebung* fenomenológica impide el acceso al Otro como Otro. Incluso, resalta Pérez, el análisis de la experiencia del Otro en la quinta de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl es la prueba de que el conocimiento objetivante y constituyente no puede llevar al Otro como Otro, una vez que el sentido le viene al Otro desde y por el Yo; el Otro ya no es el Otro, sino que es “otro Yo”, observa Pérez:

“Según expone Husserl en los §§ 50 y ss. de la citada obra, el Yo experimenta “apresentativamente” al otro como otro Yo a partir de la percepción de la semejanza del cuerpo físico de éste con el mío, la cual propicia que se produzca la transferencia analogizante del sentido de cuerpo orgánico desde mi cuerpo al cuerpo del otro así como del “sentido yo” desde mi Yo al otro.”³²

Ese “alter ego”, según Levinas, resultaría en la imposibilidad de ir más allá del Yo, dado que la idea del Otro como absolutamente Otro no tiene vía de acceso a través de la analogía o semejanza, porque el Otro escapa en la alteridad, como “huella del infinito” que veremos en el transcurso de ese trabajo.

1.1.4. Con Heidegger: el ser-ahí y el ser-con

De modo semejante a lo que ocurre con Husserl, la ambigüedad será también la marca de la relación de Levinas con Heidegger. Si, por un lado, Levinas reconoce el impacto de la analítica existencial y de la ontología fundamental de Heidegger como una refinadísima filosofía que cuestiona la tradición metafísica del sujeto que olvida al ser reduciéndolo a objeto, denunciando así el efecto objetivante que la metafísica, la ciencia y la técnica tienen cuando proyectan su luz sobre el ser recubriéndolo con las proyecciones de sentido del sujeto; por otro lado, Levinas va a denunciar los restos de

³¹ PÉREZ, Antonio. *Op. cit.*, p. 75.

³² *Ibidem*.

trascendentalismo, que, superadas las categorías del sujeto kantiano, tienen ahora en las estructuras del ser-ahí (existenciales), como en la donación de sentido de Husserl, los modos de asimilar al ser. Según observa Pérez, sobre el mérito y el reconocimiento de Levinas a la obra *Ser y tiempo* de Heidegger:

“Levinas acepta que *Ser y tiempo*, al desvincular a lo trascendental del papel objetivante del sujeto y de las implicaciones teoreticistas y subjetivistas que tiene lo trascendental en la filosofía moderna, representa un avance sobre el trascendentalismo gnoseológico de Kant y Husserl...”³³

De hecho, *Ser y tiempo* cuestiona el privilegio que se ha dado al conocimiento en la relación entre sujeto y objeto en la filosofía moderna, señalando que los estados afectivos y el ser-en-el-mundo constituyen una relación más compleja y originaria que la que la conciencia intencional de Husserl pudiera permitir. Con todo, sostiene Levinas la tesis de que la ontología fundamental, en que el ser está esencialmente referido a la comprensión y su temporalidad como constituyente del hombre, sigue siendo una filosofía trascendental, porque sigue pensando que la verdad del ser depende del estado de abierto del ser-ahí como iluminación, en “poner a la luz”³⁴ por parte del hombre. Levinas comenta así:

“A partir del ser, a partir del horizonte luminoso en el que el ente tiene una silueta, pero ha perdido su cara, él es la llamada misma dirigida a la inteligencia. *Sein und Zeit* no ha sostenido, tal vez, más que una sola tesis: el ser es inseparable de la comprensión del ser (que se desarrolla como tiempo), el ser es ya apelación a la subjetividad.”³⁵

Otro aspecto, con una especial atención en esa repercusión del trascendentalismo en *Ser y tiempo* para Levinas, será el tratamiento de la relación con los otros, en que el “*ser-con*” está condicionado por el *ser-en-el-mundo* y por la comprensión del ser. Señala Levinas que la relación del *Dasein* con el Otro, en que el Otro adquiere significado por su presencia en el horizonte del mundo o del ser, no posibilita acceder al Otro como

³³ *Ibíd.*, p. 88.

³⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Op. cit.*, p. 298.

³⁵ *Ibíd.*, p. 69.

absolutamente Otro, porque como solo es posible comprender el ente a partir de una mediación de la comprensión en su ser, todo ente y también el Otro, consecuentemente, tienen que ser previamente comprendidos por su ser. Eso equivale, según Levinas, a acceder al Otro a través de la universalidad del ser, donde el ser-ahí no comprende al Otro en su singularidad, sino recubierto por el ser. El propio Levinas comenta así sobre esa ontología: “La relación con el ser, que funciona como ontología, consiste en neutralizar el ente para comprenderlo o para apresarlo. No es pues una relación con lo Otro como tal, sino la reducción de lo Otro al Mismo.”³⁶

Vemos así que el *ser-con* en la relación con los Otros es mediado por la mundanidad del mundo y que se encuentra dentro de las proyecciones de sentido del *Dasein*, en ese sentido el Otro se queda velado, así como en Husserl, por la transferencia de sentido que recibe del ser y del mundo, desfigurando y neutralizando así, no solo su alteridad, sino sometiéndolo a su poder, interés y egoísmo. A partir de ese contexto, para Levinas, la concepción heideggeriana de la comprensión del ser prolonga la tradición filosófica de la supremacía del Mismo sobre el Otro.

1.2. El Otro y la Alteridad

Ahora que traspasamos la crítica que Levinas hace a la tradición filosófica, de modo breve y resumido por supuesto, empezaremos por presentar en primero, y tal vez lo más importante, el concepto de Otro y la alteridad. Teniendo como base la relación con el otro, que es el meollo de toda vinculación humana, el pensamiento filosófico de Levinas se propone pensar las relaciones humanas como complejas y plurales, buscando dar un nuevo sentido a la ética y la alteridad como un abrirse al-otro, como presencia del diferente y desigual que merece ser respetado, sin indiferencia, desatención o exclusión. En ese sentido, entender la relación de alteridad con el otro como no susceptible de intelección y comprensión a partir de un sistema de inteligibilidad englobante y totalizante, es a su juicio, no fusionar las ideas de identidad-ser-totalidad como la verdad de todo sentido, como donación del sentido y sus correlatos. Para Levinas, al contrario, la ética rompe con ese pensamiento del ser y sobre el ser y encuentra su verdadero sentido en el otro, en una relación basada en la responsabilidad como consecuencia del cara-a-

³⁶ *Ibidem.*

cara, que revela la humanidad del hombre de modo que no se deja reducir el Otro al Mismo.

En ese sentido, vemos que la construcción del pensamiento levinasiano tiene por objetivo superar la subjetividad centrada en la totalidad del ser como ser-en-sí-mismo, cerrado en su comprensión e intencionalidad, y abrirlo a la exterioridad, al otro como trascendencia e infinito, que en su irreductibilidad y metafísica, es capaz de romper el totalitarismo y aislamiento del ser-en-sí-mismo. Comenta Levinas sobre la alteridad del Otro en su exterioridad:

“El Otro metafísico es otro como una alteridad que no es formal, con una alteridad que no es un simple revés de la identidad, ni de una alteridad hecha de resistencia al Mismo, sino con una alteridad anterior a toda iniciativa, a todo imperialismo del Mismo. Otro con una alteridad que constituye el contenido mismo del Otro. Otro de una alteridad que no limita al Mismo, porque al limitar al Mismo, lo Otro no sería rigurosamente Otro: por la comunidad de la frontera, sería, en el interior del sistema, todavía el Mismo.”³⁷

Se percibe así, que la preocupación de Levinas es superar la impersonalidad y el imperialismo del ser, cuestionando tanto la ontología de Heidegger, como la fenomenología de Husserl, donde el Ser impersonal da sentido a los existentes y que siempre retorna a sí-mismo. En que lo humano se queda desprovisto de sentido y el otro tematizado se reduce y es dominado por el concepto hipostasiado. Levinas apunta así sobre esa “*soledad del ser*” en *Ética e infinito*:

“Mi esfuerzo consiste en mostrar que el saber es, en realidad, una inmanencia, y que no existe ruptura del aislamiento del ser en el saber; que, por otra parte, en la comunicación del saber, uno se halla al lado del otro, no confrontado a él, no en la derechura del frente-a-él. Pero estar en relación directa con el otro no es tematizar al otro (...) La soledad, pues, aparece aquí como el aislamiento que marca el acontecimiento mismo de ser. Lo social está más allá de la ontología.(...) Además, la relación fundamental del ser, en Heidegger, no es la relación con el otro,

³⁷ *Ibíd.*, p. 62.

sino con la muerte, donde denuncia todo lo que hay de inauténtico en la relación con el otro, pues muere solo.”³⁸

Todavía, como señala Levinas, es necesario sobre todo traspasar esa soledad del ser de la ontología y asumir la responsabilidad ética por el otro, donde la sociabilidad misma sea la salida del en sí-mismo, haciendo con que la soberanía del Yo sea despojada en la relación social con el Otro, en una relación de *des-interés*³⁹. A esa relación del yo con el absolutamente otro sin intelección o comprensión, preservado en su diferencia y sin sujeción a un sistema racional totalitario, le damos el nombre de Alteridad. Surge así como categoría fundamental y determinante, el Otro, no como un “*alter-ego*”⁴⁰, sino como un no-yo, uno diferente. Siendo así, la relación del Yo con el Otro no es primeramente conceptualización, pues esta equivale a una reducción del Otro al yo, al Mismo, o sea, no es a través de una relación de conocimiento que el Otro como objeto conocido puede determinarse. Levinas, en *Totalidad e infinito*, afirma así sobre esa relación con el Otro que rompe con ese proceso de conocimiento que el sujeto opera:

“Lo absolutamente Otro, es el Otro. No se enumera conmigo. La colectividad en la que digo “tú” o “nosotros” no es un plural de “yo”. Yo, tú, no son aquí individuos de un concepto común. Ni la posesión, ni la unidad del número, ni la unidad del concepto, me incorporan al Otro. Ausencia de patria común que hace del Otro el extranjero; el extranjero que perturba el “en nuestra casa”. Pero extranjero quiere decir también libre. Sobre él no puedo poder.”⁴¹

Vemos así que tampoco el Otro es calculable por analogía, como si fuera una imagen reflejada y proyectada en un espejo del propio yo, pues esa igualdad de la analogía nos llevaría a una lógica dialéctica que haría confluír el otro y el mismo en la

³⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Madrid, La balsa de la medusa, 2015, pp. 52-53.

³⁹ El desinterés sería para Levinas la característica del *otro modo que ser*, una vez que la esencia del *esse* es el *interés* como *conatus* en que la guerra es su gesto, el desinterés significaría el *más allá del ser* y su esencia como un fondo de subjetividad y humanidad en la relación hacia el otro que se explicita en la responsabilidad. Como apunta Graciano González: “... frente a las distintas reivindicaciones del “Yo” como conciencia de... o como “voz del Ser” -movimientos ambos que expresan una potencia y una capacidad de totalización-, surge un “Yo” des-poseído, fuera de sí, instado a responder a la llamada del prójimo... como “diálogos comprometidos” que surgen “al calor” de la escucha del otro.” In: GONZÁLEZ, Graciano. *E. Lévinas: humanismo y ética*. Madrid, Ediciones Pedagógicas, 2002, p. 143.

⁴⁰ Alter-ego que en latín significa literalmente “otro yo”, y en el sentido de Levinas, otro con el cual el yo establece una identidad y, por tanto, puede dominar.

⁴¹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Salamanca, Sígueme, p. 63.

totalidad, un sistema de correspondencias que no garantizan la descripción de la relación de la alteridad del Otro frente al Uno en el Mismo. Para comprender esta relación del Yo con el Otro es necesario interpretarla como una relación asimétrica, como algo distinto, que no puede ser sometido a mi dominación, a mi poder de determinación, el Otro es al mismo tiempo señor y siervo. Según Levinas:

“El Otro que me domina en su trascendencia es también el extranjero, la viuda y el huérfano con los cuales estoy obligado. Estas diferencias entre el Otro y yo no dependen de “propiedades“ diferentes que serían inherentes al «yo» por una parte y al Otro por la otra; ni de disposiciones psicológicas diferentes que cobrarían su sentido en el encuentro. Se deben a la coyuntura Yo-Otro, a la orientación inevitable del ser “a partir de sí“ hacia “el Otro“. La prioridad de esta orientación con relación a los términos que se colocan en ella -y que, por otra parte, no pueden surgir sin esta orientación- resume las tesis de la presente obra.”⁴²

1.3. El Deseo y el Infinito: exterioridad y apertura al otro

Como hemos visto, una de las características principales de la alteridad del otro es su exterioridad absoluta en relación al yo y su conciencia, podríamos decir que es esa exterioridad la que hace del otro alguien absolutamente Otro. En ese sentido, las ideas de Infinito y de Deseo se tornan nociones centrales de la filosofía levinasiana, porque tienen la función de describir, de servir de paradigma teórico, para comprender la exterioridad de los interlocutores de la relación entre el Mismo y el Otro, asegurando la trascendencia del otro dentro del cogito sin que la totalidad ejerza su poder de dominación.

Levinas destaca que el Deseo metafísico es lo que hace que la alteridad no sea absorbida en mi identidad que piensa y posee, porque ese deseo es lo que tiende hacia algo totalmente otro, hacia lo absolutamente otro, en una intención distinta de desear lo de más allá de todo cuanto puede completarlo. Levinas resalta que el deseo metafísico se diferencia del deseo como satisfacción, sea satisfacción de necesidades sexuales, morales o religiosas, incluso en la no-satisfacción de los deseos que constituye la voluptuosidad misma. Levinas afirma, “Deseo sin satisfacción que, precisamente, tiende y escucha el

⁴² LEVINAS, Emmanuel. *Op. cit.*, p. 228.

alejamiento, la alteridad y la exterioridad de lo Otro. Para el Deseo, esta alteridad, inadecuada a la idea, tiene un sentido.”⁴³

Vemos así que la característica principal de ese deseo es la inadecuación, como una desmesura del Deseo que está fuera de cualquier conocimiento medidor, incluso sin que sea posible ningún gesto que pueda disminuir esa aspiración. Tenemos entonces que ese Deseo, según Levinas, es el deseo de lo absolutamente otro, en una metafísica que desea lo otro más allá de las satisfacciones, que a pesar de prescindir de actos de bondad, por ejemplo, “no son ni consumación, ni caricia, ni liturgia.”⁴⁴ Afirma Levinas sobre esa pretensión del Deseo metafísico en nuestra actualidad:

“...una experiencia aguda de lo humano enseña, en el siglo xx, que los pensamientos de los hombres son conducidos por las necesidades, que implican sociedad e historia; que el hambre y el miedo pueden vencer toda resistencia humana y toda libertad. No se trata de dudar de esta miseria humana -de este imperio que las cosas y los malvados ejercen sobre el hombre- de esta animalidad. Pero ser hombre es saber que es así. La libertad consiste en saber que la libertad está en peligro. Pero saber o ser consciente, es tener tiempo para evitar y prevenir el momento de inhumanidad. Este aplazamiento perpetuo de la hora de la traición - ínfima diferencia entre el hombre y el no-hombre- supone el desinterés de la bondad, el deseo de lo absolutamente Otro o la nobleza, la dimensión de la metafísica.”⁴⁵

Podríamos decir que el Deseo, así como el Infinito, como veremos a continuación, se destacan por esta exterioridad absoluta del movimiento metafísico, que es la trascendencia del otro como absolutamente separado, que rompe la totalidad y la reversibilidad de la unidad del sistema de pensamiento del “yo pienso y puedo”. O sea, se trata de mantener la alteridad, la heterogeneidad radical del Otro, que no sería posible si el otro no permaneciese en el punto de partida, como aquel que sirve de *entrada* en la relación con el yo, cuyo existir consiste en identificarse consigo mismo.

Respecto a la idea de Infinito, Levinas, ya en el prefacio de *Totalidad e infinito* defiende la subjetividad, “pero no la tomará al nivel de su protesta puramente egoísta

⁴³ *Ibíd.*, pp. 58-59.

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 59.

⁴⁵ *Ibídem.*

contra la totalidad, ni en su angustia ante la muerte, sino como fundada en la idea de lo infinito.”⁴⁶ Para ese intento Levinas recurre a Descartes para encontrar una noción que distingue y separa el ser del sujeto y sus ideas, en un yo que contiene más que sus pensamientos. Marcelo Pelizzoli comenta así sobre el uso de Levinas de la idea del Infinito:

“De la idea de Infinito, Levinas retiene el esquema formal: el yo – que piensa todo en lo finito – es separado de la idea del infinito; el *ideatum* de esta idea sobrepasa a la propia idea; la idea de lo Perfecto viene al yo de fuera, no es una reminiscencia o un saber tematizable.”⁴⁷

Con todo, para Levinas la estructura del infinito, diferente de Descartes y Husserl en que el infinito es constituido en lo finito, toma el esquema teórico de la relación social, relación con la alteridad que no puede reducirse a la interioridad de la conciencia. Así el infinito es la exterioridad que mantiene la alteridad, un distanciamiento, una desmesura, en que la objetividad no puede integrarse en la identidad del Mismo. Vemos que, en ese sentido, la trascendencia que la idea del infinito sugiere es la de una relación sin correlación, anterior a la intencionalidad objetiva, mantenida entre el yo y el otro en una relación que contiene una idea que no puede contener, con la cual está absolutamente separada. Levinas afirma:

“La distancia que separa *ideatum* e idea constituye aquí el contenido del *ideatum* mismo. Lo infinito es lo propio en un ser trascendente en tanto que trascendente, lo infinito es lo absolutamente otro. Lo trascendente es el único *ideatum* del cual no puede haber más que una idea en nosotros; está infinitamente alejado de su idea -es decir exterior- porque es infinito.”⁴⁸

Así, el infinito no se resuelve en un modo de aparecer del fenómeno, al contrario, resiste a la participación en la comprensión como un contenido. Visto que aquello que es

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 52.

⁴⁷ PELIZZOLI, Marcelo. *A relação ao outro em Husserl e Levinas*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1994, p. 80. “Da idéia de Infinito, Levinas retém o esquema formal: o eu – que a tudo cogita no finito – é separado da idéia do infinito; o *ideatum* desta idéia ultrapassa a própria idéia; a idéia do Perfeito vem ao eu de fora, não é uma reminiscência ou um saber tematizável.”

⁴⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Op. cit.*, p. 73.

pensado con la idea de infinito excede lo que esta idea piensa, porque su *ideatum* es infinitamente mayor que el propio acto de pensar del “yo pienso”, la idea del infinito implica un pensamiento de lo desigual, en que esa desmesura e inadecuación se muestra como enseñanza por excelencia. En ese contexto, afirma Ricardo Timm de Souza:

“La primera aproximación positiva al Infinito ético es proporcionada por la categoría de Exterioridad. “Exterior” es la expresión para “estar fuera”, “existir separado”. La formulación por sí sola de la Exterioridad sugiere una revolución kantiana invertida: existe la posibilidad de que el sentido del “permanecer fuera” proceda de sí mismo, o sea, niegue el juego de reflejos de lo Mismo, al afirmar desde sí su originalidad de sentido.”⁴⁹

A pesar de que la idea del infinito representa un *ideatum* que excede su idea, esto no significa que la tematización y el saber se caractericen sólo como negación del infinito, al revés, podemos resaltar que la idea del infinito enseña la pertinencia de la alteridad como estructura que viabiliza el saber en la medida que lo justifica. Según Levinas, incluso siendo necesaria la tematización que el conocimiento y la sabiduría griega demandan, pero siempre entendiendo que el conocimiento es una relación, donde la representación invoca siempre una separación del yo y la vigencia del otro como otro y también su precedencia en la relación.

De esta forma, vemos que la idea del infinito conduce a un cuestionamiento de la libertad, de la adecuación y de la inmanencia del Mismo, porque cuestiona la espontaneidad de su conocimiento en cuanto verdad teórica y su libertad incuestionable. Con todo, cabe preguntarnos, ¿cómo en la relación del yo con el otro se vislumbra la presencia enigmática del infinito? Como veremos a continuación, la manifestación de ese infinito en la relación con la alteridad del Otro se da por el cara a cara del rostro.

1.4. El rostro: asimetría y mandamiento

⁴⁹ SOUZA, Ricardo Timm. *Sujeito, ética e história. Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1999, p. 107. “A primeira aproximação positiva do Infinito ético é proporcionada pela categoria de Exterioridade. “Exterior” é a expressão para “estar fora”, “existir separado”. A formulação por si só da Exterioridade sugere uma revolução kantiana invertida: existe a possibilidade de que o sentido do “permanecer fora” provenha de si mesmo, o seja, negue o jogo de reflexos do Mesmo, ao afirmar desde si sua originalidade de sentido.”

Para Levinas el rostro no es simplemente una forma plástica, sino de entrada un compromiso para mí, una llamada, una orden que pone al yo al servicio del otro, de la otra persona que en su rostro se me aparece a la vez en su desnudez, en su indigencia y, al mismo tiempo, como un mandato, como indicativo de que no estoy solo. Un enigma que rompe con la fenomenología de la intencionalidad como donación de sentido, porque nos muestra su propia realidad como ajena al yo, que es exterior y anterior. Con eso, en atención al rostro, no es el sujeto quien desvela el ser del otro, sino él mismo quien se revela, se manifiesta como epifanía; siendo así, el rostro rompe la separación entre fenómeno y noúmeno de matriz kantiana, yendo más allá de un fenómeno objetificable. Según Levinas, la significación del rostro:

“Es lo que no puede convertirse en un contenido que vuestro pensamiento abarcaría: es lo incontenible, os lleva más allá. En esto es en lo que consiste el que la significación del rostro lo hace salir del ser en tanto que correlativo de un saber. Por el contrario, la visión es búsqueda de una adecuación; es lo que por excelencia absorbe al ser. Pero la relación con el rostro es desde un principio ética.”⁵⁰

Así tenemos que la característica del rostro es que su manifestación es imperativa, de modo que ante su llamada, nosotros somos éticamente responsables, o sea, la interacción ética entre el yo y el otro por el rostro del otro es más profunda que la relación epistemológica-ontológica, y tiene como acceso abierto el deber ético y la justicia. Por lo tanto, en esa anterioridad ética el rostro es previo a toda la cultura, como una significación sin contexto, que no puede convertirse en contenido de mi pensamiento o correlativo de él, siendo así sin contexto en la totalidad de la autoconsciencia del Mismo como negación y al mismo tiempo ruptura de la totalización.

