

## Algunas críticas que desde Levinas pueden hacerse a la noción de “justicia” según Paul Ricœur y John Rawls

Jorge Medina Delgadillo

Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla

**Resumen:** La célebre conferencia ‘*Amor y justicia*’ pronunciada por Paul Ricœur cuando se le dio el premio Leopold Lucas en 1989, muestra una tensión dialéctica entre esas dos nociones y profundiza las bases filosóficas e incluso teológicas que revelan al amor como rectificación y hasta salvaguarda de la justicia; sin aquél, esta sería cruel, utilitaria y, paradójicamente, injusta, recordándonos el viejo adagio romano “*summum ius, summa iniuria*”. Por otra parte, Levinas en su “Lección talmúdica sobre la justicia”, compendiada después en *Nuevas lecturas talmúdicas*, presenta una tesis menos intuitiva pero no menos interesante: la justicia es la sede del perdón y del amor, ella vuelve humano todo lo que toca, por eso no necesita corrección; una justicia que precisara del amor tal vez nunca ha sido verdadera justicia. Aquí radica una crítica que complementa y perfecciona tanto a la teoría de la justicia expuesta por Paul Ricœur como a sus bases rawlsianas.

**Palabras clave:** Ricœur; Levinas; justicia; amor; Rawls

**Abstract:** “Some Critiques that Can Be Made from Levinas to the Notion of ‘Justice’ of Paul Ricœur and John Rawls”. The well known conference of Paul Ricœur ‘Love and Justice’, pronounced when he received Leopold Lucas award in 1989, shows a dialectical tension between those two notions, and searches deeper in the philosophical –and even theological– basis that reveals love as rectification and safeguard of justice; without love, justice would be cruel, utilitarian and, paradoxically, unfair, remembering us the old Roman adage: “*summum ius, summa iniuria*”. Moreover, Levinas, in his “Talmudic Lesson on Justice”, compiled after in *New Talmudic Readings*, presents a less intuitive position, but no less interesting: justice is the place of forgiveness and love, it becomes humane everything it touches, and that’s why it doesn’t need correction; a justice that needed love, had maybe never been true justice. Here lies a critic that complements and improves both, the theory exposed by Paul Ricœur and its Rawlsian basis.

**Key words:** Ricœur; Levinas; justice; love; Rawls

### 1. Una aproximación a lo justo en Paul Ricœur

La muerte de Sócrates –y, quizás, la de todos los mártires de cualquier credo y época– hizo explícita, por primera vez, la cuestión sobre si lo legal y lo justo de hecho coinciden. Inauguró la actitud de sospecha de la filosofía hacia el derecho, cuyas flaquezas más íntimas y debilidades intrínsecas han sido exhibidas, de muy diversas maneras, por autores tan disímiles como Platón, Aristóteles, Agustín, Tomás, Maquiavelo, Suárez, Montesquieu, Locke, Levinas o Ricœur. ¿Podemos acaso reprochar a Platón que no encontrase palabras loables que decir sobre la justicia legal luego de que hubo presenciado la injusticia, legalmente sancionada y perpetrada contra su maestro? ¿Sucedió lo mismo con Levinas y Ricœur frente a la Shoah? Incluso Aristóteles, a pesar de insistir en su identidad esencial, introduce la equidad (*epieikeia*) como ‘correctivo’ a la justicia legal<sup>1</sup>.

¿Es la *epieikeia* una forma mayor, superior, de la *misma* justicia? ¿Es, entonces, la justicia legal una justicia de segunda clase o una del todo distinta? Para contestar esto, no obstante, debemos buscar primero un significado primigenio de justicia. Ricœur sugiere comenzar con la justicia como una práctica social: “[identificada] con el *aparato judicial* de una sociedad y... [característica] de un Estado de derecho, para pasar después al nivel de los *principios de justicia* que rigen nuestro empleo del predicado ‘justo’ aplicado a las instituciones”<sup>2</sup>.

