PÉREZ, Antonio

1993 Más allá de lo legal. La política y la justicia según Emmanuel Levinas. PP. 37-47.

**Más allá de lo legal. La política y la justicia según Emmanuel Levinas**

Lafilosofía de Levinas es, sin lugar a dudas, una filosofíadelros­tro del otro. Concretamente hablando, esto significa que frente al rostro del otro el yo pierde sus poderes y es puesto en cuestión.

Pierde sus poderes porque no se enfrenta a una fuerza más o menos grande que la suya, sino a una “fuerza moral" que pone en cuestión el derecho del yo, además de a la violencia y a la usurpación, al solo hecho de ocupar un lugar en el que podría alojarse cualquier otro. Llevando las cosas hasta el extremo deberíamos decir: ama al prójimo antes que a ti mismo. En la relación del yo con el Otro, el Otro es siempre primero.

La responsabilidad infinita por el Otro, en efecto, es como unaobsesión sorda a *toda sabiduría* y, en ese sentido, no deja tiempo para reflexionar acerca de los límites de la *propia obligación, ni* acerca de la reversibilidad, ni acerca de los derechos del yo: "El encuentro del Otro es de entrada mi responsabilidad por él (...) Si él fuera mi único interlocutor yo no tendría más que obligacio­nes". Este encuentro con el Otro, que pone en cuestión los pode­res del yo y lo hace responsable, es lo que Levinas llama rostro.

No se les habrá escapado a ustedes, sin embargo, que esta posi­ción parece llevar a contradicciones insuperables con el sentido común y con su elaboración y desarrollo en la teoría política mo­derna y antigua, que parten justamente del derecho incuestionado del yo. Es especialmente en su libro de *1974, De otro modo que* ser o más allá de la esencia, donde Levinas desarrolla estos te­mas relacionados a la política y a la Justicia, que nosotros vamos a exponer aquí.

Pero antes es necesario hacer un breve rodeo alrededor de la teoría política de Hobbes, para entender cuáles son sus limitaciones y por qué pudo habérsele ocurrido a Levinas contraponerle una hipótesis tan extravagante como la que hemos esbozado en estos párrafos introductorios.

**I.- Levinas contra Hobbes**

Hobbes parte de una situación ideal que, a la manera de los geometras, debe servirle como base hipotética desde la cual de­ducir lo que se sigue para cada caso particular.

Esta base hipotética es económica, es decir, contiene muy pocos elementos: en el universo de Hobbes sólo existen personas, por *un lado,* y bienes, por el otro. Los individuos son limitados o fini­tos, es decir, tienen necesidades que sólo pueden satisfacer con su propia fuerza y astucia; los bienes, por su parte, son escasos.

De esta situación ideal inicial sólo puede surgir la guerra de todos contra todos por la conquista de esos escasos bienes. Sin embar­go, observa Hobbes, no es posible vivir en tal "estado de naturale­za", pues no habría seguridad para nadie y no se desarrollarían las artes ni las ciencias y cada uno estaría dedicado básicamente a defenderse de la rapiña de los vecinos con su propia fuerza o astucia, pues en tal estado inicial no existe otra ley ni derecho que el del más fuerte.

Dado lo insostenible de la situación Inicial, y sin introducir ningún nuevo elemento en la base hipotética -es decir, partiendo sólo del egoísmo de cada uno-, se sigue que los hombres y muje­res se ven en la necesidad de contraer un pacto, por el cual cada uno renuncia al "derecho natural" de defenderse con su propia fuerza y le entrega este derecho, conjuntamente con todos los demás Individuos, al soberano. Es sólo desde este momento, ex­plica Hobbes, que existen el bien y el mal, la ley y lo que es con­trario al derecho.

El modelo hipotético de Hobbes se muestra pues doblemente económico. No sólo parte de muy pocas definiciones e hipótesis, sino que además es rico en consecuencias: explicaría incluso nuestra situación actual, en la que hay un Estado (aunque no sea el Esta­do absolutista de Hobbes) y donde, por consiguiente, nosotros no resolvemos nuestros diferendos por la fuerza, sino según la ley.

