

Trascendencia y justicia¹

Un lugar de encuentro entre religiones

José Carvajal Sánchez, PhD²

Recibido: 18-06-2014

Aprobado: 17-11-2014

Quaestiones Disputatae | Tunja - Colombia | N° 15 | pp. 191-202 | Julio - Diciembre | 2014

Resumen: Existe un riesgo permanente en la experiencia religiosa que consiste en enfatizar alguno de sus polos, a saber, el componente numinoso-místico, o el componente ético-práctico. Las religiones, en general, elaboran una cierta idea de Dios y proponen a sus fieles unas normas de comportamiento así como algunos caminos de acceso o de aproximación a la trascendencia. Todo esto queda expresado en la moral religiosa, en la liturgia y la espiritualidad. Ahora bien, ¿cómo preservar a la religión de un exceso de heteronomía, en el que se apoyan los fanatismos sectarios? y ¿cómo saber si las experiencias místico-espirituales no enmascaran simplemente fantasías de la psiquis religiosa? Más aún, ¿cómo encontrar un lugar común en el que las personas religiosas bien intencionadas

puedan intercambiar constructivamente sus propias vivencias religiosas?

A este respecto son pertinentes los aportes del filósofo Emmanuel Lévinas que, al exponer los rasgos esenciales del judaísmo y de la ética, muestra cómo es posible articular la experiencia de la trascendencia (léase experiencia religiosa) con los trabajos de la justicia social. En este campo de la ética y de la justicia social, las religiones pueden aproximarse a un lugar de interacción común que, sin renunciar a sus propias ortodoxias, les permita aportar a la construcción de sociedades pluralistas y tolerantes.

Palabras Claves: Judaísmo, ética, religión, trascendencia, alteridad, mesianismo y justicia.

¹ Artículo de reflexión

² Licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Doctor en Filosofía por la Universidad Católica de París. Profesor de Seminario Mayor, Tunja y decano de Educación de la Fundación Universitaria Juan de Castellanos. Email: josecarvajal03@hotmail.com

Transcendence and justice¹

A meeting place
between religions

José Carvajal Sánchez, PhD²

Received: 18-06-2014

Approved: 17-11-2014

Quaestiones Disputatae | Tunja - Colombia | N° 15 | pp. 191-202 | Julio - Diciembre | 2014

Abstract: There exists a permanent risk in the religious experience which is to emphasize that one of its poles, namely, the numinous-mystical component, or the ethical-practical component. Religions generally produce a certain idea of God and propose to its worshippers some rules of behaviour as well as some paths or methods of accessing transcendence. All this is expressed in the religious morality, liturgy and spirituality. However, how do you preserve religion from an excess of heteronomy, in which sectarian fanaticism is supported? And how do you know if the mystical-spiritual experiences aren't simply covering fantasies of the religious psyche? Furthermore, how do you find a common place where well-meaning religious

people can share their own religious experiences constructively?

In this regard, the contributions of the philosopher Emmanuel Lévinas are relevant, by exposing the essential features of Judaism and ethics, shows how it is possible to articulate the experience of transcendence with the work of social justice. In this field, in a certain ecumenical way, religions can approach a common interaction place that, without giving up their own orthodoxies, enables them to contribute to the construction of pluralistic and tolerant societies.

Key Words: Judaism, Ethics, Religion, Transcendence, Otherness, Messianism.

¹ Reflection article

² Bachelor's Degree in Philosophy from the Pontifical Gregorian University in Rome. PhD in Philosophy from the Catholic University of Paris. Professor at Seminario Mayor, Tunja and Dean of Education at the University Foundation Juan de Castellanos. Email: Josecarvajal 03@hotmail.com

Transcendence et justice¹

Un lieu de rencontre
entre religions

José Carvajal Sánchez, PhD²

Réçu: 18-06-2014

Approuvé: 17-11-2014

Quaestiones Disputatae | Tunja - Colombia | N° 15 | pp. 191-202 | Julio - Diciembre | 2014

Résumé: Il existe le risque dans l'expérience religieuse qui consiste à souligner quelques pôles, à savoir, la composante numineuse-mystique, ou la composante étique-pratique. Les religions en général, élaborent une certaine idée de Dieu et proposent à leurs fidèles des normes de comportement ainsi que quelques chemins d'accès ou de rapprochement à la transcendance. Tout cela reste exprimé dans la morale religieuse, dans la liturgie et la spiritualité. Or, Comment peut-on préserver la religion d'une hétéronomie, dans laquelle se soutiennent les fanatismes sectaires? et, ¿Comment peut-on savoir si les expériences mystiques spirituels n dissimulent les fantasmes de la physis religieuse? Comment peut on trouver un endroit ans lequel

les personnes religieuses bien intentionnées puissent interagir leurs vécus religieux? Pour ce dernier point de vue, il est pertinent les apports du philosophe Emmanuel Lévinas, qui expose les traits essentiels du judaïsme et de l'éthique, il montre comme il est possible d'articuler l'expérience de la transcendance avec les travaux de la justice sociale. Dans ce domaine, d'une certaine façon œcuménique, les religions peuvent se rapprocher à un endroit d'interaction commun que sans renoncer à ses propres orthodoxies leur permettent de donner des apports à la construction des sociétés pluralistes et tolérantes.