Si partimos de la justicia como práctica social, necesitamos una definición negativa, que puede ser fácilmente rastreada hasta nuestra infancia y las primeras experiencias de in-justicia. Como dice Agustín Domingo Moratalla en su extraordinario prefacio a *Lo Justo*: “nuestra primera entrada en la región del derecho ha estado marcada por el grito: ¡esto es injusto! Este grito es el de *indignación* ... Recordemos lo que fueron las situaciones típicas donde nuestra indignación se ha encendido. Fueron, por una parte, repartos desiguales que

---

<sup>1</sup> “Porque lo equitativo, si bien es mejor que una clase de justicia [porque atañe a lo particular que la regla general no prevé], es justo, y no es mejor que lo justo, como si se tratara de otro género. Así, lo justo y lo equitativo son lo mismo, y aunque ambos son buenos, es mejor lo equitativo. Lo que ocasiona la dificultad es que lo equitativo, si bien es justo, no lo es de acuerdo con la ley, sino como *una corrección de la justicia legal*” (Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, México: UNAM, 1954, V, 1137b8-13).

<sup>2</sup> Domingo Mortalla, T., “Prefacio”, en: Ricœur, P., *Amor y justicia*, Domingo Moratalla, T. (trad.), Madrid: Caparrós, 2000, p. 20.

encontramos inaceptables... Por otra parte, estaban las promesas incumplidas que destruyeron por primera vez la confianza inocente que teníamos en la palabra sobre la cual debíamos aprender, más tarde, reposan todos los cambios, todos los contratos, todos los pactos. Además estaban los castigos que nos parecían desproporcionados con respecto a nuestras faltas, o elogios que veíamos arbitrariamente otorgar a otros, de retribuciones no merecidas”<sup>3</sup>. Esta indignación causada por retribuciones desproporcionadas, promesas traicionadas y repartos desiguales, origina un primitivo clamor por la justicia que pide la intervención de un tercer partido, superior e imparcial, que haya de poner fin al estado de incertidumbre del ofendido y al conflicto de derechos o intereses encontrados. Es el principio de la justicia institucional: el fin del ciclo de violencia (ofensa-venganza) y la transferencia de la violencia de lo privado a lo público, así como su traducción a un discurso racional<sup>4</sup>. Se trata de un tipo de justicia primordial basado en la posibilidad de coerción: aquel tercer partido imparcial, en cualquiera de sus formas, podrá verse obligado a desoír una queja o imponer un castigo para zanjar definitivamente el asunto, para lo cual se necesita fuerza.

El problema, ahora, es si la justicia institucional puede alcanzar su última meta política, *i.e.*, mantener la paz –entendida no solo como la ausencia de conflicto, sino como la cooperación activa del bienestar común–. ¿Puede la justicia legal lograr la reconciliación, el perdón y la regeneración sociales o se limita a resolver disputas y prevenir que sus ciudadanos se maten entre sí? ¿Esta clase de justicia debe ser ‘corregida’ por la equidad o ‘sazonada’ por la misericordia? Porque cabe el riesgo, ahora, de confundir la justicia con el derecho y a este con el proceso, como apunta, de pasada pero incisivamente, Giorgio Agamben<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>4</sup> Cf. Ricœur, P., “Justicia y venganza”, en: *Lo justo 2. Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada*, Domingo Mortalla, T. y A. Domingo Mortalla (trads.), Madrid: Trotta, 2008, p. 205.

<sup>5</sup> “La realidad es que, como los juristas saben perfectamente, el derecho no tiende en última instancia al establecimiento de la justicia. Tampoco al de la verdad. Tiende exclusivamente a la celebración de un juicio, con independencia de la verdad o de la justicia. Es algo que queda probado más allá de toda duda por la  *fuerza de cosa juzgada*  que se aplica también a una sentencia injusta. La producción de la  *res judicata* , merced a la cual lo verdadero y lo justo son sustituidos por la sentencia, vale como verdad aunque sea a costa de falsedad e injusticia, es el fin último del derecho. En esta criatura híbrida, el derecho se aquieta: no le es posible ir más allá” (Agamben, G.,  *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III* , Gimeno Cuspiner, A. (trad.), Valencia: Pre-Textos, 2009, pp. 16-17).

