

Derecho y justicia en la fenomenología de J.-L. Marion

Jorge Luis Roggero

Universidad de Buenos Aires – CONICET

jorgeluisroggero@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-4060-6958>

Resumen: Este artículo se propone dar cuenta de los lineamientos generales de una posible fenomenología del Derecho en la obra de Jean-Luc Marion a partir de una indagación en las nociones de fenómeno jurídico y justicia.

Palabras clave: Fenomenología del Derecho; justicia; bien común; comunidad; Marion

Abstract: “Law and Justice in the Phenomenology of J.-L. Marion”. This paper aims to give an account of the general outlines of a possible Phenomenology of Law in the work of Jean-Luc Marion, based on an inquiry into the notions of legal phenomenon and justice.

Keywords: Phenomenology of Law; justice; common good; community; Marion

Por lo general, Jean-Luc Marion se muestra reticente a abordar cuestiones prácticas de modo directo. En diversas ocasiones ha manifestado que no le gusta hacer filosofía política o ética y, por supuesto, tampoco filosofía del Derecho. No obstante, cabe hacer algunas observaciones al respecto. La primera es que la fenomenología de la donación tiene una dimensión práctica implícita. Quizás este sea el principal motivo por el que Marion no dedica ninguna obra a tematizar problemáticas éticas, políticas o jurídicas. Repitiendo cierto gesto heideggeriano, el francés parece considerar que no es necesaria la distinción disciplinaria y que en su reflexión fenomenológica general sobre lo dado y la fenomenicidad ya se encuentran contenidos los lineamientos para una filosofía práctica. Es por este motivo que Marion sostiene en su conferencia “Le bien commun: du politique à la communion”, de septiembre de 2021: “Los filósofos políticos son malos filósofos porque no integran la condición metafísica en la que estamos, el nihilismo, a sus reflexiones”¹. La base para toda consideración práctica se encuentra inescindiblemente unida a la cuestión metafísica.

La segunda observación que cabe formular es que al modo de glosas marginales, en entrevistas, en notas al pie, en breves pasajes, esa dimensión práctica implícita es explicitada desde sus primeras obras. En esos casos, el desarrollo es escueto, pero la problemática es abordada. Por ejemplo, en *La croisée du visible*, en un texto originalmente publicado en 1986, “L’aveugle à Siloé”, Marion critica el recurso publicitario a la imagen en el ámbito de la política y de la economía². Así también, en *La rigueur des choses*, Marion critica cierto desplazamiento de la política hacia una mera administración económica, que se guía por la lógica del mercado: en tiempos del nihilismo, sostiene el filósofo

¹ Marion, J.-L., “Le bien commun: du politique à la communion”.

² “Político, deportista, periodista, empresario, escritor, ninguno admite un bien más preciso que este: ‘mi imagen’, solo soy yo-como-imagen. ‘Publicidad’, el término se impone aquí más allá de su uso corriente. Por ‘publicidad’ entendemos en primer lugar el modo de ser de toda realidad reconducida al estatuto de una imagen: soy porque soy visto, y como soy visto; lo que soy es primero la imagen que devengo, disponible para ser transmitida, difundida y consumida por los observadores” (Marion, J.-L., *La croisée du visible*, p. 95).

francés, no se puede evitar sospechar de los financistas y el poder económico que ejerce el verdadero poder de modo oculto³.

Finalmente, en tercer lugar, también corresponde señalar que esa decisión de no detenerse en cuestiones relacionadas directamente con la ética, la política o el Derecho parece haberse modificado en los últimos años. La pregunta por el bien común, por el vínculo social, e incluso por el Derecho es planteada en sus conferencias desde 2017, aproximadamente, en sus conferencias, en sus entrevistas (en 2021 se publicó el libro *Paroles données*, que recoge más de cuarenta entrevistas, y el libro *A vrai dire*, que contiene una nueva y extensa entrevista concedida a Paul-François Paoli) y en su libro: *Brève apologie pour un moment catholique*.

En este artículo, voy a detenerme en una breve presentación de Marion que tuvo lugar el 27 de enero de 2021 en el Collège des Bernardins, en el marco de la 23ème Cycle de Conférences “Droit, Liberté et Foi”: “La Loi au-dessus des lois”, en una mesa redonda sobre el Derecho natural intitulada: “Les origines du droit naturel, un droit opposé au droit positif ou complémentaire?”⁴. Por primera vez en toda su carrera filosófica, Marion reflexiona sobre filosofía del Derecho de modo explícito, ofreciendo un sucinto análisis de las nociones de positivismo jurídico y de Derecho natural. A partir de esas reflexiones –y articulándolas con los dos únicos textos en los que Marion habla explícitamente de problemáticas de filosofía práctica: “Le tiers ou la relève du duel” y *Brève apologie...*, y con la conferencia “Le bien commun...”– intentaré extraer algunas ideas que permitan

³ Cf. Marion, J.-L., *La rigueur des choses. Entretiens avec Dan Arbib*, p. 267. Marion señala las problemáticas consecuencias del estrechamiento de la racionalidad en el ámbito del mercado y la economía capitalista: “Efectivamente, estamos, de modo paradójico, en una sociedad muy irracional. El caso más flagrante es el de la irracionalidad de la economía en marcha: la que presuntamente ofrece el *nec plus ultra* de la autorregulación, no cesa de contradecir los criterios técnicos a través de las pasiones del consumismo en régimen de normalidad y a través de la pasión de acumular en régimen de especulación. Pero tomemos una situación que no sea la de la crisis financiera, la situación de una economía capitalista desarrollada y estable: el mercado, para fomentar el consumo, por tanto, la creencia, debe no solamente producir los objetos técnicos más racionales, sino sobre todo transformarlos en objetos de deseo. Al fin y al cabo, la inutilidad irracional del deseo deviene el verdadero motor de la creencia... Se trata de vender autos a gente que no los necesita... ¿Qué se vende en realidad? La objetivación de un fantasma, un objeto brillante del deseo. Así, la irracionalidad del consumidor suscita y mantiene la producción y la venta de un producto racional. Esta contradicción, intrínseca a la economía moderna, aparece muy claramente en la superposición de dos determinaciones que atraviesan el objeto técnico vendido: por un lado, la técnica de la racionalidad en su concepto y en su producción, por el otro, la necesidad, por tanto, también el fantasma del consumidor, que obedece a la lógica del deseo. Entre los dos surge una contradicción interna a la racionalidad del mercado, contradicción mucho más fuerte que sus contradicciones puramente económicas. Aquí hay un caso en el que la estrechez de nuestra definición de racionalidad, provoca la irracionalidad y, por tanto, a la larga, la violencia” (*Ibid.*, pp. 156-157).

