

LOS DERECHOS DEL OTRO. UN PROYECTO DE REFUNDAMENTACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS DESDE LA FILOSOFÍA DE EMMANUEL LEVINAS

VALERIA CAMPOS SALVATERRA*

A B S T R A C T

Pensar la base del derecho, y especialmente de los derechos del hombre, no ya a partir de la libertad, sino de una responsabilidad infinita otorgada por el mandato irrecusable de la alteridad; concebir la justicia como *asimetría* y unos derechos que se reconocen fenomenológicamente de modo original como *derechos del otro*, antes que propios. Esta es la propuesta de Emmanuel Levinas para un acercamiento al problema de la fundamentación de los Derechos Humanos. En el presente trabajo se ensayará un proyecto de refundamentación de estos derechos a partir de una mirada general a la filosofía de Emmanuel Levinas y, especialmente, a la luz de sus escasos escritos sobre el tema. Se abordará para ello las líneas fundamentales de su filosofía del bien o ética, extrayendo de ahí los supuestos necesarios para soportar una cierta crítica del derecho. Para ello será necesario exponer los puntos nucleares de su meditación respecto de la alteridad, pues sólo a partir de un acercamiento a lo Otro es posible sostener algo así como la inviolabilidad absoluta del hombre, la imposibilidad radical de su alineación y reificación, además de la responsabilidad absoluta que ello trae consigo y que hace posible la justicia.

PALABRAS CLAVES: Derechos humanos, Emmanuel Levinas, filosofía del bien, alteridad.

THE RIGHTS OF THE OTHER. A PROJECT FOR THE REFUNDAMENTATION OF HUMAN RIGHTS, FROM THE PHILOSOPHY OF EMMANUEL LEVINAS

To think the base of right, and specially of the rights of men, not from freedom, but from a infinite responsibility given by the unavoidable mandate of alterity; conceiving justice as asymmetry and rights that recognize as phenomenological rights of the other, before than own. This is the proposal of Emmanuel Levinas to approach the problem of fundamenting Human Rights. In this work it will be essayed a project of refundamenting this rights from a general review of the philosophy of Emmanuel Levinas and, especially, in the light of his few works about the subject. The author ap-

* Valeria Campos Salvaterra es Licenciada en filosofía y becaria CONICYT para estudios de doctorado en la Pontificia Universidad Católica de Chile. Posee además el grado de instructor adjunto por la Facultad de Filosofía de la misma universidad.

proaches the fundamental lines of his philosophy of good or ethics, extracting from it the necessary aspects to support a kind of critique of right. For this, it will be necessary to expose the main points of his meditation about alterity, because only an approach to the other will sustain something like the absolute inviolability of man, the radical impossibility of his alignment and reification, besides of the absolute responsibility that it brings along and that makes justice possible.

KEY WORDS: Human Rights, Emmanuel Levinas, Philosophy of good, alterity.

I. INTRODUCCIÓN

Los derechos humanos, esa figura jurídica que nace en 1789 bajo la declaración de derechos del hombre y del ciudadano en Francia, son sin duda un elemento jurídico problemático, tanto en su posible fundamentación como en su despliegue y promesa de garantía, aun después de su renovación y reinstitucionalización en 1948. El porqué de su problematicidad lo podemos rastrear en su misma naturaleza y, sobre todo, en la lógica de su fundamentación histórica, basada siempre en una cierta ontología del ser humano, de su estructura existencial y de su relación política con el Estado. Los derechos humanos, que resguardan en el sujeto tanto en su vida corporal como espiritual, lo indisponible por el Estado y por los otros sujetos, han demostrado durante su historia su propia vulnerabilidad, especialmente debido a que su ejercicio y protección debe ejercerse directamente bajo el alero de la soberanía estatal. Esta paradoja —de un derecho que protege contra el Estado gracias a las garantías del Estado— propia suya no puede abordarse, sin embargo, sin tener también en cuenta el momento crítico marcado por Auschwitz, que, en palabras de Blanchot, no significa sino el abismo del movimiento del sentido¹. Emmanuel Levinas, pensador lituano-francés, conoció de cerca esta realidad al ser, como muchos otros judíos residentes en Alemania, forzado a experimentar la violencia de los campos de concentración; de ahí su intensa y crítica escritura, su propuesta radical respecto de la ética, su profunda filosofía del bien. Después de Auschwitz, se trata en ética y política de encontrar un camino que desvele un porvenir liberado de la inhumanidad del hombre contra el hombre, de la lucha de la libertad contra la libertad. Auschwitz es la prueba no sólo de que un grupo de derechos no puede simplemente hacer desaparecer los rigores últimos de lo

¹Blanchot, Maurice. *La escritura del desastre*. Monte Ávila, Caracas, 1987. p. 46.

inhumano², sino también de que la paradoja antes citada continúa viva a pesar de los intentos abocados a su reactualización.

Tras los numerosos intentos —fracasados o eficaces— de fundamentación y actualización de estos derechos —y con la experiencia de Auschwitz a cuestas— un acercamiento al problema de los Derechos Humanos a partir de la obra Emmanuel Lévinas se presenta como una tarea novedosa. El carácter renovador y remecedor de su filosofía tiene su origen en una nueva concepción de la ética como la filosofía *proté*, desplazando así a la ontología de ese lugar privilegiado que adquirió, sobre todo, después de la filosofía de Heidegger. La nueva propuesta ética de Lévinas nos permite una aproximación a una refundamentación de los derechos humanos, no ya basados en la constitución ontológica esencial del hombre —que incluye las estructuras de la dignidad, el honor, y sobre todo de la libertad—, sino que apoyada sobre la base de una inédita filosofía de la alteridad.

Este ejercicio —o ensayo— de refundamentación se llevará a cabo sobre una mirada general a toda su obra, pero específicamente tomando como referentes los dos únicos —y breves— escritos de Levinas acerca del tema de los derechos del hombre: *Derechos humanos y buena voluntad* y *Los derechos del hombre y los derechos del otro*. Esta tarea requiere de un gesto doble: abordar en términos generales la novedad de esta filosofía del bien o ética y extraer de ahí los supuestos necesarios para soportar una cierta crítica del derecho; y, por otro lado, exponer los puntos nucleares de su meditación respecto de la alteridad, pues sólo a partir de un acercamiento a lo Otro es posible sostener algo así como la inviolabilidad absoluta del hombre, la imposibilidad radical de su alineación y reificación, además de la responsabilidad absoluta que ello trae consigo y que hace posible la justicia. Esto debido a que la inviolabilidad de la persona humana se expresa en Levinas específicamente como la inviolabilidad constitutiva del *otro*, del prójimo, constituyendo así un movimiento asimétrico de bondad y responsabilidad que va siempre desde el yo al otro: los derechos humanos son “Derechos, ante todo, del otro hombre”³. Es el yo quien *no puede* contra el otro, pues sólo el

² Levinas, Emmanuel. “Derechos humanos y buena voluntad” en *Entre Nosotros: ensayos para pensar en otro*. Pre-Textos, Valencia, 2001. p. 244.

