

INTRODUCCIÓN

El siglo XX fue próspero en muchos aspectos y tenebroso en otros. Nos dejó grandes logros en las ciencias, la tecnología y las comunicaciones, así como eminentes progresos en la industria, las artes y la cultura; sin embargo, también se le considera el siglo más sangriento de la historia. Fue testigo de dos guerras mundiales, en la segunda de las cuales se aplicaron todos los adelantos conseguidos para convertirla en la «industria de la muerte», en la que la meta era poder aniquilar de la forma más inhumana a la mayor cantidad de seres humanos. Todo esto no tuvo su centro en un lugar apartado del adelanto y de la cultura; paradójicamente, en la misma época y en el mismo lugar donde se dio el esplendor de la Ilustración, donde la ciencia, la filosofía y la música estaban en todo su apogeo, se produjo la peor barbarie humana. Las mismas personas que disfrutaban de las artes, la literatura, la historia, la filosofía y la música daban a su vez órdenes para la ejecución de acciones que condujeron a la peor deshumanización. Sus metas irracionales los llevaron al extremo de convertir a los seres humanos en animales, quitándoles toda dignidad y enviándolos así a la muerte sin oponer ninguna resistencia. Los campos de concentración nazis se convirtieron en verdaderas «industrias de la muerte». Se premiaba la eficiencia de quienes exterminaban al mayor número de personas en menor tiempo y con menor costo; esta eficiencia significó la aniquilación

de millones de vidas humanas. ¿Qué sucedió en la cultura y en el espíritu de Occidente para que permitieran esta deshumanización?, ¿qué sucedió en la filosofía, la política y la moral para que Occidente terminara en la barbarie?, ¿qué sucedió con la indiferencia del resto del mundo?; en otras palabras, ¿cómo debemos entender la condición humana?

Muchos pensadores que vivieron y lograron sobrevivir a esta barbarie humana se dedicaron a un profundo estudio y un gran cuestionamiento de la condición humana que permitió que esto sucediera. Dedicaron sus vidas para que esto no se olvide, ya que en la actualidad algunos irresponsables se atreven a decir que el Holocausto no existió y que no hubo ni verdugos ni víctimas. Estos pensadores, además de asumir el «Nunca más», se dedicaron a estudiar qué sucedió en la filosofía, la moral y la política para que fueran capaces de permitirlo. Entre estos pensadores se encuentra Emmanuel Levinas, cuyo cuestionamiento se distingue del formulado por otros estudiosos en que él no solo interpela a la Ilustración o a la Modernidad occidental, sino a toda la tradición metafísica occidental, desde los griegos hasta Heidegger. Cuestiona, a la filosofía, la primacía del ser; y a la ontología, la autonomía del individuo y el egoísmo. En lugar de la totalidad, Levinas postula la apertura al Infinito; y en lugar del primado de la ontología, privilegia la ética como filosofía primera. Esto significa una transformación radical de la filosofía, que del «amor a la sabiduría» se transforma en «sabiduría del amor». La suya es una filosofía de la alteridad, una ética que se inicia con el mandato an-árquico del «No Matarás» y crea un nuevo espacio donde se interpela radicalmente al individuo autónomo, egoísta y soberano de sí.

Este planteamiento radical se expresa desde los mismos títulos de sus obras. Así, en *Totalidad e infinito* (1961) plantea de entrada un contraste dramático entre, por un lado, la totalidad, que es el ámbito del ser, el individuo egoísta, la tiranía y la guerra; y por otro lado, el Infinito, que es el ámbito de la alteridad, la responsabilidad, la ética y la justicia. La obra plantea una crítica a la filosofía occidental entendida como una explicación racional de la totalidad real; esta crítica se plantea desde la

idea de Infinito, que no es un concepto propio de la ontología, sino una idea moral: el cara-a-cara, el encuentro con el Otro, el «No Matarás» que es el Mandato de la Bondad antes que de la verdad.

