

La justicia paradójica de Emmanuel Lévinas

Por JESÚS IGNACIO MARTÍNEZ GARCÍA

Universidad de Cantabria

La preocupación por la justicia tiende a situar el pensamiento en un ámbito razonable. Suele ser el esfuerzo por hallar una zona media, de luz matizada, a través de equilibrios. Para presentar una razón pública y practicable nada más cómodo que hacer acopio de principios compartidos. La sensatez, la medida y la cautela parecen ser aquí los mejores consejeros.

Por el contrario en la propuesta de Lévinas el modo de acceder a la justicia es el pensamiento paradójico. La justicia misma aparece como un saber de la paradoja. Pensar la justicia es un ejercicio de atrevimiento que exige avanzar a través de ásperas torsiones y movimientos arrebatados. Nada de búsqueda de evidencias ni de predicar el consenso, sino la urgencia en el manejo de esquemas traumáticos, de figuras desquiciadas y excesivas.

Posición desmesurada, que hace de la introducción al Derecho un ejercicio de exageración, destinado a turbar la paz del jurista juicioso con ideas descabelladas. Una justicia que se apropia de la imprudencia y del escándalo, y aparece con la intensidad de una aventura apasionante y temeraria. Que arroja sobre la escena jurídica un puñado de espléndidas metáforas.

1. EL HORIZONTE DE LO INFINITO

Todo pensamiento comienza como un esfuerzo por apoderarse de una técnica propia para observar. Por eso una ética no es tanto un catálogo de valores ni un repertorio de normas como una forma de ilumina-

ción. Lévinas dirá que «la ética es una óptica»¹. Con ello podríamos esperar encontrarnos con un tipo de perspectivismo, con el manejo de distintos ángulos de enfoque. Pero ver algo es perfilarlo en un horizonte, de modo que surja sobre «un fondo que lo sobrepasa»². Se expone un objeto en un elemento que lo desborda, con el que no puede haber ni jerarquía ni coincidencia. La visión es originariamente inadecuación.

El pensamiento de Lévinas se apropia de motivos procedentes de la fenomenología. Y la fenomenología es precisamente «la promoción de la idea del horizonte»³. A partir de Husserl la metáfora del horizonte se ha convertido en un importante estímulo para el pensamiento⁴. Habrá que proporcionar también al jurista un horizonte para que pueda ver y desplazarse. Ver es siempre ver en un horizonte que no puede ser reducido a un objeto más, aunque fuera inmenso. No se trata de completar lo que se ve de modo limitado añadiendo más elementos, como cuando usualmente se dice que hay que ampliar horizontes, sino de remontarse a una posición distinta, de «cambiar de plano»⁵. Aparece una dimensión de profundidad mediante la diferencia de niveles y un resalte obtenido por contraste, por el juego con disimetrías y distancias infranqueables.

Se plantea así un trabajo de fondo: el fondo de la representación. Un fondo que no es indiferente, como si fuera un decorado añadido que se puede cambiar caprichosamente y en el que meramente se superpone un

¹ E. LÉVINAS, *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*, tr. D. E. Guilloit, Edic. Sígueme, Salamanca, 1987, p. 50. Cfr. también pp. 55 y 101. Quiere ser «“visión” sin imagen, desprovista de las virtudes objetivantes, sinópticas y totalizantes de la visión» (p. 50). Incluso «haría falta un pensamiento en el que ya no serían legítimas las propias metáforas de visión y de mira», *id.*, *De Dios que viene a la Idea*, tr. G. González y J. M. Ayuso, Caparrós Edit. Madrid, 1995, p. 15.

² *Id.*, *Totalidad e infinito*, cit., p. 68.

³ *Ibidem*, p. 68. Para E. HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, tr. J. Gaos, FCE, Madrid, 1993, lo percibido «está en parte cruzado, en parte rodeado por un horizonte oscuramente consciente de realidad indeterminada» y «el contorno indeterminado es, por lo demás, infinito» (p. 65). En *id.*, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, tr. C. Moreno y J. San Martín, Alianza, Madrid, 1994, constata que «lo que siempre se ofrece como real se da en el horizonte de infinitud» (p. 171).

⁴ Por ejemplo M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, tr. J. Gaos, FCE, Madrid, 1989, advierte que «ni siquiera tenemos noción del horizonte desde el cual debamos apresar y fijar el sentido» (p. 15) y se propone «poner en libertad el horizonte» (p. 25), y en *Serenidad*, tr. Y. Zimmermann, Edic. del Serbal, Barcelona, 1989, dirá que el horizonte es «solamente el lado vuelto hacia nosotros de un algo abierto que nos rodea» (p. 44). H. G. GADAMER, *Verdad y método: Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, tr. A. Agud y R. de Agapito, Ed. Sígueme, Salamanca, 1984, recuerda que «un horizonte no es una frontera rígida sino algo que se desliza con uno y que invita a seguir entrando en él» (p. 309). También a J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II: *Crítica de la razón funcionalista*, tr. M. Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 1988, le interesa «un horizonte que se desliza a cambiar el lugar en que uno se sitúa, y que cuando uno se mueve en un paisaje que no es llano puede dilatarse o contraerse» (p. 175). En N. LUHMANN, *Sistemas sociales: Lineamientos para una teoría general*, tr. J. Torres Nafarrate y otros, Alianza Edit. y Universidad Iberoamericana, México, 1984, los sistemas experimentan el entorno como «selección en un horizonte que incluye todas las posibilidades» (p. 215). Aquí «el horizonte no es ningún límite, no se le puede sobrepasar», aunque «en algún momento hay que regresar y es el horizonte opuesto el que marca el rumbo» (pp. 95-96).

⁵ E. LÉVINAS, *Entre nosotros: Ensayos para pensar en otro*, tr. J. L. Pardo, Pre-Textos, Valencia, 1993, p. 106.

primer plano. Un fondo que no es un paisaje pacífico en el que descansa una imagen ni el contexto que arropa y enriquece la significación. El horizonte se va a revelar como un factor extraordinariamente activo y perturbador. Como horizonte de constitución del objeto llega a ser protagonista y se apodera de la escena. Pero a la vez permanece como algo heterogéneo, como lo otro, siempre más allá y excesivo. No es un ámbito englobante y cualquier marco estallaría al no poder contener un sentido que se desborda.

Observar el horizonte es disponerse a realizar ejercicios de distensión. Se estimula un pensamiento nada fácil que procede «reabriendo horizontes desaparecidos y siempre nuevos»⁶. Para ello es preciso un forcejeo que desentumece, que reanima el objeto absorto en su dureza y logra la recuperación de dimensiones olvidadas. Mediante una operación de reducción se arranca algo de su enraizamiento, de su incrustación rutinaria, de su perseverancia en el ser. Se aspira a que pierda su puesto y sus derechos adquiridos. Aquí «iluminar es quitar al ser su resistencia, porque la luz abre un horizonte»⁷. Se quiebra su obstinación mediante lo que puede calificarse como un «movimiento contra-natura –pues se dirige contra el mundo–» y lo subvierte para inaugurar órdenes nuevos⁸.

Frente a la instalación y la ocupación de lugares tantas veces cerrados y sofocantes, Lévinas nos devuelve a una saludable intemperie. Hace salir al jurista de su enclaustramiento para que pueda respirar. Proporciona «la respiración de un aire de fuera», una posición «expuesta a todos los vientos». Filosofía atmosférica en la que, a diferencia de Luhmann, el horizonte no es entorno del sistema e intenta «que el simple *ambiente* se imponga como *atmósfera*», en un aprendizaje de «*la relación con el aire*»⁹.

Ya se ve que aquí de ningún modo se trata de hallar esencias ni de establecer formulaciones definitivas. Nada de esto sería acorde con una época como la nuestra que «es acción por un mundo que viene»¹⁰. El horizonte no es un fundamento, entendido como un mundo previo que soporta o una base que sirve para deducir y justificar luego una idea por otra. No se busca la implicación de un término en una relación, su incorporación a una estructura o a un sistema que proporcione un abrigo seguro. El horizonte no es un principio ni una evidencia. No es una idea regulativa de tipo kantiano. Tampoco es un término, un final al que quepa un acercamiento asintótico. Pero tampoco es un espacio de disipación en donde todo se desdibuja y acaba por esfumarse.