Mots clefs: Judaïsme, Éthique, Religion, Transcendance, Altérité, Messianisme.

1 Article de reflexion

2 *Diplômé en philosophie de l'pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Docteur en philosophie de l' Universidad Catolique de Paris. Professeur du Grand Seminare Majeur de Tunja et Doyen d'Education de la Fundación Universitaria Juan de Castellanos. Contact: josecarvajal03@hotmail.com*

Introducción

Hablar de justicia es convocar numerosos problemas que se entrecruzan y superponen. Qué se entiende por justicia; cómo aplicar la justicia; cómo crear un orden justo; quién pasa primero, por qué debemos ser justos, etc. Dificultades similares se presenta cuando hablamos de la religión: ¿Religión o religiones? ¿Cómo hablar de Dios? ¿Qué podemos decir de Dios? ¿Para qué sirve la religión?, etc.

Religión y justicia, cada una por separado conlleva problemáticas amplias y complejas; intentar relacionarlas le agrega un ingrediente adicional. En la historia de las ideas ha existido siempre una tensión entre el ámbito de la justicia que se ubica en el plano público, político o secular y el ámbito de la religión que se asocia a los asuntos subjetivos privados o místicos. La crítica marxista de la religión, inspirada en la Esencia del Cristianismo de L. Feuerbach, ha sido a grandes rasgos el lugar común para dirimir la cuestión de la relación entre religión y justicia. La religión sería, una especie de “conciencia invertida del mundo” en el hombre que, resintiendo la opresión social, ilusoriamente se consuela, recreando o proyectándose en un trasmundo fantasioso; ilusión que lo ayuda a sobrellevar y a aceptar las condiciones sociales reales con la promesa escatológica de un mundo paradisíaco, donde se reivindica a todos los oprimidos y se castiga a los malvados.³ Una sociedad justa haría innecesaria la religión. La superación de la religión es concomitante con la instauración de un orden nuevo donde ya no sean necesarios consuelos ilusorios para el pueblo oprimido.

Las preguntas que guían este trabajo se apartan de la este contexto problemático y se ubican en la exploración de aquello que es esencial en la religión, a saber, la experiencia de la trascendencia o la relación con el trascendente y las repercusiones que esta experiencia tiene sobre el orden de la justicia. Este trabajo se apoya ampliamente en los análisis que elabora E. Lévinas sobre la religión judía o el judaísmo (Danielle & Trigano, 2000) y que ha dado pie a numerosos estudios sobre el fenómeno religioso en general, y sobre las características de una nueva forma de entender la justicia. (Fornet & Gomez, 1983)

Este es un trabajo de reflexión que se ubica en la línea de divulgación y apropiación de la obra del filósofo francés E. Lévinas, quien ha inspirado ampliamente la llamada filosofía latinoamericana. El interés del mismo convoca a todos los que se cuestionan sobre la pertinencia del fenómeno religioso en la sociedad actual y las repercusiones del mismo en la construcción de sociedades pluralistas y tolerantes.

1. La conciencia original de la justicia y la religión

El sentimiento de la justicia es uno de los más universales en la humanidad y aparece tempranamente en el proceso del desarrollo emocional y cognitivo del ser humano (W. Baranès & A. Frison-Roche, 1999). Sin embargo, cuando a una persona se le pide establecer lo que es justo o injusto con frecuencia su respuesta está polarizada por intereses personales, bien sea individual o grupal. Si a esto le añadimos elementos culturales o ideológicos, la percepción de

3 “El fundamento de la crítica irreligiosa es: el hombre hace la religión, la religión no hace al hombre. Y ciertamente la religión es autoconciencia de sí y de la propia dignidad, como la puede tener el hombre que todavía no se ha ganado a sí mismo o bien ya se ha vuelto a perder. Pero el hombre no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es su mundo, estado humano y sociedad; estado y sociedad que producen la religión, la cual es conciencia invertida del mundo, porque ellos son un mundo al revés. La religión es la teoría universal de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica popularizada, su pundonor espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su complemento solemne, su base general de consuelo y justificación. Es la realización fantástica de la esencia humana, puesto que la esencia humana no existe en la realidad. Por tanto, la lucha contra la religión es indirectamente una lucha contra ese mundo al que le da su aroma espiritual.

El sufrimiento religioso es al mismo tiempo la expresión del sufrimiento real y una protesta contra el sufrimiento real. La religión es el alivio de la criatura oprimida, el sentimiento de un mundo sin corazón y el espíritu de un estado de cosas desalmado. Es el opio del pueblo. La superación de la religión como felicidad ilusoria del pueblo, es la reivindicación de su felicidad real. El llamado para que el pueblo se deje de ilusiones acerca de su condición, es el llamado a que termine con un estado de cosas que necesita ilusiones. La crítica de la religión es ya, en embrión, la crítica del valle de lágrimas, santificado por la religión.” En: (Marx, 1968)

la justicia se distorsiona hasta el punto que ya no podría llamarse tal. El debate contemporáneo sobre la justicia convoca entonces diversos autores, escuelas y enfoques que intentan conciliar la demanda de justicia en sociedades multiculturales atravesadas por los fenómenos de la globalización.