Pero, ¿en qué consiste esa significación sin contexto? o mejor, ¿qué significa tal asimetría del rostro? Según Levinas, la asimetría ética se funda en la idea de inquietud por el otro, pero que no depende de mi preocupación, sino que me concierne en su indigencia y que me emplaza como responsable. Esa asimetría ética, para Levinas, es la única cosa que es capaz de introducir un fondo de humanidad y abrir una brecha en la rivalidad mimética de las éticas basadas en los cálculos de intereses que tienden espontáneamente a preservar su ser.

⁵⁰ LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Madrid, La balsa de la medusa, 2015, p. 72.

Luego, sigue Levinas sobre esa separación radical que emerge del rostro, “Esta experiencia moral, tan trivial, indica una asimetría metafísica: la imposibilidad radical de verse desde fuera y de hablar en el mismo sentido de sí y de los otros; en consecuencia también la imposibilidad de la totalización.”⁵¹ Vemos así en Levinas, que esa comprensión del rostro tiene en sí una utopía que permite des-situar y des-clasificar al otro como objeto conocido y también despojar al sujeto de su espontaneidad y arbitrariedad. El propio Levinas señala:

“La relación con el rostro no es conocimiento de objeto. La trascendencia del rostro es a la vez su ausencia de este mundo en el que entra el destierro de un ser, su condición de extranjero, de despojado o de proletario.”⁵²

Es a partir de la tríada “extranjero-huérfano-viuda” que Levinas expresa la miseria del rostro como súplica y exigencia de justicia, de que la respuesta del yo frente a esta condición concreta sea ética y responsable. Vemos aquí, que no hay similitud ni en la relación ni en la posición del Otro para con el yo, tampoco esta relación empieza por el sujeto en su libertad ya constituida, sino que siempre viene hasta mí, exigiéndome como respuesta, como una respuesta que antes de ser libre es justa, es responsable, antes del “yo puedo” y el “yo pienso” de las filosofías de la subjetividad.

Para Levinas, esa respuesta que tiene que ser justa y responsable se funda en el mandamiento que primero viene como pasividad frente a la anterioridad del Otro que me llama al Bien original. Es el “No matarás” al que el rostro me convoca en la relación del cara a cara del Yo con el Otro, como una situación límite, que el sujeto solo puede responder garantizando la bondad, justicia y responsabilidad antes que su libertad, poder y violencia. Según Levinas, traduciendo el tema del rostro y hablando de modo directo, el mandamiento del “No matarás” significa que en su humildad, desamparo e indigencia, el rostro se expone al asesinato, no solo de la muerte sino también del abandono o a la indiferencia, y que resiste ordenándome e imponiéndome su reconocimiento a partir del “tú me harás vivir” como orden principal del otro hombre. Comenta así Levinas en *Ética e infinito*:

⁵¹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Salamanca, Sígueme, 2002, p. 77.

⁵² *Ibíd.*, p. 47.

“El “No matarás” es la primera palabra del rostro. Ahora bien, es una orden. Hay, en la aparición del rostro, un mandamiento, como si un amo me hablase. Sin embargo, al mismo tiempo, el rostro del otro esta desprotegido; es el pobre por el que yo puedo todo y a quien todo debo.(...) con el dominio del otro y su pobreza, con mi sumisión y mi riqueza, es primero. Es el presupuesto de todas las relaciones humanas.”⁵³

1.5. La responsabilidad y la respuesta del “Heme aquí”

Para Levinas, la palabra responsabilidad no expresa otra cosa sino el ser-para-el-otro, en que el Yo es el responsable por el otro y responde por él antes de haber hecho cualquier cosa, donde la responsabilidad reside como un *a priori* anterior a cualquier acción como resultado de cualquier acto. En consecuencia, se invoca así un Yo que no es libre para deshacerse de esa responsabilidad, como un rehén de una elección que no ha elegido. Respecto a esa condición de rehén y elegido por el otro, ¿hay entonces coacción por el otro? Vemos que la primera cuestión que se plantea es sobre la libertad, pero ¿la libertad significa sólo la ausencia de obligación?, o al contrario ¿la libertad puede significar la posibilidad de referirse a la llamada del otro? Levinas señala ese “yo responsable” como el único que puede hacer algo bueno en cuanto responsable y de modo previo a toda elección. Así la respuesta sería sí, pues toda libertad en ese sentido ya tiene que ser investida de responsabilidad, él apunta sobre esa llamada a la responsabilidad ética:

“... llamada dirigida a mí en tanto soy el único que puede realizar lo que yo realizo, la ética, la responsabilidad ética, siempre es eso. La significación misma de mi obligación ética es el hecho de que nadie podría hacer lo que yo hago, como si yo fuese elegido. Sustituyo la libertad negativa por esta noción de libertad de elección. Lo que nos choca en la no-libertad es que no importa quiénes seamos. En mi responsabilidad por el otro se me interpela siempre como si yo fuese el único que pudiera hacerlo...”⁵⁴

⁵³ LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Madrid, La balsa de la medusa, 2015, p. 75.

⁵⁴ Entrevista de Levinas a F. Guwy intitulada “*La asimetría del rostro*”, Cités, Paris, PUF, pp. 115-124. In: ALONSO, Andrés (Ed.). *Op. cit.*, p. 23.

En ese contexto, no podemos buscar lo humano en un movimiento de sí sobre sí mismo, en la conciencia de sí, sino en un movimiento de una respuesta a la alteridad que está más allá del ser, donde la inquietud por el otro predomina sobre el cuidado de sí por su propio ser. En el sentido levinasiano, la responsabilidad no admite obstáculos y discusiones, como si fuera un simple atributo de la subjetividad, sino como elección extrema en una experiencia de persecución que evoca y significa sufrir por el otro, en que el yo no puede usar su libertad para eximirse de responder. Levinas afirma,

“... desde el momento en que el otro me mira, yo soy responsable de él sin ni siquiera tener que tomar responsabilidades en la relación con él; su responsabilidad me incumbe.(...) La responsabilidad, en efecto, no es un simple atributo de la subjetividad, como si esta existiese ya en ella misma, antes de la relación ética. La subjetividad no es un para sí; es, una vez más, inicialmente para otro”⁵⁵.

Con todo, esa idea de responsabilidad, como muchos reprocharán a Levinas, ¿no haría imposible la tarea del hombre en cuanto él nunca será justo, siempre culpable, sin reposo e incesantemente teniendo que responder por la miseria y desgracia del mundo? De hecho, para Levinas la felicidad y la tranquilidad no pueden dar la medida justa de lo humano en un mundo tan injusto y tan inhumano. Sin embargo, sobre esa responsabilidad total e inmensurable, afirma Catherine Chalié,

“Se despierta lo humano en el Yo cuando la llamada de esta miseria lo persigue a su pesar, cuando se sabe reclamado personalmente y conminado a responderle: “heme aquí”. Así se anuncia lo humano en el ser para Levinas: “en que el yo depone su soberanía de yo”, acción que le hace “preferir la injusticia sufrida a la injusticia cometida, y aquello que justifica el ser a aquello otro que lo asegura”.”⁵⁶

Vemos así que la intuición de Levinas es hacer que el psiquismo humano no se absorba en su ser y sí en la responsabilidad por el otro, que el yo como elegido responda a la convocatoria que a él le dirige la debilidad y vulnerabilidad de los hombres. Pero,

⁵⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Op. cit.*, p. 80.

⁵⁶ CHALIER, Catherine. *Levinas: la utopía del humano*. Barcelona, Riopiedras, 1995, p. 76.

¿qué quiere decir eso? Que el uno-para-el-otro es la estructura de hecho del sujeto humano, que el “heme aquí” quiere decir “envíame”, como un Yo que responde a una llamada que le precede, pero que también le funda como unicidad en su subjetividad de elegido y en su papel de rehén. Señala así Levinas:

“Si hubiera aquí opción, el sujeto habría preservado un cantón suyo propio y las salidas que proporciona la vida interior; mientras que la subjetividad, su propio psiquismo, es el por el otro; mientras que su mismísimo reducto de independencia consiste en soportar sobre sí al otro, en expiar por él.”⁵⁷

En ese sentido, según Levinas, el yo se ofrece como punto de extrema responsabilidad, o sea, humanidad, susceptible de llegar hasta la expiación por el otro, expiación y respuesta que evita el retorno a sí del yo como recurrencia de una conciencia reflexionante. Sin embargo, es importante resaltar que esa no-recurrencia no resulta en inestabilidad o pura desorientación, al revés, este yo, sin apoyos y familiaridad en el mundo y con el ser, se mantiene próximo al otro y da sentido a la bondad. Con todo, Catherine Chalié destaca que esa bondad no es altruismo y afirma:

“No se trata, sin embargo, del altruismo del que desea ponerse a ayudar o mostrarse generoso, porque esa bondad no se decide voluntariamente: se apodera del yo y ya no lo suelta. Lo expone a las heridas y a los ultrajes del mundo, como si cada cual le concerniera personalísimamente; mientras que él bien querría ahorrarse el verlos, bien querría quedarse al margen pese a las desgracias y, en el mejor de los casos, contentarse con una responsabilidad mesurada.”⁵⁸

Entre tanto, vemos que esa responsabilidad ética o esta proximidad de uno-al-otro no anula la unicidad del sujeto, al contrario, en la llamada a entregar su piel, refuerza su carácter de único, es decir, la elección en que fue elegido como rehén y responsable lo hace único como respuesta del “heme aquí”. Pero, ¿qué acontecimiento puede inspirarle la certeza de esa responsabilidad, para que el otro cuente por encima de todo, por encima del egoísmo del yo como convocado al mandamiento del otro? Como hemos visto, para

⁵⁷ LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser*. Salamanca, Sígueme, 2003, p. 174.

⁵⁸ CHALIER, Catherine. *Op. cit.*, p. 78.

Levinas quien inspira al yo esa responsabilidad infinita es el rostro que se manifiesta como mandamiento, que al mismo tiempo que me ordena desafiando mis poderes de soberanía, también me invoca al acogimiento de su vulnerabilidad, como una relación que es ética y que, como veremos en los próximos capítulos, primero, es la justicia como responsabilidad que funda toda relación del yo con el otro, antes de todo conocimiento y toda verdad; y después, la justicia como responsabilidad que en la proximidad, la sustitución y la aparición del tercero, abre la sociabilidad y la humanización de las relaciones interhumanas a partir de la solidaridad y fraternidad.

CAPÍTULO II - LA JUSTICIA COMO INVESTIDURA ÉTICA DE LA LIBERTAD, LA VERDAD Y EL LENGUAJE

La necesidad de romper con la filosofía de la totalidad es también la condición de posibilidad de la filosofía para la alteridad y, en el caso de Levinas, la posibilidad de la justicia misma, pues es imposible hablar de justicia en una filosofía centrada en el ego o, incluso, en el cogito. Así la noción de justicia supone la alteridad, o la trascendencia, donde la relación con el trascendente significa una relación social. Si consideramos la evolución de la noción de justicia en Levinas tenemos que distinguir dos momentos en su filosofía que se expresan en sus obras *Totalidad e infinito: ensayos sobre la exterioridad y De otro modo que ser o más allá de la esencia*.

Lo que nos proponemos en ese capítulo es hacer una aproximación a la compleja cuestión de la relación de la justicia en Levinas con las nociones de verdad y libertad en el contexto de su obra *Totalidad e infinito*, en la que la noción de justicia es entendida como el cara a cara del discurso que condiciona la verdad lógica y ontológica. Así, una vez que en la tradición filosófica la ontología acabó por objetivar la subjetividad, Levinas, al revés, presupone que sólo en una relación entre entes en que el rostro presta sentido y significación al discurso, más allá de la ontología, puede ser descrita como ética o justa⁵⁹. Sobre la cuestión de la subordinación clara en Heidegger de la verdad ontológica a la cuestión ontológica, Levinas responde y denuncia de modo contundente:

“Filosofía del poder, la ontología, como filosofía primera que no cuestiona el Mismo, es una filosofía de la injusticia. La ontología heideggeriana que subordina la relación con el Otro a la relación con el ser en general -aún si se opone a la pasión técnica, salida del olvido del ser oculto por el ente- permanece en la obediencia de lo anónimo y lleva, fatalmente, a otra potencia, a la dominación imperialista, a la tiranía. (...) El ser antes que el ente, la ontología antes que la metafísica, es la libertad (aun- que de la teoría) antes que la justicia. Es un movimiento en el Mismo antes que la obligación frente al Otro.”⁶⁰

⁵⁹LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Madrid, La balsa de la medusa, 2015, p. 75.

⁶⁰ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Salamanca, Sígueme, 2002, pp. 70-71.

Siendo así, si en *Totalidad e infinito* prevalecen los análisis de la relación entre Mismo y Otro, en *De otro modo que ser*, como veremos en el capítulo posterior, su noción de justicia sufre una modificación por el hecho del *tercero*, que viene a estremecer la relación del cara a cara con el otro, ya que a partir del tercero surge una nueva gama de relaciones y para que se pueda hacer justicia al tercero es preciso que intervenga la razón. En ese sentido, no tenemos como pretensión agotar la cuestión, sino debatir y contribuir, en paralelo con las teorías de la justicia contemporáneas, a la propagación del pensamiento filosófico de ese pensador que tomó la responsabilidad de defender la alteridad, la ética y el humanismo.

2.1. La justicia en cuanto Teoría de la justicia

En el presente apartado presentaremos, de forma breve, porque sería imposible hacer aquí una historia del concepto de justicia y tampoco es el objetivo de ese trabajo, primeramente, algunos enfoques que la idea de justicia ha tomado como concepto que fue en principio de la filosofía hasta ser, más recientemente, apropiado por las teorías políticas, económicas y del derecho; para después hacer en los siguientes apartados los contrapuntos y comentarios necesarios sobre la idea de justicia en Levinas. Así, nuestro trayecto será presentar una noción general sobre la idea de justicia, para después adentrarnos en algunos de los debates contemporáneos, abordando modestamente las nociones de justicia a partir de Rawls, Dworkin y Habermas. Importante destacar que la elección de esos autores no fue aleatoria, sino que son relevantes exponentes del debate sobre la justicia en el ámbito económico, jurídico y político en la actualidad.

En general, lo que llamamos justicia, según Abbagnano⁶¹, son justificaciones teóricas sobre las normas que imponen un orden en las relaciones humanas o sobre las conductas de quien se ajusta a ese orden. Así, en términos de qué es “lo justo” se pueden distinguir dos significados⁶²: en el primero, la justicia se identificaría con la conformidad de la conducta a una norma; y en el segundo, la justicia se mediría por la eficiencia de una norma o de un sistema de normas. Así, en el primer significado, señala Abbagnano, la justicia es la conformidad de un comportamiento a una norma, y en ese ámbito, la polémica filosófica, jurídica y política versa sobre la naturaleza de la norma que es puesta

⁶¹ Cf. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo, Martins Fontes, 1998, pp. 593-596.

⁶² Sobre ese sentido general tomamos de préstamo esos dos significados de la justicia del diccionario filosófico de Nicola Abbagnano. In: ABBAGNANO, Nicola. *Op.cit.*, p. 593.

en examen, que pueden ser una norma natural, divina o positiva. Esa visión de la justicia como conducta en conformidad a una norma puede ser vista por ejemplo en Aristóteles⁶³, Hobbes⁶⁴ o Kant⁶⁵.

En el segundo concepto, vemos que la justicia se refiere a la eficiencia de la norma en su capacidad de posibilitar las relaciones humanas. En este caso, obviamente, el objeto de lo juicio aquí es la propia norma, y desde ese punto de vista las diferentes teorías de la justicia representan los diferentes conceptos en relación a los cuales se pretende medir la eficiencia de una norma como regla para el comportamiento intersubjetivo. O sea, la idea de la justicia como instrumento, desvinculada de cualquier valor privilegiado que no sea el de posibilitar la convivencia y acción conjunta de los hombres, como condición para la

⁶³ En Aristóteles la justicia está contenida en su Ética, dividiéndose en: justicia formal, que es la justicia en cuanto virtud integral y perfecta; y la justicia material que estaría dividida en justicia distributiva, por la cual se incumbe la distribución de las cargas y beneficios, y la justicia correctiva, que se incumbiría de restaurar la equidad en situaciones en que hay daño o injusticia entre las partes. De ese modo, la justicia en todos sus sentidos se coaduna con la ley, una vez que la ética, así como la política y la educación, como saberes prácticos, se retroalimentan para gestionar el Bien común de la *pólis*. Aristóteles afirma: "Parece, pues, que así el que traspassa las leyes, como el que codicia demasiado, y también el que no guarda igualdad, se dice injusto, y así también claramente aquél se dirá ser justo, que vive conforme a ley y guarda igualdad en el trato de las cosas, y lo justo será lo que es conforme a ley y a igualdad, y lo injusto lo que es contra ley y desigual. (...) Porque el traspassar las leyes, o si así lo queremos, decir, la desigualdad, comprende en sí toda sin justicia y es común de toda sin justicia. Y, pues, el que traspassa las leyes es injusto y justo el que las guarda, cosa cierta es que todas las cosas legítimas serán en alguna manera justas. Porque todas las cosas determinadas por la facultad de poner leyes son legítimas, y cada una de ellas decimos ser cosa justa." In: ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Madrid, Alianza Editorial, 2005, p. 154.

⁶⁴ Hobbes presenta su célebre construcción de el pacto social de sumisión al soberano como respuesta al conflicto mortal que caracteriza su interpretación del estado de naturaleza y es a partir de esa perspectiva como la justicia consiste en el mantenimiento de los pactos, puesto que la necesidad de superar el conflicto inherente al estado natural genera la exigencia del orden y el surgimiento del Estado. Por consiguiente, donde no hay Estado como poder que asegure la manutención de los pactos, no existe justicia ni injusticia. Señala Hobbes: "*Que los hombres cumplan los pactos que han celebrado*. Sin ello, los pactos son vanos, y no contienen sino palabras vacías, y subsistiendo el derecho de todos los hombres a todas las cosas, seguimos hallándonos en situación de guerra. En esta ley de naturaleza consiste la fuente y origen de la JUSTICIA. En efecto, donde no ha existido un pacto, no se ha transferido ningún derecho, y todos los hombres tienen derecho a todas las cosas: por tanto, ninguna acción puede ser injusta. Pero cuando se ha hecho un pacto, romperlo es injusto. La definición de INJUSTICIA no es otra sino ésta: *el incumplimiento de un pacto*. En consecuencia, lo que no es injusto es justo." In: HOBBS, Thomas. *Leviatán*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 118.

⁶⁵ Kant va relacionar de modo intrínseco la ley moral, que es la libertad de actuar conforme la razón práctica, y la ley civil, así Kant veía en el Ilustración del siglo XVIII la condición de posibilidad para el progreso y la eliminación de los prejuicios que se oponen a la justicia como libertad. Señala Kant: "Dado que sólo en la sociedad (y ciertamente en aquella donde se dé la mayor libertad y, por ende, un antagonismo generalizado entre sus miembros, junto a la más escrupulosa determinación y protección de los límites de esa libertad, con el fin de que pueda coexistir con la libertad de otros) puede conseguirse la suprema intención de la Naturaleza, a saber, el desarrollo de todas sus disposiciones naturales en la humanidad, la Naturaleza quiere que la humanidad también logre por sí misma este fin, al igual que todos los otros fines de su destino. Así, en una sociedad en la que la libertad bajo leyes externas se encuentre vinculada en el mayor grado posible con un poder irresistible, esto es, una constitución civil perfectamente justa, tiene que ser la tarea más alta de la Naturaleza para con la especie humana, ya que la Naturaleza sólo puede conseguir el resto de sus designios para con nuestra especie proporcionando una solución a dicha tarea y ejecutándola." In: KANT, Immanuel. *Ideas para una historia en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Madrid, Tecnos, 1994, pp. 22-23.

vida en comunidad. Como ejemplo de esa función ejercida por la justicia podemos citar la *República* de Platón⁶⁶ o la justicia en cuanto eficiencia de la legalidad positivada en la Teoría Pura del Derecho de Kelsen⁶⁷, como señala Abbagnano.

Con todo, señalamos que esa división puramente didáctica ni siempre es de fácil percepción a la vez que los filósofos y pensadores no miden la justicia de las normas tomando como referente su eficiencia general o en cuanto su capacidad de conformar las relaciones humanas, sino que en su posibilidad de garantizar este o aquel objetivo considerado fundamental. No ha faltado por tanto quien juzgase imposible definir la justicia en ese sentido, limitándose a proponer la exigencia genérica de que, para ser justa, una norma debe adecuarse a un sistema de valores cualquier. Todavía, los fines a los cuales se recorrió con más frecuencia a través de la historia fueron: la felicidad; la utilidad; la libertad; y la paz.

2.1.1. Algunos debates contemporáneos sobre la justicia

Vemos así que la idea de justicia en su historia viene a ser un término por demás polisémico y de gran margen especulativo, hasta reforzando discursos muchas veces relativistas o nihilistas sobre la misma. De hecho los discursos sobre la justicia y la injusticia siempre ocuparon un lugar destacado en las reflexiones de los grandes pensadores y no es por casualidad que ocupan un lugar central en los debates políticos

⁶⁶ Platón así afirma cuando Sócrates pregunta a Trasímaco: "...pero ahora dime esto, también para complacerme: ¿te parece que un Estado o un ejército, o una banda de piratas o de ladrones, o cualquier otro grupo que se propusiera hacer en común algo injusto, podría tener éxito si cometieran injusticias entre sí? - No, por cierto. - Y si no las cometieran ¿sería más probable que tuvieran éxito? - Seguramente. - En efecto, Trasímaco, la injusticia produce entre los hombres discordias, odios y disputas; la justicia, en cambio, concordia y amistad." In: PLATÓN. *Diálogos, IV, República*. Madrid, Gredos, 1988, p. 97. Vemos que la idea de justicia de Platón era, al mismo tiempo que deslegitimar la relatividad retórica de la justicia del más fuerte de la sofística, fundamentar un ideal de justicia que favorezca la armonía social de la "óptima república" y que tenga un sentido trascendente una vez que la justicia es partícipe de la Idea de Bien que rige el Cosmos.