En *Humanismo del otro hombre* (1972) cuestiona el humanismo occidental, centrado en la conciencia, el Mismo y la representación. El título del libro concentra el contenido: no se trata de otro humanismo centrado en el sujeto, ni del antihumanismo que, como el humanismo al que se opone, sería formal y abstracto; se trata del humanismo del Otro, humanismo centrado en la pasividad originaria que recibe al Otro y no en la intencionalidad, humanismo anterior a la conciencia, en suma, humanismo de la responsabilidad infinita por el Otro. Levinas insiste en que el fracaso del humanismo y del antihumanismo centrados en la libertad se puede superar cuestionando la primacía de la conciencia y del yo; el sentido de lo humano no surge de una decisión tomada por el yo, sino de un principio an-árquico que precede a la conciencia, la subjetividad y la libertad, de una pasividad insuperable que se abre al Bien, y esta apertura significa la responsabilidad por el otro hombre, que le otorga el sentido real a lo humano. El humanismo del otro hombre significa que el núcleo del hombre no está en el *para-sí* sino en el *uno-para-otro*, pues uno —más que un mero contemporáneo al lado del otro— es un guardián de su hermano, no indiferente ante su proximidad que lo interpela. Solo así se puede entender el fondo de socialidad que existe entre los hombres, que no es una unidad del género humano sino la relación interhumana de la fraternidad. En *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* (1974), Levinas no se refiere al no-ser ni a ser de otro modo, sino a lo totalmente distinto del ser, lo que se encuentra más allá de la esencia y la determinación. El título es problemático, contradictorio y desafiante para el pensamiento racional. «De otro modo que ser» es una referencia y una crítica explícita a la tradición de la filosofía occidental, que postula que entre el ser y el no-ser no cabe un tercer término. El autor intenta pensar de una manera distinta; lo hace desde la experiencia ética que desborda lo ontológico, y este desborde de la filosofía seguirá siendo filosofía.

«Más allá de la esencia» no significa desacreditar los grandes logros de la razón ni ir contra la ontología para abolirla, sino contra su primacía. Levinas pretende orientar a Occidente hacia una vocación superior a la búsqueda de la verdad o a la comprensión del ser; pretende orientarlo hacia el llamado de la Bondad, que no es otra verdad, sino una altura, una elevación que hace posible la verdad y la esencia. La experiencia ética no se piensa desde la disciplina ética o la filosofía moral, sino desde la responsabilidad por el sufrimiento del otro, desde el lenguaje imperativo del Decir originario que es anterior al lenguaje predicativo de lo Dicho.

Otra obra importante que nos permite entender el pensamiento de este autor es *Ética e infinito* (1982). El título sugiere que la ética no debe enfocarse desde la totalidad y la ontología (tal como lo hace la tradición occidental), sino desde la idea de Infinito. La ética no es una disciplina filosófica entre otras, sino filosofía primera; es decir, es anterior a la ontología, lo cual significa que antes que el problema de la verdad está la experiencia de la justicia, y antes que el temor al error y a la contradicción está el rechazo de la iniquidad y la injusticia. Esto no significa un rechazo de la ontología ni su negación, sino la inauguración de otro modo de pensar, desde el orden del Bien y de la alteridad, a partir de la cual las abstracciones metafísicas y sus juegos retóricos adquieren significado y eficacia. Por eso, Levinas piensa que la interrogación primera no debe ser ¿por qué hay algo y no más bien nada?, sino ¿por qué existe el mal?; es decir, cuestionarse e interrogar a la realidad no desde la claridad del ser, sino desde la irrupción y el estallido del Bien. El sentido de lo humano no es concebido desde la economía de la esencia, sino desde la acogida del Infinito; no desde el inter-és que está en el orden del egoísmo y la totalidad, sino en el des-interés, que pertenece al orden de la responsabilidad frente al mandato del «No Matarás» presente en el rostro del Otro.

Finalmente, su obra *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro* (1991) sugiere que se piensen las relaciones humanas no como intersubjetividad del uno con otro, sino como interhumanidad del uno-para-otro, trascendencia que instaaura el sujeto ético desde la ruptura de la indiferencia. La relación

que guardo con el otro y con el otro del otro no es una relación de un yo, un tú y un él, sino la relación entre el Mismo, el Rostro y el tercero. Por tanto, no se trata de una relación simétrica de seres que pertenecen al mismo género y que luchan por afirmarse cada uno en su ser, sino de la relación asimétrica con un Rostro que, al aparecer el tercero, me obliga a sopesar, comparar, juzgar, de modo que se instaure la simetría de la justicia sin que desaparezca la asimetría inicial. «Entre nosotros» es una relación de socialidad basada en la no-indiferencia, un orden de sujetos éticos que guiados por el mandato del «No Matarás» fundan un Estado que vela por la singularidad de los rostros y unas instituciones que salvaguardan la proximidad de los ciudadanos.