⁴ Cf. Marion, J.-L., “Quelques remarques sur le positivisme juridique et le droit naturel”.

esbozar los lineamientos de cierta concepción del Derecho y de la justicia en la obra marioniana. Propongo como hipótesis que es posible encontrar un esbozo de fenomenología del Derecho en Marion, que se caracteriza 1) por una crítica a la objetualización del fenómeno jurídico y 2) por el intento de ir más allá de las propuestas positivistas e iusnaturalistas, proponiendo una particular relación fenomenológica entre norma y justicia. Cabe aclarar que, metodológicamente, considero que si bien las reflexiones políticas y jurídicas de Marion analizadas en este artículo son hechas en el marco de una posición apologética del catolicismo, estas tienen una validez filosófica que puede prescindir de todo gesto confesional y permite pensar la relación entre ética, política y Derecho de un modo original y necesario. En un mundo ahogado por el individualismo y la lógica del liberalismo económico, es indispensable reflexionar sobre nuevas vías para articular la vida en comunidad.

Con el objetivo de demostrar estas ideas, en el primer apartado me detendré en la lectura del positivismo y del iusnaturalismo propuesta por Marion en su breve intervención en el Collège des Bernardins. En segundo lugar, indagaré en la noción de justicia correspondiente con la concepción aristotélica de “bien común” según es sugerida en su conferencia “Le bien commun...” y en su libro *Brève apologie*, y la relacionaré con cierta idea de justicia que surge de su interpretación de la figura levinasiana del tercero en su texto “Le tiers...” Finalmente, extraeré algunas conclusiones.

1. Positivismo jurídico y Derecho natural

Marion comienza deteniéndose en el positivismo jurídico, tal como es presentado por Hans Kelsen. En su análisis crítico podemos encontrar ciertos puntos que permiten comenzar a esbozar las particularidades de una posible fenomenología del Derecho en Marion.

Efectivamente, el jurista austríaco busca hacer del Derecho una ciencia. Esto implica “purificar” el campo de estudio de todo enfoque ajeno al jurídico. Lo cual conlleva excluir del análisis cualquier consideración respecto de la justicia y la moral. La ciencia del Derecho estudia la norma y el modo en que las normas se articulan entre sí en el sistema jurídico a partir del principio de validez. Kelsen define la validez de la siguiente manera: “Con el término ‘validez’ (*Geltung*) designamos la existencia específica de la norma”⁵. Esta existencia pertenece al plano del deber ser y se distingue del acto de voluntad del que

⁵ Kelsen, H., *Reine Rechtslehre. Studienausgabe der 2. Auflage 1960*, p. 35.

emana. Dice Kelsen: “La norma puede valer aun cuando el acto de voluntad, cuyo sentido constituye, haya dejado de existir. Es más: ella adquiere validez justamente cuando el acto de voluntad, cuyo sentido constituye, ha cesado de existir”⁶. Asimismo, la validez también se distingue de la eficacia, que se relaciona con el hecho real de que la norma sea aplicada y obedecida, es decir, con el hecho de que: “se produzca fácticamente una conducta humana correspondiente a la norma”⁷. No obstante, que una norma “valga” significa que obliga, es decir, que los ciudadanos deben comportarse de la manera determinada por la norma. Pero ¿cuál es el fundamento de validez de una norma?

Esta pregunta, según Kelsen, no puede ser contestada mediante la verificación de un hecho empírico. De que algo “sea” no puede seguirse que algo “deba ser”; así como, de que algo sea “debido” no puede seguirse que algo efectivamente “sea”. El hecho de que alguien ordene algo no es fundamento para considerar a la orden como válida. Solo una autoridad competente puede establecer normas válidas, y esa competencia solo puede basarse en una norma que faculte a imponer normas. En este sentido, Kelsen explica que el fundamento de validez de una norma solo puede encontrarse en la validez de otra norma, nunca en un hecho. Es decir, en una norma superior. Esto remite en última instancia a una *Grundnorm*, una norma fundamental hipotética que siempre es necesario presuponer, como la autorización originaria en la que se apoya todo lo demás⁸.

Marion destaca, pues, que este principio de validez, esta cadena de autorizaciones kelseniana implica que se hace abstracción respecto de cualquier tipo de juicio de valor moral y político. Esto es así, según Marion, porque, para Kelsen, todo juicio de justicia reposa sobre valores o bien extremadamente cambiantes e indeterminados, o bien demasiado concretamente determinados

⁶ *Ibid.*, p. 36.

⁷ *Ibid.*, p. 37.

⁸ Robert Walter señala con precisión el alcance de la propuesta kelseniana de la *Grundnorm*: “La teoría de la norma fundamental puede ser explicada de la siguiente manera: en un consideración intrasistémica cada norma jurídica válida puede atribuirse a otra norma, que fundamenta su validez: la validez de la sentencia judicial a la autorización del juez por medio de la ley, la validez de la ley, a la autorización del Parlamento a través de la Constitución, la validez de la Constitución, a algo así como la autorización que se da a una asamblea (o consejo) constituyente para promulgar una Constitución. Este regreso continuo de relaciones de validez se estrella, empero, en un límite. Este reside allí donde, sin autorización jurídica, una persona o un grupo de personas ‘toma el poder’ –de manera típica luego de una revolución o un golpe de Estado– y convoca, por ejemplo, un consejo o asamblea constituyente. Si se quiere interpretar como sistema válido de normas un sistema de mandatos (órdenes) que se vuelve efectivo tendrá que suponerse entonces que el primer acto –puramente fáctico– se apoya en una autorización. Este supuesto es la norma fundamental” (Walter, R., *La doctrina del derecho de Hans Kelsen*, pp. 34-35).

por los grupos de precisión que los formulan, pero nunca se encuentran arraigados en una realidad social precisa⁹.

La conclusión de Kelsen, señala Marion, es que la ciencia jurídica, el sistema del Derecho solo incluye en su deducción de proposiciones aquello que se comprende científicamente. Como bien señala Albert Calsamiglia en su “Estudio preliminar” a ¿Qué es justicia?, la concepción irracional y emotiva de la Justicia, sostenida por Kelsen, es coherente con su concepto de ciencia y de racionalidad. “Kelsen identifica la razón científica con la racionalidad y considera que todo aquello que no sea abordable mediante el método de la Ciencia es irracional”¹⁰. Solo lo racional puede tener validez absoluta. Como la racionalidad es reducida a la racionalidad científica, y la justicia no es abordable mediante el método científico, esta es entendida como irracional.