En los análisis sobre la religión se suele partir del supuesto de que el hombre es religioso por naturaleza; consecuentemente, el problema sería establecer qué es en esencia la religión y cuál puede ser la religión verdadera. Las dificultades para establecer un diálogo de religiones o sobre la religión son enormes. Los fundamentalismos y extremismos están a la orden del día. Algunos autores han llegado a pensar que se avecina un choque de civilizaciones por motivos religiosos. (Huntington, 1997)

En la tradición filosófica, especialmente platónica, la virtud de la justicia aparece como uno de los cuatro elementos fundamentales para la construcción de la República. La justicia determina el puesto y la función que cada uno debe cumplir; ella es la virtud (aretê) de lo público por excelencia. Las especificidades y requerimientos propios de cada una de las clases sociales que componen la república, no se podrían armonizar si no interviniera entre ellos la justicia. Aunque en la ciudad (polis), los gobernantes fueran sabios y prudentes (sophia), los guerreros corajudos y valientes (andreia), los artesanos y agricultores temperados y con dominio de sí (sôphrosunê), sin la justicia (dikaïosunê) que los armoniza a todos unificando la multiplicidad, la ciudad no sería viable; la justicia es la condición de posibilidad moral y política de cada individuo y de la ciudad misma (La República, IV, 432b-449a)

En un pasaje muy conocido del libro V de la Ética a Nicómaco, Aristóteles afirma que la justicia es la más importante de todas las virtudes: «ni la salida del sol, ni el crepúsculo pueden ser más dignos de admiración que la justicia». La justicia es admirable porque esta virtud lleva la búsqueda de la perfección humana al terreno de la socialidad: «La justicia es la más completa de las virtudes. () única entre todas las virtudes, en la que el bien de los otros pasa primero». Este deseo del bien más allá de la virtud individual descubre el verdadero sentido de la perfección humana. En efecto, según Aristóteles: «El peor de los hombres es el que obra perversamente contra sí mismo y contra sus amigos. Sin embargo, el más perfec-

to no es aquel que emplea su virtud para sí mismo, sino aquel que la emplea para los otros».—Aristóteles concluye que esta perfección—« es siempre difícil». (Aristote & trd. J. Barthélemy, 1992, págs. livre V, chap. I.)

Para Aristóteles, el hombre es un animal político por naturaleza; los fines más elevados sólo los puede alcanzar en la vida común, en el compartir la vida con otros ciudadanos. La aspiración a la felicidad, siendo una aspiración privada, se resuelve plenamente en la esfera pública. Los hombres se integran en la ciudad porque ésta les garantiza y les permite vivir bien, en ella se ejercitan las virtudes que forman parte integral de la vida buena. La vida buena que plantea Aristóteles es el resultado de un planteamiento racional de vida en común. El fin de la política no puede ser otro que el bienestar y la felicidad de los ciudadanos. Ahora bien, lo que garantiza el logro de estos fines es la justicia (Ética a Nicómaco, V, §§ 1-9). El hombre justo es al mismo tiempo un hombre feliz.

Aristóteles le concede un puesto muy importante a la amistad y la relación de ésta con la justicia. La amistad es el lazo de los Estados. Si los que habitan la ciudad fueran amigos, no sería necesaria la justicia (VIII, §§ 4-5). En una ciudad de amigos la gente viviría feliz y la justicia se daría por añadidura. Ahora bien, para Aristóteles, la amistad solo es posible entre hombres buenos, es decir virtuosos. En estas condiciones, la amistad no puede existir entre todos, puesto que no todos son buenos. La relación social, de por sí compleja, se establece a partir de intereses particulares contrapuestos y por razones de utilidad entre las partes. Aristóteles hace intervenir la justicia como la condición que garantiza no solo la justicia moral sino la justicia política. En la vida privada y en la vida pública se ejercitan actividades diferentes. En la justicia privada priman los requerimientos y obligaciones de la amistad; en lo público, la justicia se define por la igualdad y la legalidad. En la polis solo puede haber justicia entre hombres que viven bajo la ley. Así, la justicia es la garantía del bien común y deviene, como lo fue también para Platón, la virtud cívica por antonomasia (Carvajal Sánchez, 2013, pág. 9).

