

LAS APORÍAS DE LA JUSTICIA EN EMMANUEL LEVINAS ESBOZOS PARA UNA SOLUCIÓN

Sumario: El presente trabajo se ocupa del problema de la articulación de la ética con la justicia, en tanto parecería imposible pensar en la aplicación práctica de una sin negar al mismo tiempo a la otra. En efecto como el mismo Levinas lo expresa, la justicia representa una violencia en el seno de la ética por la cual se busca comparar lo incomparable. La ética, por el contrario, constituye una relación entre dos, asimétrica e irreversible, donde la justicia pareciera no tener cabida en absoluto. La presente investigación busca ofrecer una articulación de ambas esferas inconmensurables por medio de una renovada atención al tema de la temporalidad de la ética y a través de la inclusión del concepto de lo *impuro*, tomada de Jean Guitton, por el cual se entiende que ambas dimensiones se co-implican a partir de la diferencia que las constituye.

Palabras claves: Levinas, Guitton, articulación, temporalidad, ética, justicia, bondad.

THE PARADOXES OF JUSTICE ACCORDING TO EMMANUEL LEVINAS. SKETCHES FOR A SOLUTION

Abstract: This paper addresses the problem of articulating ethics with justice, as it would seem impossible to think the practical application of one without denying the other at the same time. Indeed, as Levinas puts it, justice is violence within ethics when trying to compare the incomparable. On the contrary, ethics is an asymmetrical and irreversible relationship between two, where justice seems to have no room at all. This work seek to provide an articulation between both immeasurable dimensions by a renewed attention to the issue of temporality of ethics and by including the concept of *impure*, taken from the work of Jean Guitton, from which it is understood that both dimensions are co-implicated from the very difference that constitute them.

Key words: Levinas, Guitton, articulation, temporality, ethics, justice, goodness.

INTRODUCCIÓN

“La justice est toujours révision de la justice et attente d’une justice meilleure”.

E. Levinas, *De la Unicité*

Una serie de aporías se presentan indefectiblemente cuando surge el tema de la justicia en una filosofía tan particular como la de Emmanuel Levinas. En efecto la irrupción del tercero, esto es *del otro del otro*, desestabiliza y relativiza el absoluto ético que desde siempre afecta al Mismo responsabilizándolo por el otro, de manera tal que éste debe responsabilizarse no solo por *un* otro sino por *todos* los otros, empezando por los más cercanos.

Sin embargo este “imperativo” de la justicia parecería siempre destinado al fracaso tal como Levinas lo piensa, en cuanto el orden objetivo de la justicia, que debe necesariamente reposar sobre la idea de la igualdad formal de todos ante la ley, corre siempre el riesgo de ignorar la especificidad de las personas y de resbalar, en nombre de la protección de los intereses colectivos, hacia la indiferencia con respecto a las aspiraciones individuales y hacia la opresión de las minorías. La política, en efecto, en tanto que arte de administrar la sociedad en su conjunto, posee una determinación propia que, librada a sí misma, corre siempre el peligro de conducir al totalitarismo. A esto se refiere Levinas cuando afirma: “Hay un peligro permanente, que amenaza la bondad y la misericordia originales de la responsabilidad por el otro hombre. Peligro de extinguirse en el sistema de leyes universales que sin embargo exigen y soportan¹”.

A partir de esta problemática concreta y aparentemente insoluble nos proponemos pensar una nueva forma de aproximarse a la cuestión. A saber, una forma que respete la paradoja planteada por la justicia pero que, a su vez, permita pensar su sentido último. Con este propósito describiremos en un primer momento la modalidad por la cual irrumpe el tercero y la problemática que su aparición plantea. De inmediato introduciremos una noción ajena al pensamiento de Levinas por la cual intentaremos pensar dicha problemática, a saber la noción de *lo impuro*, que tomamos del filósofo Jean Guilton. Posteriormente y por medio de una aclaración de dicha noción arribaremos a nuestra propuesta de solución al dilema entre la justicia y la ética, propuesta que articularemos a través de las nociones de *sublimación*, *pudor*, *sacrificio* y *pequeña bondad*.