³ *Ibid.*, p. 246.

otro es refractario a la violencia, violencia que tiene su origen en el ciego y avasallador devenir ontológico. Y es esa misma impotencia que protege al otro la que hace del yo un ser constituido como sujeto —persona— capaz de tener derechos. Es necesario, entonces, aclarar la posibilidad de esta total asimetría ética, principio desde el cual ciertos derechos pre-convencionales e inalienables pueden existir, tanto para el otro como para mí. Es por ello que empezaremos nuestra exposición intentando una aproximación al fenómeno de la alteridad absoluta, que irrumpe en el espacio del ser y que es condición fenomenológica para la ética y el derecho. Más que comenzar sobre la base de la experiencia de la conciencia volviéndose sobre sí misma, es necesario ir más allá y preguntarse sobre la condición de mi prójimo, del otro hombre. Ambos conforman el terreno de la ética, base para el derecho, pero lo conforman de manera asimétrica: el otro hombre no es *otro yo*, sino genuinamente Otro, una alteridad por antonomasia, una alteridad que no es mera negatividad o reverso del ser. He aquí la gran propuesta ética de Levinas.

II. ÉTICA Y ALTERIDAD

Lo anterior implica que la relación con el otro, la ética, no puede abordarse ni desde ontología, sino que metafísicamente, aunque tomada en una nueva significación⁴. La ontología tiene su límite frente al otro, pues el ejercicio de comprensión y tematización ontológica implica siempre la reducción de la alteridad de lo que se comprende, englobándolo así en una totalidad posible gracias a la acción de un tercer término neutro —el ser— que ilumina a los entes para hacerlos inteligibles. Las intenciones de Heidegger de presentar a la ontología como filosofía primera, que marca el retorno hermenéutico de ésta a sus orígenes premodernos, es para Levinas un intento de carácter épico de cerrar el círculo de la filosofía como pensamiento universal del ser y, con ello, una reafirmación del *poder de la libertad* como la actividad por excelencia, cuya articulación más básica es la perseverancia en el ser o *conatus essendi*. El orden del ser es para Levinas una aventura meramente económica, donde “ser” quiere

⁴ Cf. Lévinas, Emmanuel. *Totalité et infini, essai sur l'extériorité*. Martinus Nijhoff publishers, La Haye/Boston/Londres, 1980. Edición española de Sígueme, Salamanca, 2002.

decir “autoafirmarse en su ser”, en “un gesto de violencia espontánea y ciega”⁵. El orden del ser es una *barbarie* marcada por la inercia que guía su despliegue. Por ello es necesario ir más allá de la *esencia*, entendida como modo de perseverar en el ser, de desplegar la energía del ser; momento avasallador. Entender la relación con el otro fuera de la ontología es recibirlo en su total alteridad, en su venida hacia mí desde lo más allá del ser, desde un terreno que no puede ser abarcado ontológicamente, pues la metafísica está siempre dirigida hacia lo absolutamente Otro, que no puede ser absorbido en una totalidad. La metafísica, en su resignificación levinasiana, es la filosofía dirigida hacia lo Otro: “‘La verdadera vida está ausente’. Pero estamos en el mundo. La metafísica surge y se mantiene en esta excusa. Está dirigida hacia la otra parte’, y el ‘otro modo’, y lo ‘otro’”⁶. Así comienza el primer capítulo de *Totalidad e infinito*, con una célebre cita a *Une saison en enfer* de Rimbaud. La metafísica implica una relación entre términos que se absuelven de la relación —lo Otro y lo Mismo—, lo que quiere decir que la relación no es ni representación, ni limitación, ni relación conceptual con el mismo⁷. El otro es siempre imprevisible e impredecible para mí, siempre está poniendo en cuestión mi libertad en el mundo, pues ante él, ante su propia subjetividad, *no puedo poder*. Esto significa que el otro es para mí, más allá de su forma plástica, totalmente incognoscible, un misterio absoluto, pues no se me presenta como un objeto que pueda ser puesto bajo la luz del ser, sino como un hablante, como alguien que puede revelarse a sí mismo con independencia de mi ejercicio de develación. En otras palabras, el otro es invisible, “puesto que la visión sólo se abre a la exterioridad ilusoria y relativa de la teoría y la necesidad”⁸. Pretender *comprender* al otro hombre es despojarlo de su propia condición y, por lo tanto, violencia. El otro hombre es *lo Otro* porque limita mis poderes teóricos y prácticos, que quedan desde el encuentro cara a cara con él desmentidos como principio. El otro es lo único verdaderamente trascendente para el yo, lo único que no puede ser constituido, lo único que no se me presenta como *noema* de una *noesis*.

⁵ Guibal, Francis. *Fenomenología, ontología, metafísica*. Colección Teoría, Santiago, 2005. p. 79.

⁶ Lévinas, Emmanuel. *Totalité et infini... op. cit.*, p. 57.

⁷ Derrida, Jacques. “Violencia y metafísica. En sayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas”, en *La escritura y la diferencia*. Anthropos, Barcelona, 1989. p. 128.

⁸ *Ibid.*, p. 126.

Es por su total asimetría con el Mismo que el Otro debe ser tomado como rostro (*visage*) y no como ente (si Levinas lo llama ente en algunas ocasiones es sólo para contraponerlo al ser como concepto impersonal por el cual el otro nunca puede ser entendido). Ya la palabra “ente” remite al ser de ese ente, y con ello a la ontología. Tomarlo como rostro implica pensarlo sin englobarlo en una totalidad, implica pensarlo como aquello que siempre es más que el pensamiento que lo piensa, como un *enigma*: “A esta manera en que lo Otro busca mi reconocimiento, aunque conservando su carácter incógnito, al omitir el recurso al guiño de acuerdo o de complicidad, a esta manera de manifestarse sin manifestarse, nosotros le llamamos —remontándonos a la etimología de este término griego y por oposición al aparecer indiscreto y victorioso del fenómeno— *enigma*”⁹. El enigma del otro, y no su fenómeno, es lo que debe guiar los estudios hacia una ética totalmente dirigida al otro, que se olvida ya de la referencia ontológica al sí mismo del yo. El rostro no es tampoco simplemente la cara (*face*), pues tanto las cosas como los animales tienen cara; no es la cara que puede ser superficie de las cosas o su aspecto: “No es solamente, como quiere el origen de la palabra, lo que es *visto*, visto porque desnudo. Es también lo que *ve*. No tanto lo que ve las cosas —relación teórica— sino lo que intercambia su mirada. La cara no es rostro más que en el cara-a-cara”¹⁰. Es lo que se ve fenomenalmente, pero que es a su vez, en sentido estricto, *invisible*, imposible de poner bajo la luz de la inteligibilidad. Es por esto que el rostro adquiere una importancia capital en Levinas, pues rostro simboliza *todo cuanto hay de humano en un ente*, pues “Lo que Descartes substantifica, pese a protestar contra la imagen del piloto en su barco, lo que Leibniz convierte en mónada, lo que Platón expone como alma que contempla las ideas, lo que Spinoza concibe como modo del pensamiento, se define, desde el punto de vista fenomenológico, como *rostro*. Sin esta fenomenología, nos vemos empujados a la substancialización del alma”¹¹. El rostro es una condición que se caracteriza por presentarse como lo más lejano para mis poderes, al tiempo que como lo más cercano, pues sólo con otro hombre puedo hablar.