Marion señala que este punto es esencial y explica la noción de positivismo. Hay un dominio objetivable que es el del Derecho. La justicia no es objetivable, y por lo tanto no entra en la definición de Derecho. El sistema de positivismo jurídico establece un orden que no necesita atender a la justicia. Para Kelsen, la norma es una orden anónima e impersonal. El Derecho es un conjunto de normas, pero no un conjunto de normas que pretenda alcanzar la justicia, la cual es objetivamente indefinible.

Estos son los dos primeros puntos a tener en cuenta del planteo marioniano: 1) el fenómeno jurídico no puede ser escindido de una consideración respecto de la justicia, y 2) el derecho escindido de la justicia opera por procedimientos de objetualización.

Respecto de esta segunda cuestión, Marion destaca que esta concepción del Derecho permite establecer un gobierno sobre las cosas, una administración de las cosas, en tanto objetivables, pero no un gobierno de personas. Y esto lleva, según Marion, a la necesidad de plantearse algunas preguntas. La primera es respecto del positivismo mismo. El positivismo habla de un *positum*, es decir, de algo dado. Pero, según Marion, el *positum* en Kelsen tiene una característica particular: es objetivable. Si se presta atención a la tradición filosófica (Kant, Hegel, Fichte), destaca Marion, el *positum* es siempre precisamente lo que no es objetivable, lo que es supuesto y por lo tanto, indemostrable. Por ejemplo, en *Die Positivität der christlichen Religion*, cuando el joven Hegel reflexiona sobre filosofía de la religión sostiene que la religión histórica, la religión reve-

⁹ Cf. Marion, J.-L., “Quelques remarques sur le positivisme...”.

¹⁰ Calsamiglia, A. “Estudio preliminar”, p. 12.

lada descansa sobre un *positum*, un hecho dado que es indemostrable, que no puede ser racionalizado¹¹. Por lo tanto, explica Marion, lo propio del *positum* es solo su carácter de constituir algo dado. Si no es objetivable no es porque no sea real o porque sea algo indeterminado. El *positum*, lo dado, puede ser algo concreto efectivamente, pero que exceda nuestra comprensión. Por ejemplo, la crisis sanitaria del COVID es una *positum* precisamente en tanto es algo dado que no comprendemos y que no dominamos¹².

En este sentido, dice Marion, el positivismo jurídico, en esencia, no es ni positivo ni jurídico: 1) no es jurídico porque propone que el Derecho no tiene relación con la justicia. Esta es la tesis radical de Kelsen: el Derecho se puede ejercer sin preguntarse si en ese ejercicio se respeta a la justicia, una justicia que sería –justamente– un *positum*.

2) No es positivo porque eso que llama “positivo” es lo que ya se encuentra objetivado. Y ningún objeto constituye algo dado porque siempre se trata de una construcción por parte del sujeto. Señala Marion, “la paradoja de lo objetivo es que es subjetivo. Todo objeto es construido por un sujeto”¹³.

La fenomenología del Derecho que insinúa Marion en esta conferencia debería entonces: 1) incluir en su consideración a la justicia y 2) estudiar al fenómeno jurídico no solamente bajo la perspectiva del objeto. Estas dos cuestiones son fundamentales porque muestran cierta singularidad que lo aleja de otros planteos fenomenológicos clásicos. Detengámonos en el caso paradigmático de la fenomenología del Derecho de Adolf Reinach.

Por un lado, Reinach parte de las relaciones sociales y busca dar cuenta de ciertos *a priori* jurídicos ontológicos que considera “estados de cosas” (*Sachverhalten*) que no pueden ser definidos, ni objetivados, pero que se captan con evidencia¹⁴. Efectivamente, a diferencia de Kelsen y el positivismo, Reinach sostiene que las relaciones entre seres humanos son jurídicas aun antes de su regulación en una norma y existen ciertos “objetos jurídicos” (*rechtliche Gebilde*) –tales como la promesa, la pretensión, la obligación o el contrato– que constituyen el ser del Derecho más allá de su expresión positiva. Su ser es extra-positivo (*außerpositiv-rechtliches Sein*)¹⁵.

¹¹ Cf. Hegel, G.W.F., “Die Positivität der christlichen Religion”, en: Hegel, G.W.F., *Werke 1: Frühe Schriften*, Berlin: Suhrkamp, 1971.

¹² Cf. Marion, J.-L., “Quelques remarques sur le positivisme...”.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Cf. Reinach, A., “Notwendigkeit and Allgemeinheit im Sachverhalt”, pp. 351-352.

¹⁵ Cf. Reinach, A., “Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes (1913)”, p. 145.

Estos *Gebilde*, destaca Reinach en *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*: “tienen su ser independiente, como las casas y los árboles”¹⁶. No obstante, cabe destacar que no son objetos físicos, ni tampoco estados de conciencia, vivencias. Asimismo, se trata de objetos temporales no ideales. Están basados en ciertas relaciones necesarias que constituyen “estados de cosas” que conforman la estructura última de la realidad. Como bien explica Marta Albert, es posible advertir la diferencia entre un objeto jurídico y un estado de cosas a partir del ejemplo. Un objeto jurídico puede ser mi promesa de hacer algo determinado por X. El objeto en este caso es una obligación que tiene lugar en el marco de un estado de cosas que consiste en mi “estar obligado” a hacer algo determinado por X por haber prometido que lo haría¹⁷.

Por otro lado, Reinach acepta el gesto kelseniano respecto de la necesidad de purificación del ámbito jurídico para la constitución de una ciencia. Lo jurídico *a priori* identificado por Reinach se diferencia de la ética y de la justicia, e incluso del Derecho positivo. Por ejemplo, la institución de la usucapión, presente en el Derecho positivo, es una construcción basada en ideales éticos, pero que no tiene su raigambre en un objeto jurídico *a priori*¹⁸.

Si no es factible encontrar en la obra de Marion la tematización explícita de alguna clase de *a priori* jurídico, cabe señalar que las condiciones están dadas toda vez que el francés sostiene –como toda la tradición fenomenológica– la existencia de una instancia antepredicativa en la que se origina el sentido¹⁹. Por otra parte, si fuera posible desarrollar una fenomenología jurídica marioniana, habría que contemplar cierta dimensión ética y política, y cierta consideración sobre la justicia como inescindibles del fenómeno jurídico.