1 Levinas, Emmanuel. *Repondre d’autrui*. Neuchâtel, La Baconnière, 1989, p. 11

LA IRRUPCIÓN DEL TERCERO Y EL NACIMIENTO DE LA JUSTICIA

El sujeto de la acción ética se encuentra según Levinas ya siempre implicado en la dramática intriga de una relación social, es decir, está ya desde siempre concernido por un mandato que lo convoca a una responsabilidad infinita por el otro.

Este requerimiento anárquico torna al sujeto, por un lado, único e irremplazable, otorgándole su identidad de tal. Y, por otro lado, lo aísla, separándolo de cualquier totalidad que quiera comprenderlo. No tiene así nada en común con ningún otro sujeto y su especificidad de sí mismo significa a partir de su responsabilidad.

La relación ética es a la vez asimétrica y en tanto tal irreversible, es decir que posee una sola dirección y sentido. Va del Mismo al Otro de manera que el Otro no debe nada al Mismo y la relación con él no puede invertirse en reciprocidad de favores.

El sujeto ético levinasiano, según esta descripción generalísima, está aislado y desde su soledad absoluta es concernido por una responsabilidad infinita que jamás eligió. Se presenta así, ya desde un primer momento y en cuanto agente ético, como refractario a toda idea de comunidad, en cuanto no tiene nada en común con el otro y no puede formar un todo con él. Está excluido de cualquier totalidad y arrojado, empero, a una responsabilidad que lo obsesiona hasta el agobio.

Sin embargo, la relación recién descrita está complicada ya desde el principio en cuanto mediada por el tercero que – como dice Levinas – me mira ya siempre en los ojos del otro². La aparición originaria del tercero comporta, así, de entrada el abandono de la inmediatez ilusoria de la autoposición del sujeto, y consume la significación de la proximidad ya siempre como justicia, pues ya siempre hay en el mundo un tercero³.

Ahora bien, en cuanto el tercero irrumpe en el seno de la relación cara a cara del Mismo con el Otro, se plantea, pues, la necesidad de medir, de comparar, de equiparar. Se funda el orden objetivo de la conciencia que juzga con prudencia y comienza, según las palabras mismas de Levinas, la sabiduría del amor⁴.

Se hace necesario de este modo, comparar lo incomparable, de manera tal que la justicia se cumple como la incesante corrección de la asimetría de la rela-

2 cf. Levinas, Emmanuel. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Vol. 8, Martinus Nijhoff, La Haye, 1961. p. 188 (en adelante TI)

3 cf. Levinas, Emmanuel. *Entre nous: essais sur le penser-à-l'autre*. Paris, Grasset, 1991. p. 121 (en adelante EN)

4 cf. EN 122

ción ética. Se introduce una medida en la desmedida responsabilidad por el otro. Se introduce el pensamiento, el cálculo, el juicio en las relaciones interhumanas y comienza al mismo tiempo la preocupación del sujeto por sí mismo, en tanto que la justicia lo torna un otro entre otros, un otro “como los otros⁵”.

LA APORÍA

Se nos plantea ahora bien la pregunta de cómo lograr una convergencia o articulación efectiva entre: a) una exigencia ética, por la cual el sujeto es determinado como único y requerido hasta el agobio por una responsabilidad infinita y b) el cumplimiento de la justicia que se realiza como una exigencia que pareciera siempre traicionar el sentido mismo a partir del cual la ética significa. En efecto, en la medida en que la justicia es comprendida como la “comparación de los incomparables⁶” pareciera que nos enfrentamos a una aporía absolutamente insalvable.

Dicha aporía significa pues a partir de la ambigüedad fundamental que se manifiesta en el orden de la justicia y sus instituciones. Pues la justicia debe decidir siempre entre demandas absolutas y, por lo tanto, contrapuestas de los individuos que componen el cuerpo social.

Desde el punto de vista de la organización social, en efecto, la justicia equivale a la repartición equitativa de derechos y deberes, por una parte, y de bienes y gravámenes, por la otra. Inversamente, empero, desde el punto de vista de la ética, cada persona es única y, cuando me hace frente, posee un derecho infinito a mi solicitud por ella. Para el legislador, el juez y, de manera general, para todo actor que ocupa una posición de arbitraje en el campo del juego social, se plantea, entonces, el problema de tener que hacer abstracción de dicha unicidad irremplazable de las personas sometiéndolas a una regla común. Dicho de otro modo deviene necesario comparar “rostros” cada vez únicos (y por lo tanto incomparables), se hace necesario sopesar y jerarquizar demandas que poseen su propia legitimidad subjetiva, pero que son irreductibles entre sí. Las decisiones que tomen los mediadores sociales, por lo tanto, no estarán jamás exentas de algún tipo de violencia.