⁶⁷ El objetivo de Kelsen era el de expurgar de la idea de justicia todo su contenido valorativo, por presuponer juicios de carácter subjetivos o mismo de carácter natural o divino. Así, su propuesta fue identificar la justicia con la legalidad para dar eficiencia y objetividad a justicia como norma jurídica. Afirma Kelsen: "'Justicia' en ese sentido significa legalidad; 'justo' es que una regla general sea efectivamente aplicada en aquellos casos en que, de acuerdo con su contenido, debe aplicarse. 'Injusto' sería que la regla fuese aplicada en un caso y dejarse de aplicarse en otro similar. (...) En ese sentido, la justicia es compatible con un orden jurídico positivo y exigida por él, ya se trate de un sistema capitalista o comunista, democrático o autocrático. 'Justicia' significa subsistencia de un orden jurídico a través de una consciente aplicación del mismo. Se trata de la justicia 'bajo el derecho'." In: KELSEN, Hans. *Teoría General del Derecho y del Estado*. México, UNAM, 1988, p. 16. Sin embargo, y esa es la crítica a su positivismo jurídico, sería imposible entender y aceptar un sistema legal que en sí ya no conlleve un sistema de valores, que al absolverse transmutaría la normatividad moral, social y política al jurídico.

actuales relativos al derecho, las políticas sociales y la organización económica en la actualidad. Mucho de el escenario sobre esa urgencia de la discusión por la búsqueda de lo que sería la justicia ha podido ser resumido así por Campbell:

“Las desigualdades en los ingresos y las oportunidades de empleo, las disparidades en la posesión de propiedades, las privaciones que se derivan del desempleo, la discapacidad, la enfermedad o la edad avanzada, los daños no compensados provocados por accidente o que son el resultado de conductas criminales de otras personas y los sufrimientos de las víctimas de la opresión por su clase, raza, género y rango, todas estas situaciones, y muchas más, son rutinariamente denunciadas no simplemente como malas, sino como injustas.”⁶⁸

Es a partir de ese panorama de injusticias que urge el enfoque de los debates sobre la justicia. Entre tanto, muchas perspectivas sobre la justicia revelan presupuestos que pueden estar en tensión o conflicto entre sí, por ejemplo, si la justicia es una cuestión individual o de grupo, si puede ligarse al derecho o dissociarse de toda relación coercitiva, o si se puede basar en principios generales o exige cuidadosas consideraciones de mérito en cada caso particular. Sumándose esas diversas consideraciones, presentan muchas veces un escenario confuso e incoherente que, en general, las afinidades ideológicas de las diferentes teorías de la justicia enmascaran. No hay duda de que todos los conceptos morales y políticos forman parte de la cultura y la retórica que tanto sostienen las relaciones de poder existentes, así como también el lenguaje de la justicia puede ser usado para criticar las mismas relaciones de legitimación de su *status quo*.

Teniendo en cuenta la relevancia de las ideologías en nuestra actualidad y de modo ligero e ilustrativo, creemos que es importante hacer una comparación entre las ideologías libertaria, liberal del bienestar y comunitarista contemporáneas sobre la justicia, antes de entrar en los autores que seleccionamos, ya que como señala Campbell, los pensadores en general siempre colaboran, justifican o se contraponen a esas ideologías.

Siendo así, la justicia libertaria sería aquella que se coadunaría con los derechos individuales como base irreductible para la organización social, esa justicia se refiere a una estructura normativa dentro de la cual los individuos pueden perseguir sus propios

⁶⁸ CAMPBELL, Tom. *La justicia: los principales debates contemporáneos*. Barcelona, Gedisa, 2008, p. 14.

objetivos sin afectar los derechos de los demás. Campbell apunta sobre la justicia libertaria:

“La justicia libertaria tiene más que ver con la libertad que con la igualdad, ya que pese a tener un presupuesto fuerte de igualdad formal por el cual las personas son iguales con respecto a su igual posesión de derechos idénticos, no sugiere que el ejercicio de estos iguales derechos resulte o deba resultar en algo así como una igualdad real de posiciones sociales y económicas; de hecho se presupone lo contrario.”⁶⁹

En la ideología del liberalismo del bienestar también se concede un lugar central a los derechos individuales, sin embargo, está más preocupado por la justicia como una cuestión de distribución general de cargas y beneficios; en ese contexto el bienestar se refiere a la totalidad de la felicidad y el bienestar de todas las personas, y en particular a la disminución de los sufrimientos de los pobres y desaventajados. Para Campbell, esa ideología es individualista en cuanto a su compromiso con el valor de cada persona, pero holista en su modo de hacer la justicia a través de la gestión de la sociedad, a partir de una distribución general equitativa de bienes dentro de un sistema de igualdad de derechos básicos.

Como hemos visto, tanto el libertarianismo como el liberalismo del bienestar se basan en presupuestos sobre la independencia y la autonomía individual como sustrato de la justicia; en contrapunto, el comunitarismo pone el énfasis en la prioridad de la sociedad, la comunidad o el Estado por encima de los individuos y considera que todos los valores están inmersos en una particular cultura social o comunitaria. Así la justicia, según esa visión, se refiere al adecuado funcionamiento de una sociedad de acuerdo con sus propios valores y visión del mundo. Para Campbell el comunitarismo se vuelve más ideológico en su sentido estricto cuando adopta un compromiso de preservar las relaciones sociales existentes o como movimiento comprometido con la creación de un ideal de comunidad. Sobre esa militancia comunitarista afirma Campbell:

“Las formas más militantes de comunitarismo ideológico pueden adquirir distintos matices, que incluyen visiones sobre la utopía socialista en la que la justicia viene dada por el hecho de que hay una igualdad sustantiva

⁶⁹ *Ibíd.*, p. 19.

real que se alcanza procurando que las personas tengan lo que necesitan para ser miembros plenos e iguales de su sociedad, o un ideal feminista en el que la opresión de género es eliminada y dominan valores cooperativos y de cuidado.”⁷⁰

2.1.2. Dworkin y la justicia como Derechos

Aquí nuestro intento es destacar una teoría de la justicia que tiene una orientación más jurídica y la opción por Dworkin se ha dado por su mayor actualidad en ese debate, con todo ya resaltamos que no se trata de la mejor o la única teoría de la justicia de la vía jurídica, sino aquella con que tenemos un poco más de proximidad en ese momento; tampoco es nuestro objetivo examinarla en toda su extensión y profundidad.

De modo resumido, para Dworkin, los derechos son triunfos y allí donde se aplique un derecho básico nada se puede interponer en su aplicación. A partir de el principio moral básico de que “todos deben ser tratados con igual consideración y respeto”, Dworkin pone un énfasis mayor en la igualdad que la libertad y cree que la historia del derecho, en ciertas jurisdicciones, puede ser vista como la manifestación concreta de los principios básicos de la justicia. Aquí, desde luego, se pueden plantear muchas cuestiones como ¿cuáles son los derechos básicos? ¿igual consideración y respeto, a partir de qué base material y formal? O sea muchas cuestiones sobre las que querríamos ofrecer alguna claridad.

Según Dworkin, la justicia consiste en determinar qué derechos tienen las personas y garantizar que sean tratadas de acuerdo con estos derechos, esto porque los derechos tienen que ver con la dignidad y la igualdad de las personas, factores que conforman la fundamentación misma de la justicia. Para Dworkin todas las teorías políticas, incluidas las teorías de la justicia, están basadas o en objetivos, como el utilitarismo, o en deberes, como el imperativo categórico de Kant, o en derechos, lo cual Dworkin cree que es más apropiado para la formulación de una concepción de la justicia, a pesar de que los tres enfoques generan derechos positivos. Afirma Campbell:

“... su interés, está sobre todo en los derechos “básicos” que funcionan como la justificación última de los derechos positivos corrientes y establecen también límites estrictos sobre la plausibilidad de cualquier

⁷⁰ *Ibíd.*, p. 20.

objetivo que pudiera plantearse. (...) los derechos básicos actúan como límites a la conducta, incluida la conducta que persigue un objetivo. Esta es la razón por la que son considerados “triumfos”, porque tienen una preferencia automática sobre otras consideraciones o las excluyen.”⁷¹

Vemos así que los derechos como triunfos no son solo garantías, sino también limitadores de derechos, por eso la importancia del razonamiento y de los principios como base de esos derechos básicos; con todo, la pregunta sobre lo que son los derechos básicos continúa. Dworkin va a decir que los derechos básicos son derechos que proporcionan una justificación para las decisiones políticas tomadas en abstracto, o sea tornan parte de la retórica política; y los diferencia de los derechos institucionales, que son aquellos que proporcionan una justificación para una decisión tomada por alguna institución política particular y específica. Así incumbe a los derechos institucionales concretos, en cuanto reglas, constituyeren los derechos paradigmáticos o positivos que forman el núcleo de las normas jurídicas que son aplicadas en los casos judiciales ordinarios. Entre tanto, como hemos dicho el derecho en sí contiene además de reglas también principios, y estos tienen el papel en el razonamiento jurídico de decidir los casos difíciles o en los que las reglas producen resultados inaceptables en términos de esos propios principios; además, dado que estos principios jurídicos básicos se identifican con los principios morales básicos utilizados para justificar los derechos concretos, se sigue que la validez jurídica no es solo una cuestión de legalidad positiva, sino que conlleva una dimensión moral que representa los requisitos básicos de la justicia, impidiendo incluso el poder discrecional de los jueces.

En Dworkin el derecho se acerca a la moral de la sociedad, pero no a la moral del momento, sino a los derechos abstractos impregnados y presupuestos en la legislación y en la cultura política de esa sociedad al largo de su desarrollo histórico. De este modo, los jueces pueden reconocer el papel general del derecho en esa sociedad y en los criterios morales de la comunidad que conciernen a las decisiones políticas y jurídicas de su historia. Por eso, según Campbell:

“los criterios de justicia existen tanto en la aplicación de las normas como en la legislación, pero en el ámbito de la aplicación de las leyes la justicia es la única consideración, la decisión justa es la que da efecto a los derechos de la persona acusada o de la demandante.(...) En efecto, su

⁷¹ *Ibíd.*, p. 82.

derecho básico último es el de derecho a “igual consideración y respeto”
(...) La justicia implica el derecho de ser tratado como un igual...”⁷²

Con todo, señala Campbell, el punto débil de la teoría de Dworkin sería la relación entre derechos básicos y concretos, donde la dificultad sería ofrecer razones que fundamenten una respuesta correcta a los casos difíciles, puesto que si en cada disputa jurídica difícil fuese elaborada una forma de razonamiento diferente resultaría imposible reconocer que esas decisiones estuviesen basadas en derechos preexistentes. En ese sentido, sería difícil garantizar la seguridad jurídica de esas decisiones, ya que sería necesario un grande margen de activismo jurídico para adecuar la mejor regla, a los mejores principios, los mejores precedentes y la mejor filosofía política de un modo objetivo. Incluso aceptando cierto margen interpretativo, porque el Derecho no deja de ser una ciencia aplicada a la sociedad, sería peligroso afirmar que las decisiones jurídicas son meramente regulativas, como un objetivo abstracto inalcanzable. De hecho, vemos que la dificultad en Dworkin son los extremos, entre aceptar que una decisión jurídica pueda no tener de hecho objetividad por causa del margen interpretativo de los principios y, al mismo tiempo, evidenciar que sin esa objetividad los derechos no pueden satisfacer su función, que es proporcionar la solución de conflictos por remisión a las reglas y principios institucionales.

2.1.3. Habermas y la justicia como Política

Para Habermas la única vía posible hacia la justicia es la vía procedimental, que basándose en el diálogo real de las interacciones sociales de los participantes en un diálogo sincero, que Habermas llama de “situación ideal de habla”, posibilita las condiciones de libertad e igualdad que generan la racionalidad comunicativa que permitiría una justicia procedimental pura. Así, según Habermas, el modelo de la democracia deliberativa sería el procedimiento para establecer los principios legítimos para gobernar en nombre de la justicia, porque se fija en la validez normativa de la vida social en la cual el diálogo político tiene sus orígenes, aceptando así la facticidad del mundo de la vida y de los sistemas políticos reales.

⁷² *Ibíd.*, p. 85.

En Habermas el modelo del diálogo interactivo, antes de ser una agregación de preferencias autointeresadas, se caracterizaría por la solidaridad, lealtad, respeto mutuo y entendimiento social compartido. Afirma Campbell:

“Una cosa apasionante y provocadora del enfoque de Habermas es esta combinación del ímpetu filosófico hacia la corrección moral con la preocupación sociológica por la cohesión social. Habermas mantiene que las normas de justicia que surgen de esas comunidades que han progresado hasta alcanzar un estadio de deliberación comunicativa racional tienen una objetividad que trasciende el relativismo cultural y político en el que se basa el comunitarismo, ofreciendo así lo que mucha gente considera una fusión muy atractivas de tradiciones rivales.”⁷³

De esa forma, una vez respetados los ingredientes del diálogo que el procedimiento de la racionalidad comunicativa encierra, como la participación igual y equitativa, hace surgir un compromiso con la libertad política y la igualdad social como ideal de justicia. Teniendo como base el método histórico-hermenéutico o interpretativo, que entiende que las interacciones de los seres humanos dependen de la conciencia que tengan entre sí y del ambiente normativo en que tengan lugar, un método adoptado por la teoría social de Weber y de grande influencia en la tradición europea de la que Habermas forma parte. Si en términos sociológicos Habermas adopta la teoría social weberiana, es la perspectiva filosófica de la deducción trascendental kantiana, la forma de dejar al descubierto los presupuestos de las afirmaciones de la experiencia cotidiana para establecer verdades a priori de los enunciados morales y epistemológicos, que según Habermas, conectan necesariamente elección moral y libre voluntad. Por eso para Habermas no es posible implicar un argumento racional acerca de nuestras acciones y lenguaje sin comprometernos con la sinceridad, la verdad y la corrección. En ese sentido afirma Campbell:

“Empezando por nuestra experiencia de involucrarnos en debates genuinos, Habermas toma por presupuestos de la mencionada actividad lingüística y los identifica como condiciones precondiciones necesarias de la interacción social lingüística.(...)Esto significa que los

⁷³ *Ibíd.*, p. 223.

presupuestos inevitables de tales intercambios lingüísticos pueden ser usados para identificar los criterios para determinar cómo debemos proceder para alcanzar la verdad y la justicia.”⁷⁴

De ese modo, Habermas usa su tipo de comunicación ideal como base para describir y criticar las prácticas sociales reales; a partir de una racionalidad comunicativa en cuanto ideal normativo fundado en hechos empíricos y fenomenológicos puede alcanzar un acuerdo sobre la verdad y la justicia en condiciones no coercitivas y abiertas a la participación igual para todos. Su creencia es que ese tipo ideal es una característica emergente de las sociedades modernas y que se asocia al derecho en las democracias pluralistas y postcapitalistas, al centrarse en el logro del conocimiento y la legitimidad, más que en el mero acuerdo social, las normas y el dialogo están necesariamente comprometidos con la búsqueda conjunta de la verdad y la justicia objetivas. Señala Campbell: “la búsqueda de la justicia es una cuestión cooperativa tanto como lo es la búsqueda de la verdad, ya que “todo acto de habla” implica el surgimiento de afirmaciones criticables de validez que apuntan el reconocimiento intersubjetivo.”⁷⁵

Con todo, no es que Habermas ignore que el diálogo real está lleno de dominación y distorsiones provocadas por el autointerés; de hecho los argumentos reales son discursos estratégicos y por eso auto-referentes, que tratan a los otros hablantes como medios para alcanzar sus resultados. Por lo contrario, incluso teniendo en consideración las implicaciones del dialogo real, Habermas abraza la esperanza dentro de su acción comunicativa de un acercamiento progresivo a un conocimiento lo menos distorsionado que pueda producir un logro social que esté ligado al *telos* de la autonomía responsable de la situación ideal del diálogo que él propone.

Podemos concluir que la teoría de la justicia de Habermas mezcla tanto su teoría social como la normativa, puesto que relaciona la justicia con el derecho como un subsistema de la sociedad que tiene que ver con la interacción social en cuanto mecanismo social para proporcionar expectativas estables de cooperación social. Expone Habermas:

“Después de que la garantía formal de la autonomía privada ha demostrado ser insuficiente, y después de que la intervención social a través del derecho amenaza la propia autonomía privada que quiere

⁷⁴ *Ibíd.*, p. 226.

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 230.

restablecer, la única solución consiste en tematizar la conexión entre las formas de comunicación que garantizan simultáneamente la autonomía privada y pública en las mismas condiciones en las que surgen.”⁷⁶

En ese sentido, Habermas defiende que existe una relación de mutua dependencia entre la autonomía privada y pública y que una es condición de la otra, una vez que el discurso abierto de lo público dentro de la sociedad civil no podría existir sin el trasfondo de la autonomía privada, a la vez que la justicia y la libertad de la esfera privada solo podría asegurarse a través de una auténtica esfera pública que pueda garantizar las condiciones de la racionalidad comunicativa.

2.1.4. Rawls y la justicia como Equidad

De matriz neocontractualista, y teniendo en cuenta que es imposible pensar la justicia fuera de las estructuras económicas, políticas y morales, Rawls nos invita a reflexionar sobre la cuestión de la justicia a partir del concepto de equidad, donde equidad representa el momento inicial en que se definen las premisas por las cuales se construirán las estructuras institucionales de la sociedad.

En esa medida, pensar la justicia es pensar acerca de lo justo o injusto en las instituciones sociales, puesto que son ellas que administran la justicia. De modo directo, Rawls rechaza el intuicionismo puro de la justicia en la esfera de la ética individual como una “dictadura de la primera persona”; al revés, difunde la idea de que es la justicia de las instituciones que benefician o perjudican a la comunidad. Así la justicia sería la primera virtud de todas las instituciones, que en una sociedad bien organizada tiene la máxima adecuación a criterios de justicia, como por ejemplo sobre las cuestión de los derechos y deberes distribuidos en la sociedad. Comenta Rawls:

“Nuestro tema, en tanto, es la justicia social. Para nosotros, el objeto primario de la justicia es la estructura básica de la sociedad, o más exactamente, la forma por la cual las instituciones sociales más

⁷⁶ HABERMAS, Jürgen. *Paradigms of Law*. Cardozo of Law Review, 1996, p. 777. In: CAMPBELL, Tom. *Op. cit.*, p. 237.

importantes distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de los beneficios de la cooperación en sociedad.”⁷⁷

Vemos así que las cuestiones de distribución y de la partición en la distribución tienen una importancia fundamental para Rawls, ya que la base de su noción de justicia es, en esencia, la preocupación por la justicia social. Usando el hilo del contrato social hipotético como posición original de igualdad, Rawls parte de ese acuerdo inicial como condición *a priori* de equidad para fundar su teoría de la justicia que habría de constituir y construir las instituciones sociales. Sobre los fundamentos teóricos del contrato social utilizado por Rawls afirma Eduardo Bittar:

“La naturaleza del pacto en la teoría de Rawls tiene sus raíces en el kantismo y en el contractualismo rousseauiano; con todo no se reviste de un absoluto e imperativo apego a esos autores. Por lo contrario, la teoría de la justicia de Rawls se apega única y exclusivamente a una noción ritual del pacto social, a una noción procedimental del pacto social, desvinculándose ya del naturalismo rousseauiano, ya de la metafísica kantiana.”⁷⁸

Así, el contrato sirve, por lo tanto, para establecer las bases de las obligaciones así como para justificar un conjunto de normas sociales, políticas y jurídicas. Nunca olvidemos que incluso en Rawls el contrato presupone una visión individualista de sociedad donde cada persona es la fuente de sus propios derechos y deberes políticos, encerrando así una visión liberal para la cual invadir la libertad del individuo requiere una justificación; incluso podríamos limitar la aplicación de su teoría a las sociedades modernas, democráticas y liberales.

Con todo, Rawls está más preocupado de la pureza procedimental de la posición original porque favorece una negociación equitativa con resultados equitativos, en la que

⁷⁷ RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. Lisboa, Presença, 1993, p. 30. in: BITTAR, Eduardo. *Curso de filosofia do direito*. São Paulo, Atlas, 2005, p. 391. “Nosso tema, entretanto, é a justiça social. Para nós, o objeto primário da justiça é a estrutura básica da sociedade, ou mas exatamente, a forma pela qual as instituições sociais mas importantes distribuem os direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão dos benefícios da cooperação em sociedade.”

⁷⁸ BITTAR, Eduardo. *Curso de filosofia do direito*. São Paulo, Atlas, 2005, p. 393. “A natureza do pacto na teoria de Rawls guarda raízes com o kantismo e com o contratualismo rousseauiano, com tudo não se reveste de absoluto e imperativo apego a esses autores. Pelo contrário, a teoria da justiça de Rawls se apega única e exclusivamente em uma noção ritualizada do pacto social, em uma noção processual do pacto social, desvinculando-se seja do naturalismo rousseauiano, seja da metafísica kantiana.”

nuestras convicciones de justicia puedan corresponderse con los principios de justicia elegidos a través de lo que el autor llama “equilibrio reflexivo”. Ese equilibrio de criterios y principios serían las convicciones meditadas sobre la justicia, en que los criterios tienen que ser desarrollados, revisados y comprobados hasta que puedan abordar cuestiones morales más controvertidas. A decir verdad el método reflexivo de Rawls acaba convirtiéndose en un método de corrección para intuiciones distorsionadas de justicia. En palabras de Campbell, la teoría de Rawls funcionaría así:

“El entusiasmo generado inicialmente por la teoría de Rawls surgía del hecho de que parecía habérsenos ofrecido una teoría epistémica o cognitiva a través de la cual podríamos descubrir qué es objetivamente justo o está objetivamente justificado. Imaginándonos a nosotros mismos en la posición original e infiriendo qué elegiríamos como derechos y deberes básicos de la sociedad, y confrontando luego estos principios con nuestras meditadas opiniones, podríamos aspirar a alcanzar un conocimiento fiable sobre cómo se constituye una sociedad justa.”⁷⁹

En ese contexto, nos cabe preguntar: ¿cuáles son los principios de justicia que deben ser considerados en la posición original para lograr la equidad? La primera respuesta de Rawls sería que las personas deben ser libres e iguales. Por libres, entiende que no están presionadas ni sometidas a ninguna obligación o limitación anterior, sino que son independientes y autónomas para reivindicar los beneficios de la cooperación social. Según Campbell, esa libertad es ejercida por una racionalidad prudente e inteligente que las personas tienen para seguir los medios más efectivos para lograr un cierto fin, que Rawls llama “autonomía racional”. Ya la igualdad se aplica a que todos tengan una igual libertad en la posición original, así como en la igualdad en los derechos a las pretensiones válidas respecto de los recursos sociales en relación con las instituciones sociales básicas, o sea que todos tienen un “igual valor”.