La cultura occidental, al postular que el origen de la filosofía es el asombro ante las cosas y no las dificultades de la convivencia, prefigura el dominio del Mismo. Con ello se hace comprensible que la civilización europea secularice la idolatría con sus técnicas, su ciencia y su ateísmo¹. La crisis de Europa es el resultado de la ambigüedad en la tradición europea, en la que se intenta encontrar un orden político de paz en la «sabiduría griega» de autonomía y reciprocidad. La ambigüedad consiste en una conciencia que reconoce cómo el orden político se ha convertido en la legitimación de la violencia del imperialismo, el colonialismo y el genocidio: vemos cómo Europa, al encerrarse en la tradición helénica del logos, se vuelve contra sí misma y es forzada a reconocer la deficiencia de sus recursos éticos. Si la crisis europea se explica porque está basada en el predominio de la herencia griega, entonces Levinas sugiere que esta herencia necesita el suplemento de la tradición bíblica, que está enraizada en el reconocimiento de la paz como responsabilidad con el otro. No es cuestión de mover el paradigma de Atenas a Jerusalén, sino de reconocer que ambos son modelos simultáneamente necesarios para la constitución de una política justa².

¹ Cf. Levinas, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*. Trad. María Luisa Rodríguez Tapia. Madrid: Cátedra, 1994, 195-199.

² Cf. Levinas, Emmanuel. *Alterity and Transcendence*. Trad. Michael B. Smith. Nueva York: Columbia University Press, 1999, 133-134.

Levinas llega a la conclusión de que ambas herencias, la de Atenas y la de Jerusalén, son simultáneamente necesarias para suspender la violencia. No se trata de rechazar el logos occidental, sino de enraizarlo en la tradición ética de la Biblia. En su pensamiento existe un acuerdo esencial entre la Biblia y Occidente, que se expresa en la noción de civilización humana. El humanismo judío da sentido al perseguido, al extranjero, a la viuda, al huérfano y a los que sufren miseria e injusticia; aporta valores necesarios para la convivencia. Ahora bien, el sufrimiento es una noción clave en el judaísmo, ha dado lugar a una «ética del sufrimiento», en la que priman las virtudes pasivas de la humildad, la paciencia y el espíritu pacífico. Levinas ha señalado que el dolor de la persecución antisemita solo se puede relatar en la lengua de las víctimas. El prójimo se convierte en prójimo; en palabras de Levinas, esto significa que la extensión de las obligaciones al cuidado de los hombres no tiene límites. Toma las palabras del rabino lituano Israel Salanter: «Las necesidades materiales de mi prójimo son necesidades espirituales para mí»³. El yo no puede desinteresarse de lo que le sucede al otro y a los otros. Es necesario asumir la responsabilidad en la que ya estamos sumidos; es necesario preocuparse por el otro; es necesario dar. Solo así puedo satisfacer plenamente mis necesidades espirituales y en esta responsabilidad consiste el auténtico sentido de la vida, sentido que, por tanto, no habría que buscar en mí, en nosotros, ni en las cosas, sino en el Otro. Este enfoque de responsabilidad aparece en todas las obras de Levinas. Con este enraizamiento en la tradición ética de la Biblia, el logos no se anula sino que adquiere su real dimensión. Este es el tema central de su filosofía. Su pensamiento está profundamente enraizado en el judaísmo, pero es importante recordar que lo básico de su trabajo creativo es su carácter filosófico. Como filosofía, su obra se mantiene independiente, pero se inspira profundamente en su relación con el judaísmo y con el

³ Levinas, Emmanuel. *De lo sagrado a lo santo: cinco nuevas lecturas talmúdicas*. Trad. Soedade López Campo. Barcelona: Riopiedras, 1997, 24.

pensamiento judío. Su obra enseña en qué medida las fuentes judías pueden hacerse vitales para la civilización global de Occidente⁴.