Al remontarnos al horizonte «descubrimos dimensiones de sentido siempre nuevas, sin que en ello haya ninguna implicación deductiva, dia-

⁶ *Ibidem*, p. 107.

⁷ *Id.*, *Totalidad e infinito*, cit., p. 68.

⁸ *Id.*, *Entre nosotros*, cit., p. 107.

⁹ *Id.*, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, tr. A. Pintor-Ramos, Edic. Sígueme, Salamanca, 1987, pp. 260, 261 y 262.

¹⁰ *Id.*, *Humanismo del Otro Hombre*, tr. G. González, Caparrós Edit., Madrid, 1993, p. 41.

léctica o de otro tipo». Este modo de proceder «nos revela todo un paisaje de horizontes que han sido olvidados y con los cuales lo que se muestra ya no tiene el sentido que tenía cuando uno lo consideraba directamente vuelto hacia él»¹¹. Es un descubrimiento de facetas insospechadas, un modo de apertura del pensamiento y –para sorpresa de juristas– en el saber «es preciso un desreglamiento»¹². Se muestra así la primacía de lo no formal para no acabar encerrando toda significación en un sistema sin salida. La cultura no es sólo técnica sino capacidad para el surgimiento de esas novedades que constituyen siempre la «irrupción de lo humano». Y la apertura a algo exterior y extraño es trascendencia. De ahí que «la Cultura no es una superación ni una neutralización de la trascendencia sino una relación con la trascendencia»¹³. Como se verá también la cultura jurídica.

El horizonte es un principio generador de tensión activa, una zona de encuentro con lo ilimitado y un movimiento hacia lo otro. Lévinas habla de «producción de lo infinito». Pero esta producción no es construcción del sujeto ni proyección de sus necesidades sino que exige el «abandono de la subjetividad soberana y activa»¹⁴. A diferencia del constructivismo no es una fabricación de horizontes a la medida del sujeto de conocimiento. No se trata, al modo kantiano, de desplegar en el mundo las propias categorías del sujeto, sino del surgimiento de algo nuevo, que procede de fuera y es por tanto un factor de exterioridad. Aparece entonces como interpelación, como donación, como revelación que viene al encuentro del sujeto.

Esto es posible gracias a una extraña característica del pensamiento: «el hecho asombroso de contener más de lo que es posible contener»¹⁵. El pensamiento es más que la capacidad operativa de ajustarse a unas reglas; es la capacidad de excederlas. El hecho creador se concibe como la posibilidad de un desbordamiento, como la presencia inquietante de lo infinito en un mundo limitado. Así «la ética es el campo que dibuja la paradoja de un Infinito en relación con lo finito sin desmentirse en esa relación»¹⁶. El horizonte abre una dimensión de infinito, pero lo infinito no es un objeto de conocimiento sino de deseo: «la idea de lo Infinito es Deseo»¹⁷. Deseo que no es la necesidad que puede satisfacerse, que llevaría a una lógica utilitarista y lo reduciría todo a operaciones contables. El deseo nos sitúa ante «lo que es abordable por un pensamiento que en todo momento *piensa más de lo que piensa*». Fórmulas paradójicas que expresan la búsqueda imparable que da origen a algo nuevo. La idea de lo infinito es precisamente «la fuente común de la actividad y la teoría»¹⁸.

¹¹ *Id.*, *De Dios que viene a la Idea*, cit., p. 150.

¹² *Id.*, *De otro modo que ser*, cit., p. 266. Cfr. también *id.*, *De Dios que viene a la idea*, cit., p. 205.

¹³ *Id.*, *Entre nosotros*, cit., p. 217.

¹⁴ *Id.*, *De otro modo que ser*, cit., p. 100. Así «todo lo que hay en la conciencia no estaría puesto por la conciencia», p. 165.

¹⁵ *Id.*, *Totalidad e infinito*, cit., p. 52.

¹⁶ *Id.*, *De otro modo que ser*, cit., p. 225.

¹⁷ *Id.*, *Humanismo del Otro Hombre*, cit., p. 47.

¹⁸ *Id.*, *Totalidad e infinito*, cit., pp. 85 y 53.

Lévinas erige «el primado filosófico de la idea de lo infinito»¹⁹. Invierte así la propuesta de Kant, que concebía lo infinito como proyección a un más allá de las exigencias de la razón, como amplificación de lo finito. Pero no es una extrapolación, un derivado de lo conocido, sino que aparece como un origen extraño. Se busca un comienzo sin principio, un «movimiento an-árquico, en el sentido original del término»²⁰. Sin este arranque desde lo extraño y lo desmesurado la imaginación quedaría prisionera. Caería en rutina estéril, en una práctica y teoría redundantes que dan vueltas en torno a lo mismo.

Otros buscan la satisfacción del pensamiento en la equivalencia, la adecuación y el acoplamiento, o en la reducción de complejidad. Pero al abrir el horizonte de lo infinito se instaura una formidable desproporción. Se da entrada a un componente dramático que desestabiliza, que provoca choques difíciles de amortiguar y libera una violencia conceptual que todo lo cuestiona. Se destacará así «la fuerza de ruptura de la ética»²¹. No hay conjunción sino ruptura, no hay fusión sino oposición. Pero tendrá que haber contacto, que será necesariamente paradójico, en la forma de una irrupción.

Estamos ante una propuesta que en su radicalismo rechaza concebirse como dialéctica. No hay síntesis y Lévinas toma distancias con una dialéctica continuista a la que considera incapaz de reconocer lo diverso en su carácter irreductible. Pero el utopismo tampoco le satisface. Aun reconociendo la grandeza de Bloch, éste «busca un porvenir asible» y «su esperanza es immanente». Sin embargo «ningún presente tiene *capacidad* de Infinito». Se necesita de «un porvenir que no se puede imaginar», de una diacronía indomable que nunca se deja sincronizar, de un «estallido del tiempo» que es la entrada de lo excepcional²².

Lévinas reclama «la relación con una *excedencia siempre exterior a la totalidad*», con lo que no es englobable en un conjunto, que no es ensamblable ni sintetizable, que permanece refractario a toda tipología y clasificación. Está «*más allá de la totalidad*», supera las barreras de la inmanencia y es «*infinito*». Pensamiento que se alza a territorios no estructurados cargados de posibilidades, que se proyecta más allá de lo dado y que por eso es «*metá-fora*»²³. Que reivindica la palabra excepcional y extravagante, la palabra más osada, que logra exceder los límites.

¹⁹ *Ibidem*, p. 52.

²⁰ *Id.*, *De otro modo que ser*, cit., p. 166. Precisa que «la noción de anarquía, tal como la introducimos aquí, precede al sentido político» y «no puede ser colocada como principio (en el sentido en que lo entienden los anarquistas)», p. 166, nota 3.

²¹ *Id.*, *De Dios que viene a la Idea*, cit., p. 25.

²² *Ibidem*, p. 164; *id.*, *Dios, la muerte y el tiempo*, tr. M. L. Rodríguez, Cátedra, Madrid, 1994, p. 234; *De otro modo que ser*, cit., p. 151.

²³ *Id.*, *Totalidad e infinito*, cit., p. 51; *Humanismo del Otro Hombre*, cit., p. 49. La crítica a la totalidad no es ajena a la experiencia política del totalitarismo, Cfr., *id.*, *Ética e infinito*, tr. J. M. Ayuso, Visor, Madrid, 1991, p. 74.

Su trayectoria no es la deducción pacífica ni la dialéctica conciliadora sino un trazo hiperbólico: «el énfasis de la apertura». Al margen de las formas usuales de argumentar «existe una manera distinta de justificar una idea por otra: pasar de una idea a su superlativo, hasta su énfasis»²⁴. El énfasis como procedimiento del exceso y operación de exponerse.