En su intervención en el Collège des Bernardins, Marion reflexiona sobre esta última cuestión en su análisis del iusnaturalismo. Su primera afirmación es que el Derecho natural no es “natural”, sino que es esencialmente “político” si se tiene en cuenta la propuesta aristotélica. Marion recuerda que Aristóteles postula que existe una justicia política, pues el ser humano es por naturaleza un animal político²⁰. En este sentido, la política es una determinación propia del existente humano. El ser humano no puede no ser político, no puede no

¹⁶ *Ibid.*, p. 143.

¹⁷ Cf. Albert, M., *¿Qué es el Derecho? La ontología jurídica de Adolf Reinach*, p. 37.

¹⁸ Cf. Reinach, A., *Die apriorischen Grundlagen...*, p. 213.

¹⁹ Me permito remitir a un artículo mío en el que abordo esta cuestión en la obra de Marion: cf. Roggero, J. L., “La instancia antepredicativa en la *nouvelle phénoménologie*”, en: *Cuadernos de Filosofía*, 75 (2020), pp. 131-145.

²⁰ Cf. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, V, 1134a ss.

vivir en comunidad²¹. La cuestión es entonces, según Marion, determinar qué implica según la naturaleza –no en un sentido abstracto, sino en relación con la realidad de las cosas, con lo dado– que la justicia debe regir la política²².

La *polis* constituye el ámbito del ser político del ser humano. Ese ser político se define en relación con una justicia entendida como lo conveniente para todos, como el bien común (*to koinēi sumphéron*)²³. Dice Aristóteles: “El bien político es la justicia, es decir, lo conveniente para la comunidad”²⁴. La ciudad es el lugar de esa conveniencia recíproca. Lo que regula todas norma o ley es el hecho de que deben contribuir a alcanzar ese *to koinēi sumphéron* que debe atender a las particularidades geográficas, históricas, culturales, económicas, demográficas de esa ciudad en particular. En este sentido, la propuesta de Marion se aleja de los iusnaturalismos universalistas.

El *sumphéron* es, pues, lo que mantiene unida a la multitud en la ciudad a partir de un *positum* cuyo contenido se determina por las circunstancias históricas concretas de esa ciudad. De esta manera, las normas positivas deben responder a la búsqueda de ese bien común, *to koinēi sumphéron*. Marion entiende que con los Estados modernos, con la propuesta de Hobbes, paradigmáticamente, el fundamento metapolítico del Derecho ya no es la justicia, sino la mera autoridad del príncipe. Nosotros aún estamos dentro de esa lógica. Pero, entonces, ¿cuál es el vínculo concreto entre norma jurídica y justicia?

El supuesto del positivismo, según Marion, es equivocado. El Derecho no es escindible de la justicia porque no hay pueblo que no tenga una noción de la justicia y que no persiga con sus leyes la realización del bien común como la búsqueda de su felicidad²⁵.

Según Marion, el supuesto positivista pareciera ser que todos los ciudadanos son malvados (que el hombre es el lobo del hombre) y que, por lo tanto, no podemos invocar a la justicia porque nadie sabe lo que es²⁶. No obstante, sostiene Marion, todo ser humano tiene una noción innata de la justicia relacionada con

²¹ “De todo esto es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social” (Aristóteles, *Política*, I, 1253a).

²² Cf. Marion, J.-L., “Quelques remarques sur le positivisme...”.

²³ Cf. Aristóteles, *Política*, III, 1279a.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Cf. Marion, J.-L., “Quelques remarques sur le positivisme...”.

²⁶ Cf. *Ibid.* En este punto, Marion concuerda con la crítica de Levinas al supuesto hobbesiano en la organización política. “Es extremadamente importante saber si la sociedad, en el sentido corriente del término, es el resultado de una limitación del principio que dice que el hombre es un lobo para el hombre, o si, por el contrario, resulta de la limitación del principio según el cual el hombre es para el hombre. Lo social, con sus instituciones, sus formas universales, sus leyes, ¿proviene de que se han limitado las consecuencias de la guerra entre los hombres, o de que se

su deseo de felicidad. Toda norma solo es aplicable y admisible por los sujetos de Derecho en la medida en que estos reconocen en ella un vínculo con ese deseo de felicidad. Por ejemplo, la aceptabilidad de una medida que dispone un nuevo confinamiento o que ordena vacunarse está directamente relacionada con que yo entienda que es bueno para mí, es decir, con que considere que se relaciona con mi deseo de felicidad²⁷. Según Marion, tiene que darse esa conexión entre el Derecho positivo y el bien común en un sentido aristotélico de ideal concreto para una comunidad histórica determinada.

2. Justicia y comunidad

Ahora bien, cabe indagar un poco más en esta noción de justicia relacionada con el Derecho y con el bien común. Marion entiende que es justa una comunidad cuya organización social, cuyo Derecho, se orienta al bien común. ¿Qué significa esto?

En algunos de sus últimos textos y conferencias, el filósofo francés aborda la cuestión del bien común en el marco de una crisis metafísica, que identifica con el nombre de “nihilismo” y que explica la deficiencia del vínculo social. En su conferencia “Le bien commun: du politique à la communion” sostiene que el estado de ánimo fundamental, la *Stimmung* del ciudadano de un Estado democrático occidental es lo que Nietzsche llama “resentimiento”, producto de una moral reactiva respecto de la vida.

Lo que amenaza el vínculo social, la cohesión de la sociedad y alimenta la violencia es el hecho de que los ciudadanos actúan determinados por el resentimiento. ¿Cuál es el motivo del resentimiento? La imposibilidad de alcanzar acabadamente el objeto del deseo más fundamental de todo ente, que ha sido bien tematizado por Spinoza como *conatus* o perseverancia en el ser. Esto se debe a que, en la modernidad, el ser de la cosa es pensado como objeto. Para la modernidad, todo deviene objeto. Esto ocurre porque el ser humano deviene el productor y el consumidor de los objetos²⁸.

Explica Marion que, en este movimiento de objetivación de la realidad, el ser humano mismo deviene el accesorio y el servidor del objeto que produce, intercambia y consume. “El análisis marxista del trabajo alienado se reproduce de modo idéntico en el análisis post-marxista del consumidor alienado.

ha limitado lo infinito que se abre en el seno de la relación ética del hombre a hombre?” (Levinas, E., *Étique et infini*, p. 85).