La filosofía occidental es el pensamiento acerca de la totalidad, ya sea considerada desde el ser, la sustancia o el sujeto; pero esta totalidad llevada a sus últimas consecuencias se convierte en totalitarismo y muerte, tal como se vio en el siglo XX. Frente a la totalidad y la muerte, Levinas postula el «No Matarás», mandato an-árquico que inicia la ética. «No Matarás» es decir no a la totalidad, no al totalitarismo, no a la barbarie, no a la muerte, no a Occidente. Ahora bien, esto no significa negar la cultura occidental, sino negarle su primacía y, con ello, negar la primacía del ser, del logos, de la esencia, del sujeto y de la ontología. El «No Matarás» se distingue claramente de dos máximas clásicas del pensamiento occidental: el «Conócete a ti mismo» de Sócrates y el «Pienso, luego existo» de Descartes. Por un lado, si bien el «No Matarás» y la máxima socrática son mandatos, la diferencia está en que el «Conócete a ti mismo» es un mandato racional, ontológico, con un fin moral; mientras que el «No Matarás» es un mandato an-árquico y absolutamente moral. El primero privilegia el sí Mismo, la conciencia y la interioridad; el segundo privilegia la alteridad y el rostro del Otro. El uno suscita una introspección; el otro, una obediencia; el uno apela a la claridad de la razón; el otro, a la responsabilidad por el prójimo. Por otro lado, el «No Matarás» también se distingue del «Pienso, luego existo». El «Pienso, luego existo» funda la metafísica de la subjetividad; el «No Matarás» funda el orden de la moralidad y la justicia. En Descartes, el infinito es una idea puesta por Dios en mí; en Levinas, el Infinito es una fuerza moral que me interpela: existo, no en cuanto pienso, sino en cuanto obedezco el mandato; y esto significa que no soy yo el que constato mi existencia, sino que en el encuentro con el Otro se revela mi existencia.

El «No Matarás» funda la ética y la justicia. La ética es el acontecimiento que consiste en el encuentro con el Otro; pero este encuentro es una

⁴ Cf. Cohen, Richard. *Elevations. The Height of the Good in Rosenzweig and Levinas*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994, 121-132.

relación asimétrica, porque el otro no es un sujeto sino un Rostro que, al ser huella del Infinito, me interpela y me ordena el «No Matarás». La relación social no solo es encuentro con el otro sino también con el otro del otro, es decir, con el tercero. Por ello, debo comparar, sopesar, juzgar. Si solo existiera el otro, yo tendría que responsabilizarme por él y darle todo; con la aparición del tercero, debo discriminar lo que le doy al otro, al tercero y a mí mismo, dado que no puedo hacer justicia con las manos vacías. Así, la justicia se convierte en una relación simétrica entre los individuos. Ahora bien, ¿qué sucede con la asimetría originaria presente en mi relación con el otro? La hipótesis de este libro consiste en que la asimetría originaria se mantiene en la simetría de las relaciones humanas. Esto significa que la justicia simétrica debe mantener en su base la asimetría originaria del «No Matarás». El «No Matarás» no es un mandamiento cualquiera, sino un mandato anterior a todo principio y a toda cronología. A esta justicia la llamamos *justicia an-árquica del «No Matarás»*, la cual no es solo simetría ni tampoco solo asimetría, sino que es la justicia de la asimetría en la simetría; es decir, la no-indiferencia del «No Matarás» debe iluminar toda ley positiva.

En esta investigación rastreamos esta hipótesis desde la morada, pasando por la responsabilidad hasta llegar a la justicia. El hilo conductor que nos guía es el mandato an-árquico del «No Matarás». En la primera parte, conformada por dos capítulos, desarrollamos la morada y la responsabilidad. En el capítulo I explicamos que la morada no es la casa física sino el lugar de recogimiento y hospitalidad. Como lugar de recogimiento, la morada es el ámbito de la existencia económica donde predomina la vida, el gozo, el trabajo y el egoísmo. Pero, en virtud de lo femenino y la maternidad, la morada es también el ámbito de la hospitalidad, lugar de recibimiento, ruptura de la totalidad y entrada del Infinito. Es la relación asimétrica con el Otro, cuyo rostro me ordena el «No Matarás». Este mandato demanda de nosotros la fuerza ética de la responsabilidad. En el capítulo II, siguiendo a Levinas, postulamos que la responsabilidad no surge de la libertad, sino que soy libre