Esto quiere decir que nos hemos topado con la dialéctica entre lo justo –o, más propiamente, lo *bueno*– y lo justo institucional –o, más precisamente, lo *legal*–<sup>6</sup>. El derecho ha de apuntar a la justicia, y esta, al bien y a la verdad, si es que ha de llamarse tal. Y si la justicia consiste también en la promoción del bien, entonces, podemos tornar al terreno filosófico, a la justicia como *ἀρετή* o *virtus*, que es exactamente lo que hace Ricœur luego de referirse, de forma realista y sabia, a la justicia en su sentido primordial de práctica social –además de reflexionar, respetuosamente, “sobre la especificidad del derecho, en su *vínculo* propio, a medio camino entre la moral o la ética y la política”<sup>7</sup>–. Así, parte de la definición rawlsiana de justicia (“la primera virtud de las instituciones sociales”<sup>8</sup>) y la combina con su propia concepción teleológica de la constitución moral de la acción: el “deseo de una vida plena con y para los otros en instituciones justas”<sup>9</sup>. Inmediatamente después, explica: “La justicia, según esta lectura, forma parte integrante de la aspiración a una vida buena. Dicho de otra forma, la aspiración a vivir en instituciones justas pertenece al mismo nivel de moralidad que el deseo de plenitud personal y el de reciprocidad en la amistad”<sup>10</sup>. La felicidad puede tener lugar solo en la ciudadanía.

## 2. La Regla de Oro: con Rawls y más allá Rawls

Una primera interpretación de la Regla de Oro bien puede ser la de la *lex talionis*, siguiendo la lógica de equivalencia que hallamos en la justicia cotidiana e institucional: ojo por ojo y diente por diente, en aras de desactivar el ciclo de venganza e imponer una reparación o un castigo racionales y proporcionales a la ofensa. También puede significar el establecimiento de una relación de reciprocidad, de *do ut des*, que sitúe a dos agentes morales en el mismo plano de moralidad, puesto que ambos son sujetos potenciales de daño y ofensa. No puede haber justicia donde casos similares no pueden tratarse similarmente. como glosa W. David Hall<sup>11</sup>.

---

<sup>6</sup> Cf. Ricœur, P., *Amor y justicia*, pp. 33-52.

<sup>7</sup> Domingo Mortalla, T., “Prefacio”, en: Ricœur, P., *Amor y justicia*, p. 21.

<sup>8</sup> Rawls, J., *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University Press, 1971, p. 3; también, cf. *ibid.*, p. 27.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> “La regla de oro expresa el ideal de reciprocidad característico de la justicia en dos sentidos. En primer lugar, destaca la asimetría fundamental de la acción o el hecho de que la acción involucra lo mismo a un agente que a un paciente. Reconocimiento garantizado por la tensión de ‘hacer a otros’ como ‘a uno mismo’. Contrariamente a concebir la situación de una acción solamente en términos de confrontación entre dos agentes, dicha propuesta de

La Regla de Oro luce como una paráfrasis de nuestro moderno y democrático *dictum* de tolerancia, en el que no es obligatorio simpatizar con el vecino, sino tan solo evitar lesionar sus derechos, por lo que no es coincidencia que Ricœur, a continuación, se refiera a la teoría de la justicia de John Rawls, que busca, precisamente, una justa distribución de bienes y derechos de acuerdo con la máxima clásica *suum cuique tribuere*. De hecho, allí donde el filósofo estadounidense va más lejos que la justicia distributiva aristotélica o medieval es en la maximalización de la parte más pequeña, *i. e.*, buscando activamente la igualdad más simétrica posible. No obstante, Ricœur se opone, fehaciente, a una cruda interpretación utilitaria de la Regla de Oro, que podría enunciarse como: “hago el bien *solo* para que yo reciba el mismo bien o evite ser despojado de él”<sup>12</sup>. Así, “la regla de justicia oscila entre el interés desinteresado de agentes sociales por aumentar su beneficio y tanto como la regla aceptada de reparto lo permita, y un sentimiento verdadero de cooperación, yendo hasta el reconocimiento de ser mutuamente deudores. De la misma manera que la Regla de Oro, dejada a sí misma, se rebaja al rango de máxima utilitaria, de la misma manera la regla de la justicia, dejada a sí misma, tiende a subordinar la cooperación a la competencia, o incluso a esperar del solo equilibrio de los intereses rivales el simulacro de la cooperación”<sup>13</sup>.