En Lévinas, la reflexión sobre la justicia tiene otro referente teórico distinto del que venimos de exponer, a saber, la tradición bíblico-talmúdica o el

judaísmo.⁴ Esta tradición ubica la justicia en el corazón de la experiencia religiosa de la trascendencia. La trascendencia de Dios y la inmanencia del hombre se encuentran en una esfera intermedia; la relación con el otro. Esta relación es la ética. La ética es responsabilidad por el otro. Esta responsabilidad se declina como justicia. En «La justicia tributada al otro, a mi prójimo, me da de Dios una cercanía insuperable. Cercanía tan íntima como la plegaria y la liturgia, que no son nada sin la justicia». (Lévinas, 2004, pág. 45)

Veamos cómo articula el judaísmo esta relación del hombre con la trascendencia que se expresa como relación ética. Mientras que en otras religiones el arrebatado numinoso, la experiencia mística o la elevación del alma constituyen la esencia misma de la religión, en el judaísmo en cambio, esta elevación se la considera un riesgo que predispone a la idolatría. «El judaísmo permanece ajeno a todo retorno ofensivo de esas formas de elevación humana. Lo que hace es denunciarlas como esencia de la idolatría. Lo numinoso o lo sagrado envuelve al hombre y lo transporta más allá de sus poderes y de su querer. Pero, lo que en realidad hacen estos excesos incontrolables, es ofender a la verdadera libertad. Lo numinoso anula las relaciones entre las personas al hacer participar a los seres, aunque fuera mediante el éxtasis, en un drama que estos seres no han querido, en un orden en el que se abisman» (Lévinas, 2004, pág. 33)

Ahora bien, ¿cómo preservar la elevación religiosa que acerca al hombre a la santidad de Dios sin que el hombre se pierda en esta relación y, cómo hacer para que al mismo tiempo se mantenga en ella? La eliminación en la religión del aspecto numinoso de lo sagrado, ¿no expone acaso al ateísmo? Para Lévinas, ateísmo significa literalmente separación. Los dos términos de la relación religiosa -el hombre y Dios- no se funden en uno, la libertad no se pierde; la luci-

dez de la razón no se embriaga, el hombre religioso no escapa del mundo ni rompe con la comunidad en que vive.⁵ El ateísmo así entendido, es propio de una religión de adultos.

2. Trascendencia, ética y justicia

Para el judaísmo, afirma Lévinas, la relación ética -responsabilidad por el otro- es una relación excepcional. Ella no es consecuencia ni una preparación de la relación religiosa. «El orden ético no es una preparación, sino el acceso mismo a la divinidad». (Lévinas, 2004, pág. 132) El camino que conduce a Dios conduce al hombre y viceversa. La relación con lo divino atraviesa la relación con los hombres y coincide con la justicia social. La aspiración a una sociedad justa es en el judaísmo, la aspiración más alta de la vida espiritual. Más allá de toda piedad individual, del misticismo, de toda relación posible con Dios, la instauración de la justicia en la sociedad es una acción eminentemente religiosa. Todo sujeto es elegido, su elección no está hecha de privilegios, puesto que su “para-sí” de sujeto emerge sujetado por una responsabilidad que lo refiere a otro. Esta responsabilidad por el otro es la que rechaza Caín cuando, después de asesinar a su hermano, pregunta con insolencia, si acaso él es guardián de su hermano. Si cada hombre sólo viviera para sí, todo le estaría permitido. Caín pertenece a una humanidad que no ha despertado a lo interhumano. La emergencia de lo humano en el hombre adviene en este cuestionamiento de la fraternidad; adviene como bondad, como preocupación por el otro, como responsabilidad. En el rostro la trascendencia se acerca al mundo, se hace inmanencia. De este modo, acercarse a la trascendencia es acercamiento al prójimo. Hasta aquí la ética.

Ahora bien, ¿qué aplicabilidad tiene este radicalismo ético o este exceso de exigencia del uno-por-el

4 «La palabra “judaísmo” incluye en nuestra época, conceptos muy diversos. Designa, antes que nada, una religión; sistema de creencias, ritos y de prescripciones morales fundadas en la biblia, en el Talmud y en la literatura rabínica. Las formas principales de esta religión no han variado demasiado en dos mil años. Judaísmo significa una cultura, resultado o fundamento de la religión». En: (Lévinas, *Difícil Libertad*, (trad. Cast. Juan Aida, 2004).

5 «Constituye una inmensa gloria para el Creador haber puesto en pie un ser que lo afirma después de haberlo puesto en duda y negado en los prestigios del mito y del entusiasmo; es una inmensa gloria para Dios haber creado un ser capaz de buscarlo o de oírlo desde lejos, a partir de la separación, a partir del ateísmo». En: (Lévinas, *Difícil Libertad*, (trad. Cast. Juan Aida, 2004), p. 34

otro? La relación ética no puede separarse del hecho de que lo inter-humano es más que un fenómeno entre dos. Lo humano se desenvuelve excediendo la relación “yo-tú”. La proximidad del cara-a-cara contiene y remite a un tercero. La humanidad acontece como pluralidad. No sólo está el Otro, también están los otros y, en este sentido, la ética del cara-a-cara se extiende como responsabilidad que incluye al otro del otro, el tercero. La tercera persona, prójimo de mi prójimo – la cual también es mi prójimo–, abre la relación ética a la universalidad. El tercero modifica la proximidad, añadiendo a la separación que ya existía entre el uno y el Otro, todas las mediaciones propias del lugar, de la historia, del orden económico y social, etc. En este sentido, el próximo deviene el lejano. El rostro se des-figura tomando la forma de la multitud, a diferentes distancias, más allá de lo que yo puedo atender personalmente. Aquí aparece, una pregunta inevitable: ¿de quién estoy más cerca? Veamos cómo se declina el problema de la proximidad, según la relación cercano - lejano. En primer lugar, (cercanía): el «tercero» es el otro que está al lado de mi prójimo y del cual yo soy responsable. « El tercero es otro distinto que el prójimo, pero es también otro prójimo, es también un prójimo del otro y no simplemente su semejante ». (Lévinas, 1978, pág. 245).