en la medida en que respondo al mandato presente en el rostro del Otro. La responsabilidad es ex-posición al Otro, vulnerabilidad ante el sufrimiento, obediencia al mandato originario, relación asimétrica no intencional con un rostro. Al ser una relación asimétrica con el Infinito, la responsabilidad tiene un carácter infinito. Así, somos responsables del presente, tanto de las situaciones visibles como no visibles; somos responsables del pasado, de despertar una memoria no resentida que nos permita vincularnos con el pasado inmemorial; y somos responsables del futuro, del hijo que significa un nuevo comienzo, de inculcar la sensibilidad ética a las generaciones venideras, y educarlas en la fraternidad y en el *Libro*.

En la segunda parte, conformada también por dos capítulos, estudiamos la justicia en Levinas. En el capítulo III, enfocamos la *Torah* como demanda de justicia y explicamos algunas ideas que inspiraron el planteamiento ético de Levinas. *Torah* significa, en primer lugar, ‘instrucción’ y, en segundo lugar, ‘ley’. La *Torah* enseña un camino de vida en el que se da una unidad esencial entre creencias y acciones, vida personal y vida comunitaria. Enseña y manda la *Tzedaka* (‘justicia social’), que significa vivir de acuerdo con la Ley y de esta manera reparar, arreglar y completar el mundo (*Tikun-Olam*). Este mandato exige proteger, dar seguridad y ayuda económica a la viuda, al huérfano, al extranjero y al pobre. La *Tzedaka*, que es la mayor demanda de la *Torah*, presenta tres aspectos interrelacionados: la justicia económica, la justicia social y la justicia política. Solo el cumplimiento de estas tres dimensiones nos puede conducir a la paz. Sobre esta base explicamos el enfoque que hace Levinas de la justicia, el cual se distingue de las diferentes discusiones tradicionales y los debates actuales. El punto de partida es la asimetría originaria de la moralidad; luego se da el tránsito a la simetría de la justicia; y, finalmente, a la justicia del «No Matarás». La hipótesis consiste en que la asimetría originaria de la moralidad se mantiene en la justicia del «No Matarás» y esto significa que la asimetría originaria y an-árquica no desaparece en la justicia simétrica sino que está en su base vigilándola y guiándola. La moralidad es el ámbito de la desigualdad originaria en la cual el vínculo

con el Otro es una relación «para-el-otro», expresada en el «heme aquí», en la que, al mismo tiempo, soy anfitrión y rehén del Otro. Esta relación inicial se ve cuestionada con la aparición del tercero. Aparece la justicia simétrica; la proximidad se convierte en distancia; aparece el Estado, con sus leyes y el dinero, en el que el Rostro se convierte en máscara y la sociedad en una interacción de máscaras. Los problemas que aparecen con la justicia simétrica muestran que esta no es suficiente para la convivencia humana. Ahora bien, la justicia simétrica con todo su poder no logra hacer desaparecer del todo la asimetría originaria. Y este es el punto de partida para concebir la justicia *de otro modo*.

En el capítulo IV, estudiamos la justicia como el nuevo espacio an-árquico del «No Matarás». Para Levinas, lo anárquico no es el desorden o el caos, sino lo anterior a la totalidad, al ser y al logos: es la relación con el Otro que consiste en una responsabilidad infinita sin comienzo. La justicia simétrica de la totalidad debe estar guiada por el mandato an-árquico del «No Matarás»; esto significa que en la simetría de la totalidad se abre un nuevo espacio an-árquico fundado en la no-indiferencia y que debe invadir e iluminar las diversas esferas de la justicia simétrica, que son la justicia económica, la justicia social y la justicia política. La justicia económica tiene como fin erradicar la pobreza; para ello, debe luchar contra el egoísmo y basarse en la no-indiferencia, en la proximidad y en la responsabilidad infinita para con el otro. En diversas claves, esta idea ha sido desarrollada actualmente por algunos pensadores. Así, Bernardo Kliksberg piensa que se requiere una ética de la urgencia, una ética para el otro, que vuelva a vincular la ética con la economía y de esta manera tendremos una ética con Rostro. Amartya Sen propone desarrollar una economía de las capacidades, en la que lo más importante es la capacidad de hacer (y no la de tener), que nos conduce a un desarrollo económico sostenido, dentro de la democracia y amparado por valores éticos. Por su parte, Thomas Pogge le da a la pobreza una dimensión moral; con esto apela a la responsabilidad y a la no-indiferencia frente a la pobreza del mundo. Siguiendo a Levinas, se puede decir que los tres pensadores