Entre estos dos polos aparentemente inconciliables, a saber, el de la exigencia de la responsabilidad infinita por el otro y el de la exigencia de la justicia por

5 Levinas, Emmanuel. *Autrement qu'être, ou, Au-delà de l'essence*.. Phaenomenologica. La Haye: M. Nijhoff, 1974. p. 205 (en adelante AE)

6 Cf. AE 199 – 205

el otro del otro existe, pues, en la filosofía de Levinas una tensión incesante, de suerte que si la justicia fuera solamente definida por el cara a cara de la ética, no se comprendería cómo podría instaurarse el necesario orden social, también inherente al hombre en cuanto tal, quedando el sujeto anegado en una relación de responsabilidad que lo agobiaría y lo alienaría al punto de reducirlo a la in-condición de rehén, traumatizado y obsesionado por un otro a quien no conoce y a quien todo le debe.

Inversamente, si la justicia se redujera meramente a un sistema de leyes e instituciones, cuyo funcionamiento no fuera animado en absoluto por la preocupación permanente por el bienestar concreto de cada una de las personas en particular, el orden degeneraría “en una sociedad inhumana, regida ya sea por la competición salvaje de los intereses particulares, ya sea por la dictadura impersonal de la ideología o de la burocracia”⁷.

Repetimos, entonces, la pregunta: ¿cómo articular la desmesura de una relación ética despersonalizante con la medida impersonal y anónima aportada por la justicia, siendo que, como el mismo Levinas lo reconoce, “es necesario admitir juicios, son necesarias las instituciones con el Estado; vivir en un mundo de ciudadanos, y no solamente en el orden del cara-a-cara”⁸? Pues “la caridad es imposible sin la justicia y la justicia se deforma sin la caridad”⁹.

Jean-Luc Marion en un coloquio de intelectuales judíos realizado en Francia en diciembre de 1996 se refiere a este problema directamente cuando dice:

“Entre la singularidad de una justicia reducida sólo al rostro, y la universalidad abstracta de una ética del tercero, existe sin duda una tercera solución. Esta otra solución la sugiere Levinas en una fórmula admirable: “La justicia nace de la caridad”. Resta, en este caso, determinar el estatus de la caridad. A saber, decidir si la caridad se confunde o no con el amor, (...), expresado brevemente, resta unir a la trascendencia y a la justicia un tercer término”¹⁰.

Marion dice, pues, que resta algo por hacer en la filosofía de Levinas, a saber, unir a la trascendencia y a la justicia un tercer término. Un término, agregamos nosotros, que articule el abismo infranqueable que se abre entre la exigencia ética

7 Moses, Stéphane. “L’idée de justice dans la philosophie d’Emmanuel Lévinas”, en *Raison Pratique et sociologie de l’éthique*. Bateman-Novaes, Simone; Ogien, Ruwen; Pharo, Patrick (eds.). Paris, CNRS ed. , 2000, p. 161.

8 EN 123

9 EN 139

10 Halpérin, Jean and Hansson, Nelly (eds.). *Difficile Justice: dans la trace d’Emmanuel Lévinas. Colloque des intellectuels juifs. Collection Présence du Judaïsme*. Albin Michel, Paris, France, 1998. p. 62

absoluta del Otro y la justicia de las instituciones que inaugura la economía del ser en su conjunto. Nosotros proponemos para tal fin utilizar la noción de lo impuro que tomamos de la obra homónima¹¹ del filósofo francés Jean Guilton.

LO IMPURO O LA ARTICULACIÓN DE LO INCONMENSURABLE

La dificultad que se presenta en el tema en cuestión debe ser situada en un contexto subyacente mucho más profundo y que ha ocupado y preocupado al hombre desde el inicio del pensamiento, a saber, el problema del mal. El mismo Levinas así lo expresa, pues “cuando hablo de la justicia, – dice el filósofo lituano – introduzco la idea de la lucha contra el mal, me separo de la idea de la no-resistencia al mal¹²”.