Vemos cómo, la entrada del tercero no significa inmediatamente el paso a lo impersonal. El tercero sigue siendo prójimo, la diferencia con el otro radica en el grado de proximidad. Si el otro es el cercano, el tercero es el lejano. Mi relación con el tercero, a pesar del espesamiento de la proximidad, es decir, de la intervención de diferentes mediaciones, sigue siendo relación humana, es decir, relación entre personas.⁶ En segundo lugar (multiplicidad), a diferencia del «Otro» que es único, el «tercero», en cambio, pertenece a la categoría de lo múltiple, de lo plural. A esta multiplicidad hay que agregar la simultaneidad. En el otro, los otros me conciernen (Carvajal Sánchez, 2013, pág. 44).

Para Lévinas, el éxtasis de espíritu –la experiencia de la trascendencia o la experiencia religiosa- se cumple sobre la tierra en el terreno de la economía y la justicia. Para el judaísmo, la vida espiritual como tal es inseparable de la solidaridad económica con el otro: «El dar es, de algún modo, el movimiento original de la vida espiritual; la culminación mesiánica no podrá suprimirlo. Ésta lo único que permite es su pleno desarrollo, y la mayor pureza y las más altas alegrías, al conjurar la violencia política que desvirtúa el dar. No es que los pobres deban subsistir para que los ricos tengan la alegría mesiánica de alimentarlos. Es necesario pensar de un modo más radical: el otro es siempre el pobre, la pobreza lo define como otro, y la relación con el otro será siempre ofrenda y don, jamás un acercamiento “con las manos vacías”. La vida espiritual es esencialmente vida moral y su lugar predilecto es lo económico». (Lévinas, 2004, pág. 89)

La justicia como don no agota la justicia. La proximidad es el comienzo de la fraternidad, pero esta última no se da siempre como un cara-a-cara, de hecho la relación con el tercero, el otro del otro, la multiplicidad de los seres humanos requiere de mediaciones o de instituciones en donde el don de la fraternidad se vuelve cálculo y

6 « Les autres d'emblée me concernent. La fraternité précède ici la communauté de genre. Ma relation avec autrui en tant que prochain donne le sens à mes relation avec autrui ». Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Le livre de poche], Martinus Nijhoff, 1978, p. 247.

medida. Pagar los impuestos, por ejemplo, es un acto de fraternidad mediada por la institucionalidad de un sistema que redistribuye la caridad configurándola como justicia.

3. De la relación ética, el -cara-a-cara- a la justicia o el comienzo del Estado

El Estado, las instituciones, la política, el rigor de tener que medir y sopesar, de distribuir y privilegiar, requiere la ciencia de la acción política; la violencia de obligar a que cada uno espere su tiempo y ceda el turno. Sin embargo, estas mediaciones de la justicia, para que no se deshumanicen, deben permanecer referidas a la proximidad del uno-para-el-otro de la cual nacieron.⁷

Es aquí donde Lévinas introduce el tema del mesianismo como el referente teórico que permite destacar un aspecto olvidado de la justicia, a saber, su relación de ésta con la ética. Mantener activa esta relación implica la exigencia de que la justicia sea cada vez más justa, cada vez más fiel a su fuente: la proximidad o la fraternidad entre los seres humanos. Los que entran en relación no son seres precedidos en la igualdad de una simetría abstracta de semejanza, o comunidad de género en el que los individuos serían sólo “ejemplares”, como fragmentos del mismo bloque. «La fraternidad precede a la comunidad del género. []. Mi relación con el otro en tanto que prójimo confiere sentido a mis relaciones con todos los otros. Todas las relaciones humanas, en tanto que humanas, proceden del des-interés» (Lévinas, 1978, pág. 238).

La necesidad de la justicia no proviene –como lo piensa mayormente la tradición política occidental– de la conveniencia de pacificar un estado de hostilidad y violencia original entre humanos que no termi-

nan de salir de la barbarie; la justicia que viene de la ética, es decir del «cara a cara», pone orden, no a la guerra sino a la fraternidad. Si el Estado es necesario para asegurar la justicia, éste debe pensarse como un contrato social entre hermanos y no como un pacto entre rivales que de otro modo se dañarían unos a otros.