⁹ Levinas, Emmanuel. “Enigma y fenómeno”, en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Síntesis, Madrid, 2005. p. 297. Traducción de Manuel E. Vásquez, cursivas nuestras.

¹⁰ Levinas, Emmanuel. *Totalidad... op. cit.*, p. 133. Cursivas nuestras.

¹¹ Levinas, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*. Cátedra, Madrid, 2008. p. 23. Traducción María Luisa Rodríguez Tapia.

He aquí lo fundamental de la idea de rostro, y lo que hace posible que mi encuentro de cara a él dé lugar al momento original de la significación: el lenguaje. “La estructura formal del lenguaje anuncia la inviolabilidad ética del otro”¹², ya que gracias a él se lleva a cabo una relación entre los términos que rompe la unidad de un género. El discurso, que es la modalidad de la relación lingüística con el otro, es lo que pone al Mismo en relación con aquello totalmente trascendente, ya que “se define tal vez como el poder mismo de romper la continuidad del ser o de la historia”¹³. Lo trascendente está más allá del pensar y del ser y se experimenta en la experiencia originaria del sentido, que no está dado por el ejercicio de la intencionalidad de la conciencia, sino en el encuentro sensitivo-discursivo con el otro hombre. Este es un encuentro anterior a todo discurso tematizador que tenga un contenido y que cristalice ese contenido en un concepto —lenguaje ontológico—, al cual Levinas llama “lo Dicho”: es la posibilidad misma de la interpelación y la interacción, el *Decir*¹⁴. La significación del Decir pre-original del lenguaje, como le llama el pensador lituano, va más allá de lo Dicho, pues no es la ontología quien suscita al sujeto parlante; es la significación del Decir que va más allá de la esencia unificada en lo Dicho la que justifica la ontología.

En la medida en que el Decir del rostro es inseparable del rostro mismo, el rostro ya es él mismo significación, pero significación *sin contexto*, porque el otro “en la rectitud de su rostro nunca es personaje de un contexto... aquí, por el contrario, el rostro es, en él mismo, sentido”¹⁵. Que sea sentido no es lo mismo que decir que él *signifique*, es decir, que sea un signo que señale o remita a otra cosa que a él mismo —ni siquiera a algo así como su esencia; el rostro no es una metáfora, la palabra del otro en su Decir es inmediatamente rostro (“si *significar* equivaliese a *indicar*, el rostro sería insignificante”¹⁶). No se presenta nunca como un signo porque lo propio del rostro es

¹² Levinas, E. *Totalidad... op. cit.*, p. 208.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Concepto acuñado en la segunda gran obra de Emmanuel Levinas: *De otro modo que ser o más allá de la esencia / Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Edición castellana de Sígueme, Salamanca, 1987, traducción de Antonio Pintor-Ramos. Edición francesa de Martinus Nijhoff publishers, La Haye, 1978.

¹⁵ Levinas, Emmanuel. *Ética e infinito*. La barca de la medusa, Madrid, 2000. p. 72. Se debe tener en cuenta que la palabra “significación” adquiere un matiz distinto desde la publicación de AE que el que se le daba en *Totalidad...* En efecto, tomando a ambos textos, la significación adquiere dos sentidos, 1) como función de la subjetividad en cuanto sustitución (*De otro modo...*), y 2) como función del rostro mismo anterior a la crítica de la libertad (*Totalidad...*).

¹⁶ Levinas, Emmanuel. “La huella de lo otro”, en *Descubriendo la existencia... op. cit.*, p. 281.

la *expresión*, el darse en persona, en sí —*como otro*; expresarse es estar detrás del signo que está en el mundo, es decir, permanecer invisible al mundo en la epifanía¹⁷. El rostro sólo es sentido porque, aunque Ausente —por su invisibilidad—, no indica ni revela lo Ausente y, sin embargo, lo Ausente posee una significación en el rostro: el más allá del que viene el rostro significa como *huella*, pero esta significación no está dada por la correlación entre un significado y un significante, sino por una *inadecuación* entre ambos, que indica una relación lateral con un pasado inmemorial, justamente el más acá an-árquico de lo Ausente¹⁸. *Las modalidades de esta significación del rostro están dadas por la huella (trace)* que en él se expresa, una “huella de sí mismo, huella en la huella de un abandono sin que jamás se aclare el equívoco”¹⁹; es la huella presente en el rostro lo que mantiene al sujeto obsesionado por la obligación contenida en ella, que me ordena antes de su aparecer ante la conciencia como fenómeno. El rostro, todo él, *me mira (regarde)*²⁰, nada me es indiferente; la huella, su ambigüedad, me ordena, sin necesidad lógica, a la responsabilidad. Esta responsabilidad es una responsabilidad que asume el yo con anterioridad a cualquier culpa, anteriormente a cualquier ejercicio de la libertad. La responsabilidad del yo se asume por el solo encuentro con el rostro, es una puesta en duda del sujeto y marca el punto de nacimiento de la ética:

Un cuestionamiento del Mismo —que no puede hacerse en la espontaneidad egoísta del Mismo— se efectúa por el Otro. A este cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del Otro, se llama ética. El extrañamiento del Otro —su irreductibilidad al Yo— a mis pensamientos y a mis posesiones, se lleva a cabo precisamente como un cuestionamiento de mi espontaneidad, como ética. La metafísica, la trascendencia, el recibimiento del Otro por el Mismo, del Otro por Mí, se produce concretamente como el cuestionamiento del Mismo por el Otro, es decir, como la ética que realiza la esencia crítica del saber. Y como la crítica precede el dogmatismo, la metafísica precede la ontología²¹.

¹⁷ Cf. Derrida, Jacques. *op cit.* pp. 136-137 y 139.

¹⁸ Cf. Levinas, Emmanuel. “La huella de lo otro”, en *Descubriendo la existencia... op. cit.*, pp. 281-282

¹⁹ Levinas, Emmanuel. *De otro modo... op. cit.*, p. 157.

²⁰ El verbo francés *regarder* significa tanto “mirar” como “concernir”. Ambas significaciones deben mantenerse.

²¹ Levinas, Emmanuel. *Totalidad... op. cit.*, p. 67.