Para poner a salvo esa igualdad teórica de las críticas de que las personas en condiciones de libertad son egoístas y autointeresadas, Rawls introduce la concepción del “velo de la ignorancia”, en que las partes no conocen sus talentos ni sus carencias, tampoco su lugar social, tipo de sociedad o época en que viven. Solo así, a partir de esa ignorancia, se puede evitar que las partes moldeen sus principios de justicia de modo

⁷⁹ CAMPBELL. Tom. *Op. cit.*, p. 108.

egoísta a partir de sus valores y creencias particulares únicamente. De ese modo, Rawls intenta garantizar que la autonomía racional alcance la autonomía plena, que en la sociedad real, serían los principios de justicia acordados para una concepción pública de justicia eficazmente regulada y ordenada, de manera que las normas fueran aceptadas y cumplidas de modo razonable.

En ese sentido, Rawls entiende que para perseguir efectivamente una concepción del bien se deben incluir por ejemplo las libertades básicas, tales como la libertad de pensamiento y de conciencia, necesarias para desarrollar la capacidad moral, la libertad de movimiento y libre ocupación, los ingresos y la riqueza, y según Rawls, “las bases sociales de la dignidad”, “que son las condiciones necesarias para que los individuos tengan un sentimiento sobre su valor como agentes morales.”⁸⁰ Así, a partir de la libertad e igualdad se garantiza el primer principio de la posición original del contrato que es “cada persona debe tener un derecho igual al más extenso sistema de libertades básicas que sea compatible con un sistema de libertades idéntico para todos.”⁸¹

Con todo, como lo que importa para Rawls es la justicia social, una vez maximizadas las libertades básicas con su igual distribución, las distribuciones desiguales de otros bienes deberían ser introducidas para minimizar las desigualdades correspondientes al grupo de los menos favorecidos. Así se materializaría el segundo principio, que sería el de la diferencia, que consiste en que “las desigualdades económicas y sociales deben ser distribuidas de modo tal que, simultáneamente: (a) se pueda razonablemente esperar que ellas sean en beneficio de todos; (b) se vinculan a de posiciones y funciones asequibles para todos.”⁸² En ese sentido, el segundo principio garantiza que el primer principio no sea solamente formal, sino que se regulará de acuerdo con las necesidades, los cambios sociales y las desigualdades surgidas.

Para no extendernos demasiado, en Rawls no se trata de discutir si la distribución natural es justa o no, sino de discutir si la justicia de las instituciones es capaz de suprimir las diferencias que impiden el ejercicio de iguales derechos, o sea que las diferencias de sexo, cuerpos, clases y status social no deben ser tratados de la misma forma. Así, la aplicación de ambos principios confirma continuamente la realización de la justicia como

⁸⁰ *Ibid.*, p. 113.

⁸¹ RAWLS, John. *Op. cit.*, p. 68. In: BITTAR, Eduardo. *Op. cit.*, 394. “cada pessoa deve ter um direito igual ao mais extenso sistema de liberdades básicas que seja compatível com um sistema de liberdades idéntico para todos.”

⁸² *Ibidem.* “as desigualdades econômicas e sociais devem ser distribuidas de modo tal que, simultaneamente: (a) se possa razoavelmente esperar que elas sejam em benefício de todos; (b) decorram de posições e funções as quais todos tenham acesso.”

equidad, sobre todo por tratarse de una teoría que identifica las desigualdades y procura corregirlas de modo cooperativo, facilitando así el mantenimiento de una sociedad bien ordenada. Comenta Rawls:

“En la teoría de la justicia como equidad, la sociedad es interpretada como una empresa de naturaleza cooperativa, que trata de obtener ventajas mutuas para los participantes. La estructura básica es un sistema público de reglas que definen un sistema de actividades que lleva los hombres a actuaren en conjunto de modo que produzca una mayor suma de beneficios y que atribuye a cada uno ciertos derechos que son reconocidos a una parte de los resultados respectivos.”⁸³

A pesar de los muchos méritos de su teoría de la justicia, uno de los puntos débiles de Rawls es la incertidumbre que rodea la posición original del contrato y sus resultados. Como destaca Campbell, una de las críticas que afectan más seriamente a la teoría de Rawls van en el sentido de que los individuos a partir de una perspectiva autointeresada, y por qué no, egoísta, están dispuestos a renunciar a algunos derechos para obtener ganancias económicas que van más allá de la subsistencia. De hecho, la elección racional en condiciones de incertidumbre no siempre puede ser cooperativa, creemos que eso va a depender mucho de la comprensión de la naturaleza humana que está en juego. Otra crítica que se plantea es sobre la idea del individuo abstracto y descontextualizado del contrato hipotético, y aquí hace *quórum* los comunitaristas, que dicen que ignorar la contextualidad de la existencia en las culturas y los grupos sería lo mismo que sacar del individuo todo sentido de dirección y valores. Vemos así que, como toda teoría de la justicia, a pesar de la propuesta de Rawls no dejar de enfrentar dificultades, tenemos que tener en cuenta su gran fecundidad. Siguiendo así el raciocinio de Maffetone y Veca en su libro *A ideia de justiça de Platão a Rawls*:

“La obra de Rawls ha producido un verdadero florecimiento de hipótesis filosóficas en el ámbito de la teoría política normativa, generando un

⁸³ RAWLS, John. *Op. cit.*, p. 85. In: BITTAR, Eduardo. *Op. cit.*, p. 398. “Na teoria da justiça como equidade, a sociedade é interpretada como um empreendimento de natureza cooperativa, que visa obter vantagens mútuas para os participantes. A estrutura básica é um sistema público de regras que definem um sistema de atividades que leva os homens a atuarem em conjunto de modo a produzir uma maior soma de benefícios e que atribui a cada um certos direitos, que são reconhecidos, a uma parte dos resultados respectivos.”

debate fecundo, cuyas conclusiones teóricas aun hoy son abiertas e imprevisibles.”⁸⁴

2.2. Levinas y la justicia como Alteridad Ética

Hecho el breve recorrido del apartado anterior sobre el contexto general y algunos de los debates contemporáneos acerca de la justicia, tenemos que aclarar de antemano que hablar de justicia en Levinas está lejos de lo que llamamos formular una teoría de la justicia que se adecue a una ética práctica en una determinada perspectiva económica, política, o jurídica. En ese sentido, como defenderemos a partir de ahora y en el desarrollo de todo el trabajo, la preocupación de Levinas no es fundar una teoría sobre la justicia, sino entender la justicia como el fundamento propio de toda teoría, así como de todo lo político, lo económico y lo jurídico. ¿Cómo es eso? ¿La justicia antes de la justicia en cuanto acción fundada en la libertad del sujeto? ¿Cómo hablar de una justicia que antecede al propio discurso en cuanto teoría de lo que es justo? Y, finalmente, si es posible una justicia anterior a lo político, económico y jurídico, ¿cómo entra ésta en el orden de esas relaciones sociales que ella misma funda?

Dicho eso, vale resaltar, que a pesar de que Levinas no se ha ocupado de fundar un código de normas, ni una deontología, ni tampoco criterios de distribución de bienes y cargas, para él todo eso ya presupone una ética en cuanto justicia y responsabilidad. Así no leemos en Levinas un desprecio ni tampoco una crítica que desvalorice las éticas aplicadas y sus teorías de la justicia; por lo contrario, creemos que en su estela, todas las éticas, sea basadas en virtudes, deontológicas, utilitarias, igualitarias, comunitarias, democráticas, legalistas, etc., tienen su valor en cuanto formas y modos de mejorar la convivencia social de modo más pragmático. Con todo, podemos extraer de Levinas, que eso son tentativas paliativas de sanar los efectos de una comprensión de “lo humano” cuyas causas tienen que ser cuestionadas y tematizadas de otro modo, o sea, aquí no trataremos de contraponer la posición de Levinas a cada una de las teorías de justicia vistas anteriormente, simplemente con el propósito de evidenciar sus faltas, sino de criticar de modo constructivo el *subjectum* ontológico que está subyacente en la comprensión filosófica-política de la noción de hombre libre y racional que todas las

⁸⁴ MAFFETONE, Sebastiano y VECA, Salvatore. *A ideia de justiça de Platão a Rawls*. São Paulo, Martins Fontes, 2005, p. 293. “A obra de Rawls produziu um verdadeiro florescimento de hipóteses filosóficas no âmbito da teoria política normativa, gerando um debate fecundo, cujas conclusões teóricas ainda hoje são abertas e imprevisíveis.”

teorías vistas comparten, según Levinas, en su espontaneidad e ingenuidad.

Tenemos así que la cuestión sobre la justicia, para Levinas, reside en la filosofía, y como ya hemos visto, todo su camino filosófico tiene que conducir a la ética, ya que la ética es el propio camino del filosofar. Eso porque para Levinas la filosofía occidental nace como búsqueda de la verdad, más que, sin embargo, ha olvidado en su camino de cuestionar el lugar mismo donde empieza esta preocupación. En ese contexto, el sujeto, en favor de la verdad no cuestionada, ya que la tiene como evidencia primera, cree y afirma la espontaneidad de la libertad de sí-mismo como su propia verdad. Para Levinas, esa es la primera cuestión sobre la justicia: la libertad debe estar subordinada a la justicia, la libertad debe ser justificada por la justicia y tornarse así libertad investida como acogimiento del otro. En ese sentido, la libertad espontánea, y consecuentemente arbitraria, debe ser investida por la ética y la alteridad del Otro y eso remite a verdad, pues hablar con Otro es un acontecimiento irreductible al saber objetivo. En ese contexto, salir de la relación sujeto-objeto en Levinas significa acoger al Otro como justicia, saliendo así del discurso egológico que caracteriza a la filosofía occidental y sus correlativas teorías de la justicia.

Así, la afirmación “*la verdad supone la justicia*”⁸⁵, consiste en situar la ética como filosofía primera o también expresar la prioridad del “decir sobre el dicho”⁸⁶, dicho que Levinas califica de ontología, como obra de una totalidad finita que paraliza la realidad del discurso, que olvidando el mundo de la vida, se olvida de su propia posibilidad como discurso. ¿No sería esa la ingenuidad de la filosofía? Anclarse en el dicho, en el ser, y verse traicionada por la fuerza de los hechos en constante transformación, por las irregularidades, metáforas, desencuentros y posibilidades de la realidad, de cada instante.

Vemos que la prioridad del decir sobre el dicho hace intervenir la defensa de la temporalidad como diacronía, como alteridad en que los interlocutores no se fusionan en un mismo tiempo. En ese sentido, la alteridad es el término que permite situar el modo como Levinas concibe la noción de verdad, no más como acto de la conciencia o evidencia, ni como develamiento y sí como posibilidad del discurso cara a cara, como justicia, que es recepción de sentido antes que donación, que es trascendencia por excelencia y condición del saber, que no es un noema correlativo de un noesis. Eso

⁸⁵ La afirmación se encuentra en el apartado intitulado “Verdad y justicia” de la obra *Totalidad e infinito* de Levinas.

⁸⁶ Así define González el *Decir* y el *Dicho*: “Son los dos niveles de discurso en los que se establece la relación ética: como exceso de significación -Decir-, que tiene que ser, no obstante, tematizada -Dicho-.” In: GONZÁLEZ, Graciano. *Op. cit.*, pp. 203-204.

significa romper la estructura de la intencionalidad teórica, pues el Otro no es constituido por la conciencia, sino que permanece exterior a ella, desafiándola.

Siendo así, el Otro desempeña un doble papel en la búsqueda de la verdad: primero, pone en cuestión la libertad del Yo que reduce todo al conocimiento ontológico y lógico; segundo, desafía los poderes del sí-mismo al englobar en el conocimiento toda la exterioridad, asimetría y desproporción en una verdad de sí; exterioridad, asimetría y desproporción que serían la base de la verdad ética. Para Levinas, justificar la verdad no es demostrarla sino tornarla justa, y no es la subjetividad en su carácter solipsista quien constituye la verdad objetiva, sino la intersubjetividad en la relación social la que es la condición misma de la objetividad y de la verdad, lo que significa que la justicia es la condición misma de la verdad.

Esa nueva verdad derivada de la justicia proporciona un desorden en el ser, puesto que no desvela el otro, sino que sugiere un otro-modo-que-ser, un más allá del ser. Si consideramos que Levinas llama justicia a la relación del cara-a-cara, donde la trascendencia del Otro en relación al Mismo no se coaduna a ningún concepto o totalidad, podríamos entender en la relación ética lo que Levinas llama “relación sin relación”⁸⁷, en que el Yo y el Otro poseen sus identidades a partir de sí mismos como términos absolutos. Así, es importante destacar en ese contexto filosófico, la relevancia de la alteridad del otro, cuya expresión del rostro desempeña una resistencia ética como imposibilidad de englobarlo en la totalidad de un concepto.

2.3. Justicia y libertad

Manteniendo la trayectoria de la exposición que adoptamos y siguiendo las líneas de la obra *Totalidad e infinito*, Levinas va a plantear la cuestión de la justicia a partir de un cuestionamiento sobre la libertad y la verdad, que no puede ser dada a partir de la espontaneidad de la conciencia ni tampoco como fundamento o justificación del conocimiento del mundo. En ese sentido, alerta Levinas de que tomar la libertad y su espontaneidad como origen de un conocimiento verdadero es la posibilidad para que el ser razonable pueda situarse en la totalidad, en su poder de dominación, arbitrariedad y violencia. Este no cuestionamiento de la espontaneidad de la libertad es lo que hacen las teorías políticas acerca de la justicia, según Levinas:

⁸⁷ *Ibíd.*, p. 103.

“La teoría política saca la justicia del valor indiscutido de la espontaneidad, por el conocimiento del mundo, cuyo más completo ejercicio trata de asegurar, compatibilizando mi libertad con la libertad de los otro.”⁸⁸

Siendo así, Levinas propone una crítica de la libertad y de la verdad que cuestiona y se remonta más allá de su origen como fundamento, en que la crítica la espontaneidad de la conciencia como libertad se torna una indignidad moral, que precede a la verdad. Es en ese sentido que Levinas habla de que mi conciencia primera es la conciencia de mi inmoralidad en relación al Otro, a lo Infinito, sin objetivarlo, o sea, porque es el recibimiento del Otro que es el comienzo de la conciencia moral que cuestiona mi libertad. Levinas comenta esta comprensión así:

“La conciencia moral recibe al otro. Es la revelación de una resistencia a mis poderes, que no los hace fracasar, como fuerza mayor, sino que cuestiona el derecho ingenuo de mis poderes, mi gloriosa espontaneidad viviente. La moral comienza cuando la libertad, en lugar de justificarse por sí misma, se siente arbitraria y violenta.”⁸⁹

Con todo, como advierte Levinas, ni la libertad ni el Estado pueden garantizar la ética y la justicia como fundamento, o sea, en ese contexto la ética y la justicia presuponen las relaciones y no fundan las mismas. Es en ese sentido que el pensamiento levinasiano opera una importante inversión temática, puesto que no será la racionalidad o una ley moral del Estado la que fundará una ética que respeta la alteridad y la justicia, y sí la sensibilidad como exposición al otro. Una sensibilidad como expresión y percepción de la finitud del yo y de la infinitud del otro como trascendente a la razón y no como mera representación controlada y asimilada. Es esa sensibilidad del yo-para-el-otro la que permite la apertura, la exterioridad del rostro del otro y la superación del egoísmo, el individualismo y su cierre en sí mismo. Según Marcelo Fabri, es la sensibilidad que se presenta como una resistencia a la dominación del yo sobre el otro y conduce a la responsabilidad del primero para con el segundo. En ese sentido:

⁸⁸ *Ibíd.*, p. 105.

⁸⁹ *Ibíd.*, p. 107.

“Lo que va permitir la salida del egoísmo y del recogimiento del yo en su casa no es la actitud racional o la obediencia a una ley moral...es la contestación de la sensibilidad por el Otro la que puede instaurar el reino de la Razón y de la Ética. La sensibilidad es para Levinas, una forma de resistencia a todo sistema.”⁹⁰

Vemos así es la sensibilidad la puerta que conduce a la responsabilidad pre-originaria que tiene en el rostro la forma como el otro se presenta al Yo, no como representación, y sí como una alteridad absoluta, como la idea de infinito, que se concreta en la relación ética, esto es, el rostro es la exposición total del yo al otro en una lección de “no matarás”, de no apoderarse, puesto que el rostro resiste a la dominación y al poder del asesinato. Levinas comenta así esta relación ética en el encuentro con el rostro:

“Este infinito, más fuerte que el homicidio, ya nos resiste en su rostro y su rostro es la expresión original, es la primera palabra; “no matarás“. Lo infinito paraliza el poder con su resistencia infinita al homicidio, que, duro e insuperable, brilla en el rostro del otro, en la desnudez total de sus ojos, sin defensa, en la desnudez absoluta de la apertura de lo Trascendente. Ahí hay una relación, no con una resistencia mayor, sino con algo absolutamente Otro: la resistencia del que no presenta resistencia: la resistencia ética. La epifanía del rostro suscita esta posibilidad de medir lo infinito de la tentación de homicidio no solamente como una tentación de destrucción total, como una imposibilidad - puramente ética- de esta y su tentativa.”⁹¹

En esa interpelación del rostro del otro el yo es conducido más allá del ser, a una dirección diferente del ser, hacia un ser-con-lo-otro y más allá de su esencia, es el momento en que el yo se torna responsable por lo Otro. En ese sentido, el rostro del otro llama al yo fuera de sí y exige acogimiento, responsabilidad, justicia, es el fundamento del hacer moral, el inicio de la conciencia moral en la acogida del otro en su infinitud y asimetría. Aquí la libertad del yo, en vez de justificarse, es cuestionada en el acogimiento

⁹⁰ FABRI, Marcelo. *Desencantando a ontología: subjetividade e sentido ético em Levinas*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1997, p. 76. “O que vai permitir a saída do egoísmo e do recolhimento do eu em sua casa não é a atitude racional ou a obediência a uma lei moral... é a contestação da sensibilidade pelo Outro é a que pode instaurar o reino da Razão e da Ética. A sensibilidade é para Levinas, uma forma de resistencia a todo sistema.”

⁹¹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Salamanca, Sígueme, 2002, p. 212.

del otro y se revela arbitraria y violenta ante la anterioridad del otro. Es siguiendo esos pasos en *Totalidad e infinito* como el término justicia se propone, no como una dimensión de la realidad teórica fundada en una libertad y verdad autoconsciente, sino como una condición fundacional para que la realidad pueda ser pensada como una ética realizada, pues es la asimetría de ese absolutamente diferente que es el Otro lo que funda la justicia como discurso, como un lenguaje justo que el Yo responde a partir de una libertad investida de alteridad en cuanto responsabilidad. Así comenta Graciano González:

“Ahora podemos decir, con sentido, que una reflexión sobre la existencia llevada hasta el final comporta una realización moral medida por el encuentro con el otro que es ya responsabilidad. Decididamente, pues, la responsabilidad es anterior a la libertad.”⁹²

2.4. Justicia y verdad

Como Levinas trata de la relación ética entre el Mismo y el Otro, y el Otro tiene la primacía de la relación, es preciso tener cuidado de no reducir el Otro al Mismo, a través de una noción de verdad que no sea un abordaje teórico como identidad, totalidad, adecuación, concepto, necesidad, y sí como una relación ética que respeta el Otro y lo acoge en cuanto Otro, en que el Otro no es objeto, porque es irreductible al conocimiento objetivo. Esa afirmación tiene sentido en la medida en que la filosofía siempre se orientó en el sentido de buscar lo universal y lo pensado como saber o teoría, o sea ontología. A esa filosofía Levinas la llama inmanente, porque es incapaz de acoger la alteridad del Otro como pura exterioridad, que es trascendente, que es el rostro del otro hombre.

Recordemos que el rostro tras un mandamiento de “no matarás“, que significa que el Otro no es cosa, que no me pertenece y sobre el cual no tengo ningún poder. Ese mandamiento que me prohíbe matar, como ya hemos visto cuando hablamos sobre el rostro, quiere decir que tengo que hacer todo para que el otro viva, dejando explícito así la idea de la Bondad para con el otro. Siendo así, la noción de verdad que Levinas defiende a partir del encuentro con el rostro es la “verdad ética“, verdad que tiene como fundamento la metafísica de la idea de Infinito como inadecuación, como diferencia

⁹² GONZÁLEZ, Graciano. *Op.cit.*, p. 65.

asimétrica, como alteridad, es en ese sentido que empieza la experiencia de la razón, de la significación y de la objetividad.

Decir así que la verdad supone la justicia es decir entonces que la verdad objetiva supone la verdad ética, y que, consecuentemente, la identidad supone la diferencia, la adecuación supone la inadecuación, que la totalidad supone el infinito y que el desvelamiento supone el velamento del rostro como infinito que excede y escapa a la objetividad. De esa forma, no hay para Levinas una verdad predeterminada, al revés la verdad tiene que ser pensada a partir del Otro, donde su acogimiento como rostro e infinito dan sentido al otro como absolutamente Otro y no como relativo al Mismo, alter-ego, modalidad del Mismo. Así la verdad es exterior al Mismo y viene del Otro, es acogimiento del rostro en el cara a cara del discurso y no la espontaneidad del Mismo, porque ese no cuestionamiento es la muerte del Otro, una vez que el ser solo en el mundo mira su espontaneidad como solitaria, arbitraria y violenta. Una libertad incontestada y segura de sí, que como no acoge el Otro, no puede alcanzar la verdad ética que supone el reconocimiento y respeto a la alteridad.

En ese sentido, el conocimiento que consiste en conducir lo desconocido a lo conocido, ya tenía que tener en cuenta que el saber presupone la alteridad y, que siendo así, supone la justicia del cara a cara que es la condición misma del saber. Afirma Levinas:

“En lo que se refiere al conocimiento, él es, por esencia, una relación con aquello que se puede igualar y englobar, con aquello cuya alteridad es suspendida, con lo que se torna inmanente, por mostrarse a mí medida y a mí escala. (...) El conocimiento es siempre una adecuación entre el pensamiento y aquello que él piensa. Hay en el conocimiento, en último análisis, una imposibilidad de salir de sí; entonces, la sociedad no puede tener la misma estructura que el conocimiento.”⁹³

De la misma forma el Otro no tiene la misma estructura del objeto y de esa manera la relación cara a cara no puede ser pensada como teniendo la estructura del conocimiento.