tratan de instaurar una justicia económica en la simetría, abriendo un espacio an-árquico (moral) que permita la erradicación de la pobreza. Estas serían diferentes maneras de realizar el espacio an-árquico entre los seres humanos. Pero el espacio an-árquico tiene otros dos aspectos relacionados e interdependientes con la justicia económica: la justicia social y la justicia política.

Con respecto a la justicia social, la simetría de la totalidad tiene como fin la autonomía del individuo: se crea una convivencia con-los-otros. Según Levinas, esto lleva a una humanidad de hombres intercambiables, de relaciones recíprocas: falta de respeto original que hace posible la explotación⁵. Es necesaria una relación social basada en la asimetría an-árquica de la responsabilidad del uno-para-el-otro. Este nuevo espacio social caracterizado por la asimetría en la simetría es la fraternidad. Pero es preciso distinguir la fraternidad simétrica de la asimétrica. La fraternidad simétrica parte de la idea de que los hombres son iguales y libres; se trata de una relación de unos-con-otros. Es una fraternidad positiva pero insuficiente, pues no conduce a la justicia social, ya que en ella habita o bien la tentación del fratricidio o bien el egoísmo excluyente de la confraternidad. No obstante, la fraternidad no puede verse en el contexto del género sino en la relación interhumana de un *Nosotros*, en la que se produce el encuentro entre rostros únicos e irremplazables. Por ello, la fraternidad asimétrica es la relación interhumana que asume la singularidad y unicidad del rostro de cada uno, es una forma de mantenerse en la huella an-árquica e inmemorial que nos demanda una responsabilidad anterior a la esencia y los compromisos libremente adquiridos. La fraternidad asimétrica debe guiar la libertad para que no termine en egoísmo y debe iluminar la igualdad para que no se convierta en indiferencia. Por tanto, se trata de introducir la fraternidad asimétrica en la libertad y la igualdad que rigen la simetría, de abrir el espacio en que pueda fluir una nueva relación

⁵ Cf. Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Trad. Daniel Guillot. Salamanca: Sígueme, 1999, 302.

entre los seres humanos. Pero la justicia social an-árquica, que siempre debe buscarse, requiere de un Estado y sus instituciones: la justicia política.

Al igual que en los otros dos planos, la justicia política consiste en instaurar la asimetría del «No Matarás» en la simetría de la totalidad, es decir, moralizar y vigilar desde la asimetría al Estado y sus instituciones para que cumplan sus auténticas funciones, respetando la singularidad irremplazable de los rostros. No es suficiente la simetría de la democracia, en la que impera la igualdad y la libertad de los individuos sin rostro, ni menos la simetría del totalitarismo que aplasta los rostros y los convierte en una masa indiferenciada y desechable. Democracia y totalitarismo son formas de la totalidad. Ahora bien, siguiendo nuestra hipótesis, la simetría de la democracia y la del totalitarismo, que son formas de la totalidad, son cuestionadas radicalmente por la asimetría an-árquica del «No Matarás», que es expresión del Infinito. Y esto es la asimetría en la simetría de la justicia política. También en la simetría política es necesario introducir la asimetría moral an-árquica, así como en la justicia es necesario introducir la Bondad. Siguiendo a Levinas, podemos decir que se trata de la obligación y la responsabilidad de moralizar el espacio político, y esto se logra tomando en cuenta tres elementos que se relacionan entre sí: el Rostro es anterior a la ciudadanía; la moralización de las instituciones; y los profetas como la voz moral de la justicia an-árquica del «No Matarás». Con respecto al primer elemento, el concepto de ciudadanía con toda su evolución y sus logros se encuentra dentro de la totalidad, pues se rige por la simetría y defiende los derechos por sobre los deberes. Para Levinas, que postula la idea del Otro como singularidad única e irrepetible, el Rostro es anterior a la ciudadanía, es decir, la ciudadanía asimétrica de la no-indiferencia es anterior a la ciudadanía simétrica de la justicia positiva. El Rostro irrumpe y exige su propia Ley, cuestiona la lógica de la totalidad centrada en los universales, desordena los horizontes de mi mundo y establece su mandato sobre mi mismidad; manda oír y obedecer la Ley del Decir por sobre la ley de lo Dicho. El orden interhumano de la no-indiferencia es anterior al orden de la reciprocidad impersonal de los ciudadanos; por ello, el origen