Nosotros sabemos que la sociedad misma es un sistema de distribución, y que mientras tratemos de manera semejante lo semejante (igualdad que genera fraternidad) y busquemos maximizar la parte mínima o menos favorecida (fraternidad que genera igualdad), dicha distribución de bienes, servicios, funciones y responsabilidades será la base moral de toda práctica social donde incluso “el sentimiento de mutua dependencia quede subordinado al del mutuo desinterés”<sup>14</sup>.

---

la asimetría fundamental de la acción reconoce que ambos actores son víctimas potenciales. El mérito de la regla de oro es el reconocimiento, en el nivel gramático, de ambos: de quien actúa y sobre quien se actúa. Además, la regla de oro coloca tanto al agente como al paciente sobre el mismo pie en lo relativo a su deliberación de la acción. Se establece así una equivalencia en su aplicación sobre situaciones discernibles: tanto yo mismo como los otros somos agresores potenciales y víctimas potenciales” (Hall, W. D., *Paul Ricoeur and the Poetic Imperative. The Creative Tension Between Love and Justice*, Albany: State University of New York Press, 2007, pp. 133-134).

<sup>12</sup> Cf. *ibid.*

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 32-33.

### 3. La economía del don: una ontología a la base de la justicia

Ricœur manifiesta durante toda su conferencia “Amor y justicia” una preocupación: salvar a la justicia de sí misma, pues sabe que dejada a sus propias fuerzas, aún con el recurso al Maximin de Rawls, nada obsta para que la subjetividad busque su propio progreso por encima, o al menos antes, que el del prójimo.

El mandamiento de amar al extranjero y, después, en el Nuevo Testamento, al enemigo, constituye esta instancia supraética que maximaliza la justicia. De hecho, la justicia más prístina y común apuntaría al absurdo y la locura de amar a los enemigos y poner la otra mejilla tras ser golpeados. “Cada ser humano no es dejado cara a cara frente a otro ser humano, como sugiere el principio de moralidad aislada. Más bien, la naturaleza está en medio de nosotros, alrededor nuestro –y no solo como algo a explotar, sino como objeto de solicitud, respeto y admiración–. El sentido de nuestra dependencia radical de un poder mayor se puede reflejar, así, en un amor por la criatura, por toda criatura, en cada criatura –y el amor al prójimo puede volverse una expresión de este amor supramoral para con todas las criaturas”<sup>15</sup>.

Lo que Ricœur quiere decir con el término “supraético” no es la suspensión de lo ético de Kierkegaard ni el principio de las virtudes sobrenaturales de los teólogos, sino la elevación de la ética por encima del orden humano: o, en otras palabras, el ensanchamiento o el enaltecimiento de los ideales éticos humanos. Antes (o más allá de) categorías culturales como amigo, enemigo, compatriota, socio o extranjero, está el ser criatura. Se trata de un nivel del ser –y uno bueno, como dice el *Génesis*– en el que todos los Hombres y aun el resto de las criaturas coinciden en su fragilidad ontológica y existencia donada. Y este es el enunciado crucial: *hay* algo mayor y mejor que la justicia, *la bondad*, que está más allá de los tribunales y que, sin embargo, debería determinar cuánto pasa en ellos.

A través de tan fuerte y determinante donación de una creación no exclusivamente orientada teleológicamente, sino provista de un valor moral (la bondad), la autonomía y el formalismo puro de la acción moral propuesta por Kant se torna inviable. Más todavía cuando entra en escena la Revelación, si seguimos, con Ricœur, los pasos del triángulo de Franz Rosenzweig (creación-revelación-

---

<sup>15</sup> Ricœur, P., “Ethical and Theological Considerations on the Golden Rule”, en: *Figuring the Sacred*, Minneapolis: Fortress Press, 1995, p. 298.

redención)<sup>16</sup>: la determinación de los deberes y capacidades morales mediante la intervención divina en la Historia. Es *después* de que Israel es liberado de Egipto que se le concede una Alianza en forma de leyes; ambos, dones libres e inmerecidos de Dios. “Por ello, las ideas de ley y de libertad están ligadas, de manera similar que en Kant, solo que se trata de una ley *y* una libertad que se inclinan en una dirección que él hubiese considerado heterónoma y, en consecuencia, moralmente inválida”<sup>17</sup>. Solamente Dios el liberador puede ser Dios el legislador, Él puede demandar ser amado, porque ha amado primero: “Esta distinción inesperada entre orden y ley solo tiene sentido si se admite que el mandato de amar es el amor mismo, mandándose a sí mismo”<sup>18</sup>. “El primer punto relevante que hay que hacer con respecto a la nueva aproximación crítica a los ideales del amor y la justicia es que el amor requiere *más*, y no menos, que la justicia. Este carácter del amor que demanda más que la justicia lo marca como supramoral... Porque el amor demanda más que la justicia, el amor, muchas veces, demanda una dimensión de autosacrificio, más notablemente, en la forma de renunciar a una estricta reciprocidad”<sup>19</sup>.