Habrà que ser capaz de «relación con lo absolutamente otro», de arriesgarse al impacto de lo desconocido, a una alteridad radical en el trato con «lo que siempre desborda al pensamiento». Se necesita lo que es «refractario a la categoría», lo que no es integrable y se niega al sistema. La idea de lo infinito plantea aquí «la *inadecuación* por excelencia» que llegará a «hacer estallar los cuadros de un contenido pensado»²⁵.

Ésta es una filosofía que se alimenta de la pretensión por incorporar algo que está más allá de toda satisfacción y se lanza a un movimiento sin reposo. Pero no por deseo de huida sino por una aguda experiencia de lo humano. De ahí el sinsentido que amenaza la significación, que no es desvarío ni delirio sino «locura en los confines de la razón»²⁶. Habrá que animar al jurista a que busque exponiéndose en «una imprudencia primordial». Habrá que saber provocar el «*traumatismo del asombro*». Sólo así podremos situarnos en «el tiempo infinito de la fecundidad»²⁷.

2. EL ENCUENTRO CON EL OTRO

Lévinas va a hacer arrancar la ética de una relación desigual gobernada por diferencias irreductibles. Por contraste con el kantismo la ética se concibe como la instauración de una «heteronomía privilegiada» pero que nada tiene de servidumbre. Es el cuestionamiento de lo mismo por lo otro, y del movimiento hacia el otro se dirá, en un sentido aún prejurídico, que «su nombre es justicia»²⁸. El otro no es aquí sujeto de Derecho, como tendería a pensar el jurista, sino una extraña fuente de Derecho.

Se considera un error comenzar planteando una razón simétrica e impersonal. No hay que apresurarse a poner en juego principios univer-

²⁴ *Id.*, *De otro modo que ser*, cit., p. 190; *De Dios que viene a la Idea*, cit., p. 152. P. RICOEUR, *Sí mismo como otro*, tr. A. NEIRA, Siglo XXI, Madrid, 1996, se muestra precavido frente a la hipérbole en Lévinas como «práctica sistemática del exceso en la argumentación filosófica» (p. 374) que funciona como «estrategia apropiada para la producción del efecto de ruptura vinculada a la idea de exterioridad en el sentido de alteridad absoluta» (p. 375).

²⁵ E. LÉVINAS, *Totalidad e infinito*, cit., pp. 51, 64 y 53. J. DERRIDA, «Violencia y metafísica: Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas», en *id.*, *La escritura y la diferencia*, tr. P. PEÑALVER, Anthropos, Barcelona, 1989, manifiesta sus reservas sobre la coherencia de lo completamente otro pues «lo Otro no puede ser absolutamente exterior» y «lo mismo no es una totalidad cerrada sobre sí». Habrá que pensar «la alteridad dentro de lo mismo», que está habitado o invadido por lo otro (p. 170). Sobre la extraña topología de una heterogeneidad absoluta pero no exterior cfr. también G. BENNINTON y J. DERRIDA, *Jacques Derrida*, tr. M. L. RODRÍGUEZ TAPIA, Cátedra, Madrid, 1994, pp. 228 ss.

²⁶ E. LÉVINAS, *De otro modo que ser*, cit., p. 103.

²⁷ *Id.*, *Totalidad e infinito*, cit., pp. 309, 97 y 305.

²⁸ *Ibidem*, pp. 110 y 87.

sales con el objetivo de desplegar un discurso coherente. No se trata de descubrir atributos inscritos en la naturaleza ni se parte de un ser dotado de ciertas cualidades morales. La conciencia moral no puede ajustarse a ningún cuadro *a priori* sino que tiene que salir de sí misma en «una experiencia sin concepto». A diferencia de toda filosofía de los valores «el hecho ético no les debe nada a los valores; son los valores los que se lo deben todo a él»²⁹. El discurso no es aquí el despliegue de una lógica prefabricada ni un encadenamiento de verdades sino relación con la exterioridad. Tampoco puede ser la mayéutica socrática que sólo hace aflorar lo que de forma implícita ya estaba ahí. Y a diferencia de las propuestas habermasianas no hay que presuponer comunidad entre los términos de la relación sino una separación radical.

Lévinas necesita una nueva concepción del lenguaje sin plano común que permita «una relación en la diferencia», que muestre resueltamente que «la palabra consiste en sobrepasar». Reprocha a la filosofía comunicativa que «la “comunicación” de las ideas, la reciprocidad del diálogo, ocultan ya la esencia profunda del lenguaje». El diálogo no requiere de participantes que han aceptado las reglas, de una comunicación previa a la comunicación. Por el contrario «el lenguaje sólo puede hablarse, en efecto, si el interlocutor es el comienzo de su discurso, si permanece en consecuencia más allá del sistema, si no está *en el mismo plano* que yo». El lenguaje se sostiene en un intervalo. Lévinas es tajante en la asimetría: «el diálogo no es la experiencia de la conjunción entre hombres que se hablan», no puede englobar al otro³⁰.

Frente a interpretaciones blandas de la intersubjetividad no hay ningún conjunto en el que puedan ensamblarse los participantes, ninguna coincidencia de los interlocutores sino alteridad. El espacio intersubjetivo no es simétrico ni homogéneo y nada dialógico se puede esperar del cálculo kantiano de la universalización, que no acentúa lo único sino lo intercambiable. Pero «el otro en cuanto otro no es solamente un *alter ego*: es aquello que yo no soy», es un completo desconocido³¹. La alteridad no es simple reverso de la identidad. Mi interlocutor no es mi complementario ni mi colaborador.

El diálogo no es un intercambio de ideas que culmina en la reunión alrededor de un pensamiento que ya era verdadero. Esto es desconocer

²⁹ *Ibidem*, p. 123; *De Dios que viene a la Idea*, cit., p. 237.

³⁰ *Id.*, *De Dios que viene a la Idea*, cit., pp. 36 y 233; *Totalidad e infinito*, cit., pp. 120 y 124. F. ROSENZWEIG, *El nuevo pensamiento*, tr. I. Reguera, Visor, Madrid, 1989, ya había visto que «el hablar vive totalmente de la vida del otro», que no se trata de que «el otro sólo me hace las objeciones que yo mismo me haría» como un pensar solitario pues «en la auténtica conversación sucede realmente algo; no sé de antemano lo que el otro me va a decir, porque ni siquiera sé lo que yo mismo diré; ni si voy a decir algo siquiera» (p. 62). Estas afirmaciones resultan refrescantes frente a esa «situación ideal de habla» tal como aparece por ejemplo en J. HABERMAS, «Teorías de la verdad», en *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*, tr. M. Jiménez Redondo, Cátedra, Madrid, 1989, pp. 150 ss.

³¹ E. LÉVINAS, *El Tiempo y el Otro*, tr. J. L. Pardo, Paidós, Barcelona, 1993, p. 127. A diferencia de M. BUBER, *Yo y Tú*, tr. C. Díaz, Caparrós Edit., Madrid, 1993, para quien «relación es reciprocidad» (p. 21).

su capacidad de arrastrar a lo diferente, incluso a la palabra sorprendente y desmesurada, a una «*excedencia que se produce por la sociedad con lo infinito*»³². Es preciso replantearlo como género no de la fusión sino de la alteridad irreductible. Por eso hay que resaltar que «el diálogo, contrariamente al *saber* y a algunas descripciones de los filósofos del diálogo, es un pensamiento de lo *desigual*, un pensamiento que piensa *más allá* de lo dado». El diálogo es una intriga que muestra la paradoja de que «pienso más de lo que pienso». Es la productividad del pensamiento y por eso «es la trascendencia»³³.

Afortunadamente, la relación con el otro no siempre desemboca en lo consabido sino que consigue llegar al «desquiciamiento de la lógica formal» y aquí se muestra todo el poder del lenguaje. El lenguaje es capaz de romper con el mundo que puede sernos común pues «la palabra procede de la diferencia absoluta». Y «la diferencia absoluta, inconcebible en términos de lógica formal, sólo se instaura por el lenguaje». Si se ve desde el lado del consenso, se ignora su faceta más poderosa y creadora: su fuerza de ruptura. Por eso «el lenguaje se define tal vez como el poder mismo de romper la continuidad del ser o de la historia»³⁴.