La base ética para el derecho, sobre todo a partir de la modernidad, es la libertad humana, signo de la dignidad e inviolabilidad de la persona. Sin embargo, Levinas constata el carácter problemático de la libertad como fuente —acaso contenido— de los derechos humanos: ¿Una libertad no es sin embargo, para otra voluntad, su negación posible y, así, al menos, una limitación?²² El poder de la conciencia, su despliegue ontológico avasallador, Levinas lo asocia con la espontaneidad, con la forma ingenua e irresponsable de la libertad, sin fundamentos, sin límites, sin justificación. En defensa de los derechos humanos mismos, es necesario entonces no volver a comprenderlos exclusivamente a partir de una libertad que, virtualmente, sería ya la negación de toda otra libertad; la justicia de los derechos humanos debe consistir más que en una mutua limitación²³. Para que la libertad no sea violenta, y pueda entrar así en la esfera del derecho como fuente y materia, es necesario ponerla en *crisis* mediante una *crítica* que contiene la estructura original de la ética. La exigencia de esta *crítica de la libertad*²⁴ es la de una crítica de la espontaneidad del pensamiento, del “yo pienso” que en Levinas se convierte en un “yo puedo”, “en una apropiación de lo que es, en una explotación de la realidad”²⁵. Una libertad que es entendida como un “mantenerse contra lo Otro a pesar de la relación con lo Otro, asegurar la autarquía de un Yo”, lo cual se da de modo patente en la tematización o en la conceptualización, verdaderos momentos de “supresión o posesión del Otro”²⁶. La necesidad de una crítica de esta libertad, que la acuse y la llame a la responsabilidad, al respeto absoluto y generosidad frente a la alteridad —un cierto *cuidado* de ella como un uno-para-el-otro en lugar del uno-para sí-mismo—, es defendida por Levinas recurriendo al hecho mismo del conocimiento y su necesidad de certeza: “para que un obstáculo llegue a ser un hecho que exige una justificación teórica o una razón, ha hecho falta que la espontaneidad de la acción que la supera sea inhibida, es decir, cuestionada en sí misma”²⁷. Esa inhibición

²² Levinas, Emmanuel. “Los derechos del hombre y los derechos del otro” en *Fuera del sujeto*. Caparrós, Madrid, 2002. p. 137.

²³ *Ibid.*, p. 138.

²⁴ Concepto que tiene lugar fundamental en TI, pp. 104-123. Libertad tomada como espontaneidad del pensamiento. Crítica también a toda una tradición fundada en la idea de libertad humana, de autonomía versus heteronomía.

²⁵ Levinas, Emmanuel. *Totalidad... op. cit.*, p. 70.

²⁶ *Ibidem.*

²⁷ *Ibid.*, p. 104.

refiere a una necesaria suspensión del acto impulsivo, dada por el carácter reflexivo de la conciencia, una toma de distancia frente al hecho. “El saber sólo llega a ser saber de un hecho si, al mismo tiempo, es crítico, si se cuestiona, si se remonta más allá de su origen.”²⁸ El remontarse de la libertad más allá de su origen puede traer dos resultados: o se descubre una libertad fracasada (paradójicamente impuesta a sí misma, como condena en Sartre) o se descubre culpable²⁹. Mientras el fracaso de la libertad, que implicaría encontrarla fundada en una ley externa, i.e., pensada como heteronomía, ha sido salvada ya por la filosofía de la conciencia y de la existencia, su culpabilidad o indignidad nos presenta una dimensión nueva. La indignidad moral, que Levinas expone en la forma de “mala conciencia”, que produciría este remontarse hacia el origen de la libertad es el núcleo de la cuestión: justificar la libertad, hacer una crítica de ella, no consiste en probarla, sino en hacerla *justa*³⁰. Y esta justificación sólo puede ser dada a la libertad por algo que le es exterior y que irrumpe en medio de su ejercicio, en medio de la ontología. La crítica en este sentido trae consigo una *crisis*, un verdadero remezón para la libertad autojustificada. Es una puesta en cuestión por aquello que adviene, siempre sin anticipación y que, por lo tanto, irrumpe en el tiempo del yo y lo inquieta.

Es importante recalcar la necesidad de esta alteridad absoluta para llevar a cabo esa crítica en el Mismo, quien no puede criticarse a sí mismo mediante la teoría, aunque sea una teoría respetuosa de la alteridad³¹. La teoría como crítica, que descubriría “el dogmatismo y la arbitrariedad ingenua de su espontaneidad” mediante un constante remontarse “al origen del dogmatismo arbitrario de este libre ejercicio”³², no podría en sentido estricto *cuestionar* ese dogmatismo, pues el movimiento crítico que lo lleva hacia él implica ya operar bajo sus parámetros. Un ejercicio tal mediante una teoría, que implica identificación del yo con cada una de sus vivencias, lleva irremediabilmente hacia un regreso al infinito, “si este remontarse tuviera que seguir

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibid.*, p. 105.

³¹ *Ibid.*, p. 7.

³² *Ibidem*.

siendo una marcha ontológica, un ejercicio de la libertad, *una teoría*³³. La crítica, por tanto, no puede realizarse ontológicamente, bajo la luz del ser de la que se sirve el Mismo en su ejercicio consiente, sino que debe llevarse a cabo desde fuera del ser, éticamente. Podríamos decir cautelosamente que esa alteridad radical es la “*fundadora*” de la subjetividad, donde la palabra “fundar” implica un principio, aunque en un sentido novedoso: el otro no es principio en sentido estricto (esta palabra debe ser *tachada*, en términos derridianos), pues no pertenece al orden del ser, no es condición de su posibilidad, puesto que no se puede conocer remontándose al origen. El Otro se me presenta desde *fuera* del orden, desde la anarquía. “Fundar” la subjetividad en cuanto *inviste* la libertad como responsabilidad, es decir, como sustitución del Otro por mí, investidura sin la cual la libertad no puede operar. Es un ponerme-en-el-lugar-del-otro pre-original, que produce un movimiento inverso al cuidado heideggeriano, pues en lugar de ser para-mí —por mi finitud— soy para-el-Otro, por su infinitud que me desborda. La idea de infinito que el otro pone en mí como marca de su alteridad inaprehensible es en estos términos una condición de posibilidad de la totalidad del ser, pero no en sentido ortodoxo, pues es también *condición de su imposibilidad*; su carácter inadecuado provoca al mismo tiempo dos cosas: 1) la posibilidad de una cierta totalidad, aquella que se genera con el sujeto como centro gracias a su movimiento de identificación constante, en la medida en que el sujeto ético es *anterior* al ontológico y hace posible su acción; y 2) la ruptura de la totalidad en tanto proceso de objetivación y englobamiento del Mismo y el Otro en la historia y el mundo, tomado como horizonte o contexto de interpretación³⁴. El Otro marca un momento ético dado por su inexorable encuentro, que se me presenta —antes de toda existencia totalizadora del yo— de frente, y que con ello rompe la totalidad de la historia, que engloba a los hombres a partir de las obras que secretan. Es el hecho mismo de la sociedad, “una relación con lo trascendente —libre, sin embargo, de todo dominio de lo trascendente, es una relación social”³⁵. La libertad se hace justa mediante el corte en el ser que produce el rostro del otro hombre y su palabra imperativa, y desde el cual se siente la presen-

³³ *Ibidem*.

³⁴ Cf. Ferón, Etienne. *De l'idée de la transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Lévinas*. Editions Jérôme Millon, Grenoble, 1992. pp. 24 y ss.

³⁵ Levinas, Emmanuel. *Totalidad... op. cit.*, p. 101.

cia del bien. Desde ese momento, el yo pasa a ser *sujeto* en sentido fuerte, un sujeto que es ya en todo momento responsable por los otros. Sólo este sujeto puede ser persona en sentido estricto, pues sólo un ser separado de la totalidad del ser y de la historia puede sustentar la individualidad como rasgo constitutivo, sólo ello marca la identidad absoluta de la persona³⁶. La sociedad original no es la comunidad entre los individuos de un mismo género, sino una fraternidad capaz de romper con esa unidad, que permite, paradójicamente, que el hombre sea *único en su género*³⁷.