El problema del mal, por un lado obvio y evidente, es percibido desde la perspectiva del psiquismo como agobiante. El hombre, en efecto, se siente dividido en su interior, desgarrado por una tensión casi insoportable. Así comenta el Apóstol con estupor: “Y ni siquiera entiendo lo que hago, porque no hago lo que quiero, sino lo que aborrezco...Y así, no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero... De esa manera, vengo a descubrir esta ley: queriendo hacer el bien, se me presenta el mal¹³”.

De frente a la patencia omnipresente de la ineluctable realidad del mal nace la tendencia a la justicia, la cual se efectiviza subjetivamente como una sed, como un deseo.

A partir de este contexto analizaremos consecuentemente la cuestión de la justicia partiendo de esta dinámica del deseo, dinámica que transporta al individuo más allá de sí y que, en tanto deseo de justicia, análogamente al deseo erótico, interpretaremos como modulaciones del deseo metafísico tal como lo entiende Levinas. Estableceremos así una correlación entre deseo de justicia y deseo erótico, en tanto ambos están afectados de una ambigüedad insalvable¹⁴. En efecto tanto el deseo erótico como el de la justicia constituyen un acontecimiento extra-ordinario, un acontecimiento que se sitúa, según las palabras de Levinas, *entre* la immanencia y la trascendencia y que no puede ser concebido sino como

11 Guilton, Jean. *L'impur*, Paris: Desclée de Brouwer, 1991. Existe traducción al español: Guilton, Jean. *Lo impuro*. PPC, S.A. editorial y distribuidora, Madrid 1992.

12 EN 123

13 cf. Rm. 7, 15-24

14 cf. Plourde, Simone. *Emmanuel Levinas, altérité et responsabilité*, Paris, éd. du Cerf, 1996. p. 111

lo equívoco por excelencia¹⁵. En efecto, la lógica que anima dicha noción, dice Rudolf Bernet, “no es un asunto de todo o nada, sino [...] de la ambigüedad y la ambivalencia¹⁶”.

Ahora bien, dice Levinas en este respecto: “(...) se habla a la ligera de deseos satisfechos o de necesidades sexuales o, aún, de necesidades morales y religiosas. El amor mismo es, así considerado, la satisfacción de un hambre sublime. Si este lenguaje es posible, es porque la mayoría de nuestros deseos no son puros y el amor tampoco...¹⁷”.

En este punto creemos hallar una coincidencia entre Levinas y Guitton, en el sentido de que ambos sostienen que nuestros deseos no son puros. He aquí otra razón por la que abordamos el deseo de justicia a partir de la noción de lo impuro.

ACTITUDES VICIADAS:

De frente a la seriedad del problema del mal y a la magnitud del deseo de justicia se corre el riesgo, según veremos, de adoptar dos actitudes viciadas y contraproducentes.

La primera consiste en una actitud de tipo racionalista que niega toda dicotomía, resolviendo las diferencias y las contraposiciones de lo real dado mediante fusión. Aquello que se percibe como un mal sería sólo aparente y al mismo tiempo en cierto sentido (lógicamente) necesario. Es el caso del mal que viene elegido en aras de un bien mayor. Pues lo inmaculado del bien al que se aspira derrama su pureza sobre los medios malignos provisionales¹⁸, como cuando – dice Levinas – se inicia una “guerra con buena conciencia en nombre de necesidades históricas¹⁹”. Sobran en este respecto los ejemplos históricos actuales y pasados. Esta concepción mienta la existencia de una dialéctica inmanente a la historia misma, cuyo despliegue desembocaría en la paz universal, entendida ésta como el destino inherente de la historia misma.

La segunda actitud la denominamos catarismo secularizado y consiste básicamente en una concepción dualista de la realidad. Esto sucede cuando – según las

15 cf. TI 233

16 Rudolf Bernet, “Trieb und Transzendenz. Zur Theorie der Sublimierung”, in: B. Waldenfels und I. Därmann (Hrsg.), *Der Anspruch des Anderen*, Wilhelm Fink Verlag, München 1997, p. 216

17 cf. TI 3-4. Subrayado nuestro.