⁹³ LEVINAS, Emmanuel. *Entrevista com Emmanuel Levinas: Cadernos de Subjetividade*. São Paulo, v. 5, nº 1, 1997, p. 27. “No que se refere ao conhecimento, ele é, por essência, uma relação com aquilo que se pode igualar e englobar, com aquilo cuja alteridade é suspensa, com o que se torna imanente, por se mostrar a minha medida e a minha escala. (...) O conhecimento é sempre uma adequação entre o pensamento e aquilo que ele pensa. Há no conhecimento, em última análise, uma impossibilidade de sair de si; então, a sociedade não pode ter a mesma estrutura que o conhecimento.

Es en ese sentido que Levinas no acepta que la filosofía sea una teoría del conocimiento, pues el conocimiento:

“No nos coloca en comunión con el verdaderamente otro; no sustituye la sociabilidad; él es aún y siempre soledad. (...) Estamos acostumbrados a una filosofía en que el espíritu equivale al saber, esto es, al mirar que abarca las cosas, a la mano que las toma y las posee, a la dominación de los seres, en la cual la confirmación de sí es lo principio de la subjetividad.”⁹⁴

Así, afirmar que la verdad supone la justicia, es suponer la justicia como acogimiento del Otro en el discurso de las relaciones sociales de la intersubjetividad asimétrica, en que la palabra del Otro rompe con el discurso silencioso de la razón consigo misma y rompe la inmanencia del pensamiento que niega la alteridad, introduciendo la trascendencia en el lenguaje. De ese modo Levinas rompe con la idea de que los interlocutores se fundan en uno por el discurso, porque eso sería negar la propia palabra del Otro. De ahí que la crítica de Levinas no sólo se vuelva contra la filosofía como ontología, porque la condición de la verdad es la palabra del Otro en el cara a cara de la justicia, sino también contra toda la pedagogía socrática y por analogía con la propia tradición filosófica que nada recibe del Otro, por caracterizarse por el solipsismo o egología de extraer de sí todo. Sobre esa lección de Sócrates de la primacía del Mismo y la reducción del Otro al Mismo, Levinas comenta:

“No recibir nada del Otro sino lo que está en mí, como si desde de la eternidad yo tuviera lo que me viene de fuera. No recibir nada o ser libre. La libertad no se parece a la caprichosa espontaneidad en el Mismo, que es Razón. El conocimiento es despliegue de esta identidad. Es libertad, que neutraliza lo otro y que lo engloba, no puede sorprender, desde que se dijo que la razón soberana solo se conoce a sí misma, sin que alguna alteridad la limite. La neutralización del Otro, que llega a ser tema u

⁹⁴ *Ibid.*, p. 33. “Não nos coloca em comunhão com o verdadeiramente outro; não substitui a sociabilidade; ele é ainda e sempre solidão. (...) Estamos acostumados a uma filosofia em que o espírito equivale ao saber, isto é, ao olhar que abarca as coisas, a mão que as toma e as possui, a dominação dos seres, na qual a confirmação de si é o princípio da subjetividade.”

objeto -que aparece, es decir, que se coloca en la claridad-, es precisamente la reducción al Mismo.”⁹⁵

2.5. Justicia y lenguaje

Como ya destacamos, para Levinas la relación entre justicia y verdad se hace a través del discurso del cara a cara, en que la palabra del Otro se expresa por el rostro como único y singular, en que el Mismo es interpelado en su identidad y es responsable por responder, como discurso de una verdad ética, que se torna justo en cuanto responsabilidad. En ese sentido, hablar de lenguaje en Levinas confluye en hablar de la justicia, que, anterior a toda libertad y verdad objetiva, abre el saber a la alteridad del Otro. Podemos decir así que no es el ser en general el que desvela el ente y sí el ente como hombre que se expresa a través del rostro que le constituye. Así la verdad del saber surge justamente donde un ser separado del Otro no se funda en él, sino que le habla. Marcelo Fabri comenta así sobre ese lenguaje:

“Hablar a Otro es un acontecimiento irreductible al saber objetivo. Más aún: es lo que confiere el sentido a todo saber. Otro es, así, el interpelado, el invocado. No se puede comprenderlo mediante categorías o conceptos, ni tampoco considerarlo según la neutralidad del ser.”⁹⁶

Así decir la verdad, por ejemplo, supone un juramento, una palabra de honor original, en que el Otro me interpela y a quien yo escucho y hablo, esa palabra de honor como juramento es un compromiso y una responsabilidad de decir la verdad como respuesta justa que no es del orden teórico. Entre tanto, queda todavía la pregunta de cómo superar el modo predicativo y apofántico del enunciado. ¿Todo enunciado es reducible a un eso en cuanto aquello o a un eso como aquello? Esa cuestión es importante en la medida que se relaciona con la cuestión del acogimiento del discurso del Otro y la imposibilidad de hablarnos de ese discurso como adecuación o develamiento que subordina la justicia a la libertad.

⁹⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Salamanca, Sígueme, 2002, p. 67.

⁹⁶ FABRI, Marcelo. *Linguagem e desmistificação em Levinas*. Belo Horizonte, Síntese, v. 28, n° 91, 2001, p. 253. “Falar a Outrem é um acontecimento irreduzível ao saber objetivo. Mais: é o que confere o sentido a todo saber. Outrem é, assim, o interpelado, o invocado. Não se pode compreendê-lo mediante categorias ou conceitos, nem tampouco considerá-lo segundo a neutralidade do ser.”

No es por casualidad que la cuestión de la justicia envuelve la verdad y el lenguaje, y que según Levinas, es preciso entender que la verdad objetiva depende de la intersubjetividad, o sea de la relación social. El propio Levinas ejemplifica esta relación de la verdad con el lenguaje a través de la figura mítica de *Giges*⁹⁷, que es aquel que ve sin ser visto, para problematizar lo que sería un ser que procura la verdad solo. De acuerdo con tal figura el mundo sería un espectáculo silencioso dispuesto a su posesión, con todo podríamos cuestionar: ¿cuál es el sentido de preguntarse por la verdad estando solo en el mundo? ¿No sería este el límite para percibir que la verdad se procura con el Otro? Levinas lo cuestiona así:

“¿no comporta la impunidad de un ser solo en el mundo, es decir, de un ser para quien el mundo es un espectáculo? ¿Y no está aquí la condición misma de la libertad solitaria, y, por eso, no puesta en duda e impune, de la certeza? ¿Este mundo silencioso - es decir, puro espectáculo -, no es accesible al conocimiento verdadero? ¿quién puede castigar el ejercicio de la libertad del saber? O, más exactamente, ¿cómo puede cuestionarse la espontaneidad de la libertad que se manifiesta en la certeza? ¿No es la verdad correlativa de una libertad que está más acá de la justicia, puesto que es la libertad de un ser solo?”⁹⁸

Por eso la relación entre el Mismo y el Otro no es una relación de conocimiento, porque la inteligibilidad como comprensión ya es una especie de pose y de poder sobre algo o alguien. No olvidemos que el Otro como absolutamente Otro es aquel sobre quien

⁹⁷ “Giges, un pastor que servía al rey de Lída, estaba un día con su rebaño en las montañas cuando se desató una fuerte tormenta. Repentinamente, de un seísmo se abrió un trozo de tierra y se hizo una honda grieta. El pastor, maravillado, bajó por aquella hendidura y entre otras cosas prodigiosas contempló un caballo de bronce, vacío, con unas pequeñas puertas. Asomó la cabeza y se encontró con un cadáver de talla superior a la humana. Estaba desnudo y sólo tenía en un dedo un anillo de oro. Giges sacó el anillo y salió de allí. Pasados unos días, asistió, llevando el anillo, al encuentro mensual de los pastores para preparar la notificación al rey del estado de sus rebaños. Sentado entre los otros, hizo girar por azar el anillo encarando su grabado con la palma de la mano. Acto seguido, sus compañeros se pusieron a hablar de él como un ausente: se había hecho invisible. El pastor, maravillado, se daba cuenta de que cuando el grabado del anillo miraba hacia el interior de la mano, se hacía invisible, cuando miraba hacia el exterior, volvía a ser visible. Comprobada la eficacia de su anillo, maniobró para ser uno de los mensajeros enviados a palacio para informar al rey. Una vez en palacio, utilizando el poder del anillo, accedió a las habitaciones de la reina y la sedujo; con la ayuda de ella preparó una trampa al rey, lo asesinó usurpándole la corona.” El mito pertenece al libro II de la *República* de Platón en que Glaucón, hermano de Platón, lo usa para justificar que todas las personas por naturaleza son injustas, donde el miedo al castigo o la búsqueda de beneficios hace que alguien sea justo. Sócrates, por supuesto, va situarse en el extremo opuesto, que nadie hace el mal sabiendo, sino que todos los que obran injustamente lo hacen involuntariamente. Cf. PLATÓN. *Diálogos, IV, República*. Madrid, Tecnos, pp. 107-108.

⁹⁸ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Salamanca, Sígueme, 2002, p. 112.

no tengo poder, es aquel que limita mis poderes y pone en cuestión mi libertad, o mejor que reviste mi libertad como responsabilidad y expone la cuestión de la posibilidad de procurar la verdad en un acto solitario. Siendo así, para Levinas en el mundo silencioso de la inmanencia el Mismo no tiene que justificarse porque es pura libertad, sin relación con la alteridad, la existencia del yo es análoga a aquella de Gíges, solamente interior, donde en la inmanencia de la conciencia lo verdadero y lo falso son decididos por el Mismo. Por eso, decir que la verdad supone la justicia, es decir que la verdad solo tiene significado a partir de una relación con el Otro, como comunicación entre interlocutores dentro de una dimensión pragmática del lenguaje en que la exterioridad del Otro no sólo es respetada, sino que es constitutiva del diálogo.

Es importante destacar que Levinas no desdeña la ontología, y a pesar de ser un gran crítico de la tradición occidental, no rechaza las conquistas científicas y todos sus saberes, con todo, la filosofía para él no es ni saber, ni teoría, ni conocimiento como tarea o cuestión principal. Para Levinas, es clara la pretensión de la filosofía occidental como saber, conocimiento y teoría cuya finalidad es establecer bases seguras para sus propósitos de adecuación, representación y desvelamiento. Por eso que Levinas reprueba la tradición en su primado ontológico, porque no está inmune a petrificarse y quedarse apresado en un mundo mítico como el de Gíges. En ese sentido, Levinas recusa la absorción de la ética en la ontología; al revés, ve en la relación interhumana la condición del saber que se caracteriza más por la enseñanza que la alteridad proporciona como maestra. Sobre esa lección de la alteridad como maestra, Marcelo Fabri destaca:

“...sin la presencia de un maestro, de aquel que se presenta significando, todo estaría condenado a una anarquía, a un sin-comienzo, a una ausencia total de actualización. Por la presencia de un rostro, el mundo se abre para nosotros, de él viene la significación. La relación con Otro es, así, la obra de la lenguaje que viene antes que la objetivación en las obras de la cultura. El mundo de la objetivación supone el cara a cara de la lenguaje humana, el presentarse del Otro como rostro. La expresión es el origen de toda comunicación. Consecuentemente, el lenguaje tiene el poder de instaurar un tipo de relación irreductible a la dicotomía sujeto-objeto. En la medida en que es expresión, el lenguaje preserva al interlocutor por la

interpretación y por la invocación y, haciendo eso, impide la supresión del Otro.”⁹⁹

Vemos así que la crítica de Levinas está dirigida al hecho de que la filosofía ha colocado el saber cómo su tarea fundamental y ha reducido la alteridad del Otro a la identidad del Mismo como intervención que asegura la inteligencia del ser impersonal y abstracto. Por eso el Otro en cuanto rostro tiene tanta relevancia en su filosofía, porque es el Otro y su rostro el que rompe la estructura de la totalidad. Así, Levinas destaca que el rostro del Otro es *visage*, significación sin contexto, que no puede ser idea de ninguna intuición eidética. Siguiendo esa interpretación, afirma Ricardo Timm de Souza, “El Otro rompe, con su aparecer, la estructura de Totalidad en la cual mi intelecto acostumbra a auto-entenderse, incluso cuando pretende abordar lo real más allá de sus esquematismos previos.”¹⁰⁰ Sobre esa filosofía de la totalidad Levinas destaca, como ya hemos visto, la importancia de las obras de Franz Rosenzweig cuyas indagaciones¹⁰¹ remiten a la tradición de una filosofía que viene desde Jonia hasta Jena, o desde Parménides hasta Hegel. El propio Levinas, a su vez, resalta que la ontología contemporánea, cuyo ápice es Heidegger y su ontología fundamental, da continuidad a esa tradición a través del *Dasein*, cuyo desvelamiento abarca en su totalidad el mundo y la historia.

Sobre la exterioridad de la alteridad del rostro del Otro en relación la totalidad, Levinas la califica de ética o metafísica, que se contempla por la idea de Infinito, que como hemos visto, constituye el papel central en la exterioridad y la separación como modalidades de la relación del Otro y lo Mismo. Una vez que estos no se constituyen en unidad, sistema, esencia o identidad ontológica, pues se mantienen separados como

⁹⁹ FABRI, Marcelo. *Op. cit.*, p. 251. “...sem a presença de um maestro, daquele que se apresenta significando, tudo estaria condenado a uma anarquia, a sem-começo, a uma ausência total de atualização. Pela presença de um rosto, o mundo se abre para nós, dele vem a significação. A relação com Outro é, assim, a obra da linguagem que vem antes da objetivação das obras da cultura. O mundo da objetivação supone o cara a cara da linguagem humana, o apresentar-se do Outro como rosto. A expressão é a origem de toda comunicação. Consequentemente, a linguagem tem o poder de instaurar um tipo de relação irreductível a dicotomia sujeito-objeto. Na medida em que é expressão, a linguagem preserva o interlocutor pela interpretação e pela invocação e, assim fazendo, impede a supressão do Outro.”

¹⁰⁰ SOUZA, Ricardo Timm. *Razões Plurais*. Porto Alegre, Edipucrs, 2004, p. 169. “O Outro rompe, com seu aparecer, a estrutura de Totalidade em qual meu intelecto costuma auto-entender-se, mesmo quando pretende abordar o real para mais além de seus prévios esquematismos.”

¹⁰¹ Rosenzweig insatisfecho con la filosofía de la totalidad pregunta: “¿Por qué no se entendía el mundo como pluralidad? ¿Por qué precisamente como totalidad? (...) Y ahora contra esta totalidad que abarca el Todo como una unidad, se ha amotinado una unidad que ahí estaba encerrada, y ha porfiado hasta conseguir retirarse como singularidad, como vida singular del hombre individual. Así que el Todo no puede seguir afirmando que es todo. Ha perdido su carácter de único.” In: ROSENZWEIG, Franz. *La estrella de la redención*. Salamanca, Sígueme, 1997, pp. 51-52.

condición misma de la relación, en que el Otro es el Otro de la Totalidad. Vemos así que el infinito es una característica propia de un ser trascendente, como absolutamente Otro que no puede ser pensado como objeto, en que la realidad de esa posición desafía el poder constituyente de la conciencia y se mantiene exterior a ella.

En ese sentido es preciso entonces conjugar las nociones de otro, infinito, separación y rostro para caracterizar esta exterioridad trascendente y dislocar la investigación filosófica de la tradición teórica hacia la ética, en la que la relación social de hecho es el evento inaugural de la filosofía. Desde ese punto de vista, el conocimiento del Otro exige, más allá de la curiosidad, también amor y simpatía como maneras distintas de la contemplación. Siendo así, esa relación y conocimiento no es ontología ni donación de sentido y sí, antes de todo, recepción de sentido en la relación. Ese es un punto central de la justicia como lenguaje: que en cuanto la ontología apunta a anular las diferencias como decir la verdad de un objeto, la verdad ética tiene que ser fundada en una justicia del acogimiento del cara a cara y un lenguaje en que la palabra del Otro como discurso del rostro me interpela y me llama a ese acogimiento. Sobre la posibilidad de esa relación pacífica en que el Otro puede ser acogido en cuanto Otro, concluye Levinas:

“Lo Otro en tanto que otro es Otro. Es necesaria la relación del discurso para “dejarlo ser“ el “desvelamiento“ puro, en el que se propone como un tema, no lo respeta suficientemente. Llamamos justicia a este acceso de cara, en el discurso. Si la verdad surge en la experiencia absoluta en la que el ser brilla por su propia luz, la verdad sólo se produce en el verdadero discurso o en la justicia.”¹⁰²

¹⁰² *Ibíd.*, p. 94.

CAPÍTULO III – LA RADICALIDAD DE LA JUSTICIA: PROXIMIDAD, SUSTITUCIÓN Y TERCERO

Ahora que queda aclarada la noción de la justicia como cuestionamiento de la verdad y de la libertad, donde la justicia está situada como discurso del cara a cara en repuesta al Otro en cuanto responsabilidad del Yo, que la obra *Totalidad e infinito* con finísima argumentación establece y nos ofrece. A partir de *De otro modo que ser*, Levinas va se aplicar a la tarea de replantear la trascendencia de una nueva visión de subjetividad, que desde la aparición del tercero, se propone de-otra-manera.

En esa aparición y en ese proponerse, va se efectuar una ruptura en el esquema de la alteridad del Yo/Mismo y el Otro, en un discurso sobre la justicia a partir de la proximidad y la substitución que a la luz de una “nueva gramática ética” tiene que ser interpretada a partir de nuevos significados de términos como elección, asignación, pasividad, etc. Dejándose así conducir y cuestionar por un “más allá” que el discurso asume como capacidad de humanización, en que el rostro del Otro me convierte en responsable por él, poniendo de relieve la desmesura ética que el encuentro con el Otro tiene como relación inefable. El propio Lévinas, desde el comienzo de *De otro modo que ser* aclara:

“El modo de pensar aquí propuesto no significa desconocer el ser ni tampoco tratarlo, en ridícula pretensión, de un modo desdeñoso como el desfallecimiento de un orden o de un desorden superior. Al contrario, adquiere su justo sentido a partir de la proximidad que él adquiere (...). Pero se necesita comprender el ser a partir de lo otro que el ser. A partir de la significación del acercamiento, ser es ser con el otro para el tercero o contra tercero, con el otro y con el tercero contra sí mismo, en la justicia; contra una filosofía que no ve más allá del ser y reduce mediante el abuso del lenguaje el Decir a lo Dicho y todo sentido al interés.”¹⁰³

Así, después del encuentro del yo y su singularidad frente al rostro del otro, rompiendo el *uno-en-sí-mismo* y siendo conducido a responsabilidad del *uno-para-el-otro*, surge la cuestión del “*prójimo del otro*”, que Levinas llama “*tercero*”, donde las

¹⁰³ LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser*. Salamanca, Sígueme, 2003, p. 61.

relaciones complejas del yo y del otro, y también con los prójimos del yo y del otro, se presentan en la vida en sociedad exigiéndoles ser acogidos con justicia y responsabilidad. Esta es la propuesta de la justicia en *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, donde la cuestión del tercero hace surgir la oportunidad de extenderse la responsabilidad en las relaciones interhumanas a partir de la proximidad y la sustitución. Siguiendo este itinerario expondremos en ese capítulo la relación entre la proximidad y la sustitución y cómo esa responsabilidad asimétrica e incondicional permite y autoriza la justicia en una relación con el tercero, que fundada en la diacronía y epifanía del rostro, reconstruye *más allá del ser* la subjetividad y nuevas posibilidades de entender la sociedad y la política como derecho y Estado.

3.1. La proximidad: obsesión y subjetividad

Según Levinas, el concepto de *proximidad*, en su sentido absoluto o propio, supone la humanidad, o sea que pensar el concepto apenas en su aspecto físico de contigüidad o acercamiento sin referencia de sentido humano sería impensable; por tanto es así, como significación humana, que la proximidad es el espacio de la justicia, porque es en la proximidad con el prójimo que surgen los otros, o sea, “contra toda diferencia y, por consiguiente, sin todas las motivaciones de la proximidad cuyo término es la justicia.”¹⁰⁴

En ese sentido, en la proximidad el sujeto está imbricado de un modo que no se reduce al sentido espacial o como una representación o sincronía con el espacio del ser, sino que adquiere, desde el momento en que un tercero perturba exigiendo justicia en la unidad de la conciencia trascendental, una nueva “conjunción o disyunción” de sentido para ser. Comenta Levinas:

“La proximidad es significación no porque sea aspiración de un tema cualquiera, necesidad, colmada o a un punto de colmarse, de otro ser. El uno-para-el-otro de la proximidad no forma una conjunción ontológica en la línea de la satisfacción. La capacidad del ser y su correlato, que es la conciencia, es insuficiente para contener la intriga que se teje en el rostro del otro, huella de un pasado inmemorial, suscitante de una

¹⁰⁴ *Ibíd.*, p. 141.

responsabilidad que procede de más acá o va más allá de aquello que queda en suspenso en una época.”¹⁰⁵

Vemos así que el planteamiento de Levinas sobre la proximidad es aquel que procede de la inquietud por el prójimo, como un no-lugar, un fuera del lugar de reposo, que perturba la calma de la no-localización del ser, y que, por tanto, siempre proximidad de modo insuficiente. Proximidad que se caracteriza por una obsesión por el prójimo que rompe con toda indiferencia, así para Levinas, la obsesión que no es un estado psicológico, ni una modalidad de la conciencia, sino que caracteriza el estatuto originario de la subjetividad misma, por donde se escucha la exigencia del prójimo como anterior a cualquier apertura o relación intencional.