²⁷ Cf. Marion, J.-L., “Quelques remarques sur le positivisme...”.

²⁸ Cf. Marion, J.-L., “Le bien commun...”.

El consumidor alienado es la forma acabada del trabajo alienado²⁹. El vínculo social desaparece porque no hay lugar para el ser, porque no hay acceso a la cosa en sí, sino solo a objetos.

Con la constitución del objeto procedemos a una desmaterialización de la experiencia, pues el objeto hace abstracción de todo lo que no puede ser cuantificado en el fenómeno³⁰. Y esta matematización del fenómeno en el objeto es lo que permite que este genere una falsa sensación de posesión de algo que parece permanecer inalterable y que se transfiere como una falsa sensación de posesión de sí a través de la posesión del objeto. El problema es que aunque el objeto dure, nosotros no duramos. Marion entiende que la salida de este nihilismo del objeto requiere contraponer la lógica del intercambio de objetos a la lógica del don³¹.

Hay que pensar al don, sostiene Marion, como lo contrario a lo que Locke definió como la identidad de sí. En el *Second Treatise of Government*, el §44, sostiene:

A partir de todo lo dicho, es evidente que, aunque los bienes naturales le fueron dados en común, el ser humano, no obstante (siendo dueño de sí mismo y propietario de su propia persona y de sus acciones y trabajo), tenía aún, en sí mismo, el principal fundamento de la propiedad, y que la mayor parte de lo que el ser humano destino a proveer sustento o confort a sus existencia, una vez que las invenciones y las artes hubieran hecho progresar las comodidades de la vida, estaba constituido por algo que era enteramente suyo y no les pertenecía a otros en común³².

De este modo, Locke afirma que el ser humano es propietario de su propia persona y por medio de su trabajo puede apropiarse de todo lo demás. La interpretación de la vida social a partir de esta idea de propiedad del objeto,

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Para un análisis detenido de los procesos de desmaterialización (*dématérialisation*) que operan en la constitución del objeto: cf. Marion, J.-L., *Reprise du donné*, Paris: PUF, 2016, pp. 153-182. Según Marion, nuestra sociedad no es materialista. Es más, somos la sociedad menos materialista y menos sensible que haya existido. Y es por eso, explica Marion, que somos una sociedad que no está erotizada. En el lugar de la erótica tenemos la pornografía. No tenemos una experiencia del darse sensible de la otredad en el amor porque esa otredad es reducida a objeto (cf. Marion, J.-L., “Le bien commun...”). En este punto, Marion coincide con los análisis de inspiración levinasiana propuesto en cf. Han, B. Ch., *Agonie des Eros*, Berlin: Matthes & Zeits, 2012, pp. 24ss.

³¹ Cf. Marion, J.-L., “Le bien commun...”. Esta misma idea es expresada en los siguiente términos en la *Brève apologie...*: “A la apropiación, que permite y demanda el intercambio, y exige la reciprocidad, se opone el don, que se libera de la reciprocidad y del intercambio al practicar el don hasta el abandono” (Marion, J.-L., *Brève apologie pour un moment catholique*, p. 107).

³² Locke, J., *Second Treatise of Government*, pp. 298-299.

se funda en la propiedad de sí. Sin embargo, destaca Marion, esta idea de una propiedad de sí mismo es ilusoria.

Pero, además, con Locke se consuma el desplazamiento desde el ámbito teórico hacia ámbito económico. Cito las palabras de Marion *in extenso*:

Hoy, cuando hablamos de democracia, identificamos dogmáticamente al actor político con un actor económico, identificamos al ciudadano con el productor, que a su vez es también él mismo un consumidor. Si luchamos contra la pobreza, es más a menudo para establecer o preservar la democracia, por temor a que demasiada pobreza prive a muchos ciudadanos del papel de actores políticos y los desvie hacia el 'populismo'. Nos esforzamos por convencernos de que el mercado regula bien y correctamente la vida política, mientras, por otro lado, comenzamos a sospechar que el imperio de los bancos y las agencias de calificación crediticias debe ser estrictamente controlado. Ahora bien, es este vínculo el que se desmorona ante nuestros ojos y que genera inquietud: ¿basta para definir (y salvar) la democracia apoyarse, como en un dogma, en la identificación del actor político con el actor económico? Evidentemente no, pues constatamos el hiato que separa estos dos términos. Hemos aprendido que el crecimiento económico no tiene un efecto directo sobre la caída del desempleo, que no existe un vínculo obligatorio entre el enriquecimiento global (PNB y PIB) y la extensión de las libertades civiles o la capacidad política. El crecimiento puede favorecer el aumento del desempleo, o incluso su institucionalización debido al aumento más rápido de la productividad. Encontramos que el debate político no crece en proporción directa con la exposición mediática, lo que de hecho a menudo no produce una mejor discusión democrática, sino que puede sofocarla. Convengamos que el capitalismo globalizado puede prosperar en sociedades autoritarias o incluso dictatoriales, y que los nuevos dragones toman la apariencia de *demodictaduras* [*démocraturs*] (¡deberíamos crear esta palabra!) Estos tres puntos: la no coincidencia de la riqueza general y los ingresos individuales, la desconexión entre el desempeño económico de una sociedad y su nivel democrático, y finalmente, la falta de representatividad democrática provocada por el poder de los medios de comunicación, constituyen indicios claros e inquietantes de que es necesario impugnar la validez de la identificación del ciudadano con el agente económico (productor y consumidor)³³.

Marion impugna las consecuencias de adoptar la lógica económica como la lógica última de la política. La prosperidad económica no implica el necesario avance hacia una sociedad más justa y democrática. Para recuperar el vínculo social, hay que advertir esta imposibilidad de poseerse a sí mismo y, por lo tanto, la imposibilidad de poseer las cosas. Solo la lógica del don, según Marion, permite fundar una comunidad en la idea de bien común que no sea

³³ Marion, J.-L., *Brève apologie...*, pp. 103-105.

la suma de los intereses económicos individuales. Según Marion, la lógica del intercambio y del objeto está dando claros signos de agotamiento, comienza a advertirse cierta resistencia a la objetualización en diversos ámbitos, que puede pensar como una “revuelta del sentimiento” o, en términos henryanos, como una “revuelta de la vida”, que advierte el carácter excesivo del darse de los fenómenos, su carácter de don³⁴.