Afirmar que frente a otro, en su condición de rostro, simplemente *no puedo*, quiere decir que su alteridad y su altura me impiden dominarlo, hacerlo mío, poseerlo. Por eso es que la única manera de reducir al otro es matándolo, pues sólo así puedo suspender su alteridad; pero en ese acto mismo de suspensión de la alteridad su realidad queda también anulada, y es así cómo poseerlo se torna imposible³⁸. Sólo al pensar la revelación del rostro como epifanía, como lo que se manifiesta desde sí mismo y por sí mismo —como lo in-englobable, como la in-adecuación por excelencia—, el discurso como Decir puede tener lugar, por lo que esa epifanía es el fenómeno mismo de la sociabilidad. Pero esta relación con lo trascendente no puede ser otra que la *relación social*, y no la relación con lo divino, pues la idea de infinito anuncia ya “el alba de una humanidad sin mitos”, pues “Lo ideal no es un ser superlativamente ser... es necesario obrar con justicia —la rectitud del cara-a-cara— para que se produzca la brecha que lleva a Dios... Por esto, la metafísica se desenvuelve ahí donde se desenvuelve la relación social: en nuestra relación con los hombres”³⁹.

³⁶ Levinas, Emmanuel. “Los derechos del hombre y... *op. cit.*”, p. 132.

³⁷ *Ibid.*, p. 132.

³⁸ Levinas, Emmanuel. *Totalidad...* *op. cit.*, p. 221. El homicidio es una negación total y siempre se lleva a cabo sobre aquello que se escapa a mi poder: “La profundidad que se abre en esta sensibilidad modifica la naturaleza misma del poder que no puede ya aprehender; pero puede matar. El homicidio apunta aún a un dato sensible cuyo ser no podría *suspender* por la apropiación. Se encuentra ante un dato absolutamente no neutralizable... Yo sólo puedo querer matar a un ente absolutamente independiente, a aquel que sobrepasa infinitamente mis poderes y que por ello no se opone a ellos, sino que paraliza el poder mismo del poder. El Otro es el único ser al que yo puedo querer matar”.

³⁹ *Ibid.*, p. 101.

III. SOCIEDAD Y JUSTICIA

La huella en el rostro del otro hombre, la huella de lo otro, que me obsesiona y me obliga, no implica una relación cerrada entre un yo y un tú, pues la responsabilidad que adquiero no es sólo para con él, sino para con todos los otros. La irrupción del otro es la irrupción del un término excluido del juego bipolar de la metafísica clásica, del juego de las oposiciones jerárquicamente ordenadas; la relación que va del rostro a lo Ausente es lo que configura esa tercera vía. Sin que veamos ese más allá excluido como un mundo detrás del nuestro —pues eso implica ya hablar de lo más allá en términos ontológicos—, debemos entender esta irrupción del rostro como trascendencia, cuya significación no la anula ni la hace entrar en un orden inmanente. Por ello, la huella como la significación presente en el rostro, no es la correlación entre significante y significado, sino la irrectitud misma entre ellos. La huella significa más allá del ser y es por ello la posibilidad misma de la tercera vía de la que hablábamos. Esta tercera vía, dice Levinas, se perfila como una tercera persona, como un “Él”, pues “*Más allá del ser está una tercera persona que no se define por el Sí-mismo, por la ipseidad*”⁴⁰. El pronombre “Él” expresa justamente la irreversibilidad de la relación con el rostro (a diferencia de la relación yo-tú), una relación dirigida siempre a lo más alto, a lo más absolutamente otro.

El Tercero son todos los hombre, la humanidad completa: “La epifanía del rostro como rostro, introduce a la humanidad”⁴¹, al tercero, al excluido de la relación primaria del “yo-tu”, relación de complicidad que se “olvida del universo”. El tercero me mira ya en los ojos del otro, y es él el que introduce el problema de la ontología. Decimos “problema” por la problematización que el pensador lituano hace de ella al quitarle su posición privilegiada de “filosofía primera”. Dice Levinas: “Si la proximidad me ordenase solamente al otro, ‘no habría habido problema’ en ningún sentido del término, ni siquiera el más general. No habría nacido el problema, ni la conciencia, ni la conciencia de sí. La responsabilidad para con el otro es una inmediatez anterior al problema: es precisamente proximidad. Es turbada y se torna problema desde la en-

⁴⁰ Levinas, Emmanuel. “La huella de lo otro”, en *Descubriendo la existencia... op. cit.*, p. 282.

⁴¹ Levinas, Emmanuel. *Totalidad... op. cit.*, p. 226.

trada del Tercero”⁴². ¿Cómo es posible esta entrada? Justamente por la huella, en tanto que significa más allá del ser —sin ser por ello un mero signo. Significar más allá del ser es la posibilidad de una tercera vía, excluida del juego bipolar de la inmanencia y la trascendencia, propio del ser en el que la inmanencia siempre gana a la trascendencia. El perfil de este tercero excluido, el pasado irreversible de la huella, es el perfil del “Él”: “el más allá del que viene el rostro es la tercera persona”⁴³. La relación con un “Él” —el mismo pronombre— expresa perfectamente la irreversibilidad de lo anárquico del bien, pues la relación yo-tu guarda aún rasgos de una reciprocidad que no puede estar contenida en el mandato a la responsabilidad.

A este carácter propio de la tercera persona, Levinas lo llama *elidad* (o *illeidad*, manteniendo el pronombre *il* francés) y ella es la condición de la irreversibilidad de la relación al otro⁴⁴. Es necesario para Levinas orientar su meditación de la huella hacia una filosofía del *Il*, pues la relación Yo-Tú conserva aún rastros de reciprocidad y reversibilidad, por la intimidad que se halla en ella. Siguiendo un análisis de Derrida⁴⁵, Levinas le reprocha a la relación Yo-Tú: 1) el ser recíproca y simétrica, ejerciendo violencia contra la altura de lo otro y sobre todo contra la separación y el secreto; 2) el ser formal, al poder “unir el hombre a las cosas tanto como el Hombre al hombre”; y 3) el preferir la relación privada, la clandestinidad de la pareja que se basta a sí misma y se olvida del universo⁴⁶. El tercero presente en el rostro es lo que posibilita mi compromiso no sólo con un otro concreto —que puede ser mi amante o mi amigo, una relación privilegiada— sino con *toda la humanidad*. Por ello es que la sociedad entera es el lugar de la verdad, lugar dado por la obligación entregada por el otro como por un maestro. La relación es asimétrica, porque el otro es el Absoluto y no está en el mismo plano que yo: no es tú, es Usted⁴⁷. Por lo tanto, es por la huella, por la diferencia del otro, que el pasado de la humanidad entera me incumbe, pues en esa huella no se expresa otra cosa que toda la humanidad en la forma del Él.

⁴² Levinas, Emmanuel. *De otro modo... op. cit.*, p. 236.

⁴³ Lévinas, Emmanuel. “La huella... *op. cit.*”, p. 282

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ Derrida, Jacques. *op. cit.*, p. 142, notal al pie nº 25.