18 cf. *L'impur*, p. 26

19 Levinas, Emmanuel. *Altérité et transcendance*. Fata morgana, 1995. p. 148

palabras de Levinas – “el Mal se pretende el contemporáneo, el igual, el hermano gemelo del Bien²⁰”.

Esta actitud nace siempre, nos explica Guitton, en el seno de una sociedad a la que se considera corrompida, impura²¹. Todas las relaciones, ya sean cívicas, políticas o religiosas devienen dicotómicas en el sentido de que si los unos tienen razón, los otros están necesariamente equivocados; si los unos proclaman la pureza de sus intenciones, la acción de los otros es necesariamente impura. Es como mirar esas sencillas películas en las que el espectador distingue con una claridad meridiana quiénes son los buenos y quiénes son los malos.

Esta actitud es altamente tranquilizadora para un espíritu turbado en una sociedad corrompida. Todos soñamos ciertamente con un mundo en el que las cosas sean bien claras, sin ambigüedades: o blancas o negras. Pues “nos dan miedo las mezclas, los compromisos, las incertidumbres, las medias tintas²²”.

El resultado final de esta postura ante lo real constituye la disociación entre bien absoluto y mal absoluto, entre carne y espíritu, entre bien puro y mal puro. Toda mezcla es rechazada de entrada como sospechosa. Se torna así insoportable la idea un bien que contenga una pizca de mal o de un mal donde se atisbe una pizca de bien. Si es bueno es bueno, si es malo es malo, *tertium non datur*. La ontología con todo el poder de sus axiomas se pone al servicio de la moral y las buenas costumbres. Esta actitud siempre cuaja en partido, en grupo segregado que al mismo tiempo tiene como fin primordial reconducir la sociedad corrompida en la que vive a su pureza perdida²³. Guitton cita como ejemplo paradigmático el sectarismo cátaro que tuvo su auge y su trágico final principalmente en la Francia medieval de los siglos XII, XIII y XIV. Sin embargo, es menester señalar que ésta es una actitud inherente al ser humano mismo, de manera que todos somos, en mayor o menor medida, cátaros en potencia²⁴.

Por nuestra parte, pensamos que la filosofía ética de Levinas corre el riesgo de ser interpretada según la clave de esta segunda actitud del espíritu humano recién descrita y que denominamos catarismo secularizado. En efecto, el pensamiento levinasiano corre el riesgo de ser interpretado en clave dualista, en cuanto pareciera imposible, según hemos expuesto, articular las nociones, por un lado, de una relación ética subjetiva infinitamente vinculante, que se identifica con el Bien puro en sentido absoluto pero que agobia y aliena al sujeto, y, por otro lado,

20 Levinas, Emmanuel. *Humanisme de l'autre homme*. Paris, Librairie générale française, 1987. p. 81

21 cf. *L'impur*, p. 19

22 cf. *L'impur*, p. 11

23 cf. *L'impur*, p. 19

24 cf. *L'impur*, p. 10

una relación social mediada por las instituciones y el Estado donde el mal parece tener siempre la última palabra, en cuanto el sujeto termina siempre finalmente negado en su unicidad particular a través del acatamiento de leyes generales y anónimas que suprimen su individualidad existencial concreta.

Sería ilusorio, sin embargo, pensar que existe un justo medio entre ambas posiciones extremas. Esta es, según el mismo Guitton advierte, otra trampa del intelecto que separa y distingue. De entrada diremos que no existe una vía media, una posición de equilibrio. Lo impuro no constituye el punto medio entre lo puro y lo no-puro. El hombre tiene que ensuciarse las manos en el obrar. *La libertad es una tarea sucia*.

La actitud impura, actitud que articula la inconmensurabilidad de la ética y la justicia, constituye una vía del compromiso. El que se compromete en el obrar es aquel que “se opone a lo falsamente puro, el que se niega a separar la cizaña del buen grano [...], el que vive la verdadera vida humana de la mezcolanza, aceptando buscar entre todo y nada, el que intenta encarnar el ideal en la vida cotidiana, familiar y sublime²⁵”.