Para ensayar una teoría del bien común en la que lo común no son los objetos, sino las cosas en sí recibidas como dones, Marion se apoya en una clasificación de tipos de comunidad propuesta por Gaston Fessard³⁵: 1) la primera es la que puede identificarse como la búsqueda del “bien de la comunidad”. Se trata de un bien común políticamente definido que permite a todos el acceso a ciertos bienes, no de modo privado, sino colectivo. Por ejemplo, una cooperativa rural de productores de queso en la que se comparten los medios de producción. Hay bienes que no pueden ser obtenidos más que por el trabajo en común. Pero los bienes producidos permanecen como objetos de intercambio, como objetos económicos.

2) La segunda es la “comunidad del bien”. Es un conjunto de bienes que permite hacer la experiencia de la comunidad y que no pueden aparecer más que por la colaboración de una pluralidad de personas. Por ejemplo, la cultura. Esto vale para toda la parte de la vida social que no es productiva. Estos bienes son valiosos para la humanización de la vida y benefician a todos los sectores de la sociedad. Es lo que Kant llama la virtud del animal civil. El *zoon politikón* es, primero, aquel que forma parte de una comunidad de bienes, bienes que hacen que me sienta parte de una comunidad que hace que sea más que mí mismo siendo mí mismo³⁶.

3) El tercer tipo de comunidad es la comunidad entendida como comunión. Se trata de una comunidad que se sustrae a la lógica económica del intercambio de objetos y que comparte el don del amor. Marion señala que se trata de una comunidad que entiende que la exigencia moral no proviene de uno mismo, sino de otro, al modo levinasiano³⁷. “Entre Sade y Levinas hay que elegir”, dice Marion³⁸.

³⁴ Cf. Marion, J.-L., “Quelques remarques sur le positivisme...”.

³⁵ Cf. Fessard, G., *Autorité et bien commun*.

³⁶ Cf. Marion, J.-L., “Le bien commun...”.

³⁷ Cf. *ibid.*, y cf. Marion, J.-L., *Brève apologie...*, pp. 97-100.

³⁸ *Ibid.*, p. 102.

Para ahondar en este último de tipo de comunidad, en esta comunidad del amor, cabe detenerse en algunas reflexiones respecto de la figura levinasiana del tercero en “Le tiers ou la relève du duel”.

Por lo general, se señala que en la obra de Levinas hay un hiato entre ética y política. La relación asimétrica en el cara-a-cara, la relación ética, en la que soy “rehén del otro”³⁹ y mi responsabilidad es absoluta, parece no poder conjugarse con la lógica de la simetría que introduce la política y las instituciones jurídicas cuando aparece el tercero. No obstante, Marion propone una lúcida lectura que permite advertir todo el alcance de la figura del tercero y su función articuladora entre ética, política y Derecho.

Marion propone pensar al tercero como el garante de la alteridad del otro en la relación ética, como aquel que impide que esta caiga en la lógica del “dual-duelo” (*duel*)⁴⁰ en la que toda otredad queda disuelta en una mismidad⁴¹. Si se entienden correctamente las afirmaciones de Levinas respecto del modo de manifestación del tercero en el otro (“el tercero me mira en los ojos del otro” o “...la epifanía del rostro... testimonia la presencia del tercero, de la humanidad entera en los ojos que me miran”⁴²), Marion sostiene que cabe concluir que, desde su invisibilidad, este cumple una función fundamental: “El tercero se vuelve visible al impedir que el otro se hunda en la visibilidad inmediata. Sin esa invisibilidad, el otro desaparecería como cara para aparecer como una simple fachada –y esa parte de invisibilidad la recibe del tercero–. La función del tercero –profundizar la invisibilidad de la cara del otro y, así, salvaguardarla de sí mismo– no consiste, entonces ni en superar, ni en contradecir, ni en compensar al otro, sino en hacerlo aparecer por vez primera como tal, sustrayéndolo a la lógica del dual”⁴³.

El tercero es la condición de posibilidad de la aparición de la otredad del otro, pues no se fenomenaliza como un segundo rostro, sino que se da en ese primer rostro como “la dosis de invisibilidad que lo protege contra la

³⁹ Levinas, E., *Autrement que l'être ou au-delà de l'essence*, p. 14.

⁴⁰ Marion se vale del doble sentido del término francés *duel* que mienta una relación dual (entre dos) y también refiere a la práctica del duelo. Según el fenomenólogo francés, toda relación dual deviene un duelo (cf. Marion, J.-L., “Le tiers ou la relève du duel”, pp. 156-157 n. 1).

⁴¹ “Si, cuando intento acceder a un otro, me atengo al otro que viene primero, entonces, o bien él me engloba y anula mi alteridad, o bien yo lo englobo, y anulo su alteridad, pero nunca ese que viene primero aparece como un otro en serio, ni se muestra como un verdadero otro. El otro que viene primero no basta para manifestar todavía al otro, porque no pasa la prueba del dual-duelo. El dual-duelo mata al otro al anular su alteridad: cuando el otro aparece, desaparece inmediatamente como otro en la esfera de su propio sí mismo” (*Ibid.*, p. 161).

⁴² Levinas, E., *Totalité et infini*, p. 234.

⁴³ Marion, J.-L., “Le tiers...”, p. 164.

objetualización”⁴⁴. El tercero es lo que constituye la invisibilidad, la indeterminación, el carácter infinito de la otredad. Pero ¿cómo opera esa protección invisible contra la objetualización?

Marion explica que el tercero asume el rol del testigo. El asesinato del otro ocurre en dos momentos. El primero es el del hecho concreto del asesinato. El segundo es el del reconocimiento o no de la responsabilidad. En la inmanencia de la relación “dual-duelo”, si el rostro es asesinado, el asesino no tiene ante quién responder por su crimen. El tercero es la instancia ante la cual se puede reconocer la responsabilidad y es la instancia que al ser advertida junto y en la otredad puede impedir el asesinato justamente porque la muestra como una otredad. Esto es lo que implica la afirmación levinasiana de la presencia del tercero como la justicia misma, como “tribunal de justicia”⁴⁵. Señala Marion:

Solo puedo comprometerme hacia otro, que viene primero, si lo hago no ante este último (el beneficiario), sino ante otro distinto de ese otro, el tercero... El tercero es el único que tiene el poder de transformar la promesa subjetiva, patológica y privada en un compromiso público, jurídico y perfectamente manifiesto entre los otros fenómenos. Que ese tercero se denomine notario, alcalde, sacerdote, los ‘testigos’, Dios, poco importa, con tal que intervenga siempre como el otro, cuyo retroceso y cuyo desplomo, por su acrecentamiento de invisibilidad (porque la autoridad no se fenomenaliza directamente), hagan aparecer a todos, en lo abierto del espacio social, el fenómeno hasta entonces privado, oculto o todavía no visto, si no siempre no visible⁴⁶.