Levinas destaca que la obsesión por el rostro del Otro es como una relación entre mónadas, que a contrapelo de la intencionalidad se expresa en la “intriga”¹⁰⁶ del Infinito que no puede materializarse como correlativo y que, en ese sentido, excede el alcance de la intencionalidad en una no-reciprocidad que estremece la indiferencia de un sistema de inteligibilidad del ser. Siendo así, para Levinas la subjetividad no es algo previo a la proximidad, en la cual se compromete posteriormente, sino que es a partir de la proximidad como relación y término donde se teje todo el compromiso y la propia significación de la subjetividad. Relaciona así Levinas proximidad, obsesión y subjetividad con el Otro:

“La significación propia de la subjetividad es la proximidad, pero la proximidad es la significancia (*sic*) misma de la significación, la misma instauración del uno-para-el-otro, la instauración del sentido que toda significación tematizada refleja en el ser. No es suficiente, por tanto, expresar la proximidad como una relación entre términos y como algo asegurado en tanto que relación de simultaneidad de esos términos. Es preciso insistir en la ruptura de la sincronía, de tal conjunto, por medio de la diferencia del Mismo y del Otro en la no-indiferencia de la obsesión ejercida por el otro sobre el Mismo.”¹⁰⁷

¹⁰⁵ *Ibíd.*, p. 161.

¹⁰⁶ El término intriga en Levinas tiene el sentido de enigma, que a pesar de su poco uso en castellano, preferimos mantener la palabra por hacer parte del vocabulario del autor.

¹⁰⁷ *Ibíd.*, p. 146.

Así, según Levinas, la proximidad no se resuelve en la conciencia que un ser adquiere del otro, donde estimaría al prójimo como susceptible de captarse, tenerse o entretenerse en la reciprocidad, en tanto que esté a su vista o alcance en cuanto poder y libertad, ya que se fuera así esa conciencia habría perdido la proximidad propiamente dicha por abstraerla y tematizarla. Por lo contrario, el prójimo para Levinas, es aquel que:

“...me concierne antes de toda asunción, antes de todo compromiso consentido o rechazado, Estoy unido a él que, sin embargo, es el primer venido sin anunciarse, sin emparejamiento, antes de cualquier relación contratada. Me ordena antes de ser reconocido. Relación de parentesco al margen de toda biología, “contra toda lógica”. El prójimo no me concierne porque sea reconocido como perteneciente al mismo género que yo; al contrario, es precisamente otro. La comunidad con él comienza en mi obligación a su vista.”¹⁰⁸

Vemos entonces, que en virtud de la proximidad, el sujeto está de antemano obligado por el prójimo, exigido a responder como si ya lo hubiera conocido antes de hablarle. En ese sentido, la anterioridad de la obligación moral respecto al aparecer del prójimo habla de un retraso original sobre él. De ese modo, en la proximidad la supresión de la distancia que significa “*conciencia de*” abre la distancia de la diacronía, donde la diferencia es un pasado que no se puede alcanzar y un porvenir que no se puede imaginar, uno sin presente común de la relación.

Un yo siempre retrasado y obsesionado por el prójimo, en un movimiento irreversible, por lo cual el sujeto queda caracterizado como el uno-para-el-otro, en que los términos de esa expresión no son recíprocos. Se trata así, para Levinas, de la pasividad e inmediatez del para-el-otro que expresa estar expuesto al otro sin ningún acto voluntario previo, en que el sujeto nace en esa irreversibilidad; según Levinas, esa inmediatez es gozar y sufrir por el otro. Él escribe:

“Pero no puedo gozar y sufrir por el otro más que porque soy-para-el-otro, porque soy significación, porque el contacto de la piel es todavía la proximidad del rostro, responsabilidad, obsesión del otro, ser-uno-para-

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 148.

el-otro; se trata del propio nacimiento de significación más allá del ser. Diacronía irreversible, fallo de la correlación intencional del develamiento en el cual el otro aparecía plásticamente como una imagen, como un retrato.”¹⁰⁹

Esa asignación del prójimo que el sujeto no ha elegido, en virtud de la cual él es nombrado en primera persona, no como un yo trascendental y universal, en nominativo, sino como un yo en acusativo porque el otro “*me mira*”, “*me concierne*”, es decir, un yo como unicidad, donde el prójimo “*me significa*” en la imposibilidad de hurtarse o de hacerse emplazar, imposibilidad de esconderse u ocultarse de la responsabilidad para con su rostro de prójimo. Así que, también en relación al tercero y dentro de la misma abnegación frente al prójimo que podemos hablar de justicia. Pergentino Pivatto habla así de ese orden de la responsabilidad fundada en la proximidad:

“En este mandato, el rostro no es ya visto teóricamente, sino acogido, esto es, el mismo, abriéndose en el orden del ser expansivo-identificador, se trasciende y responde más allá de su medida y libertad, esto es, con infinita responsabilidad. Esta nueva relación con el rostro en que el mismo, relativizando el orden de la expansión del ser, se trasciende, es la ética de la alteridad e inaugura el humanismo del otro hombre.”¹¹⁰

Vemos así que la proximidad me invoca y conduce a la justicia, donde soy llamado a responsabilidad no sólo por el Otro, sino también por el tercero, una vez que en sociedad la relación con el tercero extrapola cualquier relación bilateral y abre la subjetividad del sujeto a tornarse rehén de los Otros, sin perderse a sí mismo, que más allá de su esencia se reviste como responsabilidad infinita hasta su sustitución. Esa es la tesis de una alteridad ética basada en *otro-modo-que-ser*.

3.2. La Sustitución: el *otro modo que ser* como rehén y elegido

¹⁰⁹ *Ibíd.*, p. 153.

¹¹⁰ PIVATTO, Pergentino. *A ética de Levinas e o sentido do humano: crítica a ética ocidental e seus pressupostos*. In: *Veritas: Revista de Filosofia* Porto Alegre, EDIPUCRS, vol. 37, nº 147, 1992, p. 90. “Nesta ordem, o rosto não é mais visto teoricamente, mas acolhido, isto é, o mesmo, abrindo-se na ordem do ser expansivo-identificador, se transcende e responde para além de sua medida e liberdade, isto é, com infinita responsabilidade. Esta nova relação com o rosto em que o mesmo, relativizando a ordem do ser expansivo, se transcende, é a ética da alteridade e inaugura o humanismo do outro homem.”

Otro concepto clave, para Levinas, que lleva la noción de justicia es *la sustitución*, donde la responsabilidad por el otro es tratada como estructura fundamental de la subjetividad, en que la percepción del rostro no se afirma por la intencionalidad de una adecuación y sí hace del rostro del otro un ejercicio de responsabilidad para mí. Responsabilidad que, según Levinas, y como ya hemos visto anteriormente, es establecida por la proximidad que va más allá del propio modo de ser ante la actitud humana del decir “*¡Heme aquí!*“, como disposición de hacer algo por el Otro, en una *diaconía*¹¹¹ que es anterior al diálogo.

Para Levinas, ese rostro que emerge en el mundo y que simultáneamente pide y ordena, nos interpela en su condición ética de ordenar que el Yo asuma la responsabilidad por él sin que se pueda exigir reciprocidad; en ese sentido, ser responsable significa sustituirse al Otro. Así es como la subjetividad, por el proceso de la sustitución, se entiende como sujeto, donde el Yo ante el Otro se torna rehén y alcanza la condición de solidaridad superando el *uno-en-sí-mismo* y tornándose responsable en un movimiento de *uno-para-el-otro*. Resalta Levinas comentando sobre el *Sí mismo*:

“El *Sí mismo* se hipostasía de otro modo; se anuda como imposible de desatar en una responsabilidad para con los otros. Intriga an-árquica porque no es el reverso de alguna libertad, de algún compromiso libre adquirido en el presente o en un pasado memorable; tampoco una alienación de esclavo, a pesar de la *gestación del otro en el mismo* que significa tal responsabilidad para con el otro. En la exposición a las heridas y los ultrajes, en el sentir la responsabilidad, el *sí mismo* queda provocado como irremplazable, como llamado a los otros sin posible dimensión y, de este modo, como encarnado para ofrecerse, para sufrir y para dar y, así, uno y único en conjunto dentro de la pasividad, sin disponer de nada que le permitiese no ceder a la provocación.”¹¹²

Siendo así, es a través de la substitución del Otro como el Yo saca al Mismo del control de la racionalidad porque fragmenta su soberanía e identidad, evitando así, que el otro se reduzca a un concepto, induciéndolo a pensar *de otro modo que ser* el propio ser del sujeto. Esa abstracción de la sustitución es un rasgo del pensamiento de Levinas que

¹¹¹ La palabra diaconía viene de la palabra griega *diakonos*, que significa servidor.

¹¹² LEVINAS, Emmanuel. *Op. cit.*, p. 172.

denota que el sujeto no retorna a sí mismo y por eso no convierte al Otro en una recurrencia del Yo. Sobre esa sustitución comenta Márcio Luiz Costa:

“La sustitución no es un acto voluntario, altruista o desesperado, fundado en la libertad o en la autodeterminación de un sujeto que hace la elección heroica de dar la vida por alguien. La sustitución es pre-originariamente constitutiva de la subjetividad, anterior a toda decisión libre de ponerse en lugar de otro y condición de posibilidad y sentido último de una tal actitud altruista. El sentido último del acto está en la pasividad pre-originaria de la subjetividad que actúa.”¹¹³

Es en ese carácter de herido e invadido por el otro que se efectúa una sustitución en el yo a partir un otro modo de subjetividad, cuyo sentido en su unicidad de sujeto emerge en la medida en que es sustituido. Es decir, una significación que esa subjetividad invoca a partir de un sentido que no lo posee el yo, sino el Otro. Extrañamiento radical del yo, que introduce al yo en una intriga en que tiene que responder por los otros antes de tener-que-ser. Sobre esa sustitución puede decir Levinas que:

“La sustitución libera el sujeto del aburrimiento, es decir, del encadenamiento a sí mismo en el cual el Yo se ahoga en Sí mismo a través del modo tautológico de la identidad y busca sin cesar la distracción del juego y del sueño en una trama sin usura. Liberación que no es un acto, ni un comienzo, ni tampoco cualquier peripecia de la esencia y de la ontología... Liberación an-árquica que se acusa en la desigualdad consigo sin asumirse, sin volver al comienzo; se acusa sin asumirse, es decir, en el sufrir de la sensibilidad más allá de su capacidad para sufrir. Es lo que describe el sufrimiento y la vulnerabilidad de lo sensible como otro en mí.”¹¹⁴

¹¹³ COSTA, M. L. *Levinas: uma introdução*. Petrópolis, Vozes, 1997, p.179. “A substituição não é um ato voluntário, altruísta ou desesperado, fundado na liberdade ou na autodeterminação de um sujeito que faz a escolha heróica de dar a vida por alguém. A substituição é pré-originariamente constitutiva da subjetividade, anterior a toda decisão livre de pôr-se em lugar de outro e condição de possibilidade e sentido último de uma tal atitude altruísta. O sentido último do ato está na passividade pré-originária da subjetividade que atua.”

¹¹⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Op. cit.*, p. 197.

Levinas propone así, una unicidad del sujeto incomodado por el otro en la proximidad de un encuentro con el Otro dentro del Mismo; la sustitución consiste en proponer un hecho extra-ordinario, una ex-cepcionalidad de una subjetividad, de un yo que no es un ente dotado de una *egoidad* como posibilidad de entenderse desde Sí mismo y, por consiguiente, poderse dar sentido a Sí mismo. Esta parece ser la apuesta de Levinas, según Graciano González, hacer esa “des-nucleación del Yo por el otro dejándole a la intemperie, para que apareciese esa “radical situación humana” a cuya luz el sujeto ya no era “el pastor del ser” sino más bien “el guardián de su hermano”.¹¹⁵ Dentro de ese contexto de la sustitución, esa parecía ser la única alternativa para Levinas, denunciar un humanismo que no reconoce, que no respeta, suficientemente “lo humano”. Comenta así Levinas:

“En rigor, el otro es “fin”, porque yo soy rehén, responsabilidad y sustitución que soporta el mundo en la pasividad de la asignación que llega hasta la persecución acusadora, indeclinable. El humanismo sólo debe ser denunciado porque no es suficientemente humano.”¹¹⁶

Así, el problema del humanismo, según Graciano González, es una cuestión de “entrañas” y de apertura que lleva a reconocer que el sentido y la idea de persona tiene que superar la noción antigua de la metafísica que reservaba la primacía del sentido a la subjetividad como un sustrato de operaciones de la razón o conciencia. Para Levinas, el sujeto es aquel que tiene sobre sí el peso y la responsabilidad sobre todo y por todo, en una responsabilidad que es in-memorial y que no puede ser deducida de un origen porque es an-árquica, como principio de la individuación. Comenta así Catherine Chalier, sobre esa estructura del Otro en el Mismo que caracteriza la sustitución:

“Piensa, en efecto, al sujeto humano según la estructura de “el Otro en el Mismo”, o sea, como confinado a responder del otro hasta el punto de “vacarse de su ser” por él. Por cierto que muchas veces el sujeto desea desprenderse de semejante carga para conservar su identidad y respirar libremente a su ritmo propio, pero entonces, según Levinas, es cuando pierde el sentido de su humanidad. En

¹¹⁵ GONZÁLEZ, Graciano. *Op. cit.*, p. 141.

¹¹⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Op. cit.*, p. 301.

efecto, sólo la inspiración por el otro, para el otro, constituye lo vivo de un psiquis humano, y esta inspiración conduce hasta la substitución, es decir, hasta la “posibilidad de cualquier sacrificio por el otro”, hasta la santidad.”¹¹⁷

Catherine Chaliier destaca, que para Levinas, esa vida del sujeto, en que el otro hiere para siempre su deseo de soberanía y reposo y le envía al sacrificio por el otro, es donde el sujeto se halla constantemente en la proximidad del otro, y tiene que ver con la certeza de la imposibilidad ética de abandonar el otro a su suerte. Sin tornarse fusión o comunión, el otro atormenta al sujeto de modo incansable y lo siente como apertura en que su esencia del ser se supera por la inspiración de la vida para el otro hasta la muerte por él. Al revés de la tesis heideggeriana de la existencia humana (*Dasein*) preocupada por su *ser-para-la-muerte* como última posibilidad, la ética de la substitución por otro es lo que constituye verdaderamente la “intriga humana” para Levinas. Chaliier comenta:

“...lo opuesto a una vida únicamente sostenida por el deseo de acrecer su ser, justamente cuando la muerte condena tal deseo a un fracaso irremediable. Esta ética comienza desde el punto en que la “inquietud por la muerte del otro hombre” prevalece por encima de la preocupación por la propia suerte.”¹¹⁸

En ese sentido, ni la voluntad de hacer el bien o servir, ni la solicitud por aliviar el mal que amenaza al otro o la mala conciencia, incluso cuando ese mal no es imputable a él, dan sin embargo la justa medida de esta ética levinasiana. En efecto, su fuente no está en la espontaneidad o en la voluntad, sino en el sentimiento imperativo de morir por el otro, a contrapelo de los propios intereses, por el mal que sucede al otro. Con todo, es importante resaltar que esa persecución del sufrimiento del otro no es consecuencia de ningún pecado original o incluso de asumir un funesto destino; por lo contrario, significa responder a una vocación en que el yo consagrado al otro se sitúa, según Levinas, en la idea de un vínculo originario del yo con la bondad que precede a las relaciones de rivalidad, hostilidad o indiferencia, que despertaría en el hombre la imposibilidad ética de abandonar al prójimo, como una “bondad original de la creación” en que lo humano

¹¹⁷ CHALIER, Catherine. *Op. cit.*, pp. 117-118.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 119.

pertenece al orden de la bondad. Sobre esa elección y anterioridad de la responsabilidad como bondad apunta Levinas:

“Esta anterioridad de la responsabilidad con relación a la libertad significaría la Bondad del Bien, la necesidad para el Bien de elegirme el primero antes de que yo esté en condiciones de elegir, es decir, de acoger su elección. Es mi originaria susceptión, pasividad anterior a toda pasividad, trascendente. Anterioridad anterior a cualquier anterioridad representable, inmemorial. El Bien antes del ser.”¹¹⁹

Al hablar de sustitución y de la afinidad original con el bien, Levinas quiere decir que, a pesar de las perversiones que a lo largo de la historia tantas ideologías desastrosas alimentaran, con el sufrimiento del otro, el alma humana sigue siendo capaz, de manera imprevisible y graciosa, de oír la llamada del bien, como una irremisible elección por parte del otro, para el otro. Dice Catherine Chaliier: “...(yo) lleva en sí toda gravedad del cargo de una acusación: ¿Qué has hecho de tus hermanos? ¿Qué has hecho de la tierra?. Preguntas estas que, según el filósofo, inspiran al yo el sentido de su humanidad y constituyen “el pneuma mismo del psiquismo”.¹²⁰ Según Levinas:

“En rigor el otro es “fin” porque yo soy rehén, responsabilidad y sustitución que soporta el mundo en la pasividad de la asignación, que llega hasta la persecución acusadora, indeclinable. El humanismo sólo debe ser denunciado porque no es suficientemente humano.”¹²¹

Vemos así que el concepto de sustitución en Levinas está totalmente imbricado con la noción de bien y responsabilidad como respuesta en la proximidad del Otro, en una elección sin origen y sin memoria del sí mismo, que está más allá de toda referencia al ser, como un sujeto habitado, paradójicamente, en su interioridad más íntima por la preocupación por el otro; ¿no sería esa bondad anterior y la responsabilidad infinita, la realización de la justicia como una paz ética? Al contrario de la paz y la justicia convencional, que se logran al cerrar un contrato entre las partes que descansa en intereses propios y reciprocidad, que evidentemente es preferible a la brutalidad de la guerra o

¹¹⁹ LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser*. Salamanca, Sígueme, 2003, p. 194.

¹²⁰ CHALIER, Catherine. *Op. cit.*, p. 122.

¹²¹ LEVINAS, Emmanuel. *Op. cit.*, p. 201.

injusticia declarada, pero no constituyen, sin embargo, una paz ética que se orienta a pensar la precariedad del otro y se desplaza en un amor sin concupiscencia hacia el prójimo.

No obstante el papel necesario del político, sería necesario para Levinas ir más allá de ello para que la paz y la justicia, en consecuencia, no se reduzcan a un pacto de intereses, legítima defensa o siquiera a pura solidaridad; tal como la entiende Levinas, la paz ética trasciende en efecto lo político, que es lo que vamos exponer en la continuación del trabajo. En su positividad ética, la responsabilidad infinita para con el otro hasta su substitución por el otro, tiene su medida en las palabras donde “El término “Yo” significa heme aquí, respondiendo de todo y de todos”¹²².

3.3. El tercero y la Justicia

Siguiendo la línea de la cuestión de la justicia a partir de *De otro modo que ser*, hemos visto que Levinas la presenta cómo una responsabilidad infinita, sin compromiso previo, sin presente, sin origen, anárquica, a la cual soy abandonado sin que nadie pueda ocupar mi lugar de responsable, en cuanto uno-para-el-otro. Esa perspectiva, ¿no me confiere una nueva identidad de elegido? Y, a partir de ese soportar al otro en un substituirle, como una *ipseidad* reducida a rehén, irremplazable frente al rostro del prójimo, una huella del infinito, ¿no se abre la posibilidad de otra noción de humanización, entendida como relaciones interhumanas, incluso en cuanto relaciones institucionales como la política, el derecho y el Estado?

Levinas explica cómo la proximidad del prójimo no se entiende como una acción del ser, y sí, como hemos visto, en la relación de no-indiferencia al rostro del otro que me conduce a la justicia y también al tercero. Puesto que el otro nunca está solo, en ese sentido la justicia se torna imprescindible, porque con el otro surgen todos los otros por los cuales soy responsable. Levinas comenta:

“Si la proximidad me ordenase solamente al otro, “no habría habido problema” en ningún sentido del término, ni siquiera en el más general. No habría nacido el problema, ni la conciencia, ni la conciencia de sí. La responsabilidad para con el otro es una inmediatez anterior al problema;

¹²² *Ibíd.*, p. 183.

es precisamente proximidad. Es turbada y se torna problema desde la entrada del tercero.”¹²³

Vemos así que surge una exigencia de la justicia en la revelación de los otros del otro, como el prójimo del otro en la aparición del tercero que me exige justicia, donde el Yo después de su individuación, de la reconstitución de su *ipseidad* en la proximidad del Rostro del otro, rompe con la soledad y egoísmo del *uno-para-sí-mismo* y se reviste como responsable y fraterno, es conducido al *uno-para-con-todos*. Sobre esa posición de cómo el yo humano se implanta como fraternidad en el orden social y en diálogo con el tercero, Levinas comenta:

“El yo humano se implanta en la fraternidad: que todos los hombres sean hermanos no se agrega al hombre como una conquista moral, sino que constituye su ipseidad. Porque mi posición de yo se efectúa en la fraternidad, el rostro puede presentarse como rostro. La relación con el rostro en la fraternidad en la que otro aparece a su vez como solidario de todos los otros, constituye el orden social, la referencia de todo diálogo con el tercero...”¹²⁴

Es importante destacar que ese tercero no se confunde con el mero semejante, sino que se muestra como el prójimo del otro y, por tanto, también el prójimo del Yo. En ese sentido el tercero es absolutamente otro del otro, así como el otro en relación al yo es absolutamente otro. Levinas define así al tercero:

“El tercero es otro distinto que el prójimo, pero es también otro prójimo, es también un prójimo del Otro y no simplemente su semejante”¹²⁵

En ese sentido, el tercero introduce una disyunción que hasta ahora marcaba la significación del uno para el otro como sentido único y el nacimiento de la cuestión: “¿Qué deberé hacer con justicia? Cuestión de conciencia.”¹²⁶ De ese modo, Levinas expresa que es a partir de la justicia como se puede comprender la razón de la

¹²³ *Ibíd.*, p. 235.

¹²⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Salamanca, Sígueme, 2002, p. 287.

¹²⁵ LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser*. Salamanca, Sígueme, 2003, p. 237.