Ricœur, según su costumbre, trató de hallar un término medio y tender un puente entre posturas encontradas también en la divergencia del amor y la justicia, de forma parecida a su intento de reconciliación entre la “consciencia desmoralizada” de Heidegger y la “conciencia desontologizada” de Levinas<sup>20</sup>. Aquí, su meta es reconciliar el extremo utilitario de la justicia liberal-contratualista con el extremo irracional del amor cristiano. Mas no solo eso: también quiere referir la ética puramente formal y autónoma de Kant a la Regla de Oro<sup>21</sup>. Y todo esto en aras de encontrar una “tensión creativa”, un movimiento dialéctico, que le permita hacer una síntesis filosófica y construir sobre ella.

Empieza, pues, explorando el amor bíblico, con lo cual acepta de buena gana sus amplios y diversos significados, que rehúsan cualquier sencilla clarificación conceptual<sup>22</sup>. Dicho extraño y excéntrico discurso del amor es tomado en tres de sus facetas: el amor como alabanza, como mandamiento y como un sentimiento susceptible de analogía.

---

<sup>16</sup> Cf. Rosenzweig, F., *La Estrella de la Redención*, Salamanca: Sigueme, 1997.

<sup>17</sup> Hall, W. D., *o.c.*, p. 138.

<sup>18</sup> Ricœur, P., *Amor y justicia*, p. 17.

<sup>19</sup> Hall, W. D., *o.c.*, p. 150.

<sup>20</sup> Cf. *ibid.*, p. 153.

<sup>21</sup> Cf. Ricœur, P., “Ethical and Theological Considerations on the Golden Rule”, en: *Figuring the Sacred*.

<sup>22</sup> Cf. Ricœur, P., *Amor y justicia*, p. 15.

El amor como alabanza –v.g. el himno paulino a la caridad mencionado antes, las bienaventuranzas o los salmos– es una clase de poesía en la que “las palabras-claves sufren amplificaciones de sentido, asimilaciones inesperadas, interconexiones inéditas”<sup>23</sup>. A su vez, el amor como mandamiento encara a Ricœur con las similitudes que guarda con el imperativo categórico kantiano, pues se trata de una regla universal que estipula que se ha de tratar al prójimo como a uno mismo, siempre como un fin en sí mismo y no como medio. Sin embargo, tanto la Regla de Oro como el mandamiento del amor no son mera ni principalmente, formales; de hecho, involucran deseos y pasiones, con lo que socavan la autonomía deseada por Kant. Las condiciones de posibilidad para realizar una regla universal heterónoma –o, en este caso, más bien, teónoma– han de buscarse en lo que Ricœur llama “la economía del don”, más allá de las paradojas del discurso puramente filosófico. Por último, el amor como sentimiento analogable, de cercano parecido al amor como alabanza y a la “patológica” naturaleza del amor como mandamiento: nuestro autor describe así lo que quiere decir con “el poder de la metaforización vinculada a las expresiones de amor”, “a la imagen de un campo de gravitación, de una espiral ascendente y descendente, responde en el plano del lenguaje lo que acaba de ser designado antes como proceso de metaforización. Es gracias a él por lo que el amor erótico se hace capaz de *significar más* que él mismo y de apuntar indirectamente otras cualidades del amor”<sup>24</sup>.

Y, sin embargo, el acto de amar, con su dinamismo afectivo intrínseco, yace en el núcleo de la solución, precisamente porque *vive* lo que el himno alaba y *hace* lo que el mandamiento ordena.