⁴⁶ Levinas, Emmanuel. *Totalidad... op. cit.*, pp. 274-275. La relación yo-tú “excluye al tercero, permanece como intimidad, soledad de dos, sociedad cerrada, lo no-público por excelencia”.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 123.

La comunidad humana, como decíamos, no es para Levinas una comunidad de género, sino una comunidad instaurada por el lenguaje. Ella “se predica como parentesco entre los hombres”⁴⁸, como *fraternidad*. Pero esta fraternidad, tan importante para la obra de Levinas, no se da por semejanza de cualidades esenciales, ni por un “padre” o causa común a todos los hombres. “Es mi responsabilidad frente a un rostro que me mira absolutamente extraño... lo que constituye el hecho original de la fraternidad”, pues ella “implica individualidades cuyo orden lógico no se reduce al orden de las diferencias últimas de género; su singularidad consiste en referirse cada una a sí misma”⁴⁹. La fraternidad como fenómeno intersubjetivo inaugurado por la irrupción del otro en el ser implica situar la metafísica en la plano de lo social, pero lo social entendido fuera de las categorías del todo y la parte; lo que caracteriza a la sociedad es el hecho de no poder estar nunca genuinamente con los otros en una totalidad unificante y reductora de diferencias: “los seres existen en relación, pero a partir de sí y no a partir de la totalidad”⁵⁰.

Es de suma importancia dejar sentado que, a pesar de su absoluta alteridad y excepcionalidad, lo otro-que-ser guarda una relación específica con el ser, una relación que excluye la totalización. Esta relación posibilitada por la huella, en que ambos términos se absuelven de ella (en lugar de disolverse en ella) es lo que Levinas llama *proximidad*. Es la proximidad del Uno al Otro, que se realiza plenamente gracias a la epifanía del rostro, y que se concretiza en la substitución del uno al otro de la subjetividad. La proximidad es la relación que establece el yo con el otro absoluto, es decir, con el otro hombre (*Autrui*). El otro hombre es mi próximo, mi prójimo, sin que esto signifique una reducción de su alteridad, sin que se acorte la lejanía total que me separa de él. Esta paradoja de un Otro que es próximo se da justamente por la capacidad del otro de afectar mi sensibilidad de manera pre-originaria —suspendiendo los poderes de la conciencia intencional—, otorgándome un mandato irrecusable de responsabilidad para con él. “La proximidad, que sería la significación de lo sensible, no pertenece al movimiento cognoscitivo”⁵¹. Por su absoluta alteridad, el otro hombre no

⁴⁸ *Ibid.*, p. 227.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 49.

⁵¹ Levinas, Emmanuel. *De otro modo... op. cit.*, p. 119.

puede formar una totalidad conmigo, lo cual obliga a no hablar de él en términos de contigüidad, de estar-con —al modo heideggeriano. Por ello, la proximidad como relación entre uno y otro no es una posibilidad de la conciencia ni una realidad de la esencia. La proximidad del otro, por lo tanto, no remite a su posición en el ser, como si implicara cercanía objetiva con el yo, sino que a su capacidad de irrumpir en la esencia, de desgarrarla, y por ello de inquietar a la conciencia. ¿Cómo puede, entonces, ser entendida la proximidad en este contexto? Hay que llevar a cabo un intento de no pensar la proximidad en función del ser. En *De otro modo que ser...* —texto principal para abordar el tema de la proximidad— Levinas nos dice que:

La proximidad de uno a otro es pensada aquí *fuera* de las categorías ontológicas en las cuales interviene también la noción de *otro* con diversos títulos, sea como obstáculo a la libertad, a la inteligibilidad o a la perfección... En todos los casos la proximidad es pensada ontológicamente, es decir, como límite o complemento de la realización de la aventura de la esencia, la cual consiste en permanecer en la esencia y desarrollar la inmanencia, en permanecer en el yo, en la identidad.⁵²

Pensar la proximidad fuera de la esencia implica pensar esta relación como extraña a toda sincronización del tiempo. Que el otro, absoluta alteridad, de otro modo que ser, pueda ser mi prójimo quiere decir que la proximidad que nos acerca se da por una especial relación con su tiempo. El tiempo del otro, la diacronía, hace posible la proximidad. Pensamos que la proximidad debe entenderse como una relación con el otro en la cual el otro *me concierne, me incumbe*; es su historia la que me incumbe —y la de toda la humanidad— aunque esa historia nunca haya sido mía. La proximidad es “un despertar al otro hombre”⁵³, una no-indiferencia para con él que se instaura como responsabilidad. Esta responsabilidad es la *respuesta* frente a la llamada del otro, que pide ayuda. En esta responsabilidad me veo enfrentado “a lo que no ha sido jamás culpa mía, a lo que yo no he hecho, a lo que nunca ha estado en mi poder ni en mi libertad, a lo que nunca ha sido en mi presencia y de lo que no guardo ningún recuerdo”⁵⁴, pero que, sin embargo, me concierne. El otro me es próximo porque, a pesar de que su

⁵² *Ibid.*, p. 61. Cursivas nuestras.

⁵³ Levinas, Emmanuel. “Diacronía y representación”, en *Entre nosotros... op. cit.*, p. 196.

⁵⁴ *Ibid.* p. 198

historia, sus sufrimientos, sus tristezas son totalmente otras respecto de mí, *tienen que ver conmigo*, son *asunto mío al margen de toda reminiscencia*⁵⁵. La diacronía de su tiempo me afecta sensiblemente sin que yo pueda poder ante esa afección: la incumbencia, la no-indiferencia frente a él, es un mandato (que no se presenta en la forma de un saber o de toma de conciencia) al que no puedo desobedecer.

La proximidad, como relación ética irreductible, tiene una consecuencia determinante, es la que permite la justicia. En efecto, la proximidad es necesaria para la instauración de la justicia, pues sin ella, la justicia queda reducida a una norma de pura medida, que “equivaldría asimilar las relaciones entre miembros del género humano a la relación entre individuos de una extensión lógica, que no significan, del uno al otro, más que negación, adiciones o indiferencia”⁵⁶. La proximidad es lo que hace posible la justicia precisamente porque *justifica* —hace justa— a la “mera medida”, le impone límites a la norma como “lo que regula y mide”, límites que vienen siempre del otro. La justicia es entrada en el orden ontológico, pero sólo una vez que el orden del ser “adquiere su justo sentido a partir de la proximidad que él adquiere... en la provocación anárquica que me ordena al otro se impone el camino que conduce a la tematización y a la toma de conciencia”⁵⁷. Esto se da con la aparición del tercero. La entrada del tercero es aquello que suscita la justicia y, con ello, la existencia del derecho. La espontaneidad de la conciencia se hace justa, es decir, se limita por el mandato del otro, pero ello no basta para que la paz reine en el mundo por sobre la guerra. Es necesaria también la justicia como institución, como estructura objetiva que regula las relaciones entre los hombres. Una justicia que está apoyada sobre esta primera y necesaria crítica, sin la cual aquella no sería más que una farsa, un instrumento de dominación. La justicia, introducida necesariamente por la presencia del tercero, es requerida para comparar a los rostros, para asegurar su coexistencia para reunirlos y ordenarlos; “el orden, la tematización, la visibilidad de los rostros y, por lo tanto, la intencionalidad y el intelecto y, en la intencionalidad y el intelecto, la inteligibilidad del sistema”⁵⁸ son obra de la justicia. El lenguaje —como modalidad de la relación con la al-

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Levinas, Emmanuel. “Los derechos del hombre y... *op. cit.*”, p. 139.