Pero de esta breve descripción se sigue que el Estado sería para Hobbes una astucia, un cálculo producto del miedo a ser destrui­do por las fuerzas de la naturaleza o la de los otros. El miedo, sin embargo, producto del sufrimiento y del fracaso, obliga a con­traer un pacto que limita la libertad del yo, pero no pone en cues­*tión el derecho de su* espontaneidad: "La espontaneidad de la li­bertad no se cuestiona"*,* dice Levinas. "La teoría política saca La justicia del valor indiscutido de La espontaneidad, (limitándose a compatibilizar) mi libertad con la Libertad de los otros" y, por con­siguiente, sólo puede entender la crítica de sí mismo "como un descubrimiento de su debilidad". Levinas, en cambio, como ya hemos dicho, afirma que frente al rostro del Otro el yo se enfrenta a una fuerza moral que lo pone en cuestión: lo remonta más allá del origen en sí mismo o en su propia libertad y lo hace consciente, no de su debilidad, sino de su injusticia.

Podemos preguntarnos, además, de qué manera podría una razón puramente instrumental y calculadora armonizar los deseos e intereses de todos y, sobre todo, cómo podría mantener el pacto social. El cálculo no es por sí mismo garantía suficiente para fun­dar ni mantener el Estado: la democracia y los derechos del hom­bre, piensa Levinas, no pueden separarse sin peligro de la ética, es decir, de las relaciones interpersonales. En otras palabras, el cálculo razonable guiado por la utilidad no puede ser el principio de legitimidad del Estado.

Por otro lado, el Estado, que surge para poner límites a la agresi­vidad de cada uno, no es capaz de poner límites a su propio po­der: "Es a partir de la relación con el rostro o de mi relación ante el otro que se puede hablar de la legitimidad del Estado o de su no-legitimidad. Un Estado en el que la relación interpersonal es imposible, en el que ella está de entrada dirigida por el determinismo propio del Estado, es un Estado totalitario. Hay, entonces, un límite al Estado. Mientras que en la visión de Hobbes -según la cual el Estado parte de la limitación de la violencia y no de la limitación de la caridad-, no se puede fijar un límite al Estado.”

Por último, el Estado de Hobbes corre siempre el peligro de empe­zar a contar por sí mismo y a dejar de lado la singularidad irreductible de cada persona a favor de su propia lógica univer­sal. De hecho, es contra la tiranía de lo universal e impersonal que Levinas afirma la prioridad de la subjetividad, no como pro­testa egoísta de la subjetividad, ni para declarar una ilusoria li­bertad a-política (contra la que Hegel, dice Levinas, tenía segu­ramente razón) sino porque "la política librada a si misma incuba una tiranía. Deforma el yo y el Otro que la han suscitado, porque los juzga según las reglas universales y, por ello mismo, por con­tumacia", es decir, en su ausencia.

Esto no significa, sin embargo, que la responsabilidad pueda pa­sarse sin instituciones. Lo que puede confundir es pensar que Levinas quiere cambiar el Estado de Hobbes, es decir, un Estado fundamentado y legitimado en el egoísmo, por otro, fundado en el amor. Pero lo que Levinas se propone es más bien balancear el poder político -universalista, pero impersonal- con una subjetividad responsable y, por eso, singular. Contra la jerarquía que instaura el Estado, Levinas opone la anarquía de la responsabili­dad infinita por el otro, anarquía no-política, anarquía más allá de lo legal. En ese sentido, la relación con el rostro que pone en cuestión al yo y, por eso mismo, lo individualiza, es el fundamento de toda relación social; "toda relación social, como derivada, se remonta a la presentación del Otro al Mismo (...). La esencia de la sociedad se escapa si se la plantea parecida al género que une a los individuos similares”.