¹²⁶ *Ibíd.*

inteligibilidad del sistema dentro de la proximidad y de la responsabilidad, pues la entrada del tercero representa el hecho mismo de la conciencia, en la posibilidad y dentro del ser, de la comparación de los incomparables en la tematización del Mismo a partir de la relación con el Otro y sus prójimos, en que la proximidad adquiere un nuevo sentido en el espacio de la sociabilidad. Sobre la justicia en la entrada del tercero y la sociabilidad, expone Levinas:

“Se hace necesaria la justicia, es decir, la comparación, la coexistencia, la contemporaneidad, la reunión, el orden, la tematización, la *visibilidad* de los rostros y, por tanto, la intencionalidad y el intelecto y, en la intencionalidad y el intelecto, la inteligibilidad del sistema; por consiguiente, también una copresencia sobre un pie de igualdad como ante una corte de justicia. La esencia como sincronía: *conjunto-en-un-lugar*.”¹²⁷

Levinas destaca que la entrada del tercero no es sólo un hecho empírico en que la responsabilidad sea corrompida por individualidades egoístas o colectividades totalizantes, al contrario, dentro de la proximidad del otro, todos los otros están obsesionados por la misma obsesión que Yo tengo por el Otro que clama ya por la justicia. En ese sentido, la “justicia traspasa la justicia”¹²⁸ en mi responsabilidad para con el otro del cual soy rehén, puesto que según las palabras de Levinas, “el otro es de golpe el hermano de todos los otros hombres”¹²⁹.

Vemos que esa corrección incesante de la asimetría de la proximidad y substitución, en que la entrada del tercero produce, al mismo tiempo que traiciona la anarquía con la “*illeidad*”¹³⁰, también establece una nueva relación con el yo. Así, mismo siendo el yo incomparable con el otro, él es absorbido con el otro como todos los otros, y queda en una correlación de reciprocidad con el otro hombre. Es en esa huella de la trascendencia donde surge como un sujeto incomparable y miembro de la sociedad.

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ Siguiendo la línea de interpretación levinasiana, la frase destacada podría ser entendida como que la justicia social ya traspasada por la justicia de la alteridad ética, que es anterior y fundante de la relación del Yo con el Otro y el tercero.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 238.

¹³⁰ La illeidad es el origen de la alteridad del ser, en la que el en sí de la objetividad participa aunque la traicione, de un pasado inmemorial del más allá del ser que se convierte en ontología mediante una subrepción irresistible, lo incomparable, lo diacrónico, lo no-contemporáneo es imitado. Cf. *De otro modo que ser*, nota al pie 21, p. 229.

Levinas comenta así ese nacimiento de la representación y conciencia de ese sujeto como justicia:

“En la comparación de lo incomparable estaría el nacimiento latente de la representación, del logos, de la conciencia, del trabajo, de la noción neutra, del ser. Todo está junto, se puede ir de uno al otro y del otro al uno, poner en relación, juzgar, saber y preguntar qué hay de..., transformar la materia. A partir de la representación se produce el orden de la justicia, que modera y mide la substitución por mí del otro y que restituye el sí mismo al cálculo. La justicia exige contemporaneidad de la representación. Es así como el prójimo se convierte en visible y, desfigurado, se presenta; es así también como hay justicia para mí.”¹³¹

Es a partir del tercero como Levinas avanza hacia una nueva propuesta de alteridad, que va allá de una relación bilateral y que permite una apertura de la conciencia a la humanización de la responsabilidad entre todos los humanos, como una exigencia hecha a cada persona frente a toda la humanidad, a todos los otros del otro. Levinas habla sobre esa fraternidad en cuanto caridad y amor en las relaciones interhumanas en su libro *Entre Nosotros: ensayos para pensar en otro*:

“El yo, precisamente en cuanto responsable frente al otro y al tercero, no puede permanecer indiferente a sus interacciones y, en la caridad debida al uno, no puede desembarazarse de su amor por el otro. El yo, la subjetividad (*le je*), no puede conformarse con la unicidad incomparable de cada cual que expresa su rostro. Tras las singularidades únicas es preciso entrever individuos del mismo género, hay que compararlos, juzgar y condenar. Ambigüedad sutil de lo individual y de lo único, de lo personal y de lo absoluto, de la máscaras y del rostro. Es el momento de la justicia inevitable que viene sin embargo exigida por la propia caridad.”¹³²

Con todo, respecto de la justicia como Estado, en cuanto Estado, como justicia distributiva, nos cabe preguntar: ¿cómo se puede afirmar una justicia como burocracia

¹³¹ *Ibíd.*, pp. 238-239.

¹³² LEVINAS, Emmanuel. *Entre Nosotros: ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre-textos, 2001. p. 277.

procesal positivada en leyes legislativas? Para Levinas, el Estado no surge antes de la relación yo-otro, sino que esta relación lleva al surgimiento del Estado, como una delegación del yo y su responsabilidad, exigiendo por ello justicia. Así entendida, la justicia estatal implica la superación de la asimetría que surge en la relación de proximidad del yo y el otro, fundando el conocimiento, el Estado y el derecho, como formas de asegurar su justicia como equidad, reciprocidad e igualdad.

Es importante destacar que en ese sentido la justicia estatal, antes fundamentada en la ontología que tiene que tratar los individuos a partir de su igualdad y libertad, ahora resurge impregnada por la ética de la responsabilidad. Como un compromiso ético de respeto a la alteridad del otro, a su singularidad, y no sólo como un conjunto de normas jurídicas que rigen las personas a través de una técnica de equilibrio social que se impone sobre fuerzas antagónicas al estilo hobesiano. En ese contexto destaca Paulo Nodari:

“Así, con la entrada del tercero a la conciencia se abre a la humanización y a la universalidad. No obstante, urge recordar que la justicia no es una legalidad que rige a las masas humanas, de la cual serian sacadas las técnicas del equilibrio social, colocando en armonía fuerzas antagónicas, lo que sería una justificación del Estado dejado a sus propias necesidades. “La justicia es imposible sin que aquel que la dispensa se encuentre dentro de la proximidad“. Justicia, entonces, es la continua corrección de la asimetría. Estará unida al cara-a-cara. No es burocracia, administración, cálculo. Dejarse cuestionar, interrogar, juzgar incesantemente por el rostro del otro.”¹³³

Siendo así, el Estado, como legítimo defensor de la justicia y del bien, incluso cuando está asociado a la idea de violencia, tiene la obligación de evitarla, puesto que su origen, en el sentido de Levinas, sería la responsabilidad incondicional del yo por el otro que limita y legitima el Estado. O sea, el criterio regulador de las relaciones justas no se construye por los contratos entre iguales y libres, sino como resultado de la exigencia de

¹³³ NODARI, Paulo. *O rosto como apelo a responsabilidade e a justiça em Levinas*. In: *Síntese: Revista de Filosofia*. Belo Horizonte, v. 29, nº 94, 2002, p. 217. “Assim, com a entrada do terceiro a consciência se abre à humanização e à universalidade. Não obstante, urge lembrar que a justiça não é uma legalidade que rege as massas humanas, da qual seriam tiradas as técnicas do equilíbrio social, colocando em harmonia forças antagônicas, o que seria uma justificação do Estado deixado às suas próprias necessidades. ‘A justiça é impossível sem que aquele que a dispensa se encontre dentro da proximidade’. Justiça, então, é a contínua correção da assimetria. Estará unida ao face-a-face. Não é burocracia, administração, cálculo. Deixar-se-á questionar, interrogar, julgar incessantemente pelo rosto do outro.”

responsabilidad y justicia como apertura a la exterioridad absoluta de la alteridad absoluta de los derechos de los otros como promotor de la paz y bien para todos. Levinas en *Entre Nosotros* escribe:

“Es la hora de Occidente. La hora de la justicia que, no obstante, exige también la caridad. Ya lo he dicho: el discurso de la justicia se pone en marcha en nombre de la responsabilidad frente a otro, de la misericordia y de la bondad a las que apela el rostro del otro hombre, sean cuales sean las limitaciones y los rigores que la dura *lex* aporte a la benevolencia infinita frente a otro.”¹³⁴

3.4. Ética y Política: implicaciones e (in)transitividad

Como conclusión de nuestro capítulo expondremos dos visiones, de modo breve e introductorio, sobre la cuestión del entrelazamiento entre la ética y la política en Levinas, ya que ese tema será punto de interés de una futura investigación a nivel de doctorado y no se trata del foco principal de la presente investigación. Entendemos ser una importante discusión para ser presentada aquí, por sus límites y posibilidades, incluso por la ambigüedad que la transición de la ética a la política tiene en su filosofía. La trayectoria que seguiremos será la de exponer de modo sintético la noción de ética, que ya venimos desarrollando desde el inicio de ese trabajo, después lo que sería la política en Levinas, para a partir de ahí, investigar la (in)transitividad de una noción a la otra y sus posibilidades.

3.4.1. Implicaciones en la política: la responsabilidad de todos para con todos

Como hemos visto, según Levinas la ética es el elemento constitutivo de la subjetividad y de la alteridad, que a partir de la proximidad y separación entre el yo y el otro se establece como acontecimiento del cara a cara, resultante de la apertura del yo frente al infinito del otro. Así, la ética es el primer movimiento de salida del ser a la exterioridad sin que haya absorción y dominación del otro por el yo; relación de respeto por la alteridad que se da por la responsabilidad del yo por el otro. Por tanto, la ética es la filosofía primera porque representa la primera pregunta, en la que el rostro del otro

¹³⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Op. cit.*, p. 277.

emite el primer movimiento del lenguaje como pregunta, cuestionamiento y exigencia de justificación de las respuestas del yo, que, egoísta y solitario, tiene que responder como responsabilidad y justicia; responsabilidad que está más allá de cualquier compromiso y de cualquier toma de conciencia.

Pero, ¿y lo político? Siguiendo el apartado anterior sobre la noción del *tercero*, veremos que es ahí, para Levinas, donde se funda lo político. Si lo político se refiere a la multiplicidad de las relaciones humanas, y hace referencia al ejercicio del poder de decidir sobre los múltiples cuestiones como orientar, castigar, evaluar y reclamar derechos y deberes de todos y entre todos, no hay duda que, para Levinas, es el tercero quien posibilita ese proceso. Así, lo político se refiere a lo social y lo social es fundado por el tercero. Aquí, vale destacar que, como ya hemos visto sobre la relación del tercero con la justicia estatal y el propio Estado en sus orígenes, según Levinas hay que decir que ellos están en el origen de lo político como espacio relacional de la multiplicidad, y es el tercero, en cuanto alteridad radical, quien exige y hace de lo político un movimiento hasta la exterioridad. Recordemos que el tercero trae consigo todos los otros del otro, contemporáneos y futuros. Sobre esa entrada de lo político a partir de el tercero comenta Catherine Chaliier:

“El paso de la caridad a la justicia empieza a darse aquí: en la necesidad de comparar al otro con el tercero y de reflexionar sobre la igualdad entre personas. Lo que obliga a trazarle límites a la responsabilidad infinita por el otro, ya que hay que tomar en consideración a todos los demás, resistirle a uno para salvar al otro, elegir entre ellos y considerarlos como iguales. Esto quiere decir que la responsabilidad infinita o el amor al otro debe oír la llamada a la prudencia y a la medida, so pena de volverse injusta. Esta prudencia o “sabiduría del amor” es lo que, para Levinas, preside el nacimiento del orden político.”¹³⁵

Es importante resaltar que esa ecuación entre la ética y la política, a la cual el política se compromete, hace que se limite la responsabilidad del yo por el otro al mismo tiempo que la extiende al tercero, en la cual el yo se abre a todos los otros del otro en un “nosotros” que reclama una proximidad y exterioridad responsable. A pesar de que Levinas siempre destaca la responsabilidad del yo frente al otro en la relación ética,

¹³⁵ CHALIER, Catherine. *Op. cit.*, p. 94.

recordemos que lo político es el espacio de la multiplicidad e incluso de la reciprocidad, así la presencia del tercero también responsabiliza el otro frente a sus otros, donde el yo está incluido. De ahí se sigue la justicia, la ley, el Estado y, también lo político; vemos así que, según ese entendimiento, soy un sujeto ético y político al mismo tiempo, porque estoy en relación con el otro y con el tercero.

Claro que en términos teóricos Levinas señala que la ética antecede a lo político, una vez que la ética como filosofía primera se torna la primera relación del ser con el otro, eso porque el otro tiene la primacía de la pregunta a la que el sujeto responde siendo responsable, así para Levinas, todo viene después, la inteligencia, la racionalidad, y todo lo que puede ocurrir de lo humano, incluso lo político. Levinas dice así en *Totalidad e infinito* sobre el primado de la ética:

“El establecimiento de este primado de lo ético, es decir, de la relación de hombre a hombre -significación, enseñanza y justicia-, primado de una estructura irreductible en la cual se apoyan todas las demás (y en particular todas las que, de una manera original, parecen ponernos en contacto con lo sublime impersonal, estético u ontológico), es una de las metas de la presente obra.”¹³⁶

En ese contexto, es posible pensar la política como la continuación del sentido de la ética hasta la exterioridad. Aquí vemos que en el ámbito de la ética la relación es entre yo y el otro, en tanto que en lo político, por el contrario, se requiere la multiplicidad y la necesaria mediación sobre las responsabilidades de todos para con todos que se hace a través de la ley, la justicia y el Estado. A pesar de distinguir esos dos momentos en sus obras, eso no significa que en la vida social la ética sea mitigada o que esos dos momentos queden separados y cristalizados, al revés, creemos que la intuición de Levinas es marcar al paso del sentido ético al político como una exigencia de justicia, en que la justicia como justificación de todo discurso del cara a cara con el rostro del otro y la respuesta del yo como responsabilidad hacia el otro sea transportada a lo político a través de la mediación de la ley, la justicia y del Estado, por los sujetos de la multiplicidad social. Señala así Catherine Chaliel:

¹³⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Salamanca, Sígueme, 2002, p. 102.

“Es, pues, manifiesta la necesidad de jueces y tribunales, no para liberar al sujeto de su responsabilidad por el otro, sino para velar por que esta responsabilidad no redunde en injusticia para el tercero. La tarea esencial del Estado tal como Levinas lo describe, se sitúa en esto: en la salvaguardia de la justicia.”¹³⁷

Para Levinas, todas las cuestiones que el otro impone al yo ahora son impuestas por el tercero a los dos de la relación ética con la carga en que toda la humanidad se pone en la presencia del tercero y la entrada en lo político; de ahí se sigue que dar atención, alimentar, vestir, acoger, repartir, incluso derechos, deberes y sanciones entre la multiplicidad de los sujetos no puede ser tarea de uno o de un grupo, sino de todos como responsables. Así, lo político se haría real en las leyes, en la justicia, en el Estado por medio de todos. Por tanto, el papel de lo político sería el de reforzar la ética, donde la responsabilidad infinitamente ética del yo para el otro entra en la intriga del sujeto, en su relación con la universalidad del social a partir de una responsabilidad comparada y medida a todos por un sistema de conductas sociales.

Sentencia Levinas, “...creo también que es lo esencial de la conciencia humana: todos los hombres son responsables unos de otros, “y yo más que los demás”. Para mí, esta fórmula y esta asimetría son de la mayor importancia...”¹³⁸. En esa “fórmula”, Levinas expresa lo que podemos apuntar como las múltiples implicaciones de la ética para lo político; parafraseando a Dostoievski en *Los hermanos Karamazov*, vemos que el hecho principal de lo político sería la responsabilidad de todos por todos, donde esta puede ser recíproca, medida, comparada y aplicable a través de la simetría de la ley y del Estado, mirando a una justicia tanto distributiva como correctiva, como apunta Aristóteles en su *Ética a Nicómaco* por ejemplo. Con todo, la base de esa responsabilidad de todos con todos está en la ética del “yo más que los demás” de la responsabilidad infinita del yo para con el otro, en una asimetría que preserve la alteridad del otro y al mismo tiempo tiene en el rostro aquel que ordena en su mandamiento ético al yo una respuesta como responsabilidad, de un yo rehén como único responsable por esa respuesta ética en cuanto justicia en el discurso del cara a cara.

¹³⁷ CHALIER, Catherine. *Op. cit.*, p. 100.

¹³⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Entre Nosotros: ensayos para pensar en otro*. Valencia, Pre-textos, 2001, p. 133.

3.4.2. Límites e (in)transitividad del paso de la ética a la política

Ahora que hemos aclarado un poco las implicaciones de la transición de la ética a la política, comentaremos brevemente lo que serían los límites y hasta la imposibilidad de una transición entre la ética y lo político en Levinas, o sea, la intransitividad de su ética a la política.

Empezamos entonces por la crítica respecto de lo político en Levinas a partir de la tesis de Enrique Dussel¹³⁹, que se basa en la idea de que lo político en Levinas se configura como una crítica a la dominación estratégica de la totalización, que partiendo de la ética deconstruye la política como una autorreferencia al Estado en cuanto Totalidad, como un Estado en permanente “estado de guerra”. Así, para Dussel, la política en Levinas se caracteriza por ser negativa y por eso critica la propia política. Siguiendo esa interpretación, podríamos decir que no hay una filosofía política o un concepto positivo de política propiamente dicho en Levinas. De hecho, como demuestra Dussel, ya en el inicio de *Totalidad e infinito*, Levinas define negativamente la política como,

“El arte de prever y ganar por todos los medios la guerra -la política- se impone, en virtud de ello, como el ejercicio mismo de la razón. La política se opone a la moral, como la filosofía a la ingenuidad.”¹⁴⁰

En ese sentido la política es la guerra misma, como afirma Dussel, “La guerra es sólo el rostro puro de la política. Pero Levinas ama mostrar esta acción violenta como expresión de una ontología de la luz...”¹⁴¹. La política sería así la acción estratégica por la cual los miembros de una comunidad, son afirmados como funcionales en lo Mismo, donde su alteridad y exterioridad es negada como “el otro”, en la consideración ética y responsable por el otro y sus prójimos. Sobre la ontología de lo Mismo y su cierre sobre sí misma, señala Levinas:

¹³⁹ DUSSEL, Enrique. ““Lo político” en Levinas (hacia una filosofía política “crítica”). In: BARROSO, Moisés & PÉREZ, David. *Un libro de huellas: aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas*. Madrid, Editorial Trotta, 2004, pp. 271-293.

¹⁴⁰ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Salamanca, Sígueme, 2002, p. 47.

¹⁴¹ DUSSEL, Enrique. *Op. cit.*, p. 272.

“... el ser, la totalidad, el Estado, la política, las técnicas o el trabajo están en todo momento a punto de encontrar su centro de gravitación en ellos mismos, de juzgar por su propia cuenta.”¹⁴²

Con todo, como señala Dussel y también como ya hemos visto, la irrupción del tercero abre el mundo de la simetría, de las mediaciones, de la conciencia y de la justicia, a relación ética de la responsabilidad no solo por el otro sino por los otros del otro, en que la responsabilidad se fija como estructura, comunidad y totalidad. Siendo así, a la totalización autorreferente de la política le opone la responsabilidad del uno para el otro como descentramiento; sobre eso afirma Levinas:

“La justicia, la sociedad, el Estado y sus instituciones – los intercambios y el trabajo comprendido a partir de la proximidad –; todo ello significa que nada escapa al control propio de la responsabilidad del uno para con el otro.”¹⁴³

Vemos así que Dussel, a pesar de comprender la posibilidad de que la responsabilidad instaure una nueva instancia política, enfatiza que lo político, como orden de dominación, se opone en Levinas a la ética, entendiendo la ética como una relación de responsabilidad, donde uno toma a cargo al otro por sustitución, donde irrumpe el rostro del pobre, de la viuda, del huérfano o del hambriento que se impone por su hambre como una exigencia irrecusable de justicia. Plantea Dussel que la cuestión crítica de lo político y sus límites en Levinas se abre cuando le preguntamos:

“¿cómo dar de comer al hambriento?, ¿cómo hacer justicia con la viuda, como edificar un orden económico para el pobre, como reconstruir la estructura del derecho de un orden político que como una totalidad cerrada sobre sí misma es inhóspita ante el extranjero...?”¹⁴⁴

Es evidente que esas preguntas son de suma importancia para construir un sentido positivo de lo político, como una nueva política que pueda describir un *modus operandi* suficientemente crítico de sí, y que al mismo tiempo, tenga en cuenta sus fundamentos

¹⁴² LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser*. Salamanca, Sígueme, 2003, p. 238.

¹⁴³ *Ibidem*.

¹⁴⁴ DUSSEL, Enrique. *Op.cit.*, p. 275.

éticos en la responsabilidad y en la justicia como bases de un Estado *más allá* de la totalidad política y su estado de guerra. Sobre cómo sería ese nuevo orden, de hecho, Levinas poco habla, a no ser cuando propone una especie de Estado mesiánico de paz y justicia. Con todo, y aquí reconocemos la limitación de lo político en Levinas que apunta Dussel, cuando nos preguntamos: ¿podría existir un Estado mesiánico sin caer en las exigencias del uso legítimo (e ilegítimo) del monopolio de la violencia y, por lo tanto, inevitablemente producir efectos negativos e injustos? Y más aún, ¿es políticamente posible dicho mesianismo de la paz? Aún más, si consideramos todos los Estados históricos que tuvieron la idea mesiánica como base política, sería difícil o tal vez ingenuo creer en tal posibilidad. Así, concordamos en parte con Dussel cuando afirma:

“Levinas termina su crítica con la crítica ética de la Totalidad, pero no puede pensar la construcción político-liberadora (mesianismo político) de una “nueva” Totalidad. Pareciera que no puede construir una política positiva, aunque bajo el “mesianismo de la paz” deja entrever el tema (...), pero no desarrolla el asunto.”¹⁴⁵

Dussel llega incluso a afirmar que ese no desarrollo se da por la imposibilidad categorial del método fenomenológico y por la situación existencial de Levinas como judío y todas las implicaciones del compromiso que el Estado de Israel ha tenido con las guerras y violaciones de derechos humanos durante el siglo XX. Sin embargo, creemos que en ese punto también nos cabría preguntar si tal proyecto sería posible, o sea, si la propuesta ética de Levinas legitima o, hasta incluso autoriza la creación de una filosofía política derivada; como hemos visto en el apartado anterior, es evidente que las implicaciones de la ética para la política son enormes a partir de las exigencias de la responsabilidad y justicia.

Entre tanto, nos distanciamos de la posición de Dussel en sus hipótesis acerca del no desarrollo de un sentido positivo de lo político en Levinas como algo premeditado; y nos aproximaríamos más a la posición de Gérard Bensussan¹⁴⁶, que se basa en la tesis de que la ética en Levinas por ser incomparable, porque se basa en la asimetría, sería así

¹⁴⁵ *Ibíd.*, p. 289.