⁵⁷ Levinas, Emmanuel. *De otro modo...* *op. cit.*, p. 61.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 236.

teridad— es, en este sentido, ya justicia; pero para que *efectivamente se haga justicia* —y los derechos no sean monumentos en última instancia inútiles contra la violencia— son necesarias ciertas garantías, ciertas instituciones garantes, que sólo pueden instituirse mediante la inteligibilidad y la comprensión. La igualdad, como pilar fundamental de la justicia, sólo puede llevarse a cabo como *cálculo*, como operación de intelección sobre la condición de los otros —sin el cual la asimetría de la relación imposibilitaría dicha institucionalidad. La justicia es saber y medida racional, que son reclamados ya dentro de la proximidad del otro, en la cual me obsesionan también todos los otros. Levinas describe con claridad en una entrevista esta necesidad de la justicia en la relación social:

¿Cómo es que se puede castigar y reprimir? ¿Cómo es que hay una justicia? Respondo que es el hecho de la multiplicidad de los hombres, la presencia del tercero al lado del otro, lo que condicionan las leyes e instauran la justicia. Si estoy yo solo con el otro, se lo debo todo a él; pero existe el tercero ¿Acaso sé lo que mi prójimo es con respecto al tercero? ¿Es que sé si el tercero está en complicidad con él o es su víctima? ¿Quién es mi prójimo? Por consiguiente, es necesario pesar, pensar, juzgar, comparando lo incomparable. La relación interpersonal que establezco con el otro debo también establecerla con los otros hombres; existe, pues, la necesidad de moderar ese privilegio del otro; de ahí, la justicia. Ésta, ejercida por las instituciones, que son inevitables, debe estar siempre controlada por la relación interpersonal inicial⁵⁹.

Por ello, no debe entenderse por “entrada del otro” el hecho empírico de un tercero entrando en la relación, sino justamente esta obsesión por todos los otros que padezco desde la proximidad del encuentro con el otro; “los otros me conciernen *de golpe*”⁶⁰. Esquematisando, la entrada del tercero en la proximidad trae como consecuencia el nacimiento de la ontología, debido a la necesidad de justicia que este acontecimiento clama. La justicia, por su parte, es ya entrada en el plano de la esencia porque es necesario un cálculo, una comparación de lo incomparable —de los rostros— para llevar a cabo la justicia efectivamente. Por ello nace la representación, el *logos*, la conciencia, el trabajo y la noción neutra de ser⁶¹. La representación produce el orden

⁵⁹ Levinas, Emmanuel. *Ética... op. cit.*, pp. 75-76.

⁶⁰ Levinas, Emmanuel. *De otro modo... op. cit.*, p. 238.

⁶¹ *Ibid.*, p. 237.

de la justicia, que modera y mide la substitución⁶². De esto se sigue que *el fundamento de la conciencia es la justicia*⁶³, justicia ya inscrita en el rostro del otro, que es, al mismo tiempo, el rostro del prójimo y el rostro de los rostros⁶⁴.

IV. DERECHOS DEL OTRO HOMBRE

Que Levinas diga que el ser en cuanto ser es función de la justicia⁶⁵, sustenta la tesis según la cual los derechos humanos pueden ser considerados preconvencionales e inalienables. Este especial *a priori* de los derechos del hombre, por lo tanto, implican y significan “una autoridad indeclinable, pero más antigua y más alta que la que ya se escinde en voluntad y razón la cual se impone según la alternancia de la violencia y la verdad”⁶⁶. La entrada en vigor de los derechos humanos en su *a priori* depende absolutamente de la irrupción en el ser de lo Otro del otro, de la huella del rostro. Sólo porque el otro es absolutamente otro es que no puede ser reificado, ni oprimido, ni asesinado, sin que esa violencia se vuelva un absurdo, una paradoja: ella es siempre intento de totalización de lo in-totalizable, de dominación de lo que no se deja dominar ni encerrar en las categorías del ente. Y aunque se presenta desde esta dimensión de altura que lo hace intocable, como un maestro, mediante la epifanía, el rostro también me revela esa fragilidad esencial que lo hace susceptible de violencia y asesinato: “La piel del rostro es la que se mantiene más desnuda, más desprotegida. La más desnuda, aunque con una desnudez decente. La más desprotegida también: hay en el rostro una pobreza esencial. Prueba de ello es que intentamos enmascarar esa pobreza dándonos poses, conteniéndonos. El rostro está expuesto, amenazado, como invitándonos a un acto de violencia. Al mismo tiempo, el rostro es el que nos prohíbe matar”⁶⁷. El *más allá* del rostro está en constante contradicción con su encarnación y mundanización, pues siempre el rostro del otro es visto y recibido como el necesitado, pero, al mismo tiempo, también como el más vulnerable de ser violentado. Sin embargo, la experiencia del horror, de la pobreza, del dolor, prima sobre la inclinación vio-

⁶² *Íbidem*.

⁶³ *Íbid.*, p. 239.

⁶⁴ *Íbidem*.

⁶⁵ *Íbid.*, p. 242.

⁶⁶ Levinas, Emmanuel. “Los derechos del hombre y... *op. cit.*”, p. 132.

⁶⁷ Levinas, Emmanuel. *Ética... op. cit.*, p. 72.

lenta, lo que hace de mí un ser *respondiente del otro*, pues no puedo callar ante el ruego del otro, ante la necesidad del otro y su petición de ayuda; el ruego se transforma para mí en un mandato. Siendo el mandato principal de la ética el “no matarás”, pues es la primera palabra del rostro⁶⁸, todo intento de reducción de su alteridad se opone a ese imperativo que me constituye como sujeto responsable de manera aún más originaria que las estructuras ontológicas de la existencia.

Estas consideraciones son la base para la posterior emergencia del derecho como aquello que tiene una base incuestionable, dada por la responsabilidad con la que me inviste el rostro del otro en su total asimetría y alteridad. Sin embargo, para hablar de derechos humanos desde la filosofía de la alteridad, es necesario someter a estos derechos a la misma crítica a la que el otro somete al sujeto: a una crítica de la libertad como fundamento de despliegue y contenido esencial de esos derechos. Levinas citará a Kant como padre de la fundamentación de los derechos humanos, en tanto estos suponen considerar que:

El hombre en cuanto hombre tendría derecho a un lugar excepcional en el ser y, por ello, sería exterior al determinismo de los fenómenos; tal sería el caso del derecho a una independencia o a la libertad de cada cual reconocida por todos los demás. Es el derecho a una posición que le ponga a salvo del orden inmediato de las necesidades inscritas en las leyes naturales que gobiernan las cosas, a los seres vivos y a los seres pensantes en una Naturaleza que, no obstante, también engloba y comprende en cierto sentido a los humanos⁶⁹

Levinas constata que estos derechos, su “energía normativa”, nace de del rigor de lo racional y comienza ya a gestarse en una época marcada por la extensión del saber técnico y científico —la modernidad europea—, pues es gracias a esta nueva conciencia humanista que el pensamiento de los derechos humanos, colocados en el centro de la conciencia de uno mismo, se amplía en su concepción y se inscriben como base para toda legislación humana⁷⁰. De esta ideología nace también su necesidad, como si la libertad fuera en sí misma una obligación, un deber insoslayable. He aquí su origen racional kantiano: una voluntad libre que concuerda con una máxima de actua-

⁶⁸ *Ibid.*, p. 75.