En ese caso, en efecto, no se aborda al otro en su singularidad, sino a partir de lo general y de lo universal; no se dirige uno al otro directamente para hablarte cara a cara, sino habla de él, en tercera persona, como si estuviera ausente

**II*.-* Lanecesidad de lasinstituciones**

Las críticas de Levinas a la concepción hobbesiana del Estado están basadas, pues, en una defensa de la singularidad irreductible de cada persona y en el convencimiento de que ningún Estado puede tener en cuenta al individuo como tal.

Pero esto no significa que Levinas quiera dejar de lado las institu­ciones; la política, dice Levinas, es finalmente "más y mejor que el despliegue de las fuerzas guerreras y la expansión del ser en su vitalidad, salvaje". Es más bien que, metódicamente, Levinas, da por supuesto el Estado fundado en la utilidad y considera que es necesario buscarle un contrapeso, una ley contra una políticade “la fuerza que va, de la fuerza que se despliega absolutamente sola*"*. Este contrapeso no es solamente un nuevo principio de legitimidad, sino sobre todo un principio de individuación, es de­cir, la responsabilidad infinita por el otro, aquello que le permite a cada uno ser algo más que la especificación o el caso particular de una norma universal.

En la argumentación de Levinas, entonces, lo primero debe ser asegurar esa singularidad fuera de todo sistema, asegurar este carácter extra-territorial del yo respecto del Estado y de la políti­ca, por si mismos incapaces de hacer justicia al otro singular; eso es precisamente lo que hace Levinas en *Totalidad e infinito.* Peroincluso en ese libro, que describe como el yo es asimétrica o no-recíprocamente responsable del Otro, la relación ética entre el yo yel tú"no puede seguir estando entre nosotros (...). Todo lo que sucede entre nosotros concierne a todo el mundo, el rostro que lo mira se coloca en el pleno día del orden público"*.*

Sin embargo, Levinas ofrece una posición más completa sobre la justicia y su relación con el Estado y la política recién en *De otro modo que ser,* particularmente en el capítulo V, 3, "Del Decir al Dicho o la sabiduría del Deseo", el cual podríamos llamar, en los términos que estamos utilizando aquí, "del amor, a la justicia". En estas páginas el razonamiento de Levinas empieza por reafir­mar que la obsesión que posee al yo frente al rostro del Otro -que en este libro se llama "proximidad", es previo a toda conciencia: “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: es precisamente proximidad. Es turbada y se torna problema desde La entrada del tercero"

Vemos pues que en la relación asimétrica entre el yo y el Otro está presente también un tercero, quien "corrige" a cada instante la asimetría de la relación con el rostro del Otro. En una entrevis­ta del año 1982 Levinas se explaya sobre el tema: "Mi idea central es lo que llamo la asimetría de la intersubjetividad: La situación excepcional del yo (...). Pero a esta idea -sin contradecirla-, le aña­do inmediatamente el cuidado del tercero y, desde ese momento, la Justicia". Y continúa poco después: "Si no existiera el orden de la justicia, no habría ningún límite a mi responsabilidad (...); pero quien habla de justicia debe admitir jueces e instituciones junto al Esta­do; vivir en un mundo de ciudadanos y no solamente en el orden del cara-a-cara"

A partir de ahora, en efecto, se hace necesario pensar la política, escuchar a la sabiduría y ponerle límites a la responsabilidad, bajo pena de ser irresponsables e injustos. Pues junto al Otro -a quien, en efecto, el yo le debe todo-, hay siempre "otro otro" Con la aparición de este tercero, en una relación que hasta ahora había sido sólo entre dos, la asimetría se rectifica y empieza, recién entonces, el mundo de la medida y de las comparaciones y, con ellas, la objetividad, los derechos del yo y la limitación de su res­ponsabilidad.