#### 4. De otro modo que Ricœur: la maximización de la justicia según Levinas

Contrariamente a su colega francés, el filósofo lituano no cree que la dialéctica ni el sazón extra sean la solución más adecuada, ya que, se ha partido de una concepción minimalista de la justicia. Digamos inicialmente que si el “*suum cuique tribuere*” se aplica a un Rostro infinito, entonces el débito es total, habría desmesura absoluta, demanda infinita, asimetría. Una justicia así no necesita ser rectificadora, sino que ella es el rectificante de todo posible acto humano<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 19-20.

<sup>25</sup> “La alteridad debe desafiar la aplicación sistémica tal como todos los procesos, inevitablemente, traicionan la otredad del Otro. No puede existir una igualdad profunda debido a

Está de más señalar que Levinas tiene claros textos que reivindican la política, incluso está dispuesto a reintroducir su ética de la responsabilidad de vuelta al terreno del ser y del *lógos* griego *después* de que enfrenta la cuestión de decidir sobre la responsabilidad infinita con respecto a *dos o más* alteridades únicas: “en mi responsabilidad, soy exclusivamente responsable de uno solo, aun si estoy pensando en otros, mas no puedo deslindarme de nadie. Aquí estoy obligado a pensar en el otro como parte de un género o dentro de un Estado. Se trata del hecho de ser no solo un alma, sino un ciudadano... Este es, quizás, el momento griego, el pensamiento político de Grecia, y no simplemente este acto inicial de tomar a los individuos como parte de un género: el hacerlos entrar dentro de una lógica. Todo cuanto he desarrollado hasta ahora sobre la unicidad sujeto era pre-lógico”<sup>26</sup>.

Lo que en realidad intenta, al contrario que Rawls o Ricœur, no es hacerle componendas aquí y allá a leyes precarias con aderezos de amor, no intenta corregir con amor la posibilidad permanente que tiene el procedimiento legal para cometer injusticias, sino, más bien intenta ampliar la justicia hasta que coincida con el amor. Levinas no necesita la dialéctica, porque tiene la identidad. “Todas las cosas se modifican una vez que se afirma el ‘todos los Hombres’. Allí, el otro no es único. El valor de la santidad –y el surgimiento de la compasión– no puede excluir o ignorar la relación con otros en simultaneidad con todos. Está el problema de la elección. ¿No he yo, en mi desinterés, de descubrir al otro que es el otro por excelencia? He aquí la cuestión de la *ratio*. La exigencia de un juicio y, de allí en adelante, la exigencia de una comparación entre únicos y el retorno a un género común. La primera violencia: la crítica a la unicidad. Una violencia que, no obstante, guiada por el para-el-otro inicial puesto en duda por la aparición de un tercero, cuarto o quinto ser humano –todos los cuales son mis ‘otros’–: la necesidad de separación, de una separación con una justificación precisa. Quizás se trate del origen mismo del ideal de objetividad y del orden social –con sus desórdenes–, de la causa detrás de las instituciones y del Estado, incluso a través de esta limitación de la caridad inicial de la que surgió la justicia. La solución de esta contradicción interna del Estado liberal,

---

que la relación dual, del yo con respecto al Otro, debe ser asimétrica. Se rehúsa a aceptar cualquier reducción de la otredad que normalizaría al Otro. Si el Otro ha de permanecer desconocido, más allá del conocimiento, entonces, hacerle justicia al Otro es reconocer su ser único” (Loumansky, A., “Levinas and the Possibility of Justice”, en: *Liverpool Law Review* XXVII (2006), pp. 147-171).

<sup>26</sup> Levinas, E., “Interview with François Poirié”, en: Robbins, J. (ed.), *Is It Righteous To Be? Interviews with Emmanuel Levinas*, Stanford: Stanford University Press, 2001, p. 67.

que, tras toda justicia establecida como régimen, anticipa una justicia más justa y deja, también, sitio al individuo –a la par que y después del respeto a la justicia– y a la capacidad de caridad y compasión de cada individuo. La justicia no se da definitivamente en el Estado liberal. Vivimos en una sociedad en la que una justicia mejor es necesaria... La eliminación de la pena de muerte me parece, por ejemplo, esencial a la coexistencia de caridad y justicia. Esta idea de una justicia progresiva y abierta es importante por la gran sabiduría de sus mejoras. Sin embargo, buscar una sociedad abiertamente caritativa, un régimen oficialmente caritativo, es correr el riesgo de estalinismo”<sup>27</sup>.