4. Justicia y mesianismo: El Mesías ya está y los plazos se han cumplido

La idea del mesianismo le agrega un carácter de urgencia y actualidad a la justicia. El ahora, y el aquí es el momento y el lugar de la justicia. En este sentido, cualquier tiempo es mesiánico. En la concepción escatológica del judaísmo existe una corriente que considera que la venida del Mesías no se producirá como un evento futuro y por el cual el tiempo tomaría la forma de espera del momento final. Desde esta interpretación del mesianismo, cada instante de tiempo, el presente de cada sujeto, tiene plena significación y puede ser juzgado sin esperar al juicio de la historia. «Todas las causas están maduras para ser juzgadas. No es sólo el juicio final el que importa, sino el juicio de todos los momentos en el tiempo en que se juzga a los vivos». (Lévinas, 1974, pág. XI). La cuestión de la justicia no se remite para el tiempo de la utopía o de la redención humana futura.⁸

Las utopías religiosas aplazan para el futuro la promesa cumplida de la sociedad justa, la cual dependería de una intervención externa y sobrenatural, en este caso las acciones de los hombres no cuentan verdaderamente.⁹ Para una vertiente del judaísmo, la venida del Mesías no acontece gracias a la política; si bien tiene una forma política es porque ésta es necesaria para ordenar la fraternidad y darle contenido a la responsabilidad de unos por otros.

7 «La justicia, la sociedad, el Estado y sus instituciones –los intercambios y el trabajo comprendido a partir de la proximidad–; todo ello significa que nada se escapa al control propio de la responsabilidad del uno para el otro». En: Lévinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence, Le livre de Poche*, Martinus Nijhoff, 1978, p.238.

8 «La utopía no sólo nos parece vana por ella misma, sino también peligrosa por sus consecuencias. El hombre de la utopía desea injustamente. Antes que la ardua tarea de una vida equitativa prefiere el alborozo de la salvación solitaria. [...]. El orden ético no es una preparación, sino el acceso mismo a la divinidad. El resto es quimera». En: Lévinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence, Le livre de poche*, Martinus Nijhoff, 1978, p. 132

9 Ver la selección de textos utópicos realizada por Frédéric Rouvillois, en *L’Utopie*, GF Flammarion, Paris, 1998.

Esta responsabilidad no se posterga para un futuro mesiánico, su urgencia depende de la urgencia del llamado del otro. Cada instante, duración de la responsabilidad, es el plazo cumplido para la llegada del Mesías.¹⁰ Si bien, los instantes duran el tiempo que duran, no postergan esta presencia, sino que se ensanchan como posibilidad de implantar la justicia en la tierra; así el tiempo adquiere un carácter mesiánico.

Esta espera del Mesías está llena de responsabilidades políticas. La historia no es simplemente tiempo que sucede al tiempo en una sucesión de acontecimientos interminables. Lo nuevo irrumpe en todo momento, porque cada momento cuenta, en cada instante un hombre puede con su decisión y acción darle un nuevo curso a la historia. La fecundidad del tiempo es la tarea de la justicia.

5. La institución de la justicia

Ahora bien, el tercero es multitud, heterogeneidad inconmensurable, igualdad y universalidad. La ética del cara-a-cara, en este caso, demanda otro nivel de respuesta. Se requiere entonces, definir la medida de mis deberes para con los otros, el cálculo de los recursos, la distribución de lo que corresponde a cada uno, en definitiva, se requiere «la justicia». Asegurar y garantizar la justicia para el otro, para el otro del otro, para la totalidad, exige que se piense en instituciones, que se establezcan leyes, que se armonicen intereses, que se acepte una cierta violencia, que se recurra a la política, que se establezcan los estados. Justicia, política y Estado, sí, pero, ¿cuál justicia, cuál política, cuál Estado?

La responsabilidad por el otro se convierte paradójicamente en un principio de incertidumbre moral. ¿Qué tengo que hacer? ¿Hasta cuándo y hasta dónde? ¿Quién puede decirme si lo que hago está bien? Un ejemplo puede ilustrar esta paradoja; la responsabilidad por el otro me obliga de tal manera que, si él se estuviera ahogando, mi responsabilidad por su

muerte me dominaría hasta el punto de que la preocupación por mi vida sería secundaria con relación a la obligación de salvarlo. Ahora bien, ¿y si me ahogo en la tentativa de salvarlo? ¿Y sin nos ahogamos los dos? ¿Y si no fuera uno sino dos los que están en peligro de muerte? ¿a quién debo ayudar primero? Los dos son mis prójimos. Se requiere entonces la institución de la justicia, de jueces, tribunales, leyes y penas. Pero, a pesar del carácter institucional, la justicia no se olvida de la caridad, de la significación del rostro.