Lo importante para entender el alcance de lo que dice Levinas es darse cuenta que los motivos por los cuales es necesaria la justi­cia, incluida la justicia para mí, parte todavía del Otro (o del otro Otro), pero en ningún caso la Justicia y, con ella, la política y el Estado, están fundamentados a partir del egoísmo del yo. De la misma manera, el origen del *Estado no* es la limitación del egoísmo del yo, sino más bien la limitación del amor y la responsabilidad: "De la responsabilidad al problema: tal es el camino. El problema se plantea por la responsabilidad misma que, por lo demás, existe sin problemas en tanto que inmediatez en sentido propio. El ex­traordinario compromiso del Otro frente al tercero invoca el control, la búsqueda de la justicia, la sociedad y el Estado, la comparación y el tener, el pensamiento y la ciencia, el comercio y la filosofía y, al margen de la anarquía, la búsqueda de un principio. La filosofía es esta medida aportada al infinito del ser-para-el-otro propio de la proximidad, algo así como La sabiduría del amor"

El nacimiento de la política y de las Instituciones es, también, esta misma sabiduría del amor o de la responsabilidad sin lími­tes, en este caso, la necesidad de organizar la pluralidad humana después de la entrada del tercero: "El tercero (...) es por sí mismo Límite de la responsabilidad, nacimiento de la cuestión: ¿que debe hacer con justicia? Cuestión de conciencia. 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 co-presencia sobre un pie de igualdad como ante una corte de justicia".

**III. El Estado como limitación del amor y de la responsabili­dad**

Aristóteles desarrolla en el libro V de la *Ética a Nicómaco* una teoría de la justicia que puede ayudar a comprender mejor lo que quiere decir Levinas, en parte por contraste pero también por algunas importantes coincidencias.

Aristóteles empieza por distinguir dos maneras distintas de com­prender la justicia, por un lado la justicia como virtud y por el otro como justicia legal. En tanto virtud, la justicia es la perfec­ción de todas las demás virtudes y, entendida como equidad, es la expresión más alta de la prudencia. La justicia en este senti­do es una relación entre personas y correspondería a lo que en Levinas es la asimetría o la relación con un Otro que se expresa en su rostro y pone al yo en cuestión.

En tanto justicia legal, en cambio, la justicia es una relación en­tre cosas y toma la forma de una justicia conmutativa (referida a contratos) y otra distributiva (referida a cargos y honores). Para Levinas, la relación entre cosas de la que habla Aristóteles estaba sostenida siempre en la relación con los otros: como hemos visto, la justicia en sentido restringido y las relaciones simétricas con el otro y conmigo mismo (las relaciones conmutativas y distributivas) empiezan por la necesidad de comparación que se introduce con el tercero y no por la auto-conservación del yo en competencia con otros yo", es decir, dependen de la pluralidad humana y derivan y deben ser controladas por el amor o por la responsabilidad per­sonal.

Junto con esto, Levinas invierte también, de alguna manera, el papel de la equidad. Mientras que para Aristóteles la equidad es la corrección de la justicia impersonal a favor del individuo con­creto, para Levinas la equidad surge con la presencia del tercero y corrige la asimetría, es decir, hace posible que exista una justi­cia para mí.

Por último, la amistad, que ocupa las reflexiones de Aristóteles *en los Libros 8 y 9 de* la É*tica a Nicómaco,* no puede ser para Levinas fundamento de la vida social, no solamente porque está más allá de las instituciones sino, sobre todo, porque la amistad es excluyente y no puede abarcar a todos. Por encima de la amis­tad, entonces, Levinas coloca la fraternidad, que si puede ser universal.

Parecidas inversiones sufre una teoría del Estado cuando lo con­sideramos derivando de las relaciones interpersonales: En pri­mer lugar, la sociedad y sus leyes, aunque muchas veces empie­zan a contar por sí mismas y se rigen por su propia lógica univer­sal e impersonal, surgen de la justicia o de la necesidad de juzgar las demandas opuestas que me obligan a decidir entre el Otro y los otros. Por eso, en *Totalidad e infinito* Levinas dice que la socie­dad depende de la fraternidad: “La comunidad humana (...) no constituye la unidad de un género. Se predica como parentesco entre los hombres (...). Es mi responsabilidad frente a un rostro que me mira absolutamente extraño -y la epifanía del rostro coin­cide con estos dos momentos- lo que constituye el hecho original de la fraternidad".