de los derechos humanos no está en el individuo ni en el Estado, sino en el Otro que me mira, me reclama y me ordena el «No Matarás». Con respecto al segundo elemento, la moralización de las instituciones, Levinas considera que la tarea esencial del Estado y sus instituciones consiste en salvaguardar la justicia e instaurar la asimetría an-árquica del «No Matarás», lo cual significa velar para que la singularidad concreta de los rostros no sea absorbida por la lógica impersonal de la totalidad. Es preciso moralizar las instituciones sobre la base de la justicia del «No Matarás», tanto en la educación como antes del juicio y después del juicio. Así, es preciso educar en la no-indiferencia y en la apertura al sufrimiento del otro; antes del juicio, instaurando tribunales justos con jueces competentes e incorruptibles, y con ciudadanos que vigilen constantemente el funcionamiento de las instituciones; y, después del juicio, velando para que las condiciones materiales y espirituales de los sentenciados no sean infrahumanas. Esto significa que la justicia simétrica sola pierde su sentido y es ciega si no está orientada por la justicia an-árquica del «No Matarás». Ninguna ley simétrica ni el conjunto de ellas son suficientes para la justicia política del «No Matarás»: se requiere de lo que Levinas llama «sabiduría del amor», concreción de la idea del Infinito en el rostro del Otro. En suma, la justicia simétrica debe estar guiada e iluminada por la asimetría an-árquica del «No Matarás». Finalmente, la justicia política se relaciona con el profetismo. Levinas piensa que el profetismo concierne a todos los hombres, pues es el «psiquismo del alma». Es el llamado a la responsabilidad, es una invocación que cuestiona la interioridad de cada uno en primera persona. El alma humana siempre está cuestionada por una Voz que le obliga a responder: no es una voz humana, sino que es el mandato an-árquico del «No Matarás». El psiquismo profético significa el despertar de la subjetividad por el Otro y para el otro, y no solo se realiza en la relación asimétrica con el Otro, sino que abarca siempre al tercero, es decir, invoca radicalmente la justicia y tiene una dimensión profundamente política. Esto significa que busca instaurar la asimetría en la simetría, la moralidad en la política, lo an-árquico en la socialidad y

todo esto mediante las voces proféticas que constantemente nos recuerdan vigilar las instituciones y salvaguardar la singularidad de los rostros. El profetismo, por ello, tiene una dimensión política que consiste en el cuestionamiento constante de la justicia simétrica. Las voces proféticas constituyen los intersticios morales del Estado, dentro del Estado y contra el Estado; sin tales intersticios, el Estado sería una totalidad cerrada, celosa de su hegemonía que impediría la singularidad de los rostros y la convivencia humana. Las voces proféticas, por tanto, constituyen una permanente revisión de la justicia simétrica desde el horizonte moral de la asimetría y, con ello, la esperanza de una justicia mejor.

En suma, nos hemos acercado al pensamiento de Levinas siguiendo la hipótesis según la cual la asimetría originaria de la morada se mantiene en la responsabilidad y llega hasta la justicia an-árquica del «No Matarás» en forma de no-indiferencia, de asimetría que debe fundamentar, sostener e iluminar a la justicia simétrica. Si la simetría de la totalidad es ciega y conduce a la barbarie, la pura asimetría es ilusoria. Con Levinas postulamos un nuevo espacio an-árquico, en el que la justicia es pensada y puede ser esperada y vivida *de otro modo*.