La institución de la justicia, el rigor de la ley y la sentencia que honran la justicia al reivindicar la causa del inocente o de la víctima, puede conciliarse con la misericordia y con el respeto de la humanidad del hombre:

«Ello quiere decir de modo concreto y empírico que la justicia no es una legalidad que rige las masas humanas, de la cual se saca una técnica del «equilibrio social» poniendo en armonía fuerzas antagónicas, lo cual sería una justificación del Estado dejado a sus propias necesidades. La justicia es imposible sin que aquel que la dispensa se encuentre dentro de la proximidad. Su función no se limita a la «función del juicio», a subsumir los casos particulares en la regla general. El juez no es anterior al conflicto, sino que la ley está en el seno de la proximidad». (Lévinas, 1978, pág. 248)

Más allá de la justicia que imparten los tribunales y los jueces, la institución judicial debe precaverse contra su propia debilidad, contra su propio exceso. Las penas aplicadas honran la justicia, sin la cual la misericordia sería incomprensible e inhumana. La víctima reclama justicia pero, hecha la justicia, se puede pasar a la misericordia. La justicia punitiva no autoriza la degradación del hombre. Pertenece al ámbito de la misericordia, que perfecciona la justicia, velar para que aquellos que purgan las penas infringidas en justicia sean tratados y reconocidos en

¹⁰ «El concepto popular de Mesías –que se traduce por completo en términos de percepción sensible y que se produce sobre el mismo plano que nuestra relación cotidiana con las cosas– no satisface el pensamiento. Aún no se ha dicho nada del Mesías si se lo presenta como una persona que viene a poner milagrosamente fin a las violencias que rigen este mundo, a la injusticia y contradicciones que desgarran la humanidad. [...] «Entre este mundo y la época mesiánica no hay otra diferencia que el fin “del yugo de las naciones”, esto es, de la violencia y de la opresión política.». En: (Lévinas, *Difícil Libertad*, (trad. Cast. Juan Aida, 2004), pp. 85-87

su humanidad fundamental. Se requiere entonces velar por un tratamiento respetuoso de los prisioneros, por unas condiciones de vida que hagan menos duras las penas del confinamiento. Las sentencias de la justicia no anulan la humanidad del condenado.

6. Pluralismo cultural y justicia

En las sociedades modernas pluralistas es de gran importancia el saber: ¿cómo construir las condiciones de aceptación de principios de justicia, de tal manera que sea posible llegar a acuerdos efectivos entre las personas y las comunidades? En el marco de las democracias constitucionales la justicia aparece como uno de los problemas más importantes de la actividad y de la teoría política. Como dice Rawls «“El hecho del pluralismo”, no es una simple condición histórica que desaparecerá rápidamente; todo lo contrario, es una característica permanente de la cultura pública de las democracias modernas». (Rawls, 1988 pág. 7) Dada esta realidad, se impone saber si la noción de justicia que rige estas sociedades puede hacer abstracción de las diferentes concepciones sobre la vida buena que forman parte del patrimonio de cada cultura.

Lévinas no cuestiona la idea de que sea necesario aceptar la universalidad de una justicia dada. Para Lévinas, el problema mayor consiste en saber, si dada una cierta justicia, está puede considerarse “la justicia”, y si sigue siendo posible mantener el estatuto de la bondad en la justicia establecida por una determinada sociedad. Las tesis de Lévinas podrían tener una cierta afinidad con el comunitarismo o el multiculturalismo; sin embargo, la sola consideración del universo simbólico del individuo en la aplicación de la justicia no agotaría la consideración debida a la especificidad de cada persona. Lévinas no se encierra en el debate procedimental. Este tiene su razón de ser y su importancia. La justicia requiere de procedimientos, y debe hacerse lo posible para que haya siempre una mejor justicia. Lo procedimental forma parte « del calcular, medir y comparar» necesarios por la presencia del tercero. Sin embargo, Lévinas insiste en que la justicia no puede ignorar la humanidad del hombre, y los procedimientos no deben borrar el rostro. «La moral realiza la sociedad humana. ¿Acaso podemos comprender la grandeza de esta maravilla? Más que la coexistencia de una multitud de humanos, más que una participación a las leyes nuevas complejas que impone la multitud, la sociedad es el milagro de la salida de sí». (Lévinas, 2004, págs. 24-25)

Ninguna de las formas históricas que pueda asumir la articulación de la justicia puede ignorar la maravilla de la «diferencia», la maravilla de la «alteridad» humana. La inquietud por el pluralismo social y cultural, la preocupación por la estabilidad de las instituciones y la armonía social no se resuelve ignorando la pluralidad. El «temor del otro» no puede significar en ningún caso la idea de que el otro representa la pérdida del yo. La alteridad, más que un peligro, es un desafío; desafío que despierta la conciencia de su solipsismo; que quebranta la tentación monista en la que se camuflan muchos discursos identitarios.

Si Lévinas no resuelve el problema de cómo establecer la justicia en una sociedad pluralista, su tesis nos orienta en la convicción de que toda sociedad nace del pluralismo y, que este pluralismo se presenta, ya en su fuente misma, exigiendo la justicia. En otras palabras, porque existe el pluralismo hay sociedad; del mismo modo porque si existe la justicia el pluralismo muestra mejor la humanidad. Justicia y pluralismo; pluralismo y justicia son las caras inseparables de una misma moneda, a saber: la sociedad «humana».