La fraternidad impediría entonces que el Estado encuentre su centro de gravedad en sí mismo, tentación siempre presente y que resultaría ser el mal en sí mismo: "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 de la responsabilidad del uno para con el otro. Es importante encontrar todas estas formas a partir de la proxi­midad, en la cual el ser, la totalidad, el Estado, la política, las técnicas o el trabajo están en todo momento a punto de encon­trar su centro de gravedad en sí mismos"

En segundo lugar, la igualdad o imparcialidad empieza con la apa­rición del tercero y con la necesidad de comparar entre aquellos que son, en sentido estricto, incomparables. Esto significa, como hemos visto, que pasamos de un campo de relaciones asimétricas a otro de relaciones simétricas o recíprocas, que pasamos, en otras palabras, de un yo que es un sujeto ético a un yo que es un ciudadano entre otros. Pero esta igualdad está siempre sostenida en la responsabilidad de cada uno, como afirma Levinas en sus dos libros principales: "O la igualdad se produce allí donde el Otromanda al Mismo y se revela a él en la responsabilidad, o es sólo una idea abstracta y una palabra". "La justicia no sigue siendo Justicia más que en una sociedad *(...)* donde la igualdad de todos está sostenida por mi desigualdad, por el exceso de mis deberes sobre mis derechos. El olvido de sí mueve la justicia".

Por último, la justicia sería la tarea esencial del Estado que, por un lado, absorbe en si toda otra función estatal, pero, por el otro, corre ella misma el peligro de olvidar su origen en la fraternidad y puede siempre empezar a contar por sí misma, pasando así por encimadelsingular. Es por eso que la justicia debe ser controla­da siempre por el amor: “La justicia nace ella misma del amor. Eso no quiere decir que el rigor de la justicia no pueda volverse en contra del amor entendido a partir de la responsabilidad. La polí­tica, dejada a ella misma, tiene un determinismo propio. El amor debe vigilar siempre a la justicia".

En *De otro modo que ser* Levinas afirma que "eso quiere decir de modo concreto y empírico que la justicia no es una legalidad que rige las masas humanas, de la cual se saca una técnica de equilibrio social poniendo en armonía fuerzas antagónicas, Lo cual 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. Su función no se limita a su función de juicio, a subsumir los casos particulares dentro de la regla general. El juez no es exterior al conflicto, sino que la ley está en el seno de La proximidad".

En general, Levinas encuentra que esta armazón abstracta pue­de encontrar su realización en el Estado liberal. "Hacen falta juicio y Justicia, desde que aparece el tercero (...) Hacen falta institu­ciones y una política, toda la armadura del Estado. Pero de un Estado liberal: siempre inquieto de su retardo respecto de la exigencia del rostro del otro. Estado liberal, categoría constitutiva del Es­tado y de ninguna manera una posibilidad empírica: Estado que admite, más allá de sus instituciones la legitimidad, aunque sea trans-política, de la búsqueda y de la defensa de los derechos hu­manos. Estado que se extiende más allá del Estado". Y unas páginas más adelante se pregunta: *"*El Estado liberal, ¿no es un permanente retorno sobre el derecho mismo, reflexión, crítica sobre el derecho político que no es más que una ley de hecho? (...). El Estado liberal es un Estado capaz de ponerse en cuestión"

Antes de investigar más de cerca la posición de Levinas respecto del Estado liberal, me limito por ahora a citar una frase de *De otro modo* que ser que resume lo expuesto hasta aquí y, escrita hace más de 30 años, tiene hoyen día una especial pertinencia para la situación mundial: "No carece de importancia saber si el Estado igualitario y justo en el cual el hombre se realiza (...) proce­de de una guerra de todos contra todos o de la irreductible respon­sabilidad, del uno para con todos y, por tanto, si puede prescindir de amistades y rostros. No carece de importancia saberlo para que la guerra no se convierta en instauración de la guerra con buena conciencia".

La filosofía de Levinas es, en efecto, una filosofía de la mala con­ciencia, de los escrúpulos que nos asaltan aun cuando todo trans­curre legalmente y de acuerdo con los conceptos.