⁶⁹ Levinas, Emmanuel. “Derechos humanos y... *op. cit.*”, p. 243.

⁷⁰ Levinas, Emmanuel. “Los derechos del hombre y... *op. cit.*”, p. 134.

ción que puede universalizarse sin contradicción y si, al revelar de este modo la razón que habita en ella, esta voluntad se hace respetar por todas las demás de acuerdo con su racionalidad⁷¹. Sin embargo, se pregunta inmediatamente Levinas: “¿Aplaca el respeto conferido a la universalidad el dominio incoercible de la espontaneidad, que no puede reducirse meramente a los impulsos pasionales y sensibles?⁷² Si el imperativo categórico es el principio último de los derechos humanos, entonces es la libertad de la voluntad, la autonomía como norma racional de aquella, la base para que estos derechos existan. Pero si es así, sólo queda limitada y criticada la facultad material de desear, la fuente de los impulsos sensibles teleológicos que se guían por el principio del amor a sí mismo, y que hacen al hombre esclavo de la naturaleza, pues frenan el respeto a la universalidad de la razón. Levinas se cuestiona esta premisa en sí misma, pues, desde la ética de la alteridad, la limitación y crítica deben ser de la espontaneidad del pensamiento; es ella la que puede ser avasalladora, que puede producir el momento de máxima violencia —y no así la sensibilidad. Sólo la a bondad, ese impulso sensible —pues sólo la sensibilidad como pasividad absoluta puede permitir la relación con el otro— que sigue al encuentro con el rostro y a la investidura de mi libertad como responsabilidad, es para Levinas la “posibilidad de sacrificio en el que irrumpe la humanidad del hombre, quebrantando la economía general de lo real y trascendiendo la perseverancia de los entes que se obstinan en su ser hacia un *estado* en que los demás están antes de mí mismo”⁷³.

No se trata ya de fijar estos derechos en una naturaleza o esencia, ni tampoco en la autonomía de la voluntad, pues todas ellas son categorías ontológicas y tal gesto nunca puede estar libre de violencia. Tal consideración se rechaza debido a que el movimiento mismo de la ontología en su espontaneidad no concibe límites, ya que se ejerce mediante la apropiación de las posibilidades infinitas que otorga el ente a la luz del ser. El ente es lo sometido a la ontología, lo que puede ser apropiado, asumido, significado por una conciencia, en suma, lo que puede ser despojado de su alteridad y reducido a una totalidad. Así, el otro hombre nunca puede ser considerado un ente sin

⁷¹ Levinas, Emmanuel. “Derechos humanos y... *op. cit.*”, p. 245.

⁷² *Ibidem.*

⁷³ *Ibid.*, p. 246.

más, pues es por definición lo no-apropiable, lo no-posible para un sujeto. Si la violencia ha de ser erradicada por referencia a un recurso jurídico fundamental, como son los derechos humanos, no puede llevarse a cabo más que fuera de la ontología. Los derechos humanos, entonces, son la institucionalización, la objetivación, la traducción a categorías lingüísticas ontológicas del movimiento no-ontológico y asimétrico de la ética, según el cual mi prójimo no es nunca un objeto para mis poderes. Derechos principalmente *del otro hombre*, pues los derechos humanos se manifiestan primariamente a la conciencia como derecho del otro y del que debo responder. Este es el núcleo de la fenomenología levinasiana de los derechos humanos: el darse originalmente como derechos del otro hombre y como deberes para un yo⁷⁴. Constatamos desde hace un rato una *irreversible asimetría del derecho y la justicia*, y esa es la novedad del pensamiento ético de Levinas. Una asimetría que, sin embargo, no deja fuera de la categoría jurídica en cuestión al yo, como en un acto de discriminación violento. A pesar de la asimetría, en la *mise en scène* original de estos derechos también se afirman los derechos del responsable, del obligado, del sujeto. Esta afirmación se da en forma de *manifestaciones de la libertad* de aquél, una libertad ya puesta en cuestión, ya justificada y, por lo tanto, ya investida como responsabilidad: “su deber respecto al otro que interpela su responsabilidad es una investidura de su propia libertad”⁷⁵. Derechos primariamente del otro hombre porque sólo a partir de su alteridad la individualidad e inviolabilidad de la persona se hace posible, tanto para el otro como para el sujeto responsable, pues es en la responsabilidad —irrecusable e intrasferible— que yo estoy instaurado como *no intercambiable*⁷⁶. El hecho de que no pueda renunciar a la responsabilidad me hace *único, incomparable*. El derecho del yo, a diferencia del otro de donde surge, tiene ya forma de deber, porque el deber es lo que hace posible la ruptura de la totalidad, la separación, la individualidad que son el fundamento del *a priori* del derecho humano.

De esta manera, la obra de Levinas nos entrega la posibilidad de una teoría de los derechos humanos basada en la posibilidad misma de la ética y en su primado;

⁷⁴ Levinas, Emmanuel. “Los derechos del hombre y... *op. cit.*”, p.140.

⁷⁵ *Ibidem.*

⁷⁶ *Ibidem.*

apoyada no ya en la igualdad sino en la asimetría; conformada no a partir de la limitación de una libertad por la otra, sino del respeto y responsabilidad por la alteridad del otro, gracias a la cual mi propia libertad queda justificada; instaurada no ya en la esfera de protección del Estado —la misma que posibilitó y legitimó la catástrofe de Auschwitz— sino una teoría de los derechos humanos cuya la defensa responde a una vocación *exterior* al Estado, que disfruta, en una comunidad política, de una especie de extraterritorialidad⁷⁷.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Blanchot, Maurice. *La escritura del desastre*. Monte Ávila, Caracas, 1987.
- Derrida, Jacques. “Violencia y metafísica. En sayo sobre el pensamieto de Emmanuel Levinas”, en *La escritura y la diferencia*. Anthropos, Barcelona, 1989.
- Ferón, Ettiene. *De l'idée de la transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Lévinas*. Editions Jérôme Millon, Grenoble, 1992.
- Guibal, Francis. *Fenomenología, ontología, metafísica*. Colección Teoría, Santiago, 2005.
- Levinas, Emmanuel. “Los derechos del hombre y los derechos del otro” en *Fuera del sujeto*. Caparrós, Madrid, 2002.
- Levinas, Emmanuel. *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Síntesis, Madrid, 2005.
- Levinas, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*. Cátedra, Madrid, 2008.
- Levinas, Emmanuel. *Entre Nosotros: ensayos para pensar en otro*. Pre-Textos, Valencia, 2001.
- Lévinas, Emmanuel. *Totalité et infini, essai sur l'extériorité*. Martinus Nijhoff publishers, La Haye/Boston/Londres, 1980.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 138.