El lenguaje ejerce un poder de apertura que hace estallar las formas. De ahí la enorme importancia que tiene para Lévinas el retorno periódico del escepticismo porque «enuncia la ruptura, el fracaso, la impotencia o la imposibilidad del discurso». Es el rechazo a sincronizar que ataviesa toda la racionalidad, que esgrime la no pertenencia, la interrupción que se resiste a la continuidad. Hay que reconocer «la fuerza invencible del escepticismo» puesto que «el lenguaje es ya escepticismo»³⁵. Cuando hablo «no soy simplemente llamado a dar un consentimiento, a consentir y asumir, a sellar mi entrada pura y simple en el orden universal»³⁶. Esto es lo que quisiera la razón de Estado, el racionalismo sumiso y ordenancista. Pero ya no puede ignorarse «el carácter político, en un sentido muy amplio, de todo racionalismo lógico»³⁷.

El lenguaje rompe porque es rebosante. Lo dicho está llamado a quedar desbordado por las posibilidades de lo que se puede decir. Detrás del ámbito pasivo de lo dicho, discurso sedimentado, codificado y clausurado, surge el decir. Un infinitivo que es «resonancia siempre propensa a congelarse» pero que nunca se absorbe totalmente ni se agota en lo dicho³⁸. Un decir que «debe acompañarse de inmediato de un desdecir, y este des-

³² E. LÉVINAS, *Totalidad e infinito*, cit., p. 231.

³³ *Id.*, *De Dios que viene a la Idea*, cit., pp. 243 y 238. Llegados a este punto no extraña que Lévinas se resista a concebir su pensamiento como una filosofía del diálogo. Cfr. *Dios, la muerte y el tiempo*, cit., p. 227. Así «la filosofía no se parece al diálogo» sino que más bien «suscita un drama», *De otro modo que ser*, cit., p. 92.

³⁴ *Id.*, *Totalidad e infinito*, cit., pp. 198 y 208.

³⁵ *Id.*, *De otro modo que ser*, cit., pp. 248, 249 y 250.

³⁶ *Id.*, *Totalidad e infinito*, cit., p. 258.

³⁷ *Id.*, *De otro modo que ser*, cit., p. 252.

³⁸ *Ibidem*, p. 98. Puede contrastarse con M. HEIDEGGER, *De camino al habla*, tr. Y. Zimmermann, Edic. del Serbal, Barcelona, 1990, pp. 228 ss.

decir debe ser a su vez desdicho a su modo, y aquí no hay parada: no existen formulaciones definitivas». Un decir que necesita de la negación escéptica que «pone en entredicho»³⁹.

Por otra parte, el lenguaje no es mero juego de ideas en un ámbito espectral. No hay que situar a los interlocutores en un lugar estéril, cuidadosamente preparado y aislado, en el que se evitan las interferencias. Por el contrario, se requieren unos participantes de carne y hueso en un mundo concreto. Lévinas —sin querer ser psicologista— se recrea en un elemento empírico, de corporeidad, único e insustituible, inmediato, imprevisible e impertinente. No es la audacia especulativa lo que abre lo infinito. No brota de una dinámica anónima y abstracta, meramente pensada, sino que «*lo individual y lo personal son necesarios para que lo Infinito pueda producirse como infinito*»⁴⁰. El horizonte no se abre en la lejanía sino en la proximidad.

El espacio asimétrico de la comunicación significa también que «la palabra no se instaure en un medio homogéneo o abstracto, sino en un mundo en el que es necesario socorrer y dar»⁴¹. El otro acecha con todas las implicaciones de la proximidad. Y no me concierne porque sea como yo sino porque «es precisamente *otro*»⁴². Claro está que «la relación con el otro no se produce fuera del mundo, pero pone en cuestión el mundo poseído»⁴³. Y «paradójicamente es en tanto que *alienus* —extranjero y otro— como el hombre no está alienado» pues «los hombres se buscan en su condición de extranjeros»⁴⁴.

La situación cara a cara es la coyuntura privilegiada, la auténtica posición originaria. Y precisamente, en un primer sentido del término, «*llamamos justicia a este acceso de cara, en el discurso*»⁴⁵. Nada más alejado de la propuesta fantasmagórica de Rawls, basada en la impersonalidad lograda por el velo de ignorancia. Lo infinito del otro se transparenta precisamente en lo más concreto y característico, en «el rostro en su desnudez». Presencia que se quisiera sin máscaras ni mediaciones: «sin ningún intermediario, imagen o signo, por la sola expresión del rostro»⁴⁶. La claridad de un rostro que «no es la apariencia o el signo de

³⁹ E. LÉVINAS, *De Dios que viene a la Idea*, cit., p.151; *De otro modo que ser*, cit., p. 248.

⁴⁰ *Id.*, *Totalidad e infinito*, cit., p. 231.

⁴¹ *Ibidem*, p. 229.

⁴² *Id.*, *De otro modo que ser*, cit., p. 148. LÉVINAS distingue en lo otro (*autre*) y el otro, el prójimo (*autrui*).

⁴³ *Id.*, *Totalidad e infinito*, cit., p. 191.

⁴⁴ *Id.*, *De otro modo que ser*, cit., p. 115, y *Humanismo del Otro Hombre*, cit., p. 93.

⁴⁵ *Id.*, *Totalidad e infinito*, cit., p. 94.

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 226 y 227. J. DERRIDA, «Violencia y metafísica: Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas», cit., había reprochado a estos planteamientos un tipo de empirismo (cfr. p. 207) dado que «el empirismo es el pensamiento mediante metáfora que no piensa la metáfora como tal» (p. 187). Nada escapa a la metáfora y el rostro será metáfora de la presencia. La presencia como tal es una forma de ilusión que cree poder liberarse de los signos mientras que para *id.*, *La voz y el fenómeno: Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, tr. P. Peñalver, Pre-Textos, Valencia, 1995, la presencia «es diferida hasta el infinito» (p. 162) y «la cosa misma se sustrae siempre» (p. 167). Pero E. LÉVINAS, *Entre nosotros*, cit., dirá que «la palabra rostro no ha de entenderse en sentido estricto» (p. 279). Basta

cualquier realidad», que es único e incomparable y no representa a nadie. El rostro es lo irreductible de la fenomenología y «es como si, en la multiplicidad humana, el otro hombre se tornase, de forma brusca y paradójica—contra la lógica del género—, en aquello que me concierne por excelencia»⁴⁷.

El «primado de lo ético» que establece Lévinas significa que la relación hombre a hombre, y no un orden impersonal ni un esquema ontológico, es la «estructura irreductible en la cual se apoyan todas las demás». Presencia rotunda y sobrecogedora en la «exposición a quemarropa», en la «exposición a bocajarro del rostro del otro hombre y la exigencia que me reclama rompiendo las formas plásticas del aparecer». Rostro que hiere, que no se deja contemplar tranquilamente. Pero también presencia augusta, grave, solemne, que hace una entrada grandiosa y ceremonial, en una «epifanía del rostro»⁴⁸.

En el cara a cara, el otro manifiesta su indigencia pero a la vez su superioridad pues «me mide con una mirada incomparable con aquélla por la que lo descubro». Hay un desnivel, una «dimensión de altura» magisterial, una forma de señorío⁴⁹. Pero que nada tiene que ver con la áspera concepción hegeliana de la dialéctica entre amo y esclavo en la lucha por el reconocimiento. El otro no es un ser con el que nos enfrentamos, que nos amenaza y quiere dominarnos. Tampoco es alguien que deba ser persuadido con una retórica cargada de buenas razones. El otro no es la otra parte de un conflicto que hay que dirimir en un pleito o compatibilizar en un negocio jurídico. El otro tampoco reclama tolerancia, aceptación respetuosa de su diversidad.