Marion da cuenta, de este modo, de la manera en la que las instituciones políticas y jurídicas pueden articularse con la relación ética, pues esta se sitúa en el corazón de la comunidad, como su lógica última: la lógica asimétrica del don que rige en última instancia todo intercambio y toda reciprocidad, pensada como una limitación de la responsabilidad hiperbólica originaria hacia la otredad. Como bien señala Levinas, se trata de pensar a la comunidad como constituida no por medio de una limitación de la violencia de todos contra todos, sino por una limitación de la respuesta incondicional de uno al otro: “¿pueden deducirse las instituciones a partir de la definición del hombre como ‘lobo para al hombre’ o es mejor hacerlo a partir del hombre como rehén del otro hombre? ¿Qué diferencia existe entre las instituciones que nacen de una limitación de la violencia y las que nacen de una limitación de la responsabilidad? Al menos

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Cf. Levinas, E., *Autrement que l'être...*, p. 84 n. 2 y p. 200.

⁴⁶ Marion, J.-L., “Le tiers...”, pp. 166-167.

esta diferencia: en el segundo caso, podemos rebelarnos contra las instituciones en nombre de aquello mismo que les dio origen⁴⁷.

El fundamento de la organización política y jurídica, de las instituciones sociales, de la comunidad, no puede ser la clausura del miedo, el Estado no puede “ignorar la unicidad del Rostro y del amor”⁴⁸ como su motivo originario, pues no podría aspirar a la justicia⁴⁹. Finalmente, se trata de pensar una comunidad fundada en la paz y el amor, en la apertura a la otredad. En palabras de Levinas: “La paz con el otro llega hasta ese extremo. Es toda la gravedad del amor al prójimo... Paz del amor al prójimo en la que no se trata, como en la paz del puro reposo, de confirmarse en la identidad, sino de poner siempre en cuestión esa identidad misma, su libertad ilimitada y su poder”⁵⁰.

Paz como el amor que implica la apertura al otro, el hacerse cargo del otro, el responder por esa otredad desde la práctica concreta de la justicia que lo preserva como otredad. El tercero (es decir, la comunidad y sus instituciones) opera como el testigo que hace posible la justicia. En palabras de Marion: “La justicia solo comienza cuando cesa ese dual-duelo, por la intervención de un tercero”⁵¹. Podemos pensar en esta justicia como un modo concreto de realizar la justicia política aristotélica y el bien común como su objetivo.

Conclusión

Si con el tercero aparecen las instituciones sociales y políticas, el Derecho, la administración judicial de justicia, y la lógica de la reciprocidad, cabe destacar que –según Marion– estas surgen para garantizar la posibilidad de la manifestación de la otredad. La política y el Derecho tienen por función hacer posible la ética. En este sentido, en el planteo de Marion, la propuesta de Levinas y la de

⁴⁷ Levinas, E., *Dieu, la mort et le temps*, pp. 211-212.

⁴⁸ Levinas, E., “Paix et proximité”, pp. 147-148.

⁴⁹ Dice Levinas: “es a partir de la relación con el Rostro, o de mí mismo en presencia del Otro, que es posible hablar de la legitimidad del Estado o de su no-legitimidad. Un Estado en el que la relación interpersonal es imposible, en la que ésta está de antemano dirigida por el determinismo propio del Estado, es un Estado totalitario. Hay pues un límite para el Estado. Mientras que en la visión de Hobbes –en la que le Estado no surge de la limitación de la caridad, sino de la limitación de la violencia– no es posible fijar un límite para el Estado” (Levinas, E., “Philosophie, justice et amour”, p. 115).

⁵⁰ *Ibid.*, p. 145. Trabajé esta relación entre paz y amor en Levinas y el modo en que Marion la adopta en Roggero, J. L., “Paz y amor. La posibilidad de la constitución política y jurídica de una comunidad en la fenomenología de J.-L. Marion como continuadora de la propuesta de E. Levinas”, pp. 1-24.

⁵¹ Marion, J.-L., “Le tiers...”, p. 168.

Aristóteles convergen. Como bien destaca Miguel Abensour en “L’extravagante hypothèse”, Levinas no reduce la realidad a la ética volviendo irrealizable el pasaje a la política, sino que propone pensar una novedosa relación entre ambas, basando a esta última en el acontecimiento ético de la “extravagante generosidad del para-otro”⁵². Este respeto por la ética es lo que puede darle a la política “su consistencia y su dignidad”⁵³. Marion concordaría con el test que propone Abensour siguiendo a Levinas respecto de toda organización política y jurídica: “Por una parte: la forma de coexistencia humana que instituye el Estado ¿está o no está en continuidad con la de la intriga inicial? Por otra parte, esta forma, en su naturaleza ¿permite acceder al fin que lo anima, la justicia?”⁵⁴.

La propuesta de Marion advierte las consecuencias de la lógica de la objetualización, de la alienación del existente humano en las figuras del productor y del consumidor, y de la reducción de la política a economía. Estos rasgos destruyen el lazo social y vuelven imposible la coexistencia. La otredad no aparece en tanto tal porque tampoco hay un tercero (instituciones) que vele por ella. Por eso el Derecho no debe olvidar el fin que lo anima: la justicia.

Contra poniéndose al positivismo, la fenomenología del Derecho de Marion propone un análisis del fenómeno jurídico que advierta en él la presencia de la justicia como su sentido último. Y esa justicia –con la que se alcanza el bien común concreto, es decir, cierta felicidad para todos los ciudadanos, que se encuentra determinada no en abstracto (iusnaturalismo universalista) sino por las “circunstancias geográficas, históricas, culturales, económicas, demográfica”⁵⁵ que atraviesan esa organización social– contiene siempre como mandato el requisito mínimo que hace posible una comunidad en sentido propio: el asumir la responsabilidad por la otredad en su otredad. Pues, ciertamente, cabe destacar que el abandono de la lógica económica como la lógica última de la política propuesto por Marion no implica no advertir las determinaciones económicas que establecen diferencias entre los ciudadanos en una sociedad concreta. No obstante, estas particularidades (económicas y las demás mencionadas: geográficas, históricas, culturales, demográficas) pueden articularse con una concepción de la justicia como un hacer lugar a la otredad, pues son precisamente este tipo de particularidades las que dan cierto contenido de otredad a la otredad.