¹⁴⁶ BENSUSSAN, Gérard. *Intransitividad de la ética*. In: ALONSO, Andrés. *Emmanuel Lévinas: la filosofía como ética*. Valencia, PUV, 2008, pp. 29-40.

intraducible a lo político. Partiendo de la idea de la filosofía política, Bensussan la define así:

“Estructurada axialmente alrededor de la autonomía del campo político, de la racionalidad de los sujetos políticos y de sus decisiones, de la soberanía de los modos como ellos organizan sus relaciones, la filosofía política constituye un régimen de pensamiento particular de lo político que, ciertamente, es universalmente dominante en nuestra tradición filosófica. La autonomía de lo político es el cimiento de este punto de vista y conlleva un pensamiento de la política a partir de su supuesto origen (el contrato, por ejemplo) o de su fin eventual (según una teleología determinada, bajo un sentido de la historia, por ejemplo).”¹⁴⁷

Desde ese punto de vista de la filosofía política, en que la autonomía de lo político es el punto clave, efectivamente no hay filosofía política levinasiana, lo que no equivale a afirmar que no hay un pensamiento de lo político. La tesis de Bensussan sobre el pensamiento político en Levinas se establece a partir de la idea de que la relación proximidad/justicia de la ética de Levinas aparecería sobre el fondo de un principio para la política, de forma que comprometería su autonomía o se constituiría en una intransitividad, una intraducibilidad radical, de lo filosófico a la política.

Para Bensussan, Levinas nos ha presentado la imposibilidad absoluta de deducir una política a partir de la perspectiva de la ética, y esa premisa se basa, primero, en la idea de que el pensamiento racional de la filosofía tradicional está determinado por su carácter ontopolítico, como una alianza entre el racionalismo lógico y la política en que la necesidad teleológica de la “...formación de conceptos subordina las determinaciones particulares a la plena realización dirigida por el movimiento propio de la razón, de un absoluto de la razón, de una historia.”¹⁴⁸ Vemos así que igual que Dussel, Bensussan también destaca que para Levinas el sentido de la política es negativo por su compromiso con la razón y su lógica de dominación, por lo cual el Estado y sus instituciones tendrían a su cargo la protección del régimen metafísico del sentido. Bensussan señala:

¹⁴⁷ *Ibíd.*, p. 32.

¹⁴⁸ *Ibíd.*, p. 34.

“Podríamos remitir aquí a los desarrollos de *De otro modo que ser* sobre el escepticismo, que sería, en la historia de la filosofía, el recuerdo del “carácter político (...) de todo racionalismo lógico, la alianza de la lógica con la política”. Allí explica Levinas que *la política* es el alfa y el omega de la razón y del saber, del *logos* y del sentido, y que en Occidente es la medida justa de toda desmedida. A ese respecto, siempre habría una política de la filosofía en la filosofía, es decir, una economía de la producción del sentido que organiza y sobredetermina el trabajo del concepto.”¹⁴⁹

En ese sentido, el principio de la ética de Levinas como relación de proximidad y justicia sería intraducible por la alianza ontopolítica de la razón y del Estado, donde la propia transitividad no podría consistir en moralizar la política o politizar la moral en una dialéctica de transiciones o en modulaciones retóricas y morales, calificadas de humanistas. Incluso resalta Bensussan que, según la proposición de Levinas, todo pensamiento de una relación transitiva entre la ética y la política, entre la filosofía, las ontologías de lo social o lo político y la historia, corre el riesgo del desastre o se expone, como mínimo, al peligro de una posible catástrofe, y que incluso la más universal y democrática lógica política abandonada a sí misma conlleva la tiranía.

Sin embargo, la pregunta continúa, ¿cómo entonces a partir de esa imposibilidad de derivar una política de la ética en Levinas podríamos pensar ese extra-ordinario ético en el orden político? Siguiendo la línea de argumentación de Bensussan, podemos primero afirmar la importante necesidad de un pensamiento político en Levinas a partir de la entrada del *tercero*, es decir, de la entrada en la política; segundo, tan cierto como que no hay filosofía política en Levinas es decir que su filosofía no es un apoliticismo; en ese sentido, lo que podríamos destacar es que su pensamiento procede de un desengaño de la política, de un desencantamiento de sus poderes, como afirma Bensussan:

““No abandonar la política a sí misma” proviene de un rechazo de toda autonomización ontopolítica, pero implica, al mismo tiempo, un actuar, un actuar negativo o quizá vacío; en todo caso, el decidido rechazo de todo abandono de la política “a sí misma”, pues entonces el Estado se

¹⁴⁹ *Ibidem.*

volvería siempre y constantemente, según palabras de Brecht, causa del Estado, *causa sui* tiránica.”¹⁵⁰

Entonces, ¿cómo no abandonar la política a sí misma sin hacerla pasar por una traducción o transición, ni tener que moralizarla? Como ya hemos explicado, y siguiendo a Bensussan, la ética en el sentido extra-ordinario de Levinas, designa una estructura pre-original de la subjetividad que compromete a la misma en una respuesta pre-consciente y an-árquica, en una inmemorial antecendencia a sí misma, como una estructura asimétrica regida por el entrecruzamiento de la pasividad y la urgencia de tener que responder a la llamada que viene hasta mí y me exige como responsabilidad, una respuesta ética que está más allá de la orden de mi voluntad. Así, esa responsabilidad ética describe una situación en la que los límites de la norma y el marco de la prescripción deben ser desbordados por ese sujeto que responde; sería lo que Bensussan califica como instante ético, el instante de la respuesta, en que:

“...significa ser concernido por un tempo diacrónico, por una inmediatez, por un tiempo que pasa y se pasa antes de toda toma de conciencia, antes de toda presencia del espíritu: el instante en el que, sin preparación previa, sin saber, sin poder, sin querer, un hombre se deja trastornar por la trascendencia de otro, por su irrupción inesperada, que exige imperativa e imperiosamente una respuesta de responsabilidad, una exposición del sujeto a un acontecimiento que lo atraviesa, obliga y arrastra – o que, al contrario lo inhibe.”¹⁵¹

Bensussan llama a ese instante de “inspiración”, que en Levinas sería ese movimiento de infinitización, que mantiene la distancia irreductible entre la proximidad y justicia en un sentido positivo que significa una trascendencia insuprimible, una separación absoluta, pero en un movimiento inestable. En ese sentido podemos determinar que la política es investida por la ética, “por aquello que, antes de ella, la deja advenir como cuestión y que, después de ella, todavía relanza su significación en la justicia que excede la justicia.”¹⁵² Así, estamos de acuerdo con Bensussan en que es a partir de la intransitividad y de de la intraducibilidad de la ética a lo político como se

¹⁵⁰ *Ibíd.*, p. 37.

¹⁵¹ *Ibíd.*, p. 38.

¹⁵² *Ibíd.*, p. 39.

produce una reiteración infinita del cuestionamiento a propósito de lo que está entre el después de la política y su antes ético, entre la comunidad y la sociabilidad y aquello que es asimétrico, irreducible, que es la alteridad de lo humano, según Levinas.

Con eso, queremos resaltar sólo que a pesar de ser lo político una preocupación constante de Levinas, -incluso sería la más importante según nuestra hipótesis de desarrollos e investigaciones futuras- él estaría más inclinado a deconstruir la dimensión política de la filosofía como conocimiento que funda la subjetividad y las conciencias, como una filosofía del poder, de la dominación, que es la ontología. Así, entendemos que antes de intentar proponer una filosofía política o una filosofía del derecho, la preocupación de Levinas, fue la de cuestionar la filosofía en su función ontológica, que en su concepción no puede ser desvinculada de su función política; al revés, toda ontología ya constituye una subjetividad marcadamente ontopolítica en cuanto filosofía del poder y del ser.

CONCLUSIÓN

Desde el inicio, nuestro trabajo tuvo la intención de apuntar desde una crítica a la sociedad actual, a la noción de hombre en la contemporaneidad, hasta llegar a la estructuración de la justicia en el pensamiento de Emmanuel Levinas. En ese contexto, como hemos visto, Levinas surge como una importante contribución que desnuda la realidad anti-humanista de la contemporaneidad, así como indica una radical orientación a la construcción de un concepto de justicia fundado en la ética de la alteridad. Radicalidad que expresamos ya en el título de nuestro trabajo y que esperamos que ahora tenga sentido para los posibles lectores de este sencillo estudio, donde la idea de justicia es la apertura del yo al otro y la posibilidad misma de la sociabilidad de una subjetividad elegida como responsabilidad.

Según Levinas, y como hemos visto, la racionalidad fundada en la ontología ha provocado el cierre del hombre en sí-mismo y la reducción del otro al Mismo, lo que, consecuentemente, ha construido una sociedad egoísta e individualista en la satisfacción de sus necesidades y deseos, donde la persona pierde su sentido de existente al reducirse a ser simplemente un medio del Ser. Vuelto hacia su propia supervivencia en el ser, el individuo contemporáneo camina en la impersonalidad, cerrado en su propia comprensión e intencionalidad, donde nada percibe o recibe del otro; al revés, busca alejarse de su responsabilidad por el otro, ciego y sordo, insensible al rostro de los otros que claman por la justicia. Bloqueando su sensibilidad a la proximidad del prójimo en la incómoda situación del cara a cara con el rostro del otro, el yo se mantiene en su en-sí-mismo, retornando a su interioridad, impersonalidad e indiferencia respecto al prójimo, ahogado en sus deseos dentro de la Totalidad, en que el ser, en su ansia por ser, adopta conductas que violentan la alteridad y la propia ética como un ideal de humanidad.

Ante esa realidad, que expone el predominio de los ideales totalizantes y de sus consecuencias como: dominación, violencia, guerras y destrucción, el pensamiento de Levinas aparece como una crítica radical a la sociedad contemporánea e invita a sus lectores a un cambio de referente, donde el yo cede la primacía del sentido al otro. Proponiendo una apertura a la sensibilidad de la proximidad del otro y una salida del en-sí-mismo, es como el sujeto, “el humano” se torna responsable por su prójimo y encuentra su sentido primero, realizando la justicia, siendo en su ser ya justicia. Es a partir, según Levinas, de esa apertura del yo al rostro del otro como concretización de la ética de la alteridad como podemos vislumbrar la posibilidad de la superación del totalitarismo que

impregna en nuestra sociedad, que pasa por la necesaria transformación de la subjetividad totalitaria.

Teniendo en cuenta la originalidad y la profundidad en situar la ética como filosofía primera, Levinas invita al acogimiento, a la apertura y a la responsabilidad del yo frente al otro de modo irrestricto y pre-consciente, que, anterior y exterior a los imperativos o a la benevolencia de la racionalidad, puede pensar un humanismo del otro hombre. Importa destacar que Levinas no desprecia la benevolencia, ni tampoco el altruismo, sino que caracteriza toda acción basada en la voluntad y libertad del sujeto como forma de mantenimiento del ser-en-sí-mismo, porque parte de una satisfacción de la conciencia que, incluso, espera una gratitud, espera reciprocidad.

Hemos visto que la noción de responsabilidad para Levinas es totalmente diferente, en que la responsabilidad infinita por el otro tiene un mandamiento incondicional que exige una respuesta ya ética del “heme aquí”, como condición misma de la subjetividad del sujeto como elegido y ya rehén de esa condición, así lo que hay de propio en “el humano” empieza en la responsabilidad por el otro, del uno-para-el-otro. Vemos que, en ese sentido, la recurrencia del yo a sí-mismo, ya no es la del yo ontológico y dominador, ni tampoco la responsabilidad es una consecuencia de la intencionalidad o de la expansión del ser, sino un yo sustituido por el otro-modo-que-ser, como rehén de la justicia que funda su subjetividad y ésta, en la proximidad de los prójimos del otro, el tercero, abre y funda toda sociabilidad y las relaciones interhumanas a partir del lenguaje preocupado por la justicia, como una acción que antes de ser libre es justa, como una verdad que ya supone ser ética. Recordemos que esa condición incondicional, infinita e inexcusable de la justicia como responsabilidad, exige la salida del yo del egoísmo, del aislamiento, del individualismo, conduciéndolo a una existencia solidaria y fraterna.

A esa existencia solidaria y fraterna, se opone la propuesta contemporánea de coexistencia pacífica fundada en el poder de los vencedores; la paz de la ética de la alteridad niega e impide la subyugación y dominación entre los seres humanos y permite una convivencia afectiva en la medida del acogimiento del otro en la bondad sin límites. Con todo, frente al rostro del otro que interpela el yo, fácticamente siempre hay dos posibilidades: o el yo se expande y domina al otro en la indiferencia que renuncia al mandamiento de acogida del rostro, consagrando así la autonomía del yo y el imperio de la razón, libertad y conciencia; o el yo acoge al otro en su alteridad, tornándose responsable por él. La cuestión es: ¿a cuál de las posibilidades se debe dar el nombre de justicia?

Según Levinas y como hemos visto en el transcurso de nuestro trabajo, solamente en la segunda hipótesis es posible la justicia, donde la responsabilidad del uno-para-con-el-otro encuentra el espacio de lo justo ya como respuesta. De eso se sigue, para Levinas, que las modernas teorías de la justicia, puesto que están asentadas en la autonomía del yo, no son aptas para concretizarla, a pesar de que no las desprecia en su valor pragmático; Levinas entiende que la justicia misma ya es anterior y su propio fundamento.

Vemos así que justicia y ética están asociadas, en razón de la alteridad y de la sociabilidad, de modo inseparable e irreductible en la perspectiva del pensamiento levinasiano, eso se da porque sería imposible hablar de justicia a partir de filosofías y parámetros que reducen al otro a alguna categoría, negatividad, o alter-ego, una vez que esa justicia derivada sería incapaz de soportar, tolerar y mucho menos acoger la diferencia, el otro como absolutamente otro. En ese sentido, estar bajo la luz de la ética – que es diferente de estar bajo las filosofías de la luz, que según Levinas, son las filosofías y las éticas derivadas de la ontología, en que el ser, la conciencia, el yo, en su papel iluminador, de donador de sentido al otro, da a todo su propio sentido, incluso podríamos incluir aquí la filosofía política y la del derecho – es entender la relación primordial y primera del cara a cara del yo con el otro con todas sus implicaciones de responsabilidad y justicia, como alteridad ética.

Entendemos así que la contribución de Levinas a pensar la justicia a partir de la ética de la alteridad desvela la crisis de la justicia como un valor de los sistemas jurídicos o incluso de teorías políticas y económicas que asumirán la responsabilidad de decir lo que es lo justo, sin pensar de hecho al otro como diferente, como aquel por el cual soy responsable y que me exige justicia antes de toda justicia política, económica o jurídica; la alteridad nos fuerza a pensar la justicia en el propio seno de la relación interhumana y consecuentemente social. Claro es que para que haya justicia tenemos que considerar la presencia del Estado y del derecho, incluso que toda justicia a partir del Estado y del derecho trae consigo una comprensión de lo político y de lo económico, que imbricados entre sí, no pueden ser ingenuamente pasados por alto.

A pesar de haberse concentrado nuestro presente trabajo en la noción de justicia - y solo en la última parte, de modo más introductorio que exhaustivo, se ha hecho un comentario sobre la relación entre la ética y la política-, el propio Levinas ya prevé desde el inicio de *Totalidad e infinito*, por ejemplo, el papel de lo político a partir de la crítica negativa. En que lo político es visto como el espacio de la guerra, de la totalidad, del poder, de la alienación, del lobo hobesiano, donde los fines justifican los medios, y tal

vez no sea por casualidad, que *De otro modo que ser* termina reafirmando la justicia y la responsabilidad como las características fundantes del de-otro-modo-que-ser, yendo así más allá de su esencia. Así y para finalizar, nos cabe preguntar: ¿no sería esa la preocupación máxima de Levinas, exactamente la política y su poder de destrucción y dominación, que en la filosofía como ontología encuentra su medio y justificación para realizarse? ¿La ética como filosofía primera no sería ese intento de destituir la primacía de la ontología, del “amor al saber”, como forma de poder y de política? O sea, ¿sería posible afirmar que en Levinas, el tema político se sobrepone al filosófico, en el sentido de que su combate es el uso político de la filosofía como “sabiduría del poder”, donde el uso del lenguaje filosófico como instrumento crítico, se ha dado como un medio para instaurar la ética como “sabiduría del amor” que subvertiría ese poder y esa política?

Bueno, sería demasiado para nosotros profundizar esas reflexiones entre la ética y la política en esta breve investigación. Con todo, como nuestro intento es continuar recorriendo el pensamiento de Levinas, creemos que esa temática de la relación entre la ética y la política en Levinas sería una posible y valiosa investigación de Doctorado.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía primaria

- LEVINAS, Emmanuel. *De Dios que viene a la idea*. Madrid, Caparrós, 2001.
- _____, *De la evasión*. Madrid, Arena, 1999.
- _____, *De la existencia al existente*. Madrid, Arena, 2000.
- _____, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca, Sígueme, 2003.
- _____, *Difícil libertad*. Madrid, Caparrós, 2004.
- _____, *El tiempo y el otro*. Barcelona, Paidós, 1993.
- _____, *Entre Nosotros: ensayos para pensar en otro*. Valencia, Pre-textos, 2001.
- _____, *Entrevista com Emmanuel Levinas: Cadernos de Subjetividade*. São Paulo, v. 5, nº 1, 1997.
- _____, *Ética e infinito*. Madrid, La balsa de la medusa, 2015.
- _____, *Humanismo del otro hombre*. Mexico, Siglo Veintiuno, 2005.
- _____, *Fuera del sujeto*. Madrid, Carrapós, 1997.
- _____, *La huella del otro*. México, Taurus, 2001.
- _____, *La teoría fenomenológica de la intuición*. Salamanca, Sígueme, 2004.
- _____, *Los imprevistos de la historia*. Salamanca, Sígueme, 2006.
- _____, *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, Sígueme, 2002.

Bibliografía secundaria

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo, Martins Fontes, 1998.
- ALONSO, Andres (coord.). *Emmanuel Lévinas: la filosofía como ética*. Valencia, PUV, 2008.
- BARROSO, Moisés y PÉREZ, David. *Un libro de huellas: aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas*. Madrid, Editorial Trotta, 2004.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Holocausto*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998.
- BENSUSSAN, Gérard. *Ética e experiência: a política em Levinas*. Passo Fundo, Editora do IFIBE, 2009.
- BITTAR, Eduardo. *Curso de filosofia do direito*. São Paulo, Atlas, 2005.
- CAMPBELL, Tom. *La justicia: los principales debates contemporáneos*. Barcelona, Gedisa, 2008.

- CAMPS, Victoria (ed.). *Historia de la ética*. vol. 1, 2 y 3. Barcelona, Critica, 2008.
- CHALIER, Catherine. *Levinas: la utopía de lo humano*. Barcelona, Riopiedras, 1995.
- CHECCHI, T. *Sentido y exterioridad: un itinerario fenomenológico a partir de Levinas*. México, Universidad Iberoamericana, 1997.
- COSTA, Márcio Luis. *Levinas: uma introdução*. Petrópolis, Vozes, 1997.
- DERRIDA, Jacques. *Adiós a Lévinas: Palabra acogida*. Madrid, Mínima Trotta, 1998.
- _____, *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- DIEZ, Margarida. *Introducción al pensamiento de Emmanuel Levinas*. Madrid, Instituto Emmanuel Mounier, 1985.
- DOMINGO, A. *Un humanismo del siglo XX: el personalismo (Mounier, Ricouer, Levinas, Zubiri)*. Madrid, Cincel, 1985.
- DUSSEL, Enrique y GUILLOT, Daniel. *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*. Buenos Aires, Bonum, 1975.
- FABRI, Marcelo. *Desencantando a ontología: subjetividade e sentido ético em Levinas*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1997.
- _____, *Linguagem e desmistificação em Levinas*. Belo Horizonte, Síntese, v. 28, nº 91, 2001.
- GOMES, Carla Silene. *Lévinas e o outro: a ética da alteridade como fundamento da justiça*. Rio de Janeiro, Dissertação de Mestrado – PUC-Rio, 2008.
- GONZÁLEZ, Graciano. *E. Levinas: humanismo y ética*. Madrid, Ediciones Pedagógicas, 2002.
- MACHADO, Rubens. *Verdade e justiça na obra Totalidade e infinito de Emmanuel Lévinas*. Santa Maria, Dissertação de Mestrado – UFSM, 2015.
- MAFFETONE, Sebastiano y VECA, Salvatore. *A ideia de justiça de Platão a Rawls*. São Paulo, Martins Fontes, 2005.
- MALKA, Salomon. *Emmanuel Lévinas: la vida y la huella*. Madrid, Trotta, 2006.
- MATE, Reyes. *La razón de los vencidos*. Barcelona, Anthropos, 1991.
- MOSÈS, Stéphane. *Más allá de la guerra: tres estudios sobre Levinas*. Barcelona, Riopiedras, 2005.
- NODARI, Paulo. *O rosto como apelo a responsabilidade e a justiça em Levinas*. In: Síntese: Revista de Filosofia. Belo Horizonte, v. 29, nº 94, 2002.
- PASSOS, Helder Machado. *A relação entre ética e política no pensamento de Emmanuel Levinas*. São Paulo, Tesis de Doutorado – USP, 2012.

PELIZZOLI, Marcelo. *A relação ao outro em Husserl e Levinas*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1994.

_____, *A (re)construção da subjetividade em Levinas*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2002.

PEREZ, David y BARROSO, Moisés. *Un libro de huellas: aproximación al pensamiento de Emmanuelle Lévinas*. Madrid, Trotta, 2004.

PIVATTO, Pergentino. *A ética de Levinas e o sentido do humano: crítica a ética ocidental e seus pressupostos*. In: Veritas, Revista de Filosofia, Porto Alegre, EDIPUCRS, vol. 37, nº 147, 1992.

_____, *Responsabilidade e justiça em Levinas*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2001.

RICOUER, Paul. *De otro modo. Lectura de “De otro modo que ser o más allá de la esencia” de Levinas*. Barcelona, Anthropos, 1999.

ROSENZWEIG, Franz. *La estrella de la redención*. Salamanca, Sígueme, 1997.

SOUZA, Ricardo Timm. *Sujeito, ética e história – Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1999.

_____, *Sentido e Alteridade – Dez ensaios sobre o pensamento de E. Levinas*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2000.

_____, *Razões plurais – itinerários da racionalidade ética no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2004.

_____, *Justiça em seus termos – dignidade humana, dignidade do mundo*. Rio de Janeiro, Lumen Juris, 2010.

SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico. Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre, Petrópolis, Vozes, 1983.

_____, (Orgs.). *Éticas em Diálogo – Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2003.