En un texto por demás extraño, que comentó Levinas en sus *Lecturas Talmúdicas*<sup>28</sup>, se presenta el caso de un humano que incumple un mandato que trae como consecuencia la pena de muerte, pero el Sanedrín puede conmutar la pena por 40 azotes. Podríamos quedarnos con el patetismo del texto: “¡azotar, ¿cómo?!”. Sin embargo, la reflexión de Levinas hace hincapié en el hecho que la justicia humana es un lugar donde se ejercita la misericordia, donde el juicio mismo es lugar de reintegración a la comunidad, lugar de perdón.

Nos topamos, así, con una justicia que busca, ante todo, la reparación del daño, y no el enaltecimiento moral de quien perdona ni de quien pide perdón; ¡mucho menos la mera celebración de un proceso donde una sentencia reemplace la verdad y el bien! Se trata, también, de un tribunal que parte de y busca preservar la hermandad esencial de los implicados. Juzga con la cabeza fría, sin pasión, poniendo de lado –por principio– el espíritu de venganza, sí, pero con el bienestar concreto y ulterior de las partes. De nuevo, el ejemplo de las ciudades-refugio es harto elocuente: la ley tiene en cuenta la pérdida irreparable y dolorosísima del ofendido, mas no olvida que el victimario no cometió voluntariamente el crimen y que es, al final del día, un miembro más de la comunidad. Y lo mismo pasa con el *kareth*, con la substitución de la pena de muerte por un castigo menor, si bien duro –de nuevo, tampoco se trata de disminuir la gravedad de la falta ni desdeñar el dolor del agraviado–: la hermandad está por encima de la letra de la ley y su lógica de equivalencia. Explica Levinas, tajante: “Pertenece al juicio terrestre, al Hombre, el restituir al prójimo a la fraternidad humana ¡Ser responsable de su hermano es precisamente ser responsable de su libertad!”<sup>29</sup>. En pocas palabras, una justicia que es ella misma bondad.

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 50-51.

<sup>28</sup> Makoth, 23a-24b.

<sup>29</sup> Levinas, E., *Nouvelles lectures talmudiques*, Paris: Les Editions de Minuit, 2005, p. 20.

Para Levinas, que construye sobre la Tradición judía, parece no haber mediación entre el imperativo moral y el sujeto de sufrimiento o necesidad. En ausencia de normas generales, solo resta el mandamiento empírico del Rostro. Si no, ¿qué clase de mediación podría existir? Pregunta, no obstante, Levinas, azorado como nosotros: “¿El tribunal puede lo mismo que la misericordia o que la Gracia?”<sup>30</sup>

La mediación por los tribunales tampoco es, al final, muy distinta de la mediación entre un Dios totalmente Otro, cuyo nombre mismo es inefable, y el Hombre en su pequeñez y precariedad. La Revelación, como ya hemos dicho, se presenta como relación *en* la Historia y *con* palabras. Dios es quien sale al paso del Hombre y se hace accesible. Como dice el propio Levinas a propósito de la exégesis de la Escritura –que también podemos aplicar al discurso de la justicia para despojarlo de abstracciones vanas–: “el Talmud enseña un principio de Rabí Ishmael –principio que repite dieciocho veces en sus distintos tratados–: ‘La Torá habla el lenguaje de los hombres’. Ese principio suele ser citado para que el exégeta no se vea obligado a buscar un sentido metafísico [o metafórico] detrás de cada término del discurso bíblico... El gran pensamiento del principio consiste en realidad en admitir que la Palabra de Dios puede caber en la lengua de la que se sirven, para comunicarse entre sí, los seres creados. Milagrosa contracción del Infinito, lo ‘más’ contenido en lo ‘menos’, lo Infinito en lo finito”<sup>31</sup>.