Es en este sentido que rechazamos toda idea de fusión. El ámbito subjetivo de la ética y el ámbito objetivo de la justicia política y sus instituciones deben permanecer separados. No se puede, pues, articular dos cosas que se fusionan. Nuestra propuesta no consiste en suprimir las paradojas que, según creemos, constituyen la realidad, sino más bien en explicar la complejidad de lo dado a partir de la riqueza de las diferencias que ofrece. Esto nos lleva a hablar de la realidad en su diversidad como un conjunto impuro, el conjunto impuro de dos dimensiones que se mezclan pero permaneciendo separadas, la trascendencia de la ética en la inmanencia de una totalidad política que aboga por el bien de todos.

Esta relación de co-imbricación, de trascendencia en la inmanencia, significará, pues, en términos políticos que el Estado brinda siempre el marco de las relaciones con el otro, pero el otro y la relación con él siempre exceden dicho marco. Esto mienta, dicho con otras palabras, un de otro modo que el Estado en el Estado, o como dice Derrida “una política, más allá de la política”. La idea de lo impuro coincide, según nuestra hipótesis, con la idea misma de una ética que se concibe a sí misma como la intrusión de la exterioridad, del infinito, en la totalidad clausurada de lo político²⁶.

El ámbito socio-político no puede entenderse, de acuerdo con lo expuesto, ni a partir de la idea de una totalidad uniforme y cerrada sobre sí en la que el bien de todos termina siendo en último término el bienestar de nadie, ni a partir

25 *L'impur*, p. 14-15

26 Zielinski, Agata. *op. cit. Ibid.*

de la exterioridad absoluta de la ética efectivizada como pura preocupación por el otro, como responsabilidad en estado puro, que ignora el concurso del sujeto y lo obliga hasta el agobio.

Amor cogi non potest, que el amor no pueda imponerse o exigirse significa, entonces, que el amor no es un acto de justicia. La ética, en efecto, no puede ser pura exigencia, responsabilidad infinitamente absoluta, sino que requiere la libertad, la voluntad, la conciencia. La economía inaugurada por el ser u ontología constituye, entonces, la dimensión donde la caridad acaece, ella constituye el marco, el suelo en el que crece. Pues el amor no es posible sin libertad. Pero la libertad no es la causa del amor, es el marco que éste requiere. La libertad es condición necesaria del amor, pero no suficiente. Por eso Agustín declara: “ama y haz lo que quieras²⁷” mentando de esta forma que el amor es el origen de la libertad y, por lo tanto, su único límite. Pues el único límite regulativo que puede tener la libertad es el amor. De otro modo la libertad corre el riesgo de ser coartada y traicionada. y no: “haz lo que quieras pero ama”, pues el orden, en este caso, es constitutivo y esencial y, por lo tanto, no puede ser pensado a la inversa. Esto significa que la libertad (haz lo que quieras) no puede ser el origen del amor, como si éste último constituyera simplemente un decorado yuxtapuesto a posteriori a una acción que tiene su sentido en sí y por sí. Muy por el contrario, la justicia no puede realizarse sino a partir del amor. Si el amor no mueve la libertad, la justicia no tiene ningún sentido. El amor está en el origen y en el fin del acto que aspira a hacer justicia. Pero el amor, nos decía Levinas, es un deseo impuro. Es decir que se realiza en esta ambigüedad, en este juego de libertad y no-libertad.

De aquí que concebimos el acto ético como un acto esencialmente temporal, que toma en serio el tiempo, pues se distinguen en él partes que se suceden, un devenir hacia el amor. Este devenir no es sino la articulación de la ética y la justicia que se efectiviza según veremos como sublimación.

LA ARTICULACIÓN ENTRE JUSTICIA Y ÉTICA SE EFECTIVIZA COMO SUBLIMACIÓN

Así pues, si lo impuro constituye el tejido efectivo de la realidad, el hombre debe obrar con la conciencia de que realiza siempre actos imperfectos que deben constantemente, con el tiempo, ser corregidos. Denominamos a este proceso sublimación o elevación. Dicho de otro modo, el acto de justicia, atendiendo a su misma naturaleza, debe llevarse a cabo con la conciencia de un estar llamado a

27 In epistulam Ioannis ad Parthos, tractatus VII, 8.

ser en el tiempo re-realizado de manera infinita, o, con las palabras de Levinas, hay que volver a Decir lo Dicho, Des-decirse, corrección permanente de la justicia por la ética y de la ética por la justicia, juego y forma de la caridad en el que se encuentran paradójicamente sin fundirse dos dimensiones inconmensurablemente irreductibles, dos tiempos que no pueden coincidir.