⁵² Levinas, E., “Paix et proximité”, p. 148.

⁵³ Abensour, M., “L’extravagante hypothèse”, p. 77.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 75.

⁵⁵ Cf. Marion, J.-L., “Quelques remarques sur le positivisme...”.

En esto consiste la resistencia a la objetualización y la “revuelta del sentimiento” que permite una comunidad como comunión. Marion propone pensar esta común unión en el amor en términos teológicos, pero considero que no es necesario adherir a ninguna creencia religiosa para que esta propuesta tenga sentido. La comprensión del amor como “neutralización del ego”⁵⁶ y como apertura a la otredad no requiere de ninguna convicción confesional. Se trata, pues, de pensar un Derecho capaz de dar lugar a una comunidad que no excluya a nadie precisamente porque acepte el mandato de la justicia respecto de la otredad. Se trata de pensar un Derecho que haga posible una coexistencia que no limite su interacción a la lógica de la objetualización y el intercambio, sino que también dé lugar a la posibilidad del don, i.e., del acontecimiento de la justicia. Se trata de pensar un Derecho que no limite su función a la administración eficaz de objetos, sino que asuma la tarea de gobernar personas proveyendo a su bien común o, si se prefiere, impartiendo la justicia política que les garantiza el respecto a su otredad en los diversos aspectos que esto implica.

Bibliografía

- Albert, M., *¿Qué es el Derecho? La ontología jurídica de Adolf Reinach*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2013. <https://doi.org/10.15581/011.3638>
- Aristóteles, *Ética nicomáquea – Ética eudamia*, Madrid: Gredos, 2016.
- Aristóteles, *Política*, Madrid: Gredos, 1998.
- Calsamiglia, A. “Estudio preliminar”, en: Kelsen, H., *¿Qué es justicia?*, Barcelona: Planeta Agostini, 1982.
- Fessard, G., *Autorité et bien commun*, París: Aubier, 1944.
- Han, B. Ch., *Agonie des Eros*, Berlín: Matthes & Zeits, 2012.
- Hegel, G.W.F., “Die Positivität der christlichen Religion”, en: Hegel, G.W.F., *Werke 1: Frühe Schriften*, Berlín: Suhrkamp, 1971.
- Kelsen, H., *Reine Rechtslehre. Studienausgabe der 2. Auflage 1960*, Tübingen/Wien: Mohr Siebeck/Verlag Österreich, 2017. <https://doi.org/10.33196/9783704683991>
- Levinas, E., *Totalité et infini*, París: Le Livre de Poche, 2003.
- Levinas, E., *Autrement que l'être ou au-delà de l'essence*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1974. https://doi.org/10.1007/978-94-015-1111-7_4
- Levinas, E., *Étique et infini*, París: Fayard, 1982.
- Levinas, E., *Dieu, la mort et le temps*, París: Grasset, 1993.

⁵⁶ Marion, J.-L., *Courbet ou la peinture à l'œil*, p. 81. En mi artículo “Hermeneutics of Grief as a Model for the Hermeneutics of Love” propongo que el estado anímico de la “pena”, que exige la neutralización del ego en el texto sobre Courbet, constituye una modalidad del amor (cf. Roggero, J. L., “Hermeneutics of Grief as a Model for the Hermeneutics of Love”, en: *Journal for Continental Philosophy of Religion*, 4 (2022), pp. 54-67).

- Levinas, E., "Paix et proximité", en: Levinas, E., *Altérité et transcendance*, Paris: Fata Morgana, 1995.
- Levinas, E., "Philosophie, justice et amour", en: Levinas, E., *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris: Le Livre de Poche, 2014. <https://doi.org/10.7202/400642ar>
- Locke, J., *Second Treatise of Government*, en: Locke, J., *Two Treatises of Government*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988. <https://doi.org/10.1017/cbo9780511810268.011>
- Marion, J.-L., *La croisée du visible*, Paris: PUF, 2007.
- Marion, J.-L., *La rigueur des choses. Entretiens avec Dan Arbib*, Paris: Flammarion, 2012. <https://doi.org/10.3917/etu.4183.0407t>
- Marion, J.-L., "Le tiers ou la relève du duel", en: Marion, J.-L., *Figures de phénoménologie: Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida*, Paris: Vrin, 2012.
- Marion, J.-L., *Courbet ou la peinture à l'œil*, Paris: Flammarion, 2014. <https://doi.org/10.3917/etu.4206.0121j>
- Marion, J.-L., *Reprise du donné*, Paris: PUF, 2016.
- Marion, J.-L., *Brève apologie pour un moment catholique*, Paris: Grasset, 2017. <https://doi.org/10.3917/etu.4241.0119c>
- Marion, J.-L., "Quelques remarques sur le positivisme juridique et le droit naturel" https://youtu.be/0mKw_18C0IM, 2021
- Marion, J.-L., "Le bien commun: du politique à la communion", <https://www.youtube.com/watch?v=ulwDAh1RBnA>, 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=ulwDAh1RBnA>, 2021
- Reinach, A., "Notwendigkeit and Allgemeinheit im Sachverhalt", en: Reinach, A., *Sämtliche Werke. Band I. Die Werke*, München: Philosophia Verlag GmbH, 1989. <https://doi.org/10.2307/j.ctv2x8v8xh.16>
- Reinach, A., "Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes (1913)", en: Reinach, A., *Sämtliche Werke. Band I. Die Werke*, München: Philosophia Verlag GmbH, 1989. <https://doi.org/10.2307/j.ctv2x8v8xh.10>
- Roggero, J. L., "La instancia antepredicativa en la nouvelle phénoménologie", en: *Cuadernos de Filosofía*, 75 (2020), pp. 131-145. <https://doi.org/10.1163/25889613-bja10024>
- Roggero, J. L., "Hermeneutics of Grief as a Model for the Hermeneutics of Love", en: *Journal for Continental Philosophy of Religion*, 4 (2022), pp. 54-67. <https://doi.org/10.1163/25889613-bja10024>
- Roggero, J. L., "Paz y amor. La posibilidad de la constitución política y jurídica de una comunidad en la fenomenología de J.-L. Marion como continuadora de la propuesta de E. Levinas", en: *En-Claves del pensamiento*, 34 (2023), pp. 1-24. <https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i31.631>
- Walter, R., *La doctrina del derecho de Hans Kelsen*, Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 1999. <https://doi.org/10.2307/j.ctv31zqftb.3>