Conclusiones

Hemos llevado muy lejos nuestra reflexión, pero no perdemos de vista que estábamos buscando un punto de encuentro para las distintas experiencias religiosas y concretamente aquellas que se refieren al encuentro con la trascendencia de Dios. Hemos mostrado los riesgos de una acentuación del aspecto numinoso de la experiencia religiosa, y hemos visto también la deformación de la justicia cuando esta se asume como una actividad neutral referida a cálculos y medidas que intentarían apaciguar las relaciones violentas que presidiría el orden natural inter-humano. En una ponencia memorable de 1957 presentada en Marruecos durante las jornadas sobre educación, Lévinas afirmaba cómo judíos, cristianos y musulmanes comparten «tesis fundamentales sobre el hombre».¹¹ El carácter numinoso de la experiencia de la santidad de Dios que vive el hombre religioso no anula la libertad si en ella participan las relaciones inter-humanas. La relación ética es el espacio por excelencia de la experiencia de la trascendencia. Una religión de adultos conduce el uno al otro; más allá de los caminos propios de la espiritualidad, la relación ética es lugar de encuentro de toda experiencia religiosa.

La responsabilidad por el otro –la relación ética– donde acontece, según el judaísmo, la experiencia de Dios, a pesar de su exigencia infinita no es un movimiento ciego e irracional. Ella es el principio de la socialidad, del movimiento del sujeto hacia el bien, hacia todo lo que contribuye a la vida. Para que lo ético no destruya la ética se necesita entonces una articulación de esta responsabilidad y un espacio en donde ella pueda desplegarse sin perder su originalidad. La articulación práctica de la ética es la obra de la justicia. Podemos decir también que, para que la religión no destruya la religión, es necesario que su aspiración fundamental pueda desplegarse del lado del hombre, en la relación con los otros.

A la justicia que se modula por la ética, a la universalidad y la igualdad que no olvida lo incomparable de los rostros en cuanto únicos, se la puede considerar una “difícil justicia” y diríamos también una “difícil religión”. La cuestión de esta “difícil justicia”, la articulación de la religión y la ética, es el problema que hemos abordado en este trabajo. La esperanza de la “sociedad mesiánica”, sociedad que se construye a partir de la relación con la trascendencia consiste en reconocer que, al interior de la sociedad real, puede surgir en cualquier momento el Mesías. El “hombre mesiánico”, el “hombre religioso”, el “hombre justo” son modos distintos de decir lo mismo.

En la justicia instituida formalmente o en las religiones instaladas como ortodoxias cerradas se corre el riesgo de ahogar el impulso original de la responsabilidad del uno-para-el-otro y de la verdadera experiencia de la trascendencia. Se trata entonces de hacer valer una justicia detrás de la justicia, y de una religión detrás de la religión, que no ahogue la bondad ni la santidad. Justicia y religión para humanos, pensadas, aplicadas y vividas como caminos convergentes de humanidad. Difícil religión y difícil justicia, preservadas de la idolatría y la violencia, lugar de encuentro, ensanchamiento de los espacios del amor.

¹¹ «Todos nosotros sostenemos, en efecto, que la autonomía humana reposa sobre una suprema heteronomía y que la fuerza que produce tan maravillosos efectos, la fuerza que instituye la fuerza, la fuerza civilizadora, se llama Dios». En: (Lévinas, *Difícil Libertad*, (trad. Cast. Juan Aidar, 2004), p. 29.

Bibliografía

- Aristote, *Ethique à Nicomaque*, trd. J. Barthélemy Saint-Hilaire, Révisions, Préface et notes d'Alfredo Gomez-Müller, *Le livre de poche*, 1992, livre V, chap. I.
- Danielle Cohen-Lévinas et Shmuel Trigano, *Lévinas et judaïsme (Collectif)*, In Press, Paris 2000.
- E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *Le livre de Poche*, Martinus Nijhoff, 1978
- E. Lévinas, *Difficile Libertad*, (trad. Cast. Juan Aidar), Caparrós Editores, Madrid 2004
- E. Lévinas, *Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, La Haya 1974
- Frédéric rouverlois, en *L'Utopie*, GF Flammarion, Paris, 1998
- J. Carvajal Sánchez, *La cuestión de la justicia, La inscripción política del pensamiento de E.Lévinas*, Fundación Universitaria Juan de Castellanos, Tunja 2013, p. 9.
- J. Rawls, «Un consensus par recoupement», en *Revue de Métaphysique et de Morale*, tr. A. Tchoudnozsky, 93e année/ No. 1, Janvier-Mars 1988
- K. Marx, *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*; México: Editorial Grijalbo S.A. 1968
- R. Fornet et A. Gomez, «Philosophie, justice, et amour. Entretien avec Emmanuel Lévinas», *Concordia*, núm. 3 (1983) 59-73.
- Rawls, J. (Janvier-Mars de 1988). *Un consensus par recoupement*. *Revue de Métaphysique et de Morale*, tr. A. Tchoudnozsky(1).
- S. P. Huntington, *El Choque de Civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Barcelona 1997.
- VANNI, Michel, *Impatience des réponses*, CNRS éditions, París 2004
- W. Baranès e M.-A. Frison-Roche, *La Justice, l'obligation impossible*, Seuil, Points Essais, Paris 1999.