El tiempo se refigura entonces como *tiempo del amor*. Pues el tiempo no es algo que pasa cuando el amor ocurre, sino que es el mismo ocurrir y discurrir del amor. El tiempo es el movimiento incesante del amor o el amor en movimiento hacia la perfección en el juego del Decir, Dicho y Des-decir para volver a Decir. *La cronología de la justicia no es sino la diacronía del amor*.

Ahora bien este juego temporal del amor en progreso no lineal hacia la perfección acaece como elevación o sublimación de lo impuro. Aclaremos más esta noción.

Por el deseo de justicia, en efecto, como ocurre en toda aspiración, el otro deviene objeto. Pero esta objetivación que traiciona al otro, que lo cosifica, debe tener lugar en y por medio de la sublimación. Puesto que si el deseo no es sublimado permanece sólo en el plano de la necesidad, y el otro es percibido como mero objeto de una sed que sólo se apaga con la anulación de su alteridad absoluta.

La justicia no constituye una mera necesidad que se calma y satisface, sino un deseo que, por ser una modulación del deseo metafísico, aumenta y se profundiza de manera infinita, puesto que se alimenta de su propia hambre. La diferencia entre la necesidad de justicia, que refiere sólo al Mismo, y el deseo de justicia, que refiere ante todo al Otro, es consumada en la sublimación e implica el tiempo y el sacrificio. El que hace justicia solamente en vistas de sí mismo es meramente un *justiciero*, pero nunca un *justo*.

Entran en juego, entonces, dos mecanismos necesarios para que la justicia se realice como cumplimiento de la ética, a saber, el pudor y el sacrificio. Ambos mecanismo regulan la necesidad de justicia y determinan su carácter de deseo.

EL PUDOR

Si aplicamos a la justicia la noción del pudor es porque dicha noción –dice Guitton– constituye “un caso particular de una actitud más general de la conciencia y quizá una ley fundamental del ser [...] Es un acto de transfiguración y si conviene más particularmente a la zona del sexo, es porque no hay ningún

terreno del ser en donde se plantee de manera más vital el problema de la transfiguración y del uso²⁸.

Si la aspiración a la justicia no ocurre, por lo tanto, regulada por la dinámica del pudor, el otro no deja de ser un mero objeto y es traicionado en cuanto otro. Su bien no es más que un bien para el Mismo o para todos en general (es decir para nadie en particular). Su alteridad, empero, es negada en ambos casos y el Bien significa entonces solamente o mero egoísmo o mal menor.

El pudor, en cambio, protege al otro de la generalización o universalización sin permitir que caiga en el rango de cosa-objeto. El encuentro con toda alteridad se ubica, de este modo, en la experiencia de una ambigüedad que no se puede suprimir, de un aparecer que vacila entre la usurpación y la entrega de sí, como en la relación del amante con el amado, en la cual el amado se sustrae a la posesión y deja al mismo tiempo que ésta acontezca, se protege pudorosamente e invita al mismo tiempo por el espectáculo de su cuerpo a la ofensa del pudor²⁹.

La acción “justa” acaece siempre por lo tanto en el modo de una profanación del pudor, en la forma de un acto impúdico. En este sentido objetivación y sublimación van de la mano, pero la objetivación, en tanto profanación impúdica del otro, no puede ser absoluta, pues de otro modo se caería en una injusticia peor que el bien que se busca. La “publicidad” de la justicia, en el sentido heideggeriano del término, atenta contra la justicia misma en cuanto tal. Ésta sólo puede conservar su vínculo con la ética en cuanto no se convierta en instrumento de “justicieros” públicos que transformen el valor innegable de sus acciones “justas” en mercancía para comprar el favor de los hombres en vistas de sus intereses particulares.

El juego del pudor inherente al acto de sublimación transfigura entonces la *necesidad en deseo* de justicia, lo cual mienta, a su vez, el sacrificio de sí para respetar al otro.