Ahora bien, volviendo a los mandatos divinos, resta analizar la violencia pura y el constreñimiento por excelencia de los mandamientos negativos<sup>32</sup>. La forma imperativa y tajante del “No matarás”, “No mentirás”, “No desearás a la mujer de tu prójimo”, etcétera, restringe la vitalidad y las pulsiones más básicas de la vida: el instinto de supervivencia, el hambre, la sed, el deseo sexual, el equilibrio de la venganza... “Se puede entender por vida precisamente esta limitación de la salvaje vitalidad de la vida –algo que la circuncisión simbolizaría–, limitación por la cual la vida se despierta de su espontaneidad de sonámbula, se desilusiona de su naturaleza e interrumpe su movimiento centrípeto, para abrirse a lo otro y al Otro”<sup>33</sup>. El *connatus essendi*, la terca e implacable tendencia del ser a imponerse y perpetuarse en la existencia que tanto criticó nuestro autor y cuya mejor instanciación es el egoísmo animal, es puesto a

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>31</sup> Levinas, E., *Más allá del versículo*, Mauer, M. (trad.), Buenos Aires: Lilmod, 2007, p. 11.

<sup>32</sup> Cf. Levinas, E., *Nouvelles lectures talmudiques*, pp. 22-23.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 23.

raya. La vida humana comienza, precisamente, “allá donde esta vitalidad, en apariencia inocente, pero virtualmente destructiva, es amaestrada (sometida) por prohibiciones”<sup>34</sup>. Allí empieza lo propio del ser humano, la apertura a los otros, la ética. El humano reconoce la humanidad del prójimo por la exigente justicia, no por el gracioso y benevolente acto de amar.

Existe, pues, un valor anterior a la libertad humana, indeterminada y abierta a los otros, que, aunque negativo y coercitivo (*i.e.*, el mandamiento), no destruye la libertad, sino que la posibilita, liberándola del determinismo del instinto y de la necesidad de un *lógos* que tiende a afirmarse a sí mismo –o una justicia que busque tan solo equilibrio–: otra vez, la intervención divina como condición de posibilidad de la ética, acción que pasa, inevitablemente, por los Hombres. Si, en efecto, “La voz de Dios es voz humana”<sup>35</sup>, la justicia divina, absoluta, solo es posible mediante la Ley revelada y los tribunales humanos. Por ello, la Torá es la justicia integral, que considera las situaciones humanas ambiguas, mediante Hombres situados en contexto y comprenden humanamente las circunstancias de un juicio, pero partiendo del bien y buscando el bien como fin: la hermandad. Con lo cual concluimos que la justicia divina no abrumba al Hombre, ya que ella misma se realiza en un juicio humano por los propios pares del acusado: Hombres juzgando a Hombres y no un Dios absoluto y omnipotente juzgando a un ser humano finito e impotente. Así, “la voluntad de Dios es toda altura en la medida en que ella se cumple en el tribunal humano”<sup>36</sup>. “La justicia absoluta se haría ella misma misericordia, no en la indulgencia incontrolable e injusta, sino a través del tribunal humano”<sup>37</sup>. ¿Y qué mejor forma de misericordia para un pecador que ser juzgado por pecadores?

### 5. A modo de conclusión

La aproximación occidental a la justicia, en la cual podemos enmarcar tanto a Rawls como a Ricœur, tiene una fuerte base grecorromana, que en cierta manera reduce la concepción y alcance mismos de la justicia y la comprende como un mínimo o condición *sine qua non* de la sociabilidad; sin duda, esta concepción minimalista de la justicia precisa de una rectificación, de una potenciación, ya que el ser humano no alcanza sus fines con ese mínimo. La tradición cristiana prestó a estas bases grecorromanas el complemento óptimo

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 28.

que reclamaba dicha teoría, al hacer del amor el exceso de la justicia al que sin embargo protiende toda nuestra naturaleza. Para el occidente cristiano es fundamental la *caritas* porque tiene a la base una concepción minimalista de la justicia, lo que no necesariamente sucede cuando una aproximación más oriental (judía) de la justicia la amplía a tal grado que ya no es un *mínimum* de sociabilidad sino todo lo inscribe y subsume a ella, pues todo yo me debo al otro y de un modo infinito.

Ampliar y ensayar una teoría *maximalista* de la justicia, como la propone Levinas, puede presentar la ventaja de no precisar la ayuda del gracioso acto caritativo, entendido tal vez solo si se comparte la fe cristiana. Sin embargo, ¿no crearía acaso una ética dolorida y exigente sobremanera como algunos han criticado al mismo filósofo lituano, rayana en un imperativo imposible de cumplir?