A Lévinas le interesa explorar aquí el filo cortante de la alteridad y no la retórica difusa de la libertad ni la igualdad. La libertad le parece mal punto de partida: «no considero a los otros inicialmente como libertad, característica en la que se inscribe de antemano el fracaso de la comunicación». Libertades idénticas y en conflicto que llevarían a negociar limitaciones recíprocas e impedirían ver algo más radical. Algo que tampoco tiene que ver con la aceptación igualitaria pues «la moralidad no nace en la igualdad, sino en el hecho que, hacia un punto del universo convergen las exigencias infinitas»⁵⁰. Propuestas demasiado irritantes para la opinión común que gusta de reafirmarse sobre estos valores creyendo que son el suelo más firme para la ética.

Los amantes del cálculo tampoco están bien orientados. El yo y el otro nada tienen que ver con los personajes demasiado previsibles del estado de naturaleza de los contractualistas, que rápidamente se aven-

concebirlo como hueco que no se deja expulsar y produce escándalo. Cfr. *id.*, *De Dios que viene a la Idea*, cit., pp. 192-193.

⁴⁷ *Id.*, *De otro modo que ser*, cit., p. 157; *Entre nosotros*, cit., p. 224.

⁴⁸ *Id.*, *Totalidad e infinito*, cit., pp. 98, 102 y 226; *Entre nosotros*, cit., p. 215; *De Dios que viene a la Idea*, cit., p. 260.

⁴⁹ *Id.*, *Totalidad e infinito*, cit., p. 109.

⁵⁰ *Id.*, *El Tiempo y el Otro*, cit., p. 130; *Totalidad e infinito*, cit., p. 259.

drán a un pacto en provecho mutuo. El otro es presencia sorprendente y enigmática, incalculable. No está subsumido en ninguna categoría y a partir de lo que ya sabemos «el interlocutor no podría ser deducido». Es una forma de trascendencia pues «desborda absolutamente toda *idea* que puedo tener de él»⁵¹.

El otro es también fascinante. No es amenaza ni obstáculo sino que aparece como tentación, como «una invitación al bello riesgo del acercamiento». Y de nada sirve aquí lo que sepamos de la naturaleza humana. El otro perfora todas las formas, es «boquete de un abismo en la proximidad». Desgarrón y vértigo en una relación traumática que me enseña a «descubrir en mí recursos siempre nuevos»⁵². Una relación que es también «vulnerabilidad», ofensa y ultraje, mediante la cual «el *uno* se expone al *otro* como una piel se expone a aquello que la hiere». No es el valor seguridad el que se ofrece cuando «lo Infinito afecta al pensamiento devastándolo, a la vez que lo convoca»⁵³. Desde el fondo del encuentro se alza ahora la palabra desmesurada, el deber excesivo y apremiante.

Surge entonces «mi responsabilidad frente a un rostro que me mira absolutamente extraño». Y no puede haber aquí paternalismo pues es una relación que no parte de mí. El otro me emplaza incondicionalmente, con formidable requisitoria. Insta una responsabilidad irrecusable a la que me convoca imperiosamente. Su presencia me despierta con voz no articulada y mi reponsabilidad consiste en el «entendimiento de ese grito». No puedo esconderme y la relación que se establece «es modalidad no del saber sino de una obsesión». Acosado descubro que «soy responsable hasta el punto de convertirme en su rehén»⁵⁴. El otro me obliga a ponerme en su lugar sin escapatoria posible.

Más allá de la adecuación a modelos de sentido presupuestos habrá que tener el atrevimiento de declarar que «la relación con los demás es un *contrasentido*» y que después de todo «*sigue siendo incomprensible para mí que los otros me conciernan*». Es difícil desprenderse de la noción de un yo libre que asume voluntariamente sus compromisos pero «*la libertad no es la primera*»⁵⁵. Se es responsable antes que libre. No es una cuestión de sensibilidad, de compromiso existencial, de solidaridad. Es la imposibilidad de escapar a la llamada del otro.

Se ha puesto de manifiesto un vínculo que no es consecuencia de la palabra dada, una «*responsabilidad que no se justifica por ningún compromiso previo*», una «responsabilidad que no he contraído mediante un acto libre». Extraño «mandato, venido *no se sabe de dónde*», hecho inaudito de una «deuda que precede a todo préstamo», de una «acusación que precede a la falta», de una «responsabilidad prejudicial» anterior a todo

⁵¹ *Id.*, *Totalidad e infinito*, cit., pp. 115 y 109.

⁵² *Id.*, *De otro modo que ser*, cit., pp. 158 y 157; *Humanismo del Otro Hombre*, cit., p. 43.

⁵³ *Id.*, *De otro modo que ser*, cit., pp. 101 y 102; *De Dios que viene a la Idea*, cit., p. 118.

⁵⁴ *Id.*, *Totalidad e infinito*, cit., p. 227; *De Dios que viene a la Idea*, cit., p. 127; *De otro modo que ser*, cit., pp. 148 y 114.

⁵⁵ *Id.*, *Dios, la muerte y el tiempo*, cit., pp. 231, 210 y 217.

cálculo y justificación teórica. Y «la paradoja de esta responsabilidad consiste en el hecho de que estoy obligado sin que tal obligación haya comenzado en mí»⁵⁶. Escándalo para juristas pues la lógica del Derecho aparece aquí completamente trastornada. Pero este modo de responder radicalmente extracontractual no es categoría jurídica: «es la propia fraternidad humana anterior a la libertad», es «el hecho original de la fraternidad»⁵⁷.

El otro desencadena además un movimiento que ya no conoce los límites de su obligación, que se multiplica más allá de toda ley objetiva en «el desbordamiento incesante del deber cumplido por responsabilidades más vastas». Es la paradoja de «*un crecimiento de la responsabilidad a medida que se asume*», y resulta que «cuanto mejor cumplo con mi deber, menos derechos tengo». No podemos evitar el estupor por referencia a lo incontenible, al movimiento impetuoso en el que «la justicia me conmina a ir más allá de la línea recta de la justicia, y nada puede marcar entonces el fin de esta marcha». Así se descubre –horizonte impresionante– que «detrás de la línea recta de la ley, la tierra de la bondad se extiende infinita e inexplorada». Aquí «la responsabilidad no es una fría exigencia jurídica» sino que «es toda la gravedad o dignidad del amor»⁵⁸. No es referencia a una ley universal sino escucha de esa invocación primordial tan desconcertante.

3. LA RAZÓN DEL TERCERO

Pero no podemos arrojarlos directamente a la gloria como si estuvieramos a solas con el otro. Hay muchos otros, y otros del otro, y de nada serviría seguir amplificando una responsabilidad que ya era infinita. Tras la exaltación habrá que recuperar el equilibrio. Es necesario articular la desmesura de lo infinito, matizar esa luz esplendorosa que puede ser

⁵⁶ *Id.*, *De otro modo que ser*, cit., pp. 57, 167 y 181; *De Dios que viene a la Idea*, cit., p. 17; *Entre nosotros*, cit., p. 227; *id.*, «Religión e idea del infinito», en J. DERRIDA y otros, *Doce lecciones de Filosofía*, tr. J. M. Colomer, Edic. J. Granica, Barcelona, 1983, p. 158. En la exégesis de la conciencia de M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, cit., se descubre ya un ser deudor originario, desprendido de toda referencia a una ley previa y presupuesto fundante de toda moralidad, de modo que «el “ser deudor” no es el resultado de un hacerse deudor» (p. 308). Para H. JONAS, *El principio de responsabilidad: Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, tr. J. M. Fernández, Herder, Barcelona, 1995, el «punto de partida de la ética» es una responsabilidad que «habrá de ser independiente tanto de cualquier idea de un derecho como de la idea de reciprocidad» (pp. 81-82). En J. DERRIDA, *Memorias para Paul de Man*, tr. C. Gardini, Gedisa, Barcelona, 1989, se lee: «Si ahora se trata de *responder* y de asumir *responsabilidades*, entonces lo hacemos necesariamente, como siempre, en situaciones que no escogemos ni controlamos, al responder a apelaciones *imprevisibles*, es decir, a apelaciones *desde/de lo otro* que se dirigen a nosotros aun antes que decidamos sobre ellas» (p. 165).

⁵⁷ *Id.*, *De otro modo que ser*, cit., p. 185, y *Totalidad e infinito*, cit., p. 227. Esto no quiere decir que la fraternidad sea la premisa de la responsabilidad: «La responsabilidad no proviene de la fraternidad; es la fraternidad la que da nombre a la responsabilidad por el otro, desde más acá de mi libertad», *De Dios que viene a la Idea*, cit., p. 127.

⁵⁸ *Id.*, *Totalidad e infinito*, cit., pp. 258 y 259; *De Dios que viene a la Idea*, cit., p. 260.

cegadora, invertir la vertiginosa verticalidad de sus desniveles que nos haría abandonar el suelo común. Hay que retener y enfriar, aunque sólo sea provisionalmente, el paroxismo de la energía desbordante. Tarea de repliegue que se revelará también paradójica: lo excepcional y extraordinario tendrá que hacerse normal y ordinario pero sin traicionarse, la brillante alteridad tendrá que arriesgarse al simple intercambio impersonal pero sin trivializarse, lo personal tendrá que pasar por lo institucional pero sin ceder sus prerrogativas.

A través del otro se alza –siempre tensamente– la figura nueva del tercero, que da un giro completo a la situación y acabará por refrenar introduciendo un clima de sosiego. El tercero no es un cualquiera venido de la nada, una referencia *erga omnes* meramente pensada. La presencia del otro es también presencia del tercero, de «toda la humanidad que nos mira», de «toda la humanidad en los ojos que me miran». Los demás están presentes en el rostro del otro. Descubrimos que «el otro es de golpe el hermano de todos los otros hombres». El tercero, testigo universal, rompe la focalización obsesiva y me saca de la proximidad al otro multiplicando los espacios posibles de contacto. Aparece una dimensión nueva que no es tanto la alteridad como la coexistencia. No es la inmediatez de la proximidad sino el ámbito envolvente de la contigüidad. Así, en un plano distinto del yo y del otro, «se constituye el *Nosotros*» que provoca una nueva inscripción de las exigencias éticas y que lleva al Derecho⁵⁹. Nos deslizamos de la ética a la política, a un espacio en el que entre las personas se sitúan las instituciones: el otro, único e incomparable, es ahora ciudadano, un miembro más de la sociedad. Las instituciones se hacen visibles desde la posición del tercero.

El tercero lo complica todo. La responsabilidad inmediata ante el otro «es turbada y se torna problema desde la entrada del tercero». Todo se embrolla en múltiples líneas entrecruzadas pues ahora «ser es ser *con el otro* para el tercero o contra el tercero, con el otro y con el tercero contra sí mismo»⁶⁰. La responsabilidad se extravía, se necesitarán mediaciones y desembocamos en lo institucional. El otro en su particularidad abre una dimensión anárquica de infinito, el tercero remite a todos los otros e introduce la necesidad de compatibilizar, de guardar proporciones y de poner límites. Hace falta equiparar en un espacio homogéneo, trazar un sistema inteligible, armonizar y sincronizar. Hay que objetivar y ordenar, hay que cuantificar y evaluar, poner en común, repartir y rendir cuentas. Hay que pasar del «derecho original» del otro, de su derecho infinito, a la ley de todos, que recorta sus figuras en el elemento neutro de lo universal⁶¹.

Para ello hace falta un cálculo, una medida y precisamente la justicia aparece como la necesidad de una paradójica «comparación entre los

⁵⁹ *Id.*, *Totalidad e infinito*, cit., p. 226; *De otro modo que ser*, cit., p. 237; *Entre nosotros*, cit., p. 51.

⁶⁰ *Id.*, *De otro modo que ser*, cit., pp. 236 y 61.

⁶¹ *Id.*, *Entre nosotros*, cit., p. 227.

incomparables»⁶². Se precisa un saber ceñido, razonador, capaz de organizar. Ahora resulta que «dentro de la proximidad del otro, me obsesionan todos los otros del otro y la obsesión clama ya justicia, reclama medida y sabe»⁶³.

La justicia es trabajo con una realidad rebelde a la categoría. La tarea es de una extraordinaria dificultad: «como ciudadanos somos recíprocos, pero es una estructura más compleja que el cara a cara»⁶⁴. El derecho no surge como mera derivación de altas exigencias morales ni es más modesto que la moral. Llegar al Derecho no es resignarse a caer desde lo excelso en un territorio fastidioso y prosaico. El Derecho debe ser inventado desde el nuevo espacio que abre el tercero, espacio muy costoso de orientar que tiene la dificultad añadida de que está hecho de una materia porosa a la alteridad radical.

El tercero exige medida, exige dar razón, y es el desencadenante de la teoría. Ya no basta con «el decir original o pre-original», con «el logos del pró-logo», de la responsabilidad no razonada. El tercero precipita el saber y «la misma búsqueda de objetividad surge en el conflicto ético». Conocer es justificar y, contrariamente a lo que se suele creer, «la verdad supone la justicia». El decir «se convierte en libro, derecho y ciencia» y «esta responsabilidad sería la propia racionalidad de la razón». Dicho de otro modo: «hay que comparar, pesar, pensar, hay que hacer justicia, fuente de la teoría»⁶⁵. La razón práctica y razón teórica se encuentran aquí.

Comienza la relación de la moral con la aritmética. Como la justicia realiza intercambios exige el lenguaje de lo mensurable e inaugura una forma de comercio. Necesita de un factor económico que posibilite cálculos y transacciones como el dinero, mediador universal que hace posible «la ecuación de lo que no tiene cantidad». La cuantificación de lo humano, la instauración de una medida común, «anuncia una nueva justicia» que se desconocía en el cara a cara con el otro⁶⁶.

Pero la justicia es más que comercio. Se plantea como reajuste puesto que «la relación con el tercero es una corrección incesante de la asimetría de la proximidad en la que el rostro se des-figura». Esta corrección no debe ser degradación ni neutralización. Surge de «la necesidad de moderar ese privilegio del otro» y no puede ignorar ni desmentir su origen resignándose a un compromiso⁶⁷. No puede ser una forma de derivación, como si de lo infinito de donde arrancamos y hemos sido arrancados pudieran deducirse límites, pero tampoco acabar siendo un

⁶² *Id.*, *De otro modo que ser*, cit., p. 61. Cfr. también *Entre nosotros*, cit., pp. 130 y 227. Aunque ya se hablaba de justicia en los planteamientos anteriores LÉVINAS reconoce que «la palabra "justicia" se aplica mucho más a la relación con el tercero que a la relación con el otro», *De Dios que viene a la Idea*, cit., p. 143.

⁶³ *Id.*, *De otro modo que ser*, cit., p. 237.

⁶⁴ *Id.*, *Entre nosotros*, cit., p. 132.

⁶⁵ *Id.*, *De otro modo que ser*, cit., pp. 48, 238 y 239; *Entre nosotros*, cit., p. 252; *Totalidad e infinito*, cit., p. 112; *De Dios que viene a la Idea*, cit., pp. 142-143.

⁶⁶ *Id.*, *Entre nosotros*, cit., pp. 51 y 52.

⁶⁷ *Id.*, *De otro modo que ser*, cit., p. 237; *Ética e infinito*, cit., p. 84.

olvido. Por eso la justicia seguirá necesitando el rebrote del cara a cara en un contexto que ya es impersonal. La situación es ahora nueva y este pensamiento que retorna no podrá ser una restauración.

Las instituciones se especializan y mediante lógicas que se enroscan adquieren su propio centro de gravitación, su propia racionalidad. Pero habrá que saber «encontrar todas estas formas a partir de la proximidad». Esto será un ejercicio de complicación, de concurrencia, puesto que en la legislación impersonal «nada se escapa al control propio de la responsabilidad del uno para con el otro». Habrá que descubrir cómo «la contemporaneidad de lo múltiple se teje alrededor de la dia-cronía de los dos». La justicia exige «una sociedad en la que no existe distinción entre próximos y lejanos, pero en la que permanece la imposibilidad de pasar de largo al lado del más próximo». Aquí extrañamente «la igualdad de todos está sostenida por mi desigualdad, por el exceso de mis deberes sobre mis derechos»⁶⁸. Son manifestaciones de ese «infinito involudable» que nunca puede ser cancelado⁶⁹. No sabemos entonces cómo le podrán salir las cuentas a este jurista que siempre ha trabajado con recursos limitados pero que ahora tiene que incorporar a sus operaciones el signo incalculable de lo infinito.

La situación no es fácil. Si la justicia es principio de cálculo, por otra parte desbarata todos los cálculos. Es tanto exigencia de medida como exigencia de revisión impulsada por «la mala conciencia de la Justicia». Es tanto orden como trastorno. Exige un cuestionamiento permanente de su propio aparato conceptual pues «la justicia es siempre revisión de la justicia y esperanza de una justicia mejor»⁷⁰. La justicia insatisfecha instaura formas privilegiadas de inestabilidad. Una de ellas es precisamente la democracia.

Esta justicia inestable e irruptiva está cargada de posibilidades. La temática de la alteridad acaba por situar a la justicia como lo otro del Derecho e invita a explorar la profunda asimetría entre justicia y Derecho. El derecho pretende ejercerse en nombre de la justicia y la justicia exige instalarse en el derecho, pero no puede haber conjunción. La justicia siempre se las arreglará para ocupar posiciones que están más allá de la legalidad, que la solicitan desde lugares imprevistos. Los rasgos clásicos de igualdad, proporcionalidad y adecuación necesitan de disparidad, exceso y desajuste. Sólo se pueden reanimar desde la tensión transformadora, desde el borde de lo desconocido y la posibilidad del desbordamiento⁷¹. Surge así una justicia inesperada e intratable que desquicia el Derecho.

A diferencia de los iusnaturalismos clásicos la justicia no es ley superior y premisa bajo la cual subsumir, pues más bien su búsqueda «se

⁶⁸ *Id.*, *De otro modo que ser*, cit., pp. 238-239.

⁶⁹ *Id.*, *Entre nosotros*, cit., p. 277.

⁷⁰ *Ibidem*, pp. 277, 253 y 228.

⁷¹ Estos trazos conceptuales resuenan en J. DERRIDA, «Fuerza de ley: El "fundamento místico de la autoridad"», tr. A. Barberá y A. Peñalver, en *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 11, 1992. El impulso de la justicia se reconoce en la «experiencia de una inadecua-

refiere a lo dicho desde el fondo del decir sin dicho». Es inmersión en el horizonte infinito que no puede sino llevar a un desbordamiento pues «el infinito o lo trascendente no se deja recopilar». En su exceso «deja la huella de su imposible encarnación y de su desmesura», huella que es «como un signo de interrogación»⁷². No es contemplación ni aproximación a un ideal ya conocido pero tan excelso que resulta inasequible. La justicia logra desituar todo concepto, destituir toda posición consolidada. Es una contrariedad que le acaece al Derecho.

La justicia propende a consolidarse pero Lévinas invoca «una justicia que ha de ser constantemente protegida contra su propia dureza». La temática clásica de la equidad aparece aquí radicalizada: no es mera corrección, no se trata de suavizar aristas ni de realizar adaptaciones sino de «cálculos que vuelven a empezar una y otra vez». Más allá de los expedientes de la justicia «al haber surgido de los recursos infinitos» de una responsabilidad desbordante «sabe encontrar senderos hacia ese otro que sufre sin desmentir no obstante el veredicto». Se abre la relación entre justicia y caridad que viene a incomodar el juicio enunciado a partir de principios. Y sorprendentemente «este post-veredicto, en sus posibilidades de misericordia, pertenece aún plenamente –y con pleno derecho– al trabajo de la justicia»⁷³.

A diferencia de los que piensan que el amor haría innecesario el Derecho para un Lévinas ya irremediamente solicitado por el vértigo «la caridad es imposible sin la justicia» y «la justicia se deforma sin caridad», incluso «la justicia nace del amor». Encabalgamiento desmesurado y programa que se sabe excesivo e insoportable de «una sabiduría del amor» como asunto de juristas –que recuerda a Leibniz– y está planteando «el amor como operación lógica»⁷⁴. Apoteosis paradójica en la que la

ción» (p. 146). Plantear la relación entre justicia y Derecho es abrir una «inestabilidad privilegiada», un «potencial aporético que se distribuye hasta el infinito». Por una parte está la justicia, «infinita, incalculable, rebelde a la regla, extraña a la simetría, heterogénea y heterótropa» y por otra la legalidad «estabilizante y estatutoria, calculable, sistema de prescripciones reguladas y codificadas» (p. 147). Pero «sólo hay justicia en la medida que es posible un acontecimiento que como tal excede el cálculo, las reglas, los programas, las anticipaciones». Nos encontramos con un «exceso de la justicia sobre el derecho» que no comporta descalificación de lo jurídico y «no debe servir de excusa para ausentarse de las luchas jurídico-políticas en el interior de una institución». La justicia no puede abandonarse a sí misma ni correr el riesgo de ser «reapropiada por el cálculo más perverso». De ahí que «la justicia incalculable ordena, por tanto calcular», ordena «negociar la relación entre lo calculable y lo incalculable» en una permanente reinención. Exige además «ir tan lejos como sea posible, más allá del lugar donde nos encontramos y más allá de las zonas identificables de la moral, de la política o del derecho». Y cada avance obliga a «reinterpretar los fundamentos mismos del derecho tal y como habían sido calculados o delimitados previamente» (pp. 153-154). En *id.*, *Espectros de Marx: El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*, tr. J. M. Alarcón y C. de Peretti, Trotta, Madrid, 1995, se ve cómo la justicia no puede reducirse a un «movimiento de restitución adecuada, de expiación o de reapropiación» pues «descansaría en la buena conciencia del deber cumplido» y «perdería la oportunidad del porvenir» (p. 42).

⁷² E. LÉVINAS, *De otro modo que ser*, cit., pp. 239 y 241.

⁷³ *Id.*, *Entre nosotros*, cit., pp. 277 y 278.

⁷⁴ *Ibidem*, pp. 147, 133 y 226. Cfr. también p. 130. J. DERRIDA, *Espectros de Marx*, cit., reconoce «la fuerza y la necesidad de pensar la justicia a partir del don, más allá del derecho,

justicia confía en poder mantener sus perfiles en medio de una inundación avasalladora. Hay algo en la ley que le empuja a desbordarse. La temática del amor no es una apertura sentimental sino la inevitable irrupción del exceso. Es testimonio de una vocación imposible a la que remite el pensamiento jurídico.

El Derecho no puede conformarse con haber alcanzado por fin estructuras universales y formas puras, con situarse definitivamente «en un tejido con trama igual, en un tejido de equidad absoluta», en la monotonía de un sistema sin afuera que absorbe toda significación, indiferente e incesante, sin nada en que abismarse. Lévinas exige recuperar el rostro, no ignorar el cara a cara con el otro que acosa, que siempre es paso previo y obligado. La justicia no es mera técnica de equilibrio social que armoniza fuerzas antagónicas pues «sería una justificación del Estado dejado a sus propias necesidades». El Estado queda sorprendido en desfase y se le quisiera «siempre preocupado por su retraso en la obediencia al rostro del otro». Por eso «no carece de importancia saber si el Estado igualitario y justo en el cual el hombre se realiza –Estado que se trata de instituir y, sobre todo, de mantener– procede de una guerra de todos contra todos o de la irreductible responsabilidad del uno para con todos». Es decisivo saberlo «para que la guerra no se convierta en instauración de una guerra con buena conciencia». Con un pensamiento puramente englobante, de la habilidosa integración de particularismos, el Estado quedaría «en peligro permanente de convertirse en protector de todos los egoísmos»⁷⁵.

De ahí la crítica al contractualismo, que todo lo cifra en concesiones prudentes, en un compromiso calculado que nada sabe de lo infinito. Es mero reajuste inmanente al que falta toda exterioridad. Pero «el orden de la política –post-ético o pre-ético– que inaugura el “contrato social” no es ni condición suficiente ni cumplimiento necesario de la ética». Lévinas no puede participar de esta forma de consagración de la voluntad libre que arranca del conflicto de particularismos. Precisamente «la sobria frialdad cainita consiste en pensar la responsabilidad partiendo de la libertad o según un contrato»⁷⁶.

Frente a planteamientos hobbesianos «es extremadamente importante saber si la sociedad, en el sentido corriente del término, es el resultado de una limitación del principio que dice que el hombre es un lobo para el hombre, o si, por el contrario, resulta de la limitación del principio según

del cálculo y del comercio» (p. 41). Se descubre así «la justicia como incalculabilidad del don y singularidad de la ex-posición no-económica a otro» (p. 36). Se trata de un don «sin razón, sin porqué y sin fundamento» que «debería (sobre)pasar el *deber* mismo: deber más allá del deber», *id.*, *Dar (el) tiempo*, I: *La moneda falsa*, tr. C. de Peretti, Paidós, Barcelona, 1995, p. 153. Esta temática aparece ya en M. HEIDEGGER, *Caminos de bosque*, tr. H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 1995, pues «la fundación es algo que viene dado por añadidura, un don» (p. 65). Sobre dar lo que no se tiene, la aportación creadora, cfr. pp. 231 ss.

⁷⁵ E. LÉVINAS, *De otro modo que ser*, cit., pp. 238 y 243; *Entre nosotros*, cit., p. 251; *De otro modo que ser*, pp. 239 y 240.

⁷⁶ *Id.*, *Entre nosotros*, cit., p. 125; *De Dios que viene a la Idea*, cit., p. 126.

el cual el hombre es *para* el hombre». Hay que preguntarse si lo social «proviene de que se han limitado las consecuencias de la guerra entre los hombres, o de que se ha limitado lo infinito que se abre en el seno de la relación ética de hombre a hombre». La justicia «no nace del mero juego de la injusticia, sino que viene de afuera», de un principio exterior, de lo otro⁷⁷. No es un razonamiento que procede por tanteos y aproximaciones, que se va apoyando en limitaciones recíprocas. No es pragmatismo sino paso por la alteridad, discontinuidad y diacronía.

El contractualismo se abandona como pensamiento sincrónico, sin pasado y sin porvenir. Despliega un proceso por el que se logra una paz razonable gracias a concesiones equilibradas. No es pequeño logro que «la lucha de todos contra todos se convierte en intercambio y comercio». Pero esta paz es la conquista de una seguridad que bloquea otras fuerzas, que instaura «un presente sin fisuras ni imprevistos, del cual se expulsa al futuro» y acaba por representar un «*ahogo del espíritu*». Es razonamiento en donde «todo le es arrancado al pasado», pasado ficticio e inmemorial que ni siquiera es útil como esquema argumentativo. Pero por más que se manejen premisas sobre la naturaleza humana «jamás he concluido a partir del conocimiento del hombre un contrato con el otro»⁷⁸. El contractualismo queda como juego aburrido de lo mismo, pensamiento monótono de la identidad, inmanencia legitimadora, nunca la aventura necesaria.

Ya puede imaginarse que Lévinas necesita dar un sentido propio a «los célebres derechos humanos, principio y criterio de toda justificación». Estamos demasiado habituados a ver en ellos principios de razón y verdades ideales, esquemas de convergencia que responden a un pensamiento unificador, en la lógica de lo universal y lo particular. Pero es prioritario plantear la lógica de lo otro, de la diferencia radical, para lo cual los derechos humanos están tan bien dotados. Su fundamento no puede ser el concepto del hombre sino el del otro. Los derechos humanos aparecen así como «derechos, ante todo, del otro hombre»⁷⁹.

No son mis derechos, como miembro del género humano. No hay que especular a partir de una idea común del hombre sino que con ellos «se piensa positivamente a partir del rostro del otro». No son figuras de un cumplimiento sino coyunturas de la alteridad radical. No derivan de eso que ya tenemos y sabemos sino que son registros de la extrañeza. No representan un principio de saber sino un factor sorpresa. No son portadores de exigencias superpuestas al derecho ni transmisores de exigencias éticas ya formuladas en superior instancia sino que, siempre por venir, aparecen como acontecimiento de trascendencia. Son así exigencia «más allá de la justicia», instancia «que procede de recursos que no son deducibles de y que son irreducibles a las generalidades de una legislación»⁸⁰.

⁷⁷ *Id.*, *Ética e infinito*, cit., p. 76; *Entre nosotros*, cit., p. 49. Cfr. también p. 44.

⁷⁸ *Id.*, *De otro modo que ser*, cit., p. 47; *De Dios que viene a la Idea*, cit., p. 163.

⁷⁹ *Id.*, *Entre nosotros*, cit., pp. 222 y 246.

⁸⁰ *Ibidem*, pp. 246 y 251.

En los derechos humanos encontramos poderes infinitos que traen bienes imprevisibles, exterioridad que manifiesta la necesidad de pensar lo infinito a partir de lo desconocido, referencia a lo incontenible, asimetría incorporada al mundo jurídico y posibilidad de un desbordamiento. Es preciso subrayar el «carácter incondicional y extraordinario de tales derechos en comparación con todas las fórmulas jurídicas que reposan en las convenciones humanas o en el examen de la “naturaleza humana”»⁸¹. Están en el derecho pero no en su cima, coronando un sistema jerárquico. No deben seguir siendo ese vértice que tanto busca el sistemático sino fisuras que desordenan, grietas por las que se filtra lo otro, instituciones del paso a través, figuras del riesgo. Con los derechos humanos el derecho adquiere un horizonte expuesto a todo.

Habrà que reconocer entonces la grandeza de un Derecho que «admite, más allá de sus instituciones, una legitimidad incluso transpolítica de la búsqueda y la defensa de los derechos humanos». Oímos incluso los «gritos que penetran por los intersticios de lo político y que, independientemente de las instancias oficiales, defienden los “derechos humanos”». Representan la indignación y franquean la entrada a lo que está más allá, a lo que no forma parte del entramado y lo desajusta. Los derechos humanos se alzan entonces como «voces proféticas»⁸².

La paradoja de los derechos humanos, de lo infinito en relación con lo finito, es la de unos derechos que expresan la inadecuación del Derecho, que invocan lo que no se deja integrar, lo que no se adhiere. Dentro del Derecho, pero fuera del sistema que supone dependencia, ejercen la invasión de la totalidad. Como irrupción de lo humano no salvaguardan ni aportan plenitud tranquilizadora sino que abren la dimensión de lo impensado y lo indomable. Se erigen como cuñas que trastornan, como puntos desconcertantes que arrancan al jurista de sus seguridades. Como campo de lo inverosímil proyectan en el pensamiento jurídico una intriga más compleja que la de la subsunción y le desafían a contener más de lo que puede contener. Sitúan al derecho en la disociación, en la fractura, en lo que interrumpe todo cálculo, pero a la vez exigen ser apresados en relaciones, reclaman su reinscripción dentro del círculo jurídico en un movimiento de reapropiación del exceso.

El pensamiento jurídico está acostumbrado a ocultar sus paradojas, a desactivarlas haciendo que parezcan plausibles o, cuando no le queda más remedio, a desplazarlas a los márgenes. Caer en la paradoja parece un fracaso cuando se desearía poder dominarlo todo. Sin embargo Lévinas se entrega apasionadamente a las paradojas, las persigue y las exhibe clamorosamente, como si en cada una se escondiera un triunfo. Y cuanto más ásperas más reales, más verdaderas. Hace de las paradojas no impo-

⁸¹ *Ibidem*, p. 246.

⁸² *Ibidem*, pp. 251 y 228.

sibilidades sino puntos de articulación. No se trata de esquivarlas sino de saber mantenerse en ellas. La paradoja es así espacio privilegiado del pensamiento, encrucijada para una creatividad que se esfuerza por desplegarla, por apoderarse de la tensión que encierra. Lévinas lleva a descubrir que la justicia no es ninguna doctrina que aplicar, ningún valor que realizar, ningún principio originario del que derivar. La justicia es la paradoja.