SACRIFICIO

La obra de la justicia no se busca a sí misma, sino que significa a partir de la posibilidad de una justicia *sin mí*. Supone, en este sentido, un tiempo sin mí o diacronía, pues no puede haber *contemporaneidad* entre el éxito de la obra justa, con el rédito que éste acarrea, y el Mismo que la realiza. Ser para un tiempo

28 *L'impur*, p. 45

29 cf. Rudolf Bernet, “Trieb und Transzendenz. Zur Theorie der Sublimierung”, p. 216-217

que será sin mí, para un tiempo después de mi tiempo, he aquí la noción misma de sacrificio, que en sentido dinámico puede entenderse como *kénosis*, esto es como vaciamiento del sí mismo para la entrega absoluta por el otro. Así pues, la obra de la justicia comprendida a partir de la ética y que, por esto mismo, puede ser entendida como *liturgia*³⁰, es acción por un mundo *que viene*, acción que significa el rebasamiento del Mismo y posibilita la epifanía del otro.

La justicia en este sentido, pues, significa fuera de toda adquisición de réditos y méritos. Sin embargo no puede entenderse tampoco como un puro nihilismo, sino que constituye, más bien, en sentido positivo, una relación directa con el otro, que no se puede invertir nunca en reciprocidad.

La posibilidad *ilógica* de la existencia de un bien sin mí, de un bien que no será *para* mí, contra toda concepción aristotélica, abre la posibilidad misma de pensar la ética y la justicia *de otro modo*. A través del sacrificio, en efecto, el bien al que se “aspira”, el bien que será *sin mí*, se torna *sublime*. Aspirar a la justicia renunciando a ser contemporáneo de ella, renunciar a sí mismo por amor al otro, a *todos los otros*, he aquí la manera (paradójica) de hacer presente lo que no puede ser nunca presente, es decir de hacer acaecer el *Reino* del que habla Franz Rosenzweig.

La justicia, diremos entonces, inaugurada por la ética, según lo que hemos expuesto, no excluiría por lo tanto acciones paradójicas como: amar al enemigo, morir por el que nos odia, perdonar a los que nos persiguen, dar la vida por otro, etc. Dichas acciones, no tienen cabida en el pensamiento “normal” y “ cuerdo ” que inaugura la economía del ser. Sin embargo, van rasgando el velo del tiempo y permiten atisbar anticipando un futuro que no podrá jamás ser presente, un futuro mesiánico.

LA PEQUEÑA BONDAD

El deseo de justicia, diremos entonces, al contrario de lo que se piensa en general, no es una aspiración a un conocimiento, a la distinción evidente de una verdad que esclarezca por medio de un juicio del entendimiento quién tiene razón en una disputa de partes o que dictamine prudencialmente un *saber hacer* para alcanzar un fin entendido *a priori* como justo, sino que constituye antes bien la *aspiración* misma, en la *ambigüedad* de las relaciones interhumanas, en el *proceso* mismo de la acción, en el *correr del tiempo* de la vida, al encuentro con

30 Cf. Lévinas, Emmanuel. *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972. p. 45ss

el otro. *La verdad, en este sentido, proviene de la justicia y no la justicia de la verdad.*

Así pues, en tanto el Bien no constituye una idea en cuanto tal éste no puede ser pensado ni en el origen como causa, ni en el final como *destino* o *telos*, de todo acto justo. Constituye más bien un *acontecimiento* humano que *puede* suceder sólo si los hombres lo provocan³¹. El bien, en tanto posibilidad pura, sólo puede acaecer entonces como bondad, como *pequeña bondad*³², esto es como un *amor a cada instante eternamente renovado*. Pues la verdad de la justicia se realiza no como el Bien en sentido genérico y anónimo, sino como la *pequeña bondad* efectiva, llevada a cabo en la escondida intriga cotidiana del día a día en que miles sacrifican en silencio un poco de sí en busca del bienestar concreto de los demás.

FEDERICO IGNACIO VIOLA

31 Cf. Garrido-Maturano, Ángel E. „La amenaza de la prehistoria.“ *Thémata* 41 (2009), p. 176.

32 cf. Levinas, Emmanuel. *Entre nous. Essais sur le penser-à.l'autre*. Paris, Grasset, 1991. p. 260. ; cf. Grossman, Vasili. *Vida y Destino*. Barcelona, Ed. De Bolsillo, 